

## Kapitel II

### Werkklemmata

#### 1. Frühe Schriften (Jugendschriften) (FS)

“Frühe Schriften“ heißen, nach dem Sprachgebrauch der Herausgeber der *Gesammelten Werke*, Schriften und Entwürfe, die Hegel vor seiner Ankunft in Jena (Anfang 1801) geschrieben hat. Sie lassen sich nach den vier Aufenthaltsorten einteilen, wo der Philosoph damals gelebt hat : Stuttgart, seine Geburt- und Gymnasiumsstadt (bis 1788), Tübingen, wo er von 1788 bis 1793 im Stift studierte, Bern (1793-1796), wo er bei Christoph von Steiger Hauslehrer war, und Frankfurt, wo er beim Kaufmann Gogel (1797-1800) erneut Hauslehrer war. Die Stuttgarter, Tübinger und Berner Texte machen den Inhalt der *GW I* aus, während die kritische Edition der Frankfurter Texte als *GW 2* erscheinen soll, bis jetzt aber noch nicht vorliegt. Was jene Texte angeht, so muss man sich also immer noch mit der bald einhundertjährigen Edition, die Hermann Nohl 1907 unter dem Titel *Hegels theologische Jugendschriften* veröffentlichte, begnügen. Da diese aber nicht vollständig ist, bleiben noch andere Quellen nützlich, wie das *Taschenbuch* von Prutz (1843-1844), das *Hegel-Buch* von Haym (1857), die *Dokumente* von Hoffmeister (1936) oder die Edition des *Geistes des Christentums* von Werner Hammacher (1978).

Hegels Biograph Karl Rosenkranz' bezeugt: „so sehr Hegel von der Aufklärung ergriffen war, so wenig war er ihr unbedingter Verehrer.“ Das Wesen des Griechentums nahm er bereits im Gymnasium mit Intensität in sich auf.

Aus der *Stuttgarter* Periode sind uns, außer dem *Tagebuch* (*GW I*, 1-33) einige Schularbeiten bzw. Aufsätze (*GW I*, 35-50) aufbewahrt, die sich größtenteils mit der Antike befassen. Hegel inszeniert auf der Basis von Shakespeares *Julius Caesar* eine Unterredung zwischen Antonius, Octavius und Lepidus ; er denkt über die relative Vorstellung von Größe nach in engem Verhältnis zu seiner Lektüre von Meiners *Briefen über die Schweiz*. Anderswo zeigt Hegel, mit aufgeklärten Akzenten, wie die Geschichte der Religion der Griechen und der Römer uns lehren kann, unsere Meinungen zu prüfen und in Zweifel zu ziehen; in einem anderen Aufsatz, der sich auf die Lektüre von Garves und Lessings *Nathan* stützt, und der sich auf die Geschichte der antiken Literatur bezieht, beklagt Hegel, dass die Phantasiestücke der Dichter, die sich nicht mehr auf die Religion stützen, nicht mehr wie im Altertum das Ganze des Volkes betreffen. Damit haben diese modernen Märchen die Einfachheit und Empfindung verloren und zeigen vielmehr das Vermögen des Unterscheidens und die „kalte Buchgelehrsamkeit“. In einer anlässlich seines Abgangs vom Gymnasium gehaltenen Gelegenheitsrede weist letztendlich auch Hegel auf den Einfluss der Erziehung auf das Wohl eines Staates hin.

Wenn diese kleinen Versuche die Wichtigkeit der alten, und vor allem der griechischen Kultur für den jungen Hegel schon bezeugen, muss man doch auf die *Tübinger* Periode warten, um die ersten inhaltlich reicheren Texte des Philosophen zu entdecken. Abgesehen von einer für einen Repetenten des Stiftes bestimmten Pflichtarbeit von 1788 (*GW I*, 51-54), die erklärt inwiefern die alten griechischen und römischen Schriftsteller für die Bildung tauglich sind, und vier Predigten aus den Jahren 1792 und 93 (*GW I*, 55-72), sind uns fünf Studien (*GW I*, 75-114) aus jener Periode erhalten geblieben. Nach den vom griechischen Altertum inspirierten Früharbeiten geht es jetzt um Studien über die Religion. Die ausführlichste (*GW I*, 83-114) ist von ihrem ersten Herausgeber, H. Nohl, *Tübinger Fragment* genannt worden. Zur gleichen Zeit der Veröffentlichung von Kants *Religion* (1793) behauptet Hegel, dass die Religion, die keine „bloße Wissenschaft von Gott“ ist, „der

Moralität und ihren Beweggründen einen neuen, erhabenern Schwung“ gibt. Diese Bestimmung der Religion als Vollendung der Moralität stützt sich auf die doppelte Unterscheidung zwischen „objektiver Religion“ und „subjektiver Religion“ einerseits und „Privatreligion“ und „Volksreligion“ andererseits. Die Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Religion, die auf J. S. Semler (1725-1791) zurückgeht und sich im von den Stiftlern benutzten *Compendium Sartorius* befand, kann ohne jeden Zweifel als ein entscheidendes Thema des *Tübinger Fragments* betrachtet werden, zumal sie als eine wichtige Quelle der Geschichte des Begriffs „Positivität“ beim jungen Hegel gelten kann. Die objektive Religion wird als eine theoretische Theologie bestimmt, von der „der Verstand und das Gedächtnis die Kräfte“ sind, während die subjektive Religion, die von der praktischen Vernunft gefordert wird, es mit dem Herzen zu tun hat.

Wenn das *Tübinger Fragment* die subjektive Religion gegenüber der objektiven Religion auch bevorzugt, so heißt dies doch nicht, dass jene im Sinne eines strengen Pietismus verstanden werden sollte. Die zweite in diesem *Fragment* wirkende Unterscheidung (zwischen Privatreligion und Volksreligion) widerspricht ja einer solchen Interpretation, indem diese Unterscheidung die Rolle eines Erziehers des Volkes erhellt, die Hegel selber spielen wollte: Ein Volk soll wegen der Vorurteile, die es beherrschen, aufgeklärt werden. Nun, dazu kann der Verstand nicht genügen: „Aufklärung des Verstands macht zwar klüger, aber nicht besser“. Von der subjektiven Religion erwartet Hegel, dass in ihr das Herz lauter als der Verstand spricht. Von der Volksreligion erwartet er, dass das Volk sich „nicht nur als Menschen fühlt, sondern daß auch sanftere Tinten von Menschlichkeit und Güte in das Gemälde gebracht werden“ (*GW I*, 86). Bei Semler ist auch diese Unterscheidung zwischen Privatreligion und Volksreligion zu finden, aber bei ihm galt diese als Moral und jene als öffentliche Religion, so dass wie der erste Ausleger des *Fragments* Aspelin schon längst bemerkt hat, die öffentliche Religion bei Semler der objektiven Religion bei Hegel entspricht.

Schließlich überlagern sich also die zwei Unterscheidungen: die Privatreligion ist objektive Religion, indem sie eine Religion des alleinigen Verstandes und des Gedächtnisses ist; die Volksreligion dagegen ist die wahre subjektive Religion, indem sie Religion des „Genius eines Volks“ ist, d.h. Religion des Geistes und der Empfindungen. Mit seiner doppelten Unterscheidung der Religion kritisiert Hegel also sowohl den Objektivismus als auch den Subjektivismus irgendeiner Religiosität, die nur eine starre, beherrschende und tote Religion sein könnte. Gerade jener Widerstand gegen das Tote und dieses Bemühen, sowohl die Einseitigkeit des Objektiven als auch des Subjektiven zu überwinden, können als der Ursprung der künftigen Überlegungen angesehen werden, die Hegel zum Begriff des Lebens führen werden.

Aus der *Berner* literarischen Produktion Hegels sind uns zwanzig Texte erhalten (*GW I*, 115-402), darunter zwei umfassende Manuskripte: *LJ* und *PR*.

Die ersten Texte der *Berner* Periode folgen den *Tübinger* Überlegungen. Hegel bestimmt jetzt wie zu vor die objektive Religion als Theologie, und er verehrt noch immer Griechenland als das Paradigma der Volksreligion, dessen Ideal er der römischen Republik entgegensetzt. Zum ersten Mal aber taucht das Thema Judentum auf. Sokrates und Jesus gelten als die beiden Vertreter des griechischen Ideals einerseits und des Judentums andererseits. Was zwischen ihnen ins Spiel kommt, ist die Moralisierung eines Volkes. Für Sokrates, der keine Schüler hatte, galten „der Geist und das Herz“; Christus hatte im Gegenteil dazu zwölf Apostel, die „nur seinen Unterricht genossen“. Zweitens prägt das Christentum nicht, wie es bei den Griechen der Fall war, die Phantasie: Die christliche Religion sei traurig und melancholisch – kurz: orientalisch. Schließlich, in der Weiterführung des *Tübinger Fragments* denunziert Hegel den Individualismus des Christentums, wie es das

Gleichnis des *reichen Jüngers* zeigt: Das Gebot Jesu kann hier selbstverständlich nicht auf ein Volk ausgedehnt werden, da es für ein besonderes Individuum bestimmt ist.

Ein schwieriges Problem der Berner Texte ist die Beziehung des jungen Hegel zu Kant. Die Kritik des Individualismus, die Bestimmung der Religion als Mittel zur Moralisierung des Volkes oder, darüber hinaus, der Rekurs auf Sinnlichkeit und Herz sind gewiss keine Kantischen Themen. Jedoch beanspruchte Hegel, die Kantische Philosophie auf unsere Gegenwart anzuwenden (vgl. *Briefe I*, 23-24). Aufgrund dieses Anspruchs hatte er 1795 ein *LJ* geschrieben, das den Gründer des Christentums als einen hervorragenden Menschen abbildete, der wahrscheinlich im Einklang mit dem kategorischen Imperativ der Kantischen Moral gelebt hatte. Danach fragte Hegel nach den Gründen, die diese Religion von ihrem ursprünglichen Ideal entfernt hatten. Aus dieser Nachfrage heraus musste *PR* entstehen. „Wie hätte man erwarten sollen, daß ein solcher Lehrer [Jesus], der sich nicht gegen die eingeführte Religion selbst, sondern nur gegen den moralischen Aberglauben, durch die Beobachtung ihrer Gebräuche, den Forderungen, des Sittengesetzes Genüge geleistet zu haben, erklärte, [...] daß ein solcher Lehrer Veranlassung zu einer positiven (auf Autorität gegründeten, und den Werth des Menschen gar nicht, oder wenigstens nicht allein in Moralität setzenden) Religion geben würde!“ (*GW I*, 284-285). So erklärt sich, wie Hegel mit der *PR* in eine Überlegung über die *Historizität* eintritt und damit den Kantischen Gesichtspunkt der unhistorischen praktischen Vernunft überschreitet: Es wird jetzt möglich einige Aspekte einer Religion mit Rekurs auf die Geschichte eines Volkes und nicht nur vom Gesichtspunkt der praktischen Vernunft aus zu beleuchten. Die Entdeckung der *Historizität* geht also mit einer Distanzierung zum Kantianismus einher, den Hegel dennoch anzuwenden behauptete. Damit kommt auch Hegel auf die Spur des Begriffs *Schicksal*; mithilfe dieses Begriffs wird den Dualismus Vernunft-Positivität überwinden, sofern er die Immanenz des Positiven im Ursprünglichen thematisieren wird.

Vom *LJ* bis zur *PR* wird also die Behauptung einer frohen Botschaft der praktischen Vernunft zu einer Denunzierung ihrer Verkehrung durch die Apostel Christi, die „die Lehre Jesu zu einer positiven Sekte“ (*GW I*, 293) machten. Die theologischen Überlegungen Hegels bleiben hier in strenger Beziehung zu seinem frühen Interesse an der Politik, da im Gegensatz zu einem Republikaner, wie er hinzufügt, jene sich nicht um den Staat sorgten, ihr Interesse war auf die Person Jesu eingeschränkt. Auch hat nichts „sosehr als [der] Glauben an Wundern dazu beigetragen, die Religion Jesu positiv zu machen., sie gänzlich selbst ihrer Tugendlehre nach auf Autorität zu gründen“ (*GW I*, 291).

Gleich nach seiner Ankunft in *Frankfurt* im Januar 1797 unternahm Hegel eine Auslegung der fünf Bücher Moses'. Wenn Hegel von seinem Interesse für die christliche Religion plötzlich zu einem intensiven Studium der Religion Abrahams und Moses' übergeht, liegt es nahe, dass er seine Untersuchungen über den Ursprung des Positiven, d.h. der Verkehrung einer religiösen Ankündigung, der dogmatischen Kristallisierung einer religiösen Schönheit und des Verlusts des Naturzustandes weiterführen will.

Die ersten Skizzen zum „Geist des Judentums“ weisen auf die problematische Haltung der Juden gegenüber ihrer Freiheit hin. Trotz der Versuche von Moses unternehmen sie ihrer Passivität wegen, die sie in einer grundsätzlichen Entgegensetzung gegen das Ganze einschließt, nichts, um sich selbst zu befreien. Der jüdische Geist aber hat einen älteren Ursprung, denn der „wahre Stammvater“ des jüdischen Volkes ist Abraham. Nun ist dieser von Anfang an durch einen Bruch seiner Verbindung mit der Natur charakterisiert. Ist er unabhängig, dann nur darum, weil er ohne Verbindung mit einem Staate, mit seinen verlassenen Göttern oder irgendwelchem Zweck ist. Weit von der Kantischen Lehre der Freiheit als Autonomie des Willens entfernt, behauptet Hegel hier, dass eine Unabhängigkeit ohne Verbindung eine absolute Abhängigkeit ist. Und gegenüber dem griechischen Ideal

eines freundschaftlichen und schönen Gottes benötigt Abraham allein einen versichernden Gott; ein „Herr seines ganzes Lebens“. Trotz seiner Unabhängigkeit braucht Abraham ja einen Gott, dieses Bedürfnis aber treibt zu einem herrschenden Gott. Bereits ab 1797 also, infolge seiner Stuttgarter Bewunderung der Griechen und seiner Berner Auseinandersetzung mit Kant, interpretiert Hegel den Ursprung des jüdischen Geistes unter dem Begriff der Freiheit. Auch stigmatisiert er den jüdischen Glauben als „gebotener Glaube an diesen Gott“, als „gebotene Einheit“; dieser Glaube sei es, der die jüdische Religion in eine positive umwandeln konnte. Wenn der Ursprung der Positivität des Judentums zunächst von Hegel in der Geschichte Moses' und der Übermittlung seines Glaubens an sein Volk gesucht worden war, erhob der Philosoph sich danach bis zu Abraham, in welchem er jetzt den Gründer des Judentums sieht. Kennzeichnend für ihn ist, dass er sich das Ganze einer Gottheit gab, um das Mannigfaltige zur vereinigen, mit dem er keine Verbindung unterhielt.

Nach seinem Studium in Tübingen war Hölderlin nach Jena gereist, wo er, dem Worte Rosenkranz' nach, ein begeisterter Zuhörer Fichtes gewesen war. Kann man einen Einfluss des Dichters sehen, wenn Hegel, ab Mitte 1797, die Positivität da sieht, „wo das Praktische theoretisch vorhanden ist – das ursprünglich Subjektive nur als ein Objektives“? Im Falle der Positivität bringt die praktische Tätigkeit die Einheit nicht in das Mannigfaltige, sondern sie ist die Einheit selbst, die sich unabhängig und starr gegen das Mannigfaltige stellt. Im Gegenteil, die wahre Einheit des Mannigfaltigen soll eine lebende Einheit sein, d. h. eine Einheit, die das Mannigfaltige in sich enthält. Nun aber richtet sich die Hegelsche Kritik nicht alleine gegen den Objektivismus, da er gleichzeitig hinzufügt, dass das andere Extrem „die höchste Subjektivität“ ist. Schon früher (anlässlich einer Auslegung des Segens Isaaks) hatte Hegel darauf aufmerksam gemacht, dass auch das Subjektive die Positivität erzeugen kann. Um dieses Mittelwegs zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven willen wird Hegel nunmehr das Eine als Vereinigung denken.

Das Muster dieser Vereinigung findet Hegel in der Liebe. Die Thematisierung der Liebe und später des Lebens ermöglicht, dass Hegel am Ende der Frankfurter Periode das Absolute als Einheit des Mannigfaltigen denkt. Nun aber sind die Liebe und das Leben ab November 1797 schon eng assoziiert : „wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt“ (Nohl, 379). Weit von dem Verstand und der Vernunft entfernt, schließt die Liebe alle Entgegensetzungen aus; sie ist reines Gefühl, und zwar ein zwischen Fühlendem und Gefühltem untrennbares Gefühl, d.h. ein „Gefühl des Lebens“. So sehr das Sein der Liebenden ihre Einheit ist, so sehr ist das Leben die Vereinigung des Sterblichen, wozu die Liebe treibt.

Hier gilt es, auf zweierlei aufmerksam zu machen. Zum Ersten leuchtet es unmittelbar ein, dass die allerersten Überlegungen Hegels über das Leben nicht von irgendeiner Naturphilosophie, sondern von einer Metaphysik des Einen bestimmt werden, in welcher Liebe und Leben zusammen gedacht wurden. Zum Zweiten enthält die Frankfurter Philosophie der Liebe eine Theorie der Scham, die besonders interessant ist, indem sie als das erste Auftauchen des Gedankens des Negativen beim jungen Hegel angesehen werden kann. Wenn die Liebenden eins sind, behalten sie doch ihre Selbstständigkeit, indem sie sterblich sind. Ist der Körper auch das Mittel zur Vereinigung, so bleibt er zugleich doch das Trennbare, das Eigene gegen die vollkommene Vereinigung, das die Liebenden hindert. Daraus geht ein „Zürnen der Liebe über Individualität“ hervor: Dies ist die Scham. Nun ist die Scham keineswegs „ein Zücken des Sterblichen, [...] eine Äußerung der Freiheit, sich zu erhalten“, oder eine Forderung nach Selbstständigkeit. Vielmehr ist sie eine „Wirkung der Liebe“. Wenn die Scham, als Zücken, augenscheinlich das Andere der Liebe ist, ist sie wirklich ein Bestandteil der Vereinigung in der Liebe.

Als eine weitere Entwicklungsstufe in der Frankfurter Periode kann *Glauben ist die Art...* (Nohl, 382) betrachtet werden. Verschiedene Autoren behaupten, man könne diese

Schrift nicht ohne Rekurs auf den Einfluss Hölderlins verstehen, und dass sie sogar als der Anfangspunkt der Hegelschen Vereinigungsphilosophie gelte. Hegel meint, das Bindewort „sein“ sei im Urteil die Vereinigung des Subjekts und des Prädikats. Es folgt daraus zum Ersten, dass das Sein „nur geglaubt werden“ kann. Das Sein kann nicht erkannt bzw. bewiesen werden, denn „beweisen heißt die Abhängigkeit [aufzeigen]“. Zum Zweiten folgt daraus, dass die entgegengesetzten Beschränkten ohne die Vereinigung nicht sein können, „dass sie also, um möglich zu sein, eine Vereinigung voraussetzen.“ Das Erkennbare ist also nicht ohne eine vorausgehende Vereinigung möglich, diese aber, indem sie nicht getrennt ist, ist nicht erkennbar.

Aus diesen Überlegungen über das Verhältnis zwischen Glauben und Sein können vier Folgerungen gezogen werden. 1) Einigermaßen kann diese Beziehung zwischen der Vereinigung und den getrennten Beschränkten als eine Andeutung der späteren Jenaer Beziehung zwischen Metaphysik und Logik bzw. Vernunft und Verstand betrachtet werden. 2) Übrigens deutet auch die Frankfurter Ontologie, die hier auftaucht, das spätere phänomenologische Verhältnis zwischen An-sich und Für-uns an. Denn wenn wir das Sein nur glauben können, bleibt es gültig, dass die Vereinigung den Widerspruch ihrer Entgegengesetzten an sich voraussetzt: „das Widerstreitende kann als Widerstreitendes nur dadurch erkannt werden, dass schon vereinigt worden ist“ (Nohl, 382). 3) Aufgrund dieser Theorie kann das alte Problem der Positivität neu formuliert werden: „ein positiver Glaube [...] ist ein solcher, der statt der einzig möglichen Vereinigung eine andere aufstellt; an die Stelle des einzig möglichen Seins ein anderes Sein setzt“. Schließlich, 4) die neue Formulierung des Problems der Positivität der Religion führt zu der ersten Kritik an Kant. Da der positive Glaube „Glauben an etwas fordert, das nicht ist“ (Nohl, 384), geht alle positive Religion von etwas Entgegengesetztem aus, von einem, das wir nicht sind und das wir sein sollen; sie stellt ein Ideal vor seinem Sein auf; um an dasselbe glauben zu können, muss es eine Macht sein. Es fällt auf, wie diese Kritik die Jacobische Kritik an der Kantischen Lehre des Dings an sich erneuert.

Im Herbst 1798 setzt Hegel seine Kantkritik anlässlich einer Auslegung der Rolle Jesu in seiner religiösen Revolution fort. Da die Herrschaft genauso objektiv als auch subjektiv sein kann, zeigt nun Hegel, dass die Moral des kategorischen Imperativs eine Moral der Beherrschung ist. Im moralischen Gebot ist das Gesetz der Vernunft zwar ein subjektives Gebot, aber ein Gebot, das das Menschliche beherrscht. Dieser Moral der Entzweiung setzt Jesus die Gesinnung gegenüber. Die Gesinnung stammt nicht aus einem äußerlichen Gesetz, sondern sie ist in sich gegründet: Die Moral des Gebots wird durch die Moral der Liebe ersetzt, „das Prinzip der Moralität ist Liebe“ (Nohl, 388), wobei Jesus auf die Bedürfnisse der Menschen Rücksicht nimmt.

Doch ist es Jesus nicht gelungen, durch seine Botschaft die Menschen zu befreien; und die Liebe, die „glücklich oder unglücklich sein“ (Nohl, 302) kann, ist kein absolutes Prinzip der Vereinigung. Die Grenzen des Begriffs der Liebe wird Hegel in einer neuen Denkungsart der Vereinigung überwinden. Den Ursprung des Mannigfaltigen setzt Hegel jetzt nicht mehr außerhalb, sondern in dem Leben selbst, sodass das Leben jetzt als ein Prozess gedacht wird: „Das Leben hat von der unentwickelten Einigkeit aus, durch die Bildung den Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen“ (Nohl, 379). Es geht also in der Moral, der Liebe oder der Religion überhaupt nicht um eine Rückkehr zur ursprünglichen Einheit, sondern darum, die Einheit zu entwickeln. Ohne zu übertreiben kann man behaupten, dass Hegel hier in Frankfurt die erste Form seiner künftigen Dialektik berührt hat, insofern die Liebe als Gefühl des Lebens die ursprüngliche Einigkeit und die entwickelte Trennung in sich vereinigt.

Der Keim der hegelschen Dialektik wird aber von mehreren Kommentatoren im berühmten *Syst* erblickt, wo Hegel seine Lebens- bzw. Vereinigungsphilosophie synthetisiert und eine These einführt, die im Einklang mit der späteren *Dif* (das Absolute als Identität der

Identität und der Nicht-Identität) steht: „Das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung“ (Nohl, 348). Nun kann aber das *Syst* nicht nur als ein bloßes begriffliches Resümee der Hegelschen Frankfurter intellektuellen Forschung angesehen werden, sondern es enthält auch neue Denkmotive.

Das Neue ist zum Ersten der Entwurf einer Naturphilosophie. Wenn die Natur früher als die ursprüngliche Einheit gedacht wurde, die vor der Sintflut galt, wird sie jetzt als „Setzung des Lebens“ gedacht, d.h. als das durch die Reflexion vermittelte Leben: Die Natur ist das reflektierte Leben. Dem dreifachen Modell des entwickelten Lebens nach entwickelt die Natur durch die Reflexion die unentwickelte Einigkeit des unentzweiten vorausgesetzten Lebens, wobei die Vernunft die Einigkeit entwickelt – was auch ein neuer Gedanke ist. Dieses gesetzte Leben ist aber nicht das All des Lebens: Es ist allein die Unendlichkeit des Endlichen, die „Vereinigung des Endlichen und Unendlichen und die Trennung desselben in ihr“ (Nohl, 347).

Das Leben, das ab 1797 die Einigkeit der Menschen mit Gott, die des Endlichen und des Unendlichen, des Objektiven und des Subjektiven bezeichnen sollte, schließt sich also an die Natur am Ende der Frankfurter Periode an. Als der junge Hegel das Leben als unentwickeltes Leben dachte, das sich durch die Reflexion zum entwickelten Leben (Vernunft) erhebt, bereitete er den Grund vor, auf welchem er seine baldige erste Jenenser Logik bauen würde, die mit dem Paar Verstand-Vernunft operieren wird.

Olivier Depré

#### Bibliographie

M. Bondeli, *Hegel in Bern*, Bonn, 1990.

M. Bondeli, *Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System*, Hamburg, 1997.

M. Bondeli u. H. Linneweber-Lammerskitten (Hg.), *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, Frankfurt a.M., 1999.

E. De Guereñu, *Das Gottesbild des jungen Hegel. Eine Studie zu « Der Geist des Christentums und sein Schicksal »*, Freiburg/München, 1969.

W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, in *Gesammelte Schriften* Bd. IV, Leipzig und Berlin, 1921

M. Fujita, *Philosophie und Religion beim jungen Hegel. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling*, Bonn, 1985.

Chr. Jamme, *„Ein ungelehrtes Buch“. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bonn, 1983.

Chr. Jamme u. H. Schneider (Hg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels ‚ältestes Systemprogramm‘ des deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M., 1984.

Chr. Jamme und H. Schneider (Hg.), *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Frankfurt, 1990.

P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, 1979.

Y. Kubo, *Der Weg zur Metaphysik. Entstehung und Entwicklung der Vereinigungsphilosophie beim frühen Hegel*, München, 2000.

F. Nicolin (Hg.), *Der junge Hegel in Stuttgart. Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen 1785-1788*, Stuttgart, 1970.

N. Plotnikov, *Gelebte Vernunft. Konzepte praktischer Rationalität beim frühen Hegel*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 2004.

O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg, 1973.

G. Portales, *Hegels frühe Idee der Philosophie. Zum Verhältnis von Politik, Religion, Geschichte und Philosophie in seinen Manuskripten von 1785 bis 1800*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994.

F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 Bde, Oldenburg, 1920.

H. Schneider u. N. Waszek, *Hegel in der Schweiz (1793-1796)*, Frankfurt a.M., 1997.

H. Spiegel, *Zur Entstehung der Hegelschen Philosophie – Frühe Denkmotive. Die Stuttgarter Jahre 1770-1788*, Frankfurt a. M., 2001.

J. Yorikawa, *Hegels Weg zum System. Die Entwicklung der Philosophie Hegels 1797-1803*, Frankfurt a.M., 1996.

S. Zhang, *Hegels Übergang zum System. Eine Untersuchung zum sogenannten „Systemfragment von 1800“*, Bonn, 1991.

## 2. Jenaer kritische Schriften (JKS)

Zu den JKS gehört eine Anzahl meistens kürzerer Texte, die Hegel vor allem während der ersten Jahre seines Jenaer Aufenthaltes (1801-1807) verfasst hat und die wegen ihres kritischen und manchmal sogar polemischen Charakters auffallen. Sie zeigen einen Einfluss der Identitätsphilosophie Schellings, der bis 1803 auch in Jena tätig war und der mit Hegel gemeinsam das *KJ* herausgab. Sie sind alle im Band 4 der *GW* enthalten.

Nach der Vollendung seiner Habilitation *De Orbitis Planetarum* im August 1801 fängt Hegels Lehrtätigkeit als Privatdozent an der Universität Jena an. Mit diesem Beginn nimmt auch die Ausarbeitung seines philosophischen Systems einen Anfang. Er liest über die grundlegenden Teile dieses Systems (*Einleitung in die Philosophie, Logik und Metaphysik, Naturrecht, Enzyklopädie, Natur- und Geistesphilosophie*); in dieser Periode veröffentlicht er auch mehrere Schriften, worin er seine philosophischen Grundgedanken mittels einer Kritik zeitgenössischer philosophischer Veröffentlichungen darstellt. Besonders die Aufsätze die er für das *KJ* schreibt, stehen in engem Zusammenhang mit seiner Jenaer Lehrtätigkeit.

Die erste zu dieser Gruppe gehörende Schrift und zudem Hegels erste philosophische Veröffentlichung ist die *Dif* (1801), deren Anlass Reinholds kurz davor erschienenen *Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie* waren. Hegels Interesse dabei gilt aber nicht einer Kritik an Reinhold, sondern vielmehr der grundsätzlichen Frage nach Aufgabe, Inhalt und Form der Philosophie als solcher in einer kritischen Konfrontation mit den „mancherlei Formen, die bey dem jetzigen Philosophiren vorkommen“ (*GW 4, 9*), wie der Titel des ersten Abschnitts der *Dif* lautet. Die Vielzahl sich entgegensetzender Formen bestimmt nicht nur das Philosophieren in Hegels Zeit, sondern ist auch ein Merkmal der Bildung des Zeitalters als solches. Zudem ist diese vorgegebene geistesgeschichtliche Lage nicht nur der Ausgangspunkt seiner Schrift, sondern auch der Philosophie überhaupt: „Entzweiung ist der Quell *des Bedürfnisses der Philosophie*, und als Bildung des Zeitalters die unfreye gegebene Seite der Gestalt“ (*GW 4, 12*).

Es fragt sich daher, wie die Philosophie sich inhaltlich und förmlich bestimmen muss, um diese ihre Aufgabe, die Entzweiung aufzuheben, zu übernehmen. Dazu führt Hegel das Absolute in seine Philosophie ein als „eine objektive Totalität, ein Ganzes von Wissen, eine Organisation von Erkenntnissen“ (*GW 4, 19*). In dem Absoluten ist also die Selbstständigkeit oder das Festgewordensein der Gegensätze oder Beschränkungen aufgehoben, aber nicht die Entzweiung als solche, die ein Faktor des Lebens ist. Obzwar die von Hegel gesetzte Aufgabe mit derjenigen des Frankfurter *Syst* übereinstimmt, erwartet er deren Bewältigung nicht mehr von der Religion oder der Kunst, weil diese selbst in der Neuzeit immer mehr von der Macht des reflektierenden Verstandes angegriffen sind und ihre die Entzweiung aufhebende

Funktion endgültig verloren haben. Nur die Philosophie ist imstande das Absolute im Elemente des Denkens darzustellen und so die Macht des Verstandes zu brechen. Dazu muss sie die Form eines Systems haben, in dem das Absolute als das in sich differenzierte Ganze für das Bewusstsein rekonstruiert werden kann. Das Instrument, das das Philosophieren dazu benötigt, ist die Reflexion als Vernunft (GW 4, 16). „[I]n dieser Organisation ist jeder Theil zugleich das Ganze, denn er besteht als Beziehung auf das Absolute; als Theil, der andre außer sich hat, ist er ein Beschränktes und nur durch die andern; isolirt als Beschränkung ist er mangelhaft; Sinn und Bedeutung hat er nur durch seinen Zusammenhang mit dem Ganzen“ (GW 4, 19; vgl. auch 31-32). Weil die Reflexion ein bestimmendes Denken ist, ist sie ein Setzen der Gegensätze; aber weil sie als Vernunft Beziehung auf das Absolute hat, verharrt sie nicht (wie der Verstand) in der Entgegensetzung, sondern hebt diese auch wieder auf. Auf diese Weise produziert die (vernünftige) Reflexion die spekulative Philosophie als die zu einem System organisierte Totalität des Wissens, in dem das Beschränkte und die Entgegensetzung sowohl vernichtet sind als eben auch durch ihre Beziehung auf das Absolute ein Bestehen haben. Daher „ist das Absolute [...] die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einsseyn ist zugleich in ihm“ (GW 4, 64).

Diese Bestimmung von Aufgabe, Inhalt und Form der wahren, spekulativen Philosophie ermöglicht Hegel eine kritische Beurteilung der philosophischen Systeme seiner Zeit, sowohl in der *Dif* als auch in den anderen Jenaer kritischen Schriften. Die grundsätzliche Frage dabei ist, ob sie die Idee der (wahren) Philosophie ausdrücken. Aber sogar wenn dies der Fall ist, ist es trotzdem durchaus möglich, „daß ein System aufs bestimmteste die Tendenz, alle Entgegensetzungen zu vernichten, ausdrückt, und für sich nicht zur vollständigsten Identität durchdringt“ (GW 4, 31). Anschließend an diese allgemeinen Leitlinien erkennt Hegel in der *Dif*, dass Fichtes *Wissenschaftslehre* (1794) zwar das kühn ausgesprochene echte Prinzip der Spekulation in sich enthält, aber nicht imstande ist, daraus hervorzutreten und sich zu einem spekulativen System zu entwickeln. Insbesondere erweist sich bei Fichte das spekulative Prinzip, das von Hegel unter dem Einfluss der Identitätsphilosophie Schellings als ein Subjekt-Objekt aufgefasst wird, als ein subjektives Subjekt-Objekt. Dieser subjektive Grundsatz, das reine Bewusstsein Ich=Ich, kann sich aber nicht mit dem objektiven, entgegengesetzten Grundsatz, dem empirischen Bewusstsein Ich=Ich+Nicht-Ich vereinigen, weil das „sich selbst Setzen, und Entgegensetzen, absolut entgegengesetzte Thätigkeiten im System sind“ (GW 4, 40).

Im Vergleich zu Fichtes mangelhafter und einseitiger Herausarbeitung der Idee der Philosophie zu einem System bietet die Philosophie Schellings die überlegene Darstellung. Denn sie entwickelt das Prinzip der absoluten Identität zu einem philosophischen System, indem das subjektive Subjekt-Objekt dem objektiven Subjekt-Objekt gegenübergestellt wird, dies aber auf eine solche Weise, dass sich diese Entgegensetzung zugleich vermittelt. „Hierinn besteht allein die wahre Identität, daß beyde ein Subjektobjekt sind, und zugleich die wahre Entgegensetzung, deren sie fähig sind“ (GW 4, 66). Das bedeutet, dass das System der Intelligenz und das System der Natur die beiden ausgearbeiteten Seiten eines dualen Systems der Philosophie bilden, das auf einem höheren Standpunkt als Identitätssystem begriffen werden muss.

Nach der Veröffentlichung der *Dif* verfasst Hegel einige kritische Rezensionen für die *Erlanger Literatur-Zeitung* (von Schriften Bouterweks, Werneburgs, Gersträckers und Krugs; vgl. GW 4, 95-139). In dieser Periode nimmt auch die Zusammenarbeit mit Schelling an der Herausgabe des *KJ* (1802/03) ihren Anfang. In der (von Hegel unter Mitarbeit Schellings verfassten) *Einleitung* (Januar 1802) gehen die Herausgeber, die auch die einzigen Autoren aller Beiträge sind, näher auf die zentrale Frage nach dem Wesen und den Bedingungen der philosophischen Kritik ein. Um überhaupt ihre Aufgabe vollbringen zu können, fordert die

Kritik „einen Maaßstab, der von dem Beurtheilenden eben so unabhängig [sei] als von dem Beurtheilten“ (GW 4, 117); im Fall der philosophischen Kritik ist dieser die Idee der Philosophie oder das Absolute selbst. Mithilfe dieses Maßstabs lassen sich im Allgemeinen zwei Verfahrensweisen der Kritik unterscheiden. Die erste, die eigentlich nur die einzig philosophisch sinnvolle ist, bietet sich dar, wenn in der zu beurteilenden Philosophie die Idee der Philosophie mehr oder weniger deutlich ausgesprochen vorhanden und zu erkennen ist. Dann „ist es Geschäft der Kritik, die Art und den Grad, in welchem sie frey und klar hervortritt, so wie den Umfang, in welchem sie sich zu einem wissenschaftlichen System der Philosophie herausgearbeitet hat, deutlich zu machen“ (GW 4, 119). Dabei hält Hegel sich die Philosophien Kants, Jacobis und Fichtes vor Augen. Es gibt aber auch eine zweite Möglichkeit, die die Kritik ernsthaft in Verlegenheit bringt; sie tritt ein, wenn sie eine Philosophie beurteilen muss, in der die Idee der Philosophie völlig fehlt. Ein solches Denken verdient den Namen Philosophie nicht, und muss vielmehr Unphilosophie genannt werden. Gerade weil in diesem Fall von einer gegenseitig anerkannten Idee der Philosophie nicht die Rede sein kann und Philosophie und Unphilosophie sich nur negativ gegeneinander verhalten, erscheint die Kritik aus der Sicht der Unphilosophie als ein fremder Gerichtshof und die Idee der Philosophie als ein einseitiger Machtsspruch. Wenn dies der Fall ist, und Hegel denkt dabei besonders an die Philosophie Krugs, „so bleibt ihr [der Kritik] nichts übrig, als zu erzählen, wie sich diese negative Seite ausspricht, und ihr Nichtssey, welches, insofern es eine Erscheinung hat, Platitude heißt, bekennt“ (GW 4, 119).

In der ebenfalls im ersten Heft des *KJ* erschienenen Abhandlung *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme* (Januar 1802) wird die Philosophie Krugs aufs Korn genommen. Im Unterschied zum *gesunden* Menschenverstand, der ein zwar subjektiver, aber trotzdem wahrhafter Ausgangspunkt des Philosophierens ist, ist der *gemeine* Menschenverstand das Instrument der Unphilosophie, weil er „das Absolute mit dem Endlichen genau auf denselben Rang [setzt], und [...] die Forderungen, die in Rücksicht auf das Endliche gemacht werden, auf das Absolute aus[dehnt]“. Es werde zum Beispiel „mit der Idee des Absoluten [...] unmittelbar sein Seyn gesetzt, aber, weiß der gemeine Verstand einzuwenden, er könne sich sehr gut etwas denken [...], ohne daß darum notwendig sey, daß dieses gedachte Etwas zugleich ein Daseyn habe“ (GW 4, 178).

Der im zweiten Heft (März 1802) veröffentlichte *SkA* geht weit über eine kritische Auseinandersetzung mit dem ‚neuesten Skeptizismus‘ (Aenesidemus-)Schulzes hinaus und bezweckt „eine Erörterung des Verhältnisses des Skepticismus zur Philosophie, und eine daraus entspringende Erkenntniß des Skepticismus selbst“ (GW 4, 197). Hegel hat sich spätestens seit seiner Frankfurter Zeit bis zur *Phän* mehrmals ausführlich mit diesem Thema beschäftigt, weil eine Widerlegung des Skeptizismus für die Begründung der spekulativen Philosophie notwendig ist. In dem *SkA* differenziert er zwischen dem alten, wahren Skeptizismus des Sextus Empiricus und dem neuen, ‚dogmatischen‘ Skeptizismus Schulzes. Dieser ist gegründet auf die dogmatische Behauptung, dass Begriff und Sein nicht eins sind, und zeigt die „Barbarey, die unläugbare Gewißheit und Wahrheit in die Tatsachen des Bewußtseyns zu legen“ (GW 4, 222). Dagegen ist der antike Skeptizismus aufs Innigste eins mit jeder wahren Philosophie; er ist ihre negative Seite, indem er gegen alles Beschränkte, und damit gegen den Haufen der Tatsachen des Bewusstseins und deren unleugbare Gewissheit gekehrt ist (GW 4, 206-7). Das Prinzip dieses Skeptizismus stellt jedem ‚Logos‘ einen gleichwertigen Logos entgegen, was einen Verstoß gegen den Satz des Widerspruchs bedeutet. Der Skeptizismus stellt Antinomien auf, um die beschränkten Wahrheiten des gemeinen Verstandes negieren zu können, aber er setzt zugleich unmittelbar die Vernunft als die positive Seite des Absoluten voraus, die die Auflösung der Antinomien zur Aufgabe hat. Der Skeptizismus „kann daher als die Erste Stufe zur Philosophie angesehen werden, denn

der Anfang der Philosophie muß ja die Erhebung über die Wahrheit seyn, welche das gemeine Bewußtseyn gibt, und die Ahndung einer höheren Wahrheit“ (*GW 4*, 215-6).

Der große Aufsatz *GuW* erschien Juli 1802 als erstes Heft des zweiten Bandes des *KJ*. Obwohl das Thema ‚Glauben und Wissen‘ Hegel schon seit seiner Frankfurter Zeit vertraut war, ist dessen Verbindung mit der Reflexionsphilosophie der Subjektivität neu und die Parallelisierung mit den Philosophien Kants, Jacobis und Fichtes überraschend. In der Einleitung stellt er dieses Thema in einen breiteren kulturhistorischen Kontext: Nach der Aufklärung „[hat] diese Entgegensetzung von Glauben und Wissen einen ganz anderen Sinn gewonnen und [ist] nun innerhalb der Philosophie selbst verlegt worden“ (*GW 4*, 315). In der Aufklärung ist das Wissen zur Selbsterkenntnis gelangt, dass es nur ein endliches und empirisches Verstandeswissen ist und deswegen das Jenseits dieser Endlichkeit nur in einen sehenden, ahnenden Glauben außer und über sich setzen kann. Danach ist dieser Gegensatz zwischen Glauben und Wissen aber in die Philosophie selbst verlegt worden, wie sich aus den Philosophien Kants, Jacobis und Fichtes erkennen lässt; nach ihnen kann „das Absolute [...] nicht gegen, so wenig als für die Vernunft seyn, sondern es ist über die Vernunft“ (*GW 4*, 316). Hieraus ergibt sich, dass diese Philosophien Reflexionsphilosophien der Subjektivität sind: Sie haben das gemeinschaftliche Grundprinzip „der Absolutheit der Endlichkeit und des daraus sich ergebenden absoluten Gegensatzes von Endlichkeit und Unendlichkeit, Realität und Idealität, Sinnlichem und Uebersinnlichem, und des Jenseitsseyns des wahrhaft Reellen und Absoluten“ (*GW 4*, 321), und zudem haben sie sich, indem sie sich dieses Prinzips und dessen Folgen für das Wissen und den Glauben bewusst sind, zum System erhoben.

Innerhalb ihres gemeinschaftlichen subjektiven Grundprinzips bilden diese drei Philosophien Gegensätze untereinander, wobei Kant die objektive Seite dieses Prinzips darstellt, Jacobi dessen subjektive Seite und Fichte die Synthese beider; zusammen bilden sie die Vollständigkeit der für dieses Prinzip möglichen Formen. Besonders wichtig ist für Hegel diese Erkenntnis des systematischen Zusammenhangs dieser Philosophien im Rahmen seiner frühen Vorlesung über *LuM*, in der er „von diesem höchsten Princip der Philosophie aus, [sich] die möglichen Systeme der Philosophie [zu] konstruieren“ vornimmt (*GW 5*, 274). Trotz seiner Achtung für die wahrhaft spekulativen Einsichten Kants (wie die synthetische Einheit der Apperzeption in der *KrV* und die Idee eines intuitiven Verstandes als Mittelglied zwischen Freiheit und Natur in der *KU*) überwiegt die Kritik an dem endlichen, formalen und entgegensetzenden Charakter dieser Philosophie, den vor allem die ‚polemische Seite‘ der *KrV* (der transzendentalen Dialektik) zu erkennen gibt (vgl. *GW 4*, 335ff). Im Vergleich mit Kant stellt Jacobi die subjektive Seite der Reflexionsphilosophie dar, indem er die Subjektivität ganz subjektiv zur Individualität macht. Diese Seite zeigt sich besonders in seiner Auffassung des Glaubens, womit Jacobi sich nach Hegel einerseits der subjektiven Schönheit des Protestantismus und seinem Sehnen nach dem wahrhaft Ewigen nähert, aber andererseits diese Schönheit und diesen Glauben verunreinigt, weil er „eine polemische Rücksicht [gegen das Objektive] und damit den unüberwindlichen Reflex der Subjectivität hat und auch als absolute Gewißheit auf das Zeitliche und Wirkliche ausgedehnt wird“ (*GW 4*, 384). Die Philosophie Fichtes kritisiert Hegel in *GuW* wesentlich schärfer als in der *Dif*. Hauptpunkt seiner Kritik ist das Formelle des Idealismus Fichtes, in dem das reine Ich sich die Realität der Welt gegenüberstellt und sich nur im unerreichbaren Unendlichen mit ihr gleichsetzen kann, sodass diese Philosophie weder im theoretischen noch im praktischen Bereich über den Dualismus hinausgelangt.

In der letzten großen Abhandlung des *KJ*, dem *NR*, der im zweiten und dritten Heft des zweiten Bandes (1802/03) erschien, gibt Hegel eine Rehabilitierung der klassischen praktischen Philosophie im Gegenzug gegen das neuzeitliche Naturrecht, zu dem er sowohl die empirischen (etwa Hobbes und Rousseaus) wie die formellen (Kants und Fichtes) Behandlungsarten des Naturrechts rechnet. Auch diese Schrift steht in engem Zusammenhang

mit der Vorlesungstätigkeit Hegels in Jena; in dieser Periode las er mehrmals über Naturrecht. Im ersten Teil dieser Schrift kritisiert Hegel die ‚empirischen‘ Rechts- und Staatstheorien, weil sie induktiv zu theoretischer Verallgemeinerung fortschreiten und so der Zufälligkeit ausgeliefert bleiben. Weil sie sich nicht der impliziten Strukturierung ihres empirischen Materials bewusst sind, leisten sie nur eine „trübe Ahndung von ursprünglicher und absoluter Einheit, welche sich im Chaos des Naturzustandes und in der Abstraction von Vermögen und Neigungen äußert“ (GW 4, 425). Trotzdem sind besonders die älteren empirischen Theorien ein wirksames Korrektiv gegen das Sich-Verlieren in bloße Reflexion der formellen Naturrechtstheorien. Im zweiten Teil verschärft sich diese Kritik am reflexiven Charakter der reinformellen Behandlung des Naturrechts: „Diese Wissenschaft des sittlichen, welche von der absoluten Identität des ideellen und reellen spricht, thut sonach nicht nach ihren Worten, sondern ihre sittliche Vernunft ist in Wahrheit und in ihrem Wesen eine Nichtidentität des ideellen und reellen“ (GW 4, 432). Zudem ist sie eine reinformelle Wissenschaft, wie sich anhand von Kants Ablehnung jedes *inhaltlichen* Bestimmungsgrundes des Willens erweisen lässt. Nach Hegel muss dieser Formalismus aber unvermittelt irgendeine Bestimmtheit setzen, die den Inhalt des Sittengesetzes ausmache. Der Zentralpunkt seines Vorwurfs gegen diese Betrachtungsweise ist, dass auf diese Weise „jede Bestimmtheit fähig [ist], in die Begriffsform aufgenommen [...] zu werden, und es gibt gar nichts, was nicht auf diese Weise zu einem sittlichen Gesetz gemacht werden könnte“ (GW 4, 436). Hingegen ist das Naturrecht der Ausdruck der realen absoluten Sittlichkeit, d.h. des Ethos eines Volkes; diese absolute sittliche Totalität erscheint als ein in zwei Stände (den freien Citoyen und den nichtfreien Bourgeois) differenziertes Volk. Im dritten Teil dieses Aufsatzes erörtert Hegel schließlich das Verhältnis des Naturrechts zu den positiven Rechtswissenschaften, wobei er das Positivwerden der Gesetzessphäre als eine Folge des Loslösens von der lebendigen Sittlichkeit eines Volkes kritisiert.

Peter Jonkers

#### Bibliographie

- M. Bienenstock, *Politique du jeune Hegel. Iéna 1801-1806*, Paris, 1992.  
 W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, Bonn, 1977.  
 B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*, Paris, 1986.  
 B. Bowman u. Klaus Vieweg (Hg.), *Die 'freie Seite jeder Philosophie'. Skepsis und Freiheit bei Hegel*, Würzburg, 2005.  
 M. N. Forster, *Hegel and Skepticism*, Cambridge (Mass.), 1989.  
 D. Henrich u. K. Düsing (Hg.), *Hegel in Jena. die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bonn, 1980.  
 Th. M. Schmidt, *Anerkennung und absolute Religion. Formierung der Gesellschaftstheorie und Genese der spekulativen Religionsphilosophie in Hegels Frühschriften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1998.  
 L. Siep, *Der Weg der 'Phänomenologie des Geistes'. Ein einführender Kommentar zu Hegels 'Differenzschrift' und zur 'Phänomenologie des Geistes'*, Frankfurt a.M., 2000.  
 K. Vieweg u. B. Bowman (Hg.), *Wissen und Begründung. Die Skeptizismus-Debatte um 1800 im Kontext neuzeitlicher Wissenskonzeptionen*, Würzburg, 2003.  
 K. Vieweg, *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das 'Gespenst des Skepticismus'*, München, 1999.  
 A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1982.

A. Wylleman (Hg.), *Hegel on the Ethical Life, Religion, and Philosophy*, Leuven, 1989.  
 W.Ch. Zimmerli, *Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels ‚Differenzschrift‘*, Bonn, 1974.

### 3. Jenaer Systementwürfe (JS)

In der Jenaer Periode seiner Denkentwicklung (1801-1807) arbeitet Hegel etwa in jedem Jahr einen neuen Entwurf seines Systems der Philosophie aus, wobei diese Entwürfe allesamt fragmentarisch bleiben. Mit dem Beginn seiner akademischen Lehrtätigkeit an der Jenaer Universität (Wintersemester 1801/02) verbindet er das Bestreben, ein *eigenes System der Philosophie* vorzulegen. Seine theoretische Arbeit bis dahin hat ja bekanntlich einen anderen, insbesondere zeitkritischen theologischen und politischen Charakter. Im letzten Jahr seiner Frankfurter Periode (1800) finden sich erste Ansätze Hegels zu einem eigenen System der Philosophie.

Die JS, die einander so schnell abwechseln, haben zweifellos etwas Unfertiges, Suchendes, Experimentelles. Aber sie zeigen auch besonders deutlich die Motive hinter und in der Systementwicklung. Sie zeugen von großer Dynamik und Schaffensintensität. Es greift zu kurz, sie nur als Vorstufen des späteren, vollständiger ausgearbeiteten Systems zu sehen, wie er es in den drei Auflagen seiner *E* vorgelegt hat. Die JS haben ihre Bedeutung in sich selbst. Sie verdienen es, von ihren eigenen textlichen Grundlagen und Kontexten aus gelesen und interpretiert zu werden. Auf diese Weise geben sie gedankliche Motive zu erkennen, die später bei Hegel so nicht mehr vorkommen oder nur noch im Untergrund seiner Argumentationen weiter wirken. Es gilt, diese Motive in ihrer Eigenbedeutung zu erfassen.

Die *Textbasis* für die JS bilden die Bände 4-9 der GW. Das Kernstück bilden die GW 6, 7 und 8: *JS I, II und III* aus den Jahren 1803/04, 1804/05 und 1805/06. Aber auch in den GW 4 und 5, Hegels *JKS* (1801-1803) bzw. *Schriften und Entwürfe* gemischten Charakters (1799-1808), sind systematisch relevante Texte enthalten. Das gilt für Systemskizzen in der *Dif*, und in verschiedenen Aufsätzen des von Schelling und Hegel gemeinsam herausgegebenen und verfassten *KJ* von 1802/03 (GW 4). Es ist ebenso gültig für die Habilitationsdissertation: *Über die Planetenbahnen* von 1801 und Vorlesungsmanuskripte aus den frühen Jenaer Jahren (GW 5).

Die *Einteilung der Jenaer Bände* der GW Hegels weicht in wesentlichen Punkten ab von früheren Editionen der betreffenden Texte. Insbesondere der in GW 7 abgedruckte Systementwurf, der eine am Beginn fragmentarische *LuM* und große Teile der *Naturphilosophie* enthält und der früher als *Hegels Erstes System* auf das Ende der Frankfurter Zeit (1800) oder den Beginn der Jenaer Periode (1801) datiert worden ist, findet sich nun auf Grund einer Neudatierung aller Texte aus dieser Periode in der Mitte der Jenaer Systeme (1804/05). Eine Reihe anderer Veränderungen in der Datierung und Einteilung der überlieferten Texte sind weniger spektakulär. Im Anhang der GW 8 wird die neue Anordnung des gesamten Materials in den Jenaer Bänden begründet und in einer Übersicht dargestellt.

Die Jenaer Texte Hegels gelten traditionell als ‚dunkel‘ und schwer verständlich. Eine Hauptschwierigkeit hat man vor der neuen Edition darin gesehen, dass Hegel nach einer bereits klaren Darstellung in dem als sein „Erstes System“ bezeichneten Manuskript in den folgenden Texten in weniger verständliche Ausarbeitungen zurückgefallen sei. Solche Kapriolen passen wenig in das Bild der Arbeitsweise Hegels. Wenn das Manuskript zur *Logik*, *Metaphysik*, *Naturphilosophie* seinen Platz in der Mitte der Jenaer Denkentwicklung Hegels bekommt, geht alles Schritt für Schritt, ohne dass von Rückfällen oder anderen ‚dunkel‘ bleibenden Vorgängen die Rede sein muss.

Die einzelnen *Entwicklungsschritte* sollen hier in aller Kürze skizziert werden, wobei jeder Schritt und der zugehörige Systementwurf seine eigene Bedeutung behält. Im Jahr 1801/02 umfasst das System der Philosophie bei Hegel nicht, wie wir es von den meisten späteren Entwürfen her gewohnt sind, drei, sondern insgesamt vier Teile. Auf eine Grundlegung in der *LuM* (I. Teil) soll eine spiegelbildlich zu lesende Darstellung der *Philosophie der Natur* (II. Teil) und der *Philosophie des Geistes* (III. Teil) folgen. Abschließend ergibt sich bei der Behandlung von Religion, Kunst und Philosophie eine *Rückkehr zur Einheit* (IV. Teil).

Die *Logik* oder *Wissenschaft des Wissens* hat als die Kritik der endlichen Formen des Denkens, die in dieser Zeit auch als ‚Reflexion‘ bzw. ‚spekulative Reflexion‘ bezeichnet wird, eine einführende Bedeutung. In der mit dieser Logik zusammen gehörenden *Metaphysik* wird dann ‚die Idee als solche‘, das unendliche, sich selbst denkende Denken vorgeführt, das als ‚Spekulation‘ dargestellt wird. Darin findet die ‚absolute Identität‘ der Gegensätze des Denkens ihren Ausdruck, die von der ‚transzendentalen Anschauung‘ rein erfasst wird. Wie in der Naturphilosophie von der Vielheit nur äußerlich zusammenhängender Phänomene in der Mechanik und Physik zur Einheit des Organismus fortgeschritten wird, der die zu ihm gehörenden Teile zu einem Ganzen integriert, wird in der Transzendental- oder Geistesphilosophie ein Weg zurückgelegt von der Einheit des Ich als einzelnen Bewusstseins über die noch organisch zusammengehörigen Mitglieder der Familien, die als selbstständige Personen Handelnden in ‚Bedürfnis und Recht‘ zur strukturierten Vielheit der Einzelnen in einem Volk. Bei der Darstellung der Religion, Kunst und philosophischen Spekulation, in der – wie in der Trinität des christlichen Gottesbegriffs – Dreiheit zugleich als Einheit erfasst wird, kommt es zu einer ‚Resumtion des Ganzen in Eins‘, zur Wiederherstellung der ‚absoluten Identität und Indifferenz‘ der Gegensätze.

Für die Rekonstruktion der vier Teile dieser Systemkonzeption ist man auf die Darstellung der Philosophie Schellings in der *Dif* angewiesen, mit der Hegel sich mit leichten kritischen Akzenten einverstanden erklärt, sofern darin die einseitig vom Ich ausgehende Philosophie Fichtes überwunden wird. Man wird diesen Text als eine Position Hegels in dieser Zeit lesen müssen, die aus Gesprächen mit Schelling hervorgegangen, aber bei diesem so nicht belegt ist (*GW 4*, 76f.). Ferner habe ich einige Vorlesungsmanuskripte von 1801/02 mit herangezogen, die in *GW 5* veröffentlicht sind (*GW 5*, 263f.), und zwei Systemskizzen in Hegels Aufsätzen *GuW* und *NR*, die 1802/03 im *KJ* erschienen und jetzt in *GW 4* abgedruckt sind (*GW 4*, 399f. und 462-464).

Für die ‚Naturphilosophie‘ ist noch auf die Habilitationsdissertation *De Orbitis Planetarum* zu verweisen (*GW 5*, 233-253). Dieser Text ist schon 1800 in Frankfurt konzipiert und im Herbst 1801 bei der Philosophischen Fakultät der Universität Jena eingereicht. Er behandelt ein Problem des ‚Systems der Sonne‘, mit dem die Naturphilosophie beginnt. Die Sonne und die Planeten bilden eine Einheit, die durch den Äther zusammengehalten wird. Darin ist die am Ende der Naturphilosophie (wieder) erreichte Einheit des Organismus präfiguriert.

Ein Jahr später steht in dem *NR* im letzten Heft des *KJ* 1802/03 die folgenreiche Feststellung, dass ‚der Geist höher [ist] als die Natur‘ (*GW 4*, 464). Damit ist der Dreiteilung des Systems der Philosophie der Weg bereitet, sofern in der Geistesphilosophie im Abschnitt über den ‚absoluten Geist‘ der Abschluss des Systems erreicht wird und ein vierter Teil der ‚absoluten Identität oder Indifferenz‘ nicht mehr nötig ist. Im übrigen liegt der Schwerpunkt der Arbeit Hegels an seinem System in dieser Zeitperiode auf einer ‚Kritik des Fichte’schen Naturrechts‘, die editions geschichtlich unter dem Namen *SdS* bekannt geworden ist (*GW 5*, 277-361).

Dieser Text ist größtenteils als Reinschriftmanuskript abgefasst ist, was auf den Plan einer Veröffentlichung hinweist. Terminologisch stark an Schellings Potenzenlehre angelehnt, entwickelt Hegel seine Konzeption des ‚Naturrechts‘, die auch als der praktische Teil der praktischen Philosophie charakterisiert wird. Die Naturphilosophie gilt als theoretische Philosophie, die einen theoretischen, der Vielheit verhafteten und einen praktischen, auf Einheit gerichteten Teil umfasst. Die Geistesphilosophie behandelt in ihrem theoretischen Teil Gedächtnis und Sprache und in ihrem praktischen Teil, dem ‚Naturrecht‘, Arbeit und Arbeitsorganisation, Recht und Gesetz als Formen der Sittlichkeit ‚nach dem Verhältnis‘, das ‚Verbrechen‘ als dessen Negation und den Staat, gestützt auf die Religion, als absolute, in sich strukturierte Form des sittlichen Lebens eines Volkes.

Zum Wintersemester 1803/04 kündigt Hegel an, in einer Vorlesung das gesamte ‚System der spekulativen Philosophie‘ vorzutragen. Die Manuskripte zu dieser Vorlesung, die unter dem Titel *JS I (GW 6)* veröffentlicht sind, sind nur sehr fragmentarisch erhalten. Die *LuM* fehlt ganz. Aus einem Rückblick auf diesen Systemteil am Anfang der *Philosophie des Geistes* kann man entnehmen, dass die darin dargestellte ‚Idee‘ als ‚absolute Substanz‘ aufgefasst wird, die indessen – anders als bei Spinoza, dessen Einfluss hier offensichtlich ist – als in sich dynamisch interpretiert wird (*GW 6*, 268). Die Fragmente zur *Naturphilosophie* beginnen am Ende des *Systems der Sonne*. Es lässt sich erkennen, dass die Naturphilosophie nunmehr schwerpunktmäßig behandelt wird. Die Literatur der empirischen Naturwissenschaften wird weithin berücksichtigt. Der Grundbegriff ist der des Lebens, das sich in rudimentären Formen schon in der Mechanik, etwa im Phänomen des Magnetismus findet, ferner in der Verflüssigung der mechanischen Gesetze im Chemismus, in der Physik in der elektrischen Ladung der Körper und schließlich in vollem Umfang im pflanzlichen und tierischen Organismus.

Die Geistesphilosophie ist ganz als Philosophie des Bewusstseins konzipiert, das anders als im tierischen Organismus durch das Sterben hindurch auf dem Weg vom einzelnen zum absoluten Bewusstsein neue Formen seines Daseins hervorbringt. Die theoretische Potenz des Gedächtnisses und der Sprache gibt den Namen einen zentralen Platz im Prozess des Sprachewerdens im Bewusstsein. Das erinnert deutlich an Platons Dialog *Kratylos*. Die praktische Potenz beginnt mit Arbeit und Werkzeug, die zur menschlichen Bedürfnisbefriedigung unerlässlich sind. Zu dieser Potenz gehören als nächstes Familie und Familiengut. Eine wichtige systematische Besonderheit ist die ‚doppelte Mitte‘ des Bewusstseins auf diesen drei Stufen. Damit hat das Bewusstsein auf jeder Stufe eine subjektiv-ideelle und eine objektiv-reelle Seite.

In der Familie als Produktionsstätte beginnt bereits zwischen den Generationen der Kampf auf Leben und Tod, der zu dem gesellschaftlichen Verhältnis von Herr und Knecht führt, das hier als Herr-Sklave-Verhältnis bezeichnet wird, und der schließlich in der gegenseitigen Anerkennung der beiden Bewusstseine zu einem Ende kommt. Im Geist eines Volkes konkretisieren sich die zunächst als formale Strukturen entwickelten Potenzen. Nur ein kurzes Fragment zum ‚absoluten Bewusstsein‘ ist erhalten. Es bezieht sich vor allem auf die Kunst, die hier offenbar nach der Religion behandelt wird und ‚ein allgemeines Werk‘ hervorbringt, in dem sich das ‚absolute Bewusstsein als Gestalt‘ anschauen kann.

Der Systementwurf von 1804/05 ist – wie ein großer Teil des *SdS* – als Reinschriftmanuskript abgefasst. Hegel hält die Zeit für gekommen, sein System der Philosophie zu veröffentlichen. Die Wiedergabe dieses Manuskripts bildet den Hauptteil des *JS II (GW 7)*. Der Anfang, der Hegel ja auch später noch große Schwierigkeiten bereitet, fehlt im Manuskript von 1804/05. Man erkennt, dass es um die drei Begriffe ‚Sein, Nichts und Grenze‘ geht (*GW 7*, 3-7). In der *L* wird sodann mit der Einheit der Bestimmungen der Qualität und der Quantität eine erste

Form der Unendlichkeit erreicht, die als ein *progressus in infinitum* gedacht wird. Die wahre Unendlichkeit wird als ‚Proportion‘ gedacht, als Gleichgewicht der endlichen Formen des Denkens als ‚einfache Beziehung‘ (Qualität und Quantität) und als ‚Verhältnis‘ (des Seins in den Relationskategorien und des Denkens in der Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss). Dass in der *Metaphysik* auf die ‚Metaphysik der Objektivität‘ eine ‚Metaphysik der Subjektivität‘ folgt, in der ‚das Ich sich selbst Gegenstand‘ wird, lässt eine Modifikation des spinozistischen Standpunkts und eine Wiederannäherung an Fichte erkennen. Teil I des Systems endet nicht mit der ‚absoluten Substanz‘, sondern diese wird zugleich als ‚absolute Subjektivität‘ gedacht. An dieser Darstellung lässt sich ablesen, dass *Logik* und *Metaphysik* zu einem einheitlichen Systemteil zusammenwachsen, einer metaphysisch konzipierten *Logik*, in der die Bestimmungen des sich selbst denkenden Denkens dargestellt werden. In der Vorlesungsankündigung für das Sommersemester 1805 nennt Hegel dann auch zum ersten Mal den I. Teil seines Systems der Philosophie nur noch *Logik*, wobei die Bezeichnung *Logik und Metaphysik* nicht ganz aus seinem Sprachgebrauch verschwindet.

Die *Naturphilosophie* beginnt mit einer Darstellung des Äthers als einer Geist-Materie, in der sich das *System der Sonne* befindet. Die gleichmäßigen in sich selbst zurückkehrenden Bewegungen der Himmelskörper, die an die Aristotelische Himmelslehre erinnern, sind zugleich Bewegung und Ruhe. In der irdischen Mechanik entsteht der Begriff der Bewegung aus denen der Zeit und des Raumes. Wichtig ist, dass Hegel hier, wie in der Bewegungslehre der *Habilitation*, aber anders als in der Tradition der Philosophie und auch anders als in seinen späteren Systemkonzeptionen seit 1805/06 mit der Zeit beginnt und den Raum als eine in sich dynamische Größe denkt. Das passt zum Begriff des Lebens, der für die gesamte Darstellung der Natur in Mechanik, Chemismus, Physik als Leitbegriff fungiert. Das Manuskript bricht ab mit dem Begriff des Organischen, der das Leben in seiner vollen Bestimmtheit zum Ausdruck bringt.

Die *JS III (GW 8)* enthalten Manuskripte zur Vorlesung über die Themen *Philosophie der Natur* und *Philosophie des Geistes*, die Hegel im Wintersemester 1805/06 gehalten hat. Diese beiden Systemteile heißen bei Hegel, im Unterschied zur *Logik* (und *Metaphysik*) als der eigentlich spekulativen Grundlegung, auch *Realphilosophie*. Da von den Manuskripten zur Vorlesung von 1803/04, in der das gesamte System behandelt wird, nur Fragmente aus der *Philosophie der Natur* und der *Philosophie des Geistes* erhalten geblieben sind, hat Johannes Hoffmeister diese Texte in den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts als *Jenenser Realphilosophie I* herausgegeben, so dass die Manuskripte für das Wintersemester 1805/06 in seiner Edition den Titel *Jenenser Realphilosophie II* erhalten. Für die beiden realphilosophischen Systemteile sind 1805/06 der Begriff des Selbst und die Denkfigur des Ich=Ich, die im Entwurf von 1804/05 eine erneute Hinwendung zu Fichte anzeigt, von zentraler Bedeutung. Die Himmelsmechanik des *Systems der Sonne* entfällt, und die *Naturphilosophie* wird nunmehr über die Stationen: Mechanik, Gestaltung des Chemismus (Physik), Chemismus, Organisches als Weg zum Selbst dargestellt, auf dem bereits rudimentäre Formen dieser Struktur vorkommen.

In der *Geistesphilosophie* verdrängt der Begriff des Selbst den des Bewusstseins, der 1803/04 diesen Systemteil ganz und gar bestimmt hat. Das hängt damit zusammen, dass Hegel parallel zur *Realphilosophie* mit der Ausarbeitung der *Phän* beginnt, die ihrer ursprünglichen Intention nach eine *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* werden soll. ‚Intelligenz‘ und ‚Willen‘ treten an die Stelle des theoretischen Teils und des ersten Abschnitts des praktischen Teils der Geistesphilosophie. In diesem Teil folgen genaue Analysen der Arbeitsorganisation, besonders der ‚Maschinenarbeit‘, und der Rechtsverhältnisse. Unter dem Titel *Konstitution* wird die Staatsphilosophie behandelt. Kunst, Religion und (Philosophie als) Wissenschaft bilden hier – in dieser Reihenfolge – die

Gestalten des absoluten Geistes. In einer Übersicht am Ende dieses Systementwurfs wird die Naturphilosophie insgesamt als ‚ruhendes Kunstwerk‘ und die Geistesphilosophie als ‚Weltgeschichte‘ charakterisiert (GW 8, 286f.). Damit wird der Natur nicht so etwas wie Evolution abgesprochen, aber Geschichte im strengen Sinn kommt nur der Sphäre des Geistes zu.

Das philosophische Interesse an der Geschichte zeigt sich auch in der ersten Vorlesung Hegels über die ‚Geschichte der Philosophie‘ im Wintersemester 1805/06, von der nur indirekt einige Passagen überliefert sind.

Mit der Ausarbeitung der *Phän* am Ende der Jenaer Periode: 1806/07 will Hegel sein System der Philosophie nunmehr als ‚System der Wissenschaft‘ verstanden wissen, sofern darin jeder Schritt logisch und sachlich streng vollzogen wird und damit als bewiesen gelten kann. Der vollständige Titel dieses Werkes lautet demgemäß: *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*. Dieses Werk soll also nicht nur Einleitung, sondern selbst auch Erster Teil des so konzipierten Systems sein. Ein Zweiter Teil soll die *Wissenschaft der Logik* und die *Wissenschaften der Natur und des Geistes* umfassen. In dieser Phase ist (vorübergehend) von einem System die Rede, das zwei Teile umfasst, einen phänomenologischen und einen logisch-realphilosophischen. In der *Phän* soll sich das gewöhnliche Bewusstsein auf den Standpunkt des philosophischen Denkens erheben. Dabei werden die Formen des endlichen Denkens als Scheingestalten des Wissens kritisiert und überwunden. Darin übernimmt die ‚Phänomenologie‘ die Aufgabe der von der ‚Metaphysik‘ unterschiedenen, in diese einleitenden ‚Logik‘ der Jahre 1801-04. Da auch hier Erfahrungen des Bewusstseins in systematischer Ordnung dargestellt werden, werden damit Themen der als Bewusstseinsphilosophie konzipierten Geistesphilosophie von 1803/04 weiter geführt.

Heinz Kimmerle

#### Bibliographie

- M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, 1986.  
 C. Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna*, Paris, 2000.  
 O. Breitbach, *Das Organische in Hegels Denken. Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800*, Würzburg, 1982.  
 G. Gérard, *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Brussel, 1982.  
 H. Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels System der Philosophie in den Jahren 1800-1804*, Bonn, 1982.  
 H. Kimmerle (Hg.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Berlin, 2004  
 W. Neuser, *Einleitung in G.W.F. Hegel, Dissertatio philosophica de orbitis planetarum. Philosophische Erörterungen über die Planetenbahnen, übersetzt und eingeleitet, kommentiert von Wolfgang Neuser*, Weinheim, 1986  
 Th. Posch, *Die ‚Mechanik der Wärme‘ in Hegels Jenaer Systementwurf von 1805/06*, Aachen 2005  
 E. Rüdtenklau, *Die Bedeutung der Arbeit in Hegels Jenaer System-Konzeptionen*, Kassel 1981.  
 H.-Chr. Schmidt am Busch, *Hegels Begriff der Arbeit*, Berlin, 2002.  
 L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München, 1979.  
 K. Vieweg (Hg.), *Hegels Jenaer Naturphilosophie*, München, 1998.

#### 4. Phänomenologie des Geistes (*Phän*)

Die *Phän* wird erstmalig im Jahre 1807 veröffentlicht, nachdem sie, wie Hegel an Niethammer schrieb, an dem Tag, da Napoleon in Jena eine Schlacht lieferte, vollendet war. Die *Phän* lässt sich als das Werk betrachten, in dem die typisch Hegelsche Position zum ersten Mal Gestalt angenommen hat. Das spätere Werk ist eine Ausarbeitung und Vertiefung einer Grundstellungnahme, die in der *Phän* wesentlich schon formuliert ist. Hegel verweist immer wieder auf die *Phän* und hatte am Ende seines Lebens sogar Pläne zu einer Neuauflage. Aber auch retrospektiv stellt die *Phän* einen Meilenstein dar. Es ist Hegel gelungen, allen wichtigen Themen, die ihn zuvor beschäftigten, in der *Phän* ihre systematische Stellung zu geben. So gibt er seiner Liebe zur Polis und zur Französischen Revolution ihren Platz, und gelingt es ihm, die Umrisse einer politischen Ordnung zu zeichnen, in der nicht nur Freiheit und Tradition miteinander vermittelt werden, sondern auch die Religion eine lebendige Wirklichkeit bekommt. Auch gelingt es, dasjenige Projekt zu gestalten, dessen Inspirator Hölderlin einst war: er versteht es, die sittliche Gemeinschaft in innerer Einheit mit der als eine ursprüngliche Einheit gedachten Wirklichkeit zu denken. Zugleich profiliert Hegel sich in Bezug auf die philosophischen Positionen, die den damaligen philosophischen Bereich beherrschten. Er weiß den Kantischen Dualismus zu überwinden und wendet sich gegen Jacobis Unmittelbarkeitsdenken, indem er an einem systematischen Begriff von Vernunft festhält. Er sagt sich doch auch los von Schelling, weil er an Stelle dessen abstrakter Identitätsphilosophie eine konkrete Totalität beansprucht, die das Resultat desjenigen Prozesses ist, in dem die Momente der Wirklichkeit schrittweise miteinander vermittelt werden.

Die *Phän* war ursprünglich als eine Einführung in Hegels philosophisches System gedacht und hatte als beabsichtigten Titel *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*. Als sich jedoch das Werk während seiner Komposition immer weiter ausdehnte, bekam es einen anderen Titel: *System der Wissenschaft: erster Teil, die Phänomenologie des Geistes*. Die Zielsetzung des Werkes blieb jedoch dieselbe: es müsste eine Einführung darbieten in die philosophische Wissenschaft im Hegelschen Sinne: in die Wissenschaft, welche die Wirklichkeit zum absoluten Begriff bringt. Später scheint einem Teil der *Phän* ein anderer Status beigemessen zu werden: Die ersten drei Teile (Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Vernunft) werden in abgekürzter Form, als das zweite Moment des subjektiven Geistes, in das System der *E<sup>I</sup>* (1817) aufgenommen.

Obwohl manchmal bezweifelt, ist doch die *Phän* eine streng systematische Arbeit, in der die zentrale Frage schrittweise ausgearbeitet wird. In diesem Werk will Hegel beweisen, dass die Wirklichkeit sich als Aufsichsein, d.h. als Substanz verstehen lässt. Wenn so etwas gelingen würde, hätte es Sinn, von einer *objektiven* Wirklichkeit zu reden und wäre Metaphysik möglich: die Wirklichkeit wäre in sich vernünftig. Ohne spezifische Maßnahmen droht diese Frage jedoch in einen sinnlosen Kreisschluss herabzusinken. Wer von Wirklichkeit redet, hat diese immer schon in irgendeinem Sinne als ein Aufsichsein betrachtet. Der Beweis, dass die Wirklichkeit sich als Substanz verstehen lässt, könnte dann nicht mehr beinhalten als die Explizierung der Definition, die der Substanz im Voraus schon beigelegt worden ist (vgl. Spinoza). Die Definition selber wird damit jedoch nicht geprüft.

Hegel meint, dieses Problem durch einen methodischen Eingriff lösen zu können. Er führt das so genannte natürliche Bewusstsein ein, d.h. ein Bewusstsein, das eine dogmatische Auffassung der Wirklichkeit hat; es ist an eine Definition der Substanz gebunden, die für es unmittelbare Evidenz hat. Anschließend lädt Hegel den Leser (das phänomenologische Bewusstsein) ein, über die Frage nachzudenken, inwieweit die Position des natürlichen Bewusstseins haltbar ist. Wichtig ist dabei, dass der Leser einsieht, dass das natürliche Bewusstsein notwendig an unreflektierte Voraussetzungen gebunden ist: in der unmittelbaren Gewissheit seiner Bestimmung der Substanz geht verloren, dass das natürliche Bewusstsein

eine *bestimmte* Definition zum Ausgangspunkt nimmt, die deshalb nicht unmittelbar auf das Konto der Wirklichkeit geht. Das bedeutet, dass die Substantialität der Wirklichkeit sich nur dann retten lässt, wenn die Bestimmtheit der Definition der Wirklichkeit zugeschrieben werden kann. Das führt zu einer neuen Definition der Substanz, der eine neue Form des natürlichen Bewusstseins zukommt. Hegel meint, dass, wenn dieses Vorgehen sich nur oft genug wiederholt, die Voraussetzungen des natürlichen Bewusstseins sich Schritt für Schritt einholen lassen, sodass auf eine voraussetzungslose, absolute Stellung (der philosophischen Position des absoluten Wissens) geschlossen werden kann. Auf der Ebene dieser Position wird die Substanz als Subjekt, d.h. als absoluter Geist, verstanden.

Die erste, elementarste Form des natürlichen Bewusstseins erörtert Hegel im ersten Kapitel der *Phän*, mit der Überschrift ‚Bewusstsein‘. Das Bewusstsein nimmt die Substanz als die unmittelbar vorgefundene natürliche Wirklichkeit, die es unmittelbar erkennt, und lässt sich deshalb als die elementarste Form des Empirismus verstehen. Wenn der Leser (das phänomenologische Bewusstsein) mit Hilfe von Hegel über diese Position reflektiert (und im Laufe dieser Reflexion verschiedene Formen des Empirismus durchläuft), muss er schließen, dass der Begriff der Substanz, den das Bewusstsein hat, an eine allgemeine Voraussetzung gebunden ist: die Natur lässt sich nur als Substanz festhalten, wenn es ein Selbstbewusstsein gibt, das die Natur als Substanz interpretiert. Nicht die Natur, sondern das Selbstbewusstsein ist das Wesen der Substantialität der Wirklichkeit.

Die zweite Form des natürlichen Bewusstseins steht daher im Kapitel ‚das Selbstbewusstsein‘ zur Diskussion. Das Selbstbewusstsein versteht sein eigenes Bei-sich-sein als die substantielle Wirklichkeit und verhält sich zur äußerlichen, sinnlich gegebenen Natur deshalb wie zu einer unwesentlichen Wirklichkeit. Demzufolge lässt sich das Selbstbewusstsein als die elementarste Form des Rationalismus verstehen.

Die Durchdenkung des Selbstbewusstseins macht klar, dass auch diesmal die Bestimmung der Substanz sich nicht behaupten lässt, weil sie an Voraussetzungen gebunden ist. Wenn das Selbstbewusstsein sein Bei-sich-sein nur im Unterschied zu einer (zwar als unwesentlich aufgefassten) natürlichen Wirklichkeit bestimmen kann, dann ist seine Substantialität notwendig von dieser natürlichen Wirklichkeit abhängig. Wie das Bewusstsein dem Selbstbewusstsein voraussetzt, so stellt sich jetzt heraus, dass umgekehrt auch das Selbstbewusstsein dem Bewusstsein voraussetzt.

In der dritten Form des natürlichen Bewusstseins, der Vernunft, kommt die Bestimmung der Substanz des Bewusstseins und des Selbstbewusstseins zu einer Synthese. Das zur Vernunft entwickelte Selbstbewusstsein beharrt auf seiner eigenen Substantialität, aber erkennt zugleich, dass es sich zu einer natürlichen Wirklichkeit verhält, die ebenfalls substantiell ist. Dies lässt sich nur miteinander versöhnen, wenn das Selbstbewusstsein *seine* Substantialität in der Substantialität der natürlichen Wirklichkeit wiedererkennt. Nur dann lässt sich der Widerspruch, den *zwei* Substanzen mit sich bringen, vermeiden.

Die Durchdenkung der Vernunft zeigt, dass ihr Begriff der Substanz nur dann haltbar ist, wenn die natürliche Wirklichkeit als eine *sittliche* Substanz verstanden wird, d.h. als eine institutionelle Wirklichkeit, die im Handeln des Individuums, das dem Gesetz gehorcht, zur Erscheinung kommt. Unter dieser Voraussetzung ist die äußerliche Wirklichkeit in und durch das Handeln des Selbstbewusstseins zustande gebracht, sodass dieses in der Substantialität der Wirklichkeit seine eigene Substantialität wiedererkennen kann.

Um als eine unmittelbar sinnlich gegebene Wirklichkeit zur Geltung zu kommen, muss die sittliche Substanz nicht nur als Produkt des Selbstbewusstseins, sondern auch als eine äußere Wirklichkeit, die dem Handeln des Selbstbewusstseins immer schon vorangeht, verstanden werden. Die sittliche Substanz muss deshalb als eine *historische* Instanz, d.h. als eine Rechtsordnung die immer schon wirklich ist, verstanden werden. Das Selbstbewusstsein

kann die sittliche Substanz darum nur zu seinem Produkt machen, wenn es sich einem gegebenen Gesetz fügt.

Die Einsicht, dass die Vernunft nur als die sittliche Substanz einer wirklichen Gesellschaft wirklich sein kann, führt zu einer neuen Form des natürlichen Bewusstseins, die Hegel ‚Geist‘ nennt. Dieses Bewusstsein identifiziert die substantielle Wirklichkeit mit einer historisch wirklichen Gesellschaft, die von Hegel zuallererst als die Polis des Griechischen Altertums gedeutet wird. Dazu muss er diese Gesellschaft als *frei* interpretieren, d.h. als eine Gesellschaft, die nicht nur wirklich ist, weil ihre Bürger das Gesetz ausführen, sondern auch, weil sie im verwirklichten Gesetz die Wirklichkeit ihrer Substantialität als Selbstbewusstsein wiedererkennen.

Auch der Begriff der Substanz des Geistes ist nicht haltbar, weil er an eine Voraussetzung gebunden ist. Wenn das Selbstbewusstsein eine Selbstständigkeit hat, die sich von der sittlichen Substanz unterscheidet, dann hat es die Freiheit, sich dem herrschenden Gesetz *nicht* zu fügen. Darin zeigt sich, dass die sittliche Substanz vom Selbstbewusstsein abhängig ist, und dass dieses die eigentliche substantielle Macht ist. Diese Einsicht wird historisch wirklich, wenn der Geist (der europäischen Geschichte) die Entwicklung von der Polis bis zur Französischen Revolution durchgemacht hat.

Aber auch das freie Selbstbewusstsein des revolutionären Bürgertums lässt sich nicht als die substantielle Macht der Wirklichkeit festhalten. Es gibt schließlich viele Bürger, welche die substantielle Macht jeder für sich beanspruchen. Die sittliche Substanz lässt sich deshalb nur als substantielle Wirklichkeit behaupten, wenn man annimmt, dass die Freiheit des Selbstbewusstseins auf eine Macht gründet, die sicherstellt, dass es *eine* sittliche Substanz zustande bringt. Diese Macht nennt Hegel den absoluten Geist.

Mit dem absoluten Geist ist wiederum ein neues Stadium des natürlichen Bewusstseins erreicht, nämlich das Bewusstsein das die Substantialität unmittelbar als Subjekt, d.h. als absoluten Geist, auffasst. Die Substantialität der natürlich gegebenen Wirklichkeit wird nicht länger auf die Substantialität des Selbstbewusstseins zurückgeführt, sondern auf die Substantialität eines absoluten Wesens, das sich in der Wirklichkeit zur Erscheinung gebracht hat und in diesem Sinne Subjekt ist.

Dieses absolute Wesen könnte als eine hypothetische Möglichkeitsbedingung, die Wirklichkeit als Substanz zu denken, gedeutet werden. Aber dieses absolute Wesen könnte auch als Prüfstein eingesetzt werden in Bezug auf die bis jetzt durchlaufene Entwicklung. Denn es hat sich nun herausgestellt, dass das natürliche Bewusstsein die Wirklichkeit nur sinnvoll als Substanz auffassen kann, insofern es zugleich als Selbstaussdruck eines absoluten Wesens betrachtet wird. Die Durchdenkung des absoluten Geistes führt deshalb zuallererst zur Thematisierung dessen, was Hegel ‚Naturreligion‘ nennt. Auf dieser Ebene wird untersucht, ob und wie das historisch wirkliche Selbstbewusstsein, das die natürliche Wirklichkeit als Substanz versteht, diese Wirklichkeit auch als Selbstaussdruck eines absoluten (göttlichen) Wesens deutet. Anschließend wird auf der Ebene der Kunstreligion beziehungsweise der offenbaren Religion erforscht, ob und wie die sittliche Substanz der Polis und die spätere Entwicklung hin zu der Französischen Revolution sich als Selbstaussdruck eines absoluten Wesens verstehen lässt.

Die Entwicklung der Religion ist das Pendant zu einer Rekonstruktion der menschlichen Geschichte, in der die menschliche Freiheit schrittweise verwirklicht wird. Die offenbare Religion hat daher eine Vorstellung zum Resultat, in der der menschlichen Freiheit eine zentrale Rolle zugeteilt wird in der Selbstverwirklichung des absoluten Wesens: Letztendlich wird die Wirklichkeit des göttlichen Wesens mit der Selbstverwirklichung der Glaubensgemeinde gleichgestellt: Gott ist wirklich, insofern die Gläubigen in ihrem rituellen Handeln der Glaubensgemeinde wirklich Gestalt geben. An diesem Punkt lässt sich

klarmachen, dass die Religion eine ideale Vorstellung des auf politischer Ebene Erreichten darstellt: die politische Gemeinschaft, die in und durch das Handeln ihrer Bürger wirklich ist.

Damit lässt sich der letzte Schritt in der phänomenologischen Entwicklung gehen. Der absolute Geist, der zuallererst als die Möglichkeitsbedingung der freien politischen Gemeinschaft introduziert wird, ist auf der Ebene der Religion als der absolute Geist vorgestellt worden, der dem wirklichen historischen Prozess zu Grunde liegt. Dadurch hat sich gezeigt, dass es nicht nur möglich ist, die Wirklichkeit als Substanz zu fassen, sondern auch, dass diese Möglichkeit im (d.h. in Hegels Rekonstruktion des) religiösen Selbstbegriff der Geschichte immer schon wirklich gewesen ist. Hegel schließt daraus, dass der (formelle) Begriff des absoluten Geistes sich nun als der Begriff der Wirklichkeit selber verstehen lässt, sodass die Religion in das absolute Wissen übergeht. Es stellt sich deshalb heraus, dass die als Substanz gedachte Wirklichkeit als Subjekt verstanden werden muss.

Die doppeldeutige Einschätzung, die schon K. Marx von der *Phän* gegeben hat, ist auch in der späteren Rezeption maßgebend geblieben. Einerseits rühmt Marx die *Phän* als die wahre Geburtsstätte der Hegelschen Philosophie, in der Hegel das Wesen der Arbeit und den Menschen als Resultat seiner eigenen Arbeit erfasst und andererseits kritisiert er das Werk, weil es das menschliche Wesen als *abstrakt geistig* missdeutet. Diese Kritik wird in verschiedenen Varianten wiederholt. So meint Th. Adorno, dass in der *Phän* die Besonderheit der Natur der Allgemeinheit des Begriffs geopfert wird, und urteilt M. Heidegger, dass das Werk ein Substanzdenken repräsentiert, das in die Tradition der (onto-theologischen) Metaphysik gehört. Dieser Metaphysikvorwurf ist auch vorhanden bei heutigen Denkern wie J. Habermas, dem zufolge das Konzept des absoluten Geistes dem kommunikativen Handeln nicht gerecht wird, und J. Derrida, der meint, dass die vermeintliche Logik des Werkes an wesentlich nicht einholbare Voraussetzungen gebunden bleibt. Aber auch die Würdigung der Dynamik in der *Phän* hat eine lange Rezeptionsgeschichte. Das Herr/Knecht-Verhältnis, das für Marx das Muster war, um den gesellschaftlichen Fortschritt zu denken, hat auch viele Nachfolger in diesem Sinne inspiriert: z.B. Lukács in der marxistischen Tradition, oder A. Kojève und J-P. Sartre in einer auch von Heidegger beeinflussten Denklinie. Für Th. Adorno war vor allem die methodische Dynamik attraktiv, die er in der *Phän* formuliert sah in der Dialektik der *bestimmten Negation*. Vom systematischen Gesichtspunkt her bleibt die zentrale Frage der *Phän* von größter Wichtigkeit: ist es möglich, eine Einführung in die absolute philosophische Position zu schreiben, d.h. lässt ein natürliches Bewusstsein sich notwendig zum absoluten Begriff führen? Diese Frage ist schon eingehend in der Diskussion zwischen Fulda und Pöggeler erörtert worden.

Paul Cobben

## Bibliographie

- U. Claesges, *Darstellung des erscheidenden Wissens*, Bonn, 1981 (Hegel-Studien Beiheft 21)  
 P. Cobben, *Das endliche Selbst. Identität (und Differenz) zwischen Hegels »Phänomenologie des Geistes« und Heideggers »Sein und Zeit«*, Würzburg, 1999  
 E. Fink, *Phänomenologische Interpretation der "Phänomenologie des Geistes"*, Frankfurt/M. 1977  
 M. Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago, 1998.  
 H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt/M., 1965  
 H. F. Fulda/ D. Henrich (Hg.), *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt/M., 1973

- F.-P. Hansen, *G.W.F. Hegel: 'Phänomenologie des Geistes'. Ein einführender Kommentar*, Paderborn, 1994
- M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Gesamtausgabe Bnd 32*, Frankfurt/M., 1988
- J. Heinrichs, *Die Logik der "Phänomenologie des Geistes"*, Bonn, 1974.
- J. Hyppolite, *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*, Paris, 1946.
- K. E. Kaehler, W. Marx, *Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M., 1992
- D. Köhler, O. Pöggeler (Hg.), *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, Berlin, 1998
- A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie*, Paris, 1947
- P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, 1968.
- W. Marx, *Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1986
- H. H. Ottmann, *Das Scheitern einer Einleitung in Hegels Philosophie. Eine Analyse der Phänomenologie des Geistes*, München 1973
- T. Pinkard, *Hegel's 'Phenomenology': the sociality of reason*, Cambridge, 1994
- O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg, 1973
- L. Siep, *Der Weg der 'Phänomenologie des Geistes'. Ein einführender Kommentar zu Hegels 'Differenzschrift' und zur 'Phänomenologie des Geistes'*, Frankfurt/M., 2000
- R. Stern, *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, London 2002
- J. Stewart (Hg.), *The 'Phenomenologie of Spirit'. Reader*, New York, 1998

## 5. Logik (kleine und große -) ( $L^{1,2}$ )

Hegels *Wissenschaft der Logik* ist sein einziges ausgeführtes Hauptwerk. Die Aufgabe, die die spekulative Logik sich gibt, das reine Denken in seiner spezifischen Bedeutung darzustellen, und die Lösung, die sie bereitstellt, dieses Denken als Selbsterkenntnis der eigenen vernünftigen Grenze zu fassen, gehören zu Hegels spezifischem Denken.

1. Die  $L$  ist – unter derselben Überschrift – in verschiedenen *Fassungen* erschienen, die immer in Seins-, Wesens- und Begriffslehre gegliedert sind. Die so genannte ‚große‘ Logik ist das Buch  $L$ ; die ‚kleine‘ Logik heißt die Kurzfassung in den drei Versionen der  $E$  ( $E^{1,2,3}$ ), deren dritte 1840 mit Zusätzen versehen und auf diese Weise rezipiert worden ist.

Das Buch  $L^1$  erscheint 1812 bis 1816 in Nürnberg. Mit dem ‚Seyn‘ fängt 1812 die Erstedition an, die zu Hegels Lebzeiten bekannt und angefochten ist; bis 1966 (Edition von W. Wieland) bleibt sie in der weiteren Kritik und Forschung unbeachtet, weil sie 1832 durch eine zweite, von Hegel selbst umgearbeiteten, aber posthumen Edition ( $L^2$ ) ersetzt worden ist. Die Lehre vom Wesen erscheint 1813, die Lehre vom Begriff 1816.

Die  $L$  gehört als philosophische *Disziplin* zur  $E$ , wo sie zum Teil gekürzt in den drei Editionen erscheint. Die Fassung 1817, die schon leichte Umgestaltungen aufweist, wird 1827 umgearbeitet und 1830 vornehmlich sprachlich geglättet.

*VLuM*, die die enzyklopädische Wissenschaft der Logik abhandeln, hat Hegel jedes Jahr in Berlin abgehalten; sie setzen seine Vorlesungen über ‚Logik‘ und ‚Metaphysik‘ fort, die er ab 1801 in Jena wirklich unterteilt vorgetragen, am Gymnasium in Nürnberg als ‚Logik‘ und an der Universität Heidelberg als ‚Logik und Metaphysik‘ fortgeführt hat.

2. Die  $L$  ersetzt zwei in der Tradition gesonderte Disziplinen der Philosophie, die in Jena auseinander fielen, Logik und Metaphysik. Die Logik in Jena ist einführende Einleitung zur und teilweise Grundlegung der Metaphysik, die selbst die Idee des Absoluten vernünftig

darstellt. Auch die *Phän* ist als grundlegende Einleitung zur Logik oder spekulativen Philosophie noch dieser Gesamtkonzeption verhaftet.

Dagegen bringt die *L* beide Programme, die Möglichkeiten des reinen Denkens darzustellen *und* die Idee des Absoluten vorzuführen, zum Verschwinden in *einer* gegliederten Disziplin, die *spekulative* Logik oder *eigentliche* Metaphysik heißt. Diese Umdeutung hat denkgeschichtliche Gründe: Nur auf diese Art kann Hegel einerseits einen Negationsbegriff gesichert verwenden, der zwar nicht einer rein logischen Analyse entstammt, aber nur in einer Logik seine vernünftige Stelle einnimmt. Zugleich erklärt dieser Begriff andererseits die internen Bestimmungen des Absoluten, die doch wenigstens fürs endliche Denken voneinander verschieden sind. Damit ist außerdem dem Skeptizismus Genüge getan, sofern dessen Negation als denkende Tätigkeit der Freiheit dem Absoluten zugeschrieben wird. Spezifischer Anlass zu der Umstellung der Programme mag die Frage der Begründung von Logik und Metaphysik sein, die als Grunddisziplinen einander entweder vitiös zirkulär begründen oder den ersten Rang als Grunddisziplin der Philosophie abstreiten.

Das Projekt wird von dem vielleicht wichtigsten Beitrag der Jenaer Zeit zur Logik ermöglicht, der in hypothetischer Form die Parallelität der Geschichte der Philosophie zur Logik aussagt, wodurch die Leistung der Geschichte der Philosophie sich auf ihre logischen Beiträge beschränkt; in der Umkehrung dieser Parallelität ist eine Arbeitshypothese für die Entfaltung der Logik mit klassischen (Platonismus), neuzeitlichen (Spinoza) und idealistischen (Kant) Schwerpunkten gefunden.

3. Aus der doppelten traditionellen Aufgabenstellung ist schon eine erste *Gliederung* der Logik verstehbar, die zur Kennzeichnung die Jenaer Verhältnis-Bestimmung von Sein und Denken aufnimmt. Die Logik teilt sich zweiteilig in die ‚objektive Logik‘, die Lehren von Sein und Wesen, einerseits, und die ‚subjektive Logik‘ oder die Lehre vom Begriff, andererseits.

Die *objektive* Logik (*GW 11*) tritt an die Stelle der vormaligen allgemeinen und besonderen Metaphysik. Sie ersetzt jede Ontologie und die Anwendung derselben auf mögliche, dem Denken vorausgesetzte Dinge an sich. Damit ist sie in einem die kritische Darstellung sowohl der ganzen Metaphysik wie der Transzendentalphilosophie als Subjektivitätstheoretischer Erneuerung der Metaphysik. Die Lehre des Seins scheint dabei am ehesten die Ontologie zu ersetzen, während die Lehre des Wesens neuzeitliche, transzendente Ansätze substituiert (*GW 11*, 32). Nur aus der durchgängigen Kritik beider stellt sich der Begriff her, sodass die ganze objektive Logik „die *genetische Exposition des Begriffes*“ (*GW 12*, 11) ausmacht.

Die *subjektive* Logik oder Lehre des Begriffs (*GW 12*) ist insgesamt denkende Darstellung der Wahrheit; damit zeigt sich keine Erneuerung der vormaligen Metaphysik, sondern bloß, wie die denkende Wahrheit formale, inhaltliche und beide umfassende Momente aufweist. Nur aus der kritischen Darstellung der formalen Logik, die aus sich gültige Inhalte aufweist, und aus derjenigen der Objektivität, die statt einen Inhalt von außen her zu erhalten, die geleisteten Verhältnisse selbst als Begriffsbestimmtheiten darlegt, erbringt sie ihre Konstitutionsleistung der Wahrheit als Idee.

Aus der Umschreibung der Zweiteilung ist auch schon eine dreiteilige Gliederung zu eruieren. Diese Teile behandeln Sein, Wesen und Begriff. Die Bestimmung des Wesens bereitet Hegel die größte Schwierigkeit bei der vorläufigen Beschreibung: Das Wesen ist ein vermitteltes Sein oder der Begriff, der noch mit Sein behaftet ist. Methodisch aber werden die drei ‚Sphären‘ sowohl inhaltlich wie der Bewegungsweise nach differenziert. Das Sein, das Wesen und der Begriff bilden je einen aufzeigbaren, eigenen Anfang; und die Bewegungsweise stellt sich je unterschieden heraus als Übergehen, Scheinen in Anderes und Entwicklung.

4. Mit dieser differenzierten Darstellung wird auch die *Aufgabe* der spekulativen Logik selbst präzisiert. Die *Logik* ist die von Kant geforderte oder aufgegebenen Untersuchung, auf eine wahrhaft kritische Weise das Denken zu betrachten. ‚Auf wahrhaft kritische Weise‘ bedeutet: weder eine subjektive Beschränktheit des Denkens als gegeben anzunehmen, noch das Denken als besonderes Vermögen zu fassen, sondern heißt, dass eine mögliche Subjektivität der denkenden Erkenntnis selbst noch herausgestellt werden muss. Positiv gefasst gibt die Logik sich auf, das Denken in dessen Wesen auszuschöpfen; deshalb heißt sie *spekulativ*.

Der einzige Gegenstand, den das Denken in einer Logik hat, den es betätigt und den es erkennt, ist die von jedem verwendete oder allgemeine Vernunft selbst, die mit dem Denken gezeigt wird. Damit ist noch nicht die ‚vormalige‘ Metaphysik eingeholt. Dies geschieht erst, wenn verstanden wird, dass die Idee des Absoluten sowohl als Indifferenz wie als wesentliches Absolutes ein hervorzubringender und zu kritisierender Gedanke ist, der als *notwendiger Gedanke* zum begreifenden Denken der Vernunft gehört. Diese Zuordnung bringt das spekulative Denken zur Aufhebung und dies heißt auch zur ersetzenden Kritik der vormaligen *Metaphysik*. Dadurch ist die spekulative Logik ‚*eigentliche*‘ Metaphysik; sie ist Nachfolger und Wahrheit dieser fundamentalen Disziplin, deren gedankliche Problematik sie aufnimmt, und die sie über die von der Skepsis eingeführte Negativität des Denkens ordnet. Damit stellt sie aber in keinerlei Hinsicht die vormalige Metaphysik wieder her, weil es ihr nur *um* die ausgearbeitete Erkenntnis der objektiven, *in ihrer Wahrheit* dargelegten *Gedanken* geht.

Damit nimmt Hegel drei Grundgedanken der idealistischen Entwicklung der Philosophie ernst: Erstens hat Kant die Metaphysik schon zur Logik gemacht, obwohl in subjektiver Bedeutung. Damit ist eine neue Ansicht des nicht mehr formal-abstrakten Denkens dargetan, wie es auch – zweitens – von der Diskussion um die Metaphysik mit der intellektuellen Anschauung postuliert wird; diese Anschauung wird im Akt des Denkens selbst aufgenommen. Mit diesem Denken kann das Übergehen von einem Gedanken zu allen Inhalten des Denkens ohne gesonderte Leistung gerechtfertigt werden. Beide zusammen bestimmen das spekulative Denken drittens als den *einzigsten* Inhalt der Vernunft. Insgesamt erreicht das Denken auf diese Weise also ein objektives Denken: Es denkt objektive Gedanken, die nur dadurch vernünftigerweise bestimmt sind, dass sie rein am Denken entwickelt werden, weil in ihrem Gedachtsein ihre Gültigkeit und Wahrheit berücksichtigt wird.

Erstaunlicherweise ist diese Hegelsche Leistung, eine Theorie der Vernünftigkeit oder der Wahrheit zu entfalten, als solche nirgendwo rezipiert, und die veröffentlichte *L* mit Ausnahme von bestimmten witzigen, isolierten Partikeln die am wenigsten zur Kenntnis genommene Hegelsche Arbeit.

5. Die *Lehre des Seins* bildet das erste Buch der *L*<sup>1,2</sup>.

a. Vor der Lehre des Seins gibt es noch eine Vorrede und Einleitung mit dem wichtigen Hinweis, dass die Logik die metaphysische spekulative Theologie ersetzt. Die Vorrede der zweiten Version präzisiert, wie ihre Aufgabe darin besteht, aus der Sprache die reinen Formen des Denkens zum Bewusstsein zu bringen.

b. Anhand den beiden Versionen des Abschnitts ‚Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?‘ kann die Evolution der Systemkonzeption in Bezug auf das Anfangsproblem begriffen werden. In der zweiten wird jeder Hinweis auf eine Begründungsfunktion von Seiten der *Phän* ausradiert.

c. Der *erste* Abschnitt heißt ‚Bestimmtheit oder Qualität‘ (*GW 11*, 43-108; *GW 21*, 68-172). Den Anfang dieses Abschnitts macht Hegel aber mit dem *Sein*. Damit erscheint beim Lesen schon die dritte Bedeutung dieses ‚Seins‘; denn es erscheint als Hauptbegriff der Lehre vom

Sein, es findet Verwendung als Überschrift des ersten Kapitels ‚Sein‘ und zuletzt ist es ‚Sein, reines Sein‘. Damit zeigt sich am Gedanken des Seins die Schwierigkeit der Deutung der Logik.

Die traditionell-metaphysischen Interpretationen tun, als ob Hegel mit einem *gültigen* Begriff des Seins, er sei ontologisch oder kategorial, anfängt. Dabei bleibt unausgemacht, ob dieses Sein ‚Sein überhaupt‘ oder die Fülle (*abundantia*) Gottes ist. Neuere Deutungen schlagen dagegen zurecht vor, ‚Sein‘ als einen insgesamt leeren und vermeinten Begriff zu fassen, sodass jede Lehre des vermeint ontologischen, subsistierenden oder gemeinsamen Seins schon von vornherein den Punkt verpasst und deshalb selbst leer läuft. Sein ist gerade Nichts, und alles, was man dem Sein zuschreibt, ist eine Bestimmung, die nicht bloß seiend ist. Pointiert: Sein ist ein philosophischer Begriff, der in sich ohne jede eigene Bedeutung ist, es sei, er meint die Reinheit des (logischen) Denkens.

Wenn diese Reinheit des Seins gesichert ist, bestimmt es sich als Nichts, weil der konstituierte Gedanke des Seins immer nicht bloß Sein, sondern wenigstens auch Negation, sei es als die Abwehr der Negation, beinhaltet. Dadurch entsteht ‚Werden‘. Das seiende Werden ist *Dasein*, das als seiendes ein reales ‚Etwas‘ heißt, als nichtseiendes Dasein oder Bestimmtheit dann ‚Negation‘. Die Beziehung der beiden gibt Anlass zur metaphysikkritischen Betrachtung des Unendlichen, das aus der Negation eine Beziehung auf sich herstellt.

Die wahrhafte seiende Selbstbeziehung heißt *Fürsichsein*; darin unterscheidet das Eins das Leere, das für es ist, als die vielen Eins von sich und zieht sie, weil sie alle auch als unterschiedene Fürsichseiende gedacht werden, in seiner eigenen ausgearbeiteten, für sich seienden Beziehung an. Damit ist der Gedanke einer denkbaren, ersten Materie kritisch erneuert. Weil die Gedanken der Einheit und der Grenze qualitativ nicht durchgehalten werden, wird die Bestimmtheit des Eins gleichgültig, das Eins damit quantitativ.

d. Die *Quantität* oder Größe entwickelt eine Prinzipienlehre einer jeden Art Mathematik, die spezifisch auf die Möglichkeiten der Berechnung eines mathematischen Unendlichen hin entworfen wird. Zugleich löst Hegel zwei Kantische Antinomien als in quantitativer Hinsicht nicht mehr bedrohlich auf (*GW 11*, 109-188; *GW 21*, 173-322).

e. Das *Maß* bedenkt solche quantitativen Bestimmungen und Änderungen, die zur Qualitätsbestimmtheit und Qualitätsänderung führen, wie man sie in der Physik, der Chemie aber auch in der Geschichte verwendet. Mit der Indifferenz aber entsteht der Gedanke einer Auflösung jeder seinsmäßigen Bestimmtheit, weil sie gerade als Rückkehr des Seins in sich nicht mehr vom einfachen Sein, sondern nur noch von der Negation konstituiert wird: Das Sein selbst ist also nur herausgestellte Negation oder einfache Negativität. Damit ist das Wesen aufgezeigt (*GW 11*, 189-232; *GW 21*, 323-383).

f. Die Weiterarbeit an der Logik ergibt viele Änderungen. Keine Änderung führt Hegel der Kritik ungeachtet am reinen Sein durch. Methodisch fragwürdige Passagen aus der 1. Auflage werden im Dasein umgearbeitet. Auch ‚Fürsichsein‘ und ‚Maß‘ werden grundlegend erneuert. Neu eingeführt wird ab 1827 (*E<sup>2</sup>*) eine Wesensterminologie.

6. Das zweite Buch gibt die *Lehre des Wesens*.

a. Die erste Fassung der Wesenslehre ist im Ganzen methodisch genau als fortwährende Kritik einer jeden erneuerten Ontologie ausgeführt. Insgesamt gehört die kritische Auseinandersetzung mit den Prinzipien der Transzendentalphilosophie zu den schwierigsten und am meisten umgearbeiteten Teilen der Logik, weil am Wesen die endgültige, spekulative Erneuerung der Logik sich bewähren muss.

Wenn das Sein nur Wesen ist, dann hat das Wesen in einer ersten Bewegung zu zeigen, dass es selbst aus sich Sein ist. Das konstituierte Sein wird im Gegensatz zum an sich seienden Wesen als Erscheinung dargestellt; das Wesen in seiner Wahrheit ergibt die wesentliche

Beziehung einer sich in wesentlichen Differenzierten zeigenden Wirklichkeit. Nur mit dem Gedanken des wirklichen Absoluten oder der absoluten Wirklichkeit ist auf eine gesicherte Weise die Stufe des Wesens erreicht, negative Tätigkeit und kein negatives Sein zu sein.

b. In dem *Wesen als Reflexion in ihm selbst* zeigt das Wesen sich als aus ihm selbst gelingenden, spezifischen neuen Anfang: Dies leistet der Schein. Die Reflexion betätigt sich in ihren Formen Identität, Unterschied und Widerspruch, wobei sie den Gedanken des zu vermeidenden Widerspruchs so ausführt, dass er sich nicht an vorausgesetzten Identitäten, sondern nur in Bezug auf den noch zu setzenden oder auszuführenden Grund betätigt. Dieser Grund entfaltet dann alle Gegensatzpaare des formalen und differenzierten Denkens (*GW 11*, 244-322).

c. Aus dem Grund ergibt sich die *Erscheinung*, die sich in die Existenz als Ding, in die eigentliche Erscheinung mit ihrem Gegensatz zur ansichseienden Welt und in das wesentliche Verhältnis des Ganzen und der Teile, der Kraft und ihrer Äußerung und des Äußern und Inneren gliedert (*GW 11*, 323-368).

d. Die *Wirklichkeit* entfaltet der Gedanke des völlig absolut Absoluten, das die ihre negative Aktivität entfaltende Negation als solche oder als Abgrund (*GW 11*, 372) ist; diese aber benötigt zur Auslegung ihrer selbst die Modalitäten, die selbst in Beziehung auf das Absolute als Substanz, Ursache und Wechselwirkung auftreten. Wenn die Beziehung der Wechselwirkung nicht mehr ohne eigenes Element gedacht werden kann und sich als solches zeigt, ist die Notwendigkeit der Elemente in die Freiheit des Begriffes übergegangen (*GW 11*, 369-409).

e. In jeder Version der *E* und der *Vorlesungen* ändert sich die Lehre des Wesens *eingreifend*. Diese Eingriffe beziehen sich auf alle Passagen der Reflexionslehre, vom Anfang bis zur Lehre der Modalitäten. Von den grundsätzlichen Änderungen ausgenommen ist nur die Lehre des absoluten Verhältnisses (Substanz, Ursache und Wechselwirkung) (*E<sup>1</sup>*, §§97-107, *E<sup>2</sup>* und *E<sup>3</sup>*, §§150-159).

7. Die *Lehre des Begriffes* ist der subjektiven Logik gleich.

a. Der Text ‚Vom Begriff im allgemeinen‘ stellt die allgemeine Bedeutung der Begriffslehre überhaupt und genau vor (*GW 12*, 11-28). Der Begriff zeigt sich als objektiv und in seiner Entfaltung als die Wahrheit selbst. Diese Bedeutung entspricht der spekulativen Deutung der transzendentalen Einheit der Apperzeption. Diese zeigt kein bloßes Selbstbewusstsein auf, sondern den sich begreifenden Begriff selbst, der sich damit nicht nur als Prinzip des Denkens, sondern zugleich als die Form jeder unreinen oder realphilosophischen Gestalt des Begriffes aufzeigt.

b. Der subjektive Begriff entwickelt als seine spezifische Leistung die Lehre der eigenen Begriffsverhältnisse, die ihren Inhalt in der Urteils- und Schlusslehre erweisen (*GW 12*, 31-126).

c. Die Objektivität umfasst die Deutung der Begriffe Mechanismus, Chemismus und Teleologie (*GW 12*, 127-172).

d. Die Idee zeigt, wie sie die Wahrheit nur dann ist, wenn die Objektivität der Subjektivität entspricht und umgekehrt. Dadurch werden das Leben, die Idee des Erkennens oder die Ideen des Wahren und Guten und die absolute Idee aufgezeigt (*GW 12*, 173-253).

e. Die Lehre des Begriffes *ändert* sich im wesentlichen ab 1816 *nicht* mehr; die Umgestaltung beschränkt sich einerseits auf untergeordnete Momente innerhalb der Schlüsse (*E<sup>1</sup>*, §133), andererseits werden der Text und die Problematik der absoluten Idee der *L* gegenüber umgestaltet. Die interne Gliederung der absoluten Idee ändert sich, weil das Deduktionsproblem des Inhalts in der thetischen, nicht argumentierenden Kurzfassung der *E* verschwinden darf (*E<sup>1</sup>*, §185). Die Überleitung zur Natur stellt sich schon als wesentlich einfacher heraus durch die Beschränkung auf das ‚Für sich‘ der Idee in 1817 und durch die

Hinzunahme der Anschauung *E*<sup>2</sup>, §244, auch schon *E*<sup>2</sup>, §214A eingeführt, die auch die Selbstbeziehung der Vernunft als reine betont.

8. Obwohl der Gedanke der theologischen Pointe der Logik sich dieser Gesamtdeutung widersetzt, sofern nur sie das ‚freie Entlassen der Idee‘ in die Natur zu erklären scheint (*GW* 12, 253, *E*<sup>1</sup> §192; *E*<sup>23</sup> §244) zeigt dieses Problem nur, dass mit der spekulativen Logik allein das Problem des Verhältnisses der ‚Logik‘ zu den anderen Disziplinen nicht gelöst ist. Mit diesem Problem braucht aber kein erneuter Schöpfungsmythos befürwortet zu werden, denn die vernünftige Lösung ist diejenige, in der die anderen Disziplinen der Philosophie sich als das nicht-reine Denken der Idee betrachten. Damit erneuert und bewährt sich, gegen die metaphysische Deutung, die Bedeutung und die Wahrheit der Idee.

Lu De Vos

## Bibliographie

- A. Arndt, C. Iber, (Hg.), *Hegels Seinslogik*. Interpretationen und Perspektiven (Hegel-Forschungen), Berlin, 2000.
- J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervegan, J.-F. Kling, *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, 3 Bde., Paris, 1981-1987.
- J. W. Burbidge, *On Hegel's Logic: Fragments of a Commentary*, Atlantic Highlands, 1981.
- D. Henrich, *Hegels Grundoperation*. In: *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hamburg, 1976, 208-230.
- D. Henrich, (Hg.), *Hegels Wissenschaft der Logik: Formation und Rekonstruktion* (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, Bd. 16, Stuttgart, 1986.
- R.-P. Horstmann, *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Königstein/Ts., 1984.
- A. F. Koch, *Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 53 (1999), 1-29.
- A. F. Koch, u.A. (Hg.), *Der Begriff als die Wahrheit*, Paderborn –München, 2003.
- A. Léonard, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel* (Bibliothèque philosophique de Louvain, 24), Paris-Louvain, 1974.
- J. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, New York, 1910.
- S. Opiela, *Le réel dans la logique de Hegel. Développement et auto-détermination* (Bibliothèque des Archives de Philosophie, N.S. 41), Paris, 1983.
- D. Pätzold, A. Vanderjagt, (Hg.), *Hegels Transformation der Metaphysik*, Köln, 1991.
- G. Sans, *Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre*, Berlin, 2004.
- Fr. Schick, *Hegels Wissenschaft der Logik - metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?* (Symposion 100), Freiburg-München, 1994
- P. Stekeler-Weithofer, *Hegels Analytische Philosophie*. Paderborn-München, 1992.
- M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a.M., 1978.
- A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Berlin, 1840.
- D. Wandschneider, *Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Stuttgart, 1995.
- M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs. eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Königstein a.d. Taunus, 1981.

## 6. Naturphilosophie (Enzyklopädie & Vorlesungen)

Hegels Philosophie der Natur, welche den ersten Teil seiner so genannten Realphilosophie ausmacht, gehört zu den meist kritisierten Teilen seiner Philosophie. Dies hängt teils mit Hegels stetiger Kritik an der Physik Newtons, teils auch mit dem Umstand zusammen, dass die Veröffentlichung der ersten zwei Gesamtausgaben von Hegels Werken gerade in einer Periode stattfand, in der die Naturwissenschaften sich am schärfsten gegen jedes naturphilosophische Projekt richteten. Erst in den letzten Jahrzehnten hat sich ein mehr nuanciertes Urteil gegenüber Hegels Naturphilosophie herausgestellt. Dabei hat die Forschung sich einerseits auf viele Detailprobleme der Hegelschen Philosophie der Natur (ihre Entwicklung, ihr Verhältnis zu der damaligen neuesten Literatur Newton gegenüber) konzentriert; andererseits hat sie versucht, den eigenen Gehalt der Naturphilosophie den Naturwissenschaften gegenüber und die spezifische Bedeutung der Natur gegenüber der logischen Idee wie dem Geist zu verdeutlichen.

Hegels Interesse an der Philosophie der Natur nimmt, vielleicht unter dem Einfluss Schellings, in Jena seinen Anfang. Dort habilitiert er sich am 18. Oktober 1801 mit seiner Dissertation *De orbitis planetarum* (GW 5, 221ff.). Hegel kritisiert hier den Formalismus der Astronomie Newtons und zieht ihm den mehr empirischen Kepler vor. Dass er jedoch wegen spekulativer Motive die Entdeckung weiterer Asteroiden zu verbieten schien, ist als eine typische Arroganz des Hegelschen Systems angesehen worden. Hegels Argument, dass die Philosophie kein vernünftiges Gesetz dulden könne, aufgrund dessen sich zwischen Jupiter und Mars noch ein anderer Planet befinden würde (GW 5, 252), hat man irrtümlich als spekulativen Apriorismus interpretiert, während Hegel sich gerade gegen solchen Apriorismus kehrte, um die Diskussion über die Anzahl der Planeten der Empirie zu überlassen. Da schon am ersten Januar desselben Jahres am genannten Ort Ceres entdeckt worden war, hatte sich das Vorurteil allein noch verstärkt, obschon man damals noch nicht wusste, dass es sich eigentlich um einen Asteroiden handelte.

Im WS 1803/04, nach Schellings Weggang aus Jena, liest Hegel zum ersten Mal über Philosophie der Natur innerhalb der Vorlesung über *Das System der speculativen Philosophie* (JS I). Stark überarbeitete, noch an Schellings Identitätssystem anschließende Fragmente über das irdische System, zur Mechanik, zum Chemismus, zur Physik und zum Organischen sind bewahrt geblieben (GW 6). Von 1804/05 stammt das Fragment einer Reinschrift über *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* (JS II, GW 7), das das System der Sonne und das irdische System (Mechanik, Prozess der Materie (u.a. Chemismus), Physik) bis zum Übergang zum Organischen behandelt, worin aber die Behandlung des Organischen selbst fehlt. 1805/06 verfasst Hegel ein Manuskript über Philosophie der Natur und Philosophie des Geistes als Grundlage für seine *Vorlesungen über Realphilosophie* (JS III, GW 8). Auch hier ist, im Gegensatz zu den vorangehenden Teilen über ‚Mechanik‘ und ‚Gestaltung und Chemismus‘, der Teil über ‚Das Organische‘ unvollständig geblieben.

Naturphilosophie, so ergibt sich, ist schon in Jena für Hegel ein wichtiges Forschungsthema, und dies wird auch später so bleiben. Schon seit Anfang seiner akademischen Laufbahn war Hegel bemüht, sich über die neueste Literatur über Naturphilosophie und Physik zu informieren. Auffallend ist sein Interesse am Ausbau einer Biologie, welche sowohl den mechanistischen als auch den kantianischen Ansatz hinter sich lässt, und an der Aufnahme der zeitgenössischen Chemie als erstem eigenen Gestaltungsprozess innerhalb der Physik. Im JS III gibt Hegel die noch an die klassische Physik anschließende Aufteilung der Naturphilosophie in ein ‚System der Sonne‘ und ein ‚Irdisches System‘, innerhalb dessen dann die Mechanik erst auftaucht, auf, um dem modernen Newtonschen Begriff einer sowohl dem Sonnensystem wie auch dem irdischen System zugrunde liegenden Mechanik gerecht zu werden.

Auch können aus der Jenaer Zeit für die Naturphilosophie wichtige Teile aus der *Phän* erwähnt werden, wie etwa die Kapitel über Kraft und Verstand und vor allem über die Beobachtung der Natur, wo Hegel sich ausführlich und kritisch mit der Methode der sich von der Naturphilosophie emanzipierenden Naturwissenschaften auseinandersetzt.

In Nürnberg hat Hegel in jedem Schuljahr von 1808/09 bis 1815/16 *Philosophische Enzyklopädie* für die Oberklasse gelesen. Vor allem aus pädagogischen Gründen hat Hegel den naturphilosophischen Teil eher kurz gehalten. Aber in den *VphE 15* hat die Naturphilosophie deutlich eine ausführlichere Behandlung bekommen. Die Nürnberger Vorlesungen nehmen deshalb eine nicht unwichtige Stelle zwischen den *JS* und der *E<sup>1</sup>* ein.

Weil er die Physik noch als angewandte Mathematik auffasst, lässt Hegel in der *Nürnberger E* und in der *E<sup>1</sup>* der Mechanik noch einen von Raum und Zeit handelnden mathematischen Teil vorangehen, wobei die *Nürnberger E* aus Raum und Zeit auch noch die Arithmetik, die Geometrie, und die Differential- und Integralrechnung ableitet, während in der *E<sup>1</sup>* unmittelbar zur Materie übergegangen wird. Der Titel ‚Mathematik‘ verschwindet erstmals 1818, wie aus der von Nicolin im Kontext erläuternder Diktate zur Enzyklopädie veröffentlichten ‚Übersicht einer Naturphilosophie‘ zu entnehmen ist. Ab 1819/20 wird die Mechanik, mit Einverleibung von Raum und Zeit als Grundlage der Bewegung, bleibend zum ersten Teil der Naturphilosophie. Als solche wird sie zugleich aus der Physik herausgerissen, während der organische Teil als ‚Organische Physik‘ immer noch innerhalb der Physik bewahrt bleibt.

In Berlin hat Hegel ab 1819/1820 jedes zweite Jahr sechsmal über Naturphilosophie gelesen. Verschiedene Mit- oder Nachschriften dieser Vorlesungen sind seitdem entdeckt und teilweise auch herausgegeben worden. Sie dokumentieren, zuverlässiger als die *Zusätze*, welche von Michelet in die erste Gesamtausgabe eingefügt wurden, die drei Fassungen der *E*. Obwohl Hegel bis zur *E<sup>3</sup>* immer wieder Änderungen durchgeführt hat, kann man behaupten, dass die allgemeine Struktur der Naturphilosophie ab 1818 festliegt. Eine erste Abteilung handelt über Mechanik (Raum, Zeit, Materie, Bewegung); eine zweite über Physik (inklusive Elektrizitätslehre und Chemie); die dritte Abteilung handelt über organische Physik (inklusive dem Geologischen als erstem Teil, gefolgt von der vegetabilischen und der animalischen Natur). Der Gewinn, die Mathematik ab 1818 nicht länger als Teil der Naturwissenschaften behandeln zu müssen, resultierte also in den Verlust, dass die Mechanik ab 1819/20 außerhalb der Physik gehalten wurde.

Seit der Jenaer Periode hat Hegel immer wieder versucht, die Naturphilosophie von der gemeinen (praktischen und theoretischen) Betrachtungsweise der Natur, vor allem jedoch von den Naturwissenschaften abzugrenzen (u.a. *E<sup>2</sup>* §245-246). Auch hier erweist sich, dass Hegel überhaupt nicht wegen irgendwelchen Apriorismus in den physischen Wissenschaften beschuldigt werden kann. Vielmehr erkennt er den empirischen Charakter der Naturwissenschaften als solcher an; und auch die Naturphilosophie hat als ersten Teil der so genannten Realphilosophie einen empirischen Ansatz. Zugleich sollte es deutlich sein, dass die Naturwissenschaften selbst nicht bloß empirisch sind, sondern auch einen reinen Gehalt haben. Es ist gerade die Aufgabe der Naturphilosophie den letzteren ins Bewusstsein zu bringen, gegebenenfalls zu kritisieren und eben zu korrigieren. So kann die nach dem kantischen Eingriff zum Formalismus verurteilte Naturphilosophie wieder einen eigenen Gehalt bekommen, und die Naturwissenschaften werden einen klareren Begriff ihrer eigenen Reichweite, ihrer Möglichkeiten und Grenzen erhalten.

Schon in der Ankündigung des *KJ* sprechen Hegel und Schelling gemeinschaftlich den Wunsch aus, durch Philosophie die Perspektive auf eine „wahre Palingenesie aller Wissenschaften“ (*GW 4*, 503) zu bekommen. Später, in der ‚Einleitung‘ zur *E<sup>2</sup>* und zur *E<sup>3</sup>*, hat Hegel das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaften ausführlich zur Sprache gebracht. Betont wird hier, dass, wenn die erstere in der Erfahrung ihren Anfang nimmt, es doch nicht

um die alltägliche Erfahrung geht, sondern um eine Erfahrung, die von den Wissenschaften schon auf ihren Begriff gebracht worden ist. Die Philosophie muss gerade die logischen Denkbestimmungen, welche in der wissenschaftlichen Erkenntnis meistens unbewusst am Werk sind, zum Bewusstsein erheben. Es ist nach Hegel das große Verdienst Kants gewesen, dass dieser einen Anfang gemacht hat, die in der Naturwissenschaft Newtons verborgene Metaphysik freizulegen (*E<sup>3</sup> §38A; GW 21, 11*). Newton selbst hat diesen metaphysischen Gehalt seiner Physik immer geleugnet (*VPhN (Griesheim), 73*). Kant hat jedoch gezeigt, dass Kategorien wie Sein, Teil und Ganzes, Ding und Eigenschaft, Ursache und Folge, Kraft, Polarität, Materie, Quantität, Einheit, Vielheit, Allgemeinheit, Unendlichkeit usw. in der modernen Physik immer mit im Spiel sind. Übrigens schätzt Hegel Kant hoch, gerade weil er „in seinen *metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, den Anfang zu einem Begriff der Materie gemacht und mit diesem Versuche den Begriff einer *Naturphilosophie* wieder erweckt“ hat (*E<sup>3</sup> §262A*). Damit erkennt er an, dass Kant mit seiner metaphysischen Darstellung von Gegenständen und deren Bestimmungen, welche vorher immer nur der Erfahrung zugewiesen wurden, „wenigstens den Anstoß zur neuern Naturphilosophie gegeben hat“ (*GW 11, 103*). Hieraus sollte deutlich werden, dass für Hegel die Erfahrung zwar als Ausgangspunkt, nie aber als Endpunkt der Naturphilosophie gelten kann. Endgültiges Fundament des naturwissenschaftlichen Wissens ist nicht die Erfahrung, sondern die logische Notwendigkeit, welche der Begriffsbestimmung selbst inhäriert (*E<sup>3</sup> §246A*).

Hegel selbst begnügt sich jedenfalls nicht damit, die metaphysischen Bestimmungen der Physik ans Licht zu bringen. Er kritisiert sie auch, gerade weil sie zu metaphysisch sind, d.h. zu sehr der Seins- und Wesenslogik angehören, und nicht ausreichend davon Rechenschaft ablegen, dass die Subjektivität im wissenschaftlichen Denken der Realität immer eine entscheidende Rolle spielt. Hegel fordert deshalb, dass die Philosophie und vielleicht auch die Naturwissenschaften vielmehr die subjektive Logik, die Logik des Begriffs, und letztendlich die absolute Idee zum Ausgangspunkt nehmen müssen. Dadurch zeigt sich, wie jedes objektive Wissen, wie es in der Mechanik, Physik und Biologie entwickelt wird, nur die objektive Seite eines subjektiven Begriffsaktes ist. „Wann wird die Wissenschaft einmal dahin kommen, über die metaphysischen Kategorien, die sie braucht, ein Bewusstsein zu erlangen und den Begriff der Sache statt derselben zugrunde zu legen!“ (*E<sup>3</sup> §270A*), seufzt Hegel anlässlich der Besprechung des Newtonschen Gesetzes von der „sogenannten“ Kraft der Schwere (*ebd.*).

Übrigens leiteten vor allem die metaphysischen Prinzipien der Identität, des Gegensatzes und des ausgeschlossenen Dritten zu einer Fragmentierung des Wissens, weil dadurch stillschweigend bestimmte Denkinhalte verselbstständigt und verhärtet werden. Sie machen einen inneren Zusammenhang des in den Wissenschaften Unterschiedenen a priori unmöglich. Auch wissenschaftliche Disziplinen, wie etwa die Mechanik und die Chemie, werden dadurch nur auf eine äußere Weise miteinander verbunden. Hegel dagegen wünscht nicht nur den Unterschied, sondern auch den Zusammenhang beider einzusehen (*E<sup>3</sup> §114A*). Deshalb versucht er in seiner Naturphilosophie den inneren, dialektischen Zusammenhang der unterliegenden Kategorien zu zeigen, auch und gerade wenn sie sich als miteinander in Widerspruch zeigen. Zufall und Notwendigkeit zum Beispiel haben in der Natur nie den Charakter eines ‚Entweder-oder‘, sondern immer den eines ‚Sowohl-als-auch‘.

Hegel hatte große Erwartungen hinsichtlich dieser expliziten Fundierung des wissenschaftlichen Erkennens auf die Logik, nicht nur für die Naturphilosophie, sondern auch für die empirischen Naturwissenschaften selbst. Er rechnete damit, dass Änderungen auf der Ebene der Kategorien wichtige Revolutionen in den Naturwissenschaften selbst zur Folge haben könnten.

Mit dieser Einbeziehung der Logik in die Welt der Erfahrung gibt Hegel der Naturphilosophie eine neue gehaltvolle Relevanz, nicht nur innerhalb des Gebildes der

Philosophie selbst, sondern auch für die Naturwissenschaften, deren empirische Eigenständigkeit er zugleich bereit ist anzuerkennen. Er betont, dass die philosophische Entwicklung eines adäquaten Begriffs der Natur den Naturwissenschaften überhaupt nicht fremd ist. Diese sind irgendwie besser als sie selbst denken, da sie doch selbst immer ein „Hinarbeiten gegen den Begriff“ (*E<sup>3</sup> §368A*) bieten. Die empirischen Wissenschaften bieten mehr als nur Empfindungen oder Wahrnehmungen. „Wir heißen jene Wissenschaften, welche [von den Engländern] *Philosophie* genannt worden sind, empirische Wissenschaften von dem Ausgangspunkte, den sie nehmen. Aber das Wesentliche, das sie bezwecken und hervorschaffen, sind *Gesetze, allgemeine Sätze, eine Theorie; die Gedanken des Vorhandenen*“ (*E<sup>3</sup> §7A*). Naturwissenschaft ist also mehr als nur eine Sammlung von empirischen Daten. Sie ordnet diese Daten, bringt sie unter in Gattungen und Arten, und verbindet diese durch die Formulierung von allgemeinen Naturgesetzen (*VPhN (Griesheim), 70-71*). Naturgesetze fordern mehr als nur zu sehen, hören, fühlen oder riechen. Das machen die Tiere ebenso. Das ist es gerade, was Hegel Newton vorgeworfen hat: Er war sich nicht bewusst, dass er mit Begriffen, nicht einfach mit physischen Dingen zu tun hatte. Newtons physische Mechanik war vielmehr mit einer „unsäglichen Metaphysik“ überschwemmt (*E<sup>3</sup> §270A*), welche letztendlich übrigens einem richtigen philosophischen Begriff im Wege stand (*GW 21, 362*); und das mathematische Interesse Newtons geht deutlich über das Programm einer reinen Erfahrung hinaus. Newtons Programm einer *philosophia experimentalis* ist deshalb jenseits der Erfahrung (weil sie wesentlich einen theoretischen und metaphysischen Gehalt hat), bleibt jedoch diesseits einer wahrhaften Philosophie (weil sie nur metaphysisch, nicht durch und durch begrifflich ist) zurück.

Hegel erkennt dabei an, dass eine objektive Erkenntnis der Natur fordert, dass man sie irgendwie zu einem Anderen macht, als sie uns anfänglich in unserer alltäglichen praktischen und theoretischen Erfahrung erscheint: zum Gedanken. Die theoretische Arbeit, welche von einer objektiven Erkenntnis der Natur gefordert wird, ist deshalb zugleich auch mit einem Verlust verbunden, dem Verlust der Konkretion des sinnlich Gegebenen: „Dieß ist das Verhalten der theoretischen Thätigkeit zur Natur. Je mehr des Denkens in der Vorstellung wird, je mehr verschwindet von den Einzelheiten der Dinge. Das Denken macht den Reichthum der Natur arm, der Frühling stirbt, das Rauschen schweigt zur Stille des Gedankens, die Fülle der Natur verdorrt in trockner Form, zu gestaltloser Allgemeinheit. Diese Bestimmungen sind wesentlich beim theoretischen Verhalten“ (*VPhN (Griesheim), 65*). Konform den theoretischen Begriffen muss die Natur ‚idealisiert‘ werden. Der Verlust an Konkretion, welcher unvermeidlich der philosophischen Idealisierung der Natur inhäriert, geht zugleich mit einem Gewinn einher: Er bedeutet zugleich ihre Befreiung vom Zufälligen und Vernunftlosen.

Paul Cruysberghs

#### Bibliographie

- M. Bormann, *Der Begriff der Natur. Eine Untersuchung zu Hegels Naturbegriff und dessen Rezeption*, Herbolzheim, 2000.
- O. Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken. Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800*, Würzburg, 1982.
- O. Breidbach, D. v. Engelhardt (Hg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Berlin, 2000
- J. W. Burbidge, *Real Process. How Logic and Chemistry Combine in Hegel's Philosophy of Nature*, Toronto, 1996
- D. v. Engelhardt, *Hegel und die Chemie. Studie zur Philosophie und Wissenschaft der Natur um 1800*, Wiesbaden, 1976.

- B. Falkenburg, *Die Form der Materie. Zur Metaphysik der Natur bei Kant und Hegel*, Frankfurt a. M., 1987.
- N. Février, *La mécanique hégélienne : commentaire des paragraphes 245 à 271 de l'Encyclopédie de Hegel*. Louvain-Paris, 2000.
- G. W. F. Hegel, *Philosophy of Nature*, M.J. Petry (Hg.), London-New York, 1970
- R.-P. Horstmann, M.J. Petry (Hg.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986.
- St. Houlgate (Hg.), *Hegel and the Philosophy of Nature*, New York, 1998.
- Th. Kalenberg, *Die Befreiung der Natur*, Hamburg, 1997
- A. Lacroix, *Hegel. La philosophie de la nature*, Paris, 1997.
- B. Mabile, *Hegel L'épreuve de la contingence*, Paris, 1999
- W. Neuser, *Natur und Begriff. Zur Theorienkonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel*, Stuttgart-Weimar, 1995.  
(wordt bij Enz gegeven W. Neuser, V. Hösle (Hg.), *Logik, Mathematik und Naturphilosophie im objektiven Idealismus*. Würzburg, 2004
- M. J. Petry (Hg.) *Hegel and Newtonianism*, Dordrecht-London-Boston, 1993
- M. J. Petry (Hg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987
- Th. Posch & G. Marmasse (Hg.), *Die Natur in den Begriff übersetzen. Zu Hegels Kritik des naturwissenschaftlichen Allgemeinen*, Frankfurt a.M., 2005.  
(geen Hegel-boek)E. Renault, *Philosophie chimique. Hegel et la science dynamiste de son temps*, Bordeaux, 2002.
- Ruschig, *Hegels Logik und die Chemie. Fortlaufender Kommentar zum « realen Mass »*, Bonn, 1997.
- H. Schneider (Hg.), *Sich in Freiheit entlassen. Natur und Idee bei Hegel*, Frankfurt a.M., 2004.
- R. Wahsner, *Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie. Über ihren Sinn im Lichte der heutigen Naturerkenntnis*, Frankfurt a.M., 1996.
- R. Washner & Th. Posch (Hg.), *Die Natur muß bewiesen werden. Zu Grundfragen der Hegelschen Naturphilosophie*, Frankfurt a.M., 2002.
- D. Wandschneider, *Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, Frankfurt a.M., 1982.
- P. Ziche, *Mathematische und naturwissenschaftliche Modelle in der Philosophie Schellings und Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996

## 7. Subjektiver Geist

Hegels Philosophie des subjektiven Geistes ist der erste Teil seiner Philosophie des Geistes. Sie ist lange Zeit relativ unbeachtet geblieben, vielleicht des Übergewichts der *Phän* wegen, welche als Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins teilweise als eine Art Theorie des subjektiven Geistes gelesen werden könnte. In seiner *E* hat Hegel übrigens deren erste fünf Teile (bis zum Kapitel ‚Geist‘) seiner Philosophie des subjektiven Geistes einverleibt. Man kann argumentieren, dass die Philosophie des subjektiven Geistes eine fundamentale Rolle in Hegels Philosophie des Geistes spielt, insofern sie sowohl in der Philosophie des objektiven wie in der des absoluten Geistes vorausgesetzt wird. In diesem Kontext lässt sich verstehen, dass Feuerbach später, ganz unorthodox übrigens, sowohl Hegels Logik wie auch seine Philosophie des absoluten Geistes auf die Philosophie des subjektiven Geistes zu reduzieren versucht hat.

Hegels Philosophie des subjektiven Geistes kennt eine Entwicklungsgeschichte, welche in der Jenaer Periode, möglicherweise schon früher, ihren Anfang nimmt. Schon aus

der Berner Zeit (1794) ist ein ‚Manuskript zur Psychologie und Transzendentalphilosophie‘ (GW 1, 165ff.) erhalten, welches „ein eigentümliches Ineinander von exzerpthaften Übernamen [aus Flatts Vorlesungen über empirische Psychologie] und systematischem Entwurf“ darstellt (GW 1, 483). In den *JKS* und auch noch im von 1803 stammenden Vorlesungsfragment über ‚Das Wesen des Geistes‘ (GW 5, 370-373) wird der Geist als Intelligenz der Natur gegenüber definiert. Im Sinne Schellings werden beide, vor allem Fichte gegenüber, als parallele Ausdrücke des Absoluten gedacht. Die Intelligenz wird dabei als Selbstanschauung des Absoluten interpretiert. Im *JS III* (1805/06) findet man schon Ansätze über die Intelligenz und den Willen, welche einer möglichen Philosophie des subjektiven Geistes hätten angehören können, in den *GW* jedoch aus gutem Grund unter dem Titel ‚Der Geist nach seinem Begriffe‘ herausgegeben worden sind (GW 8, 185). Vom Winter 1803/04 bis zum Sommersemester 1807 kündigt Hegel jeweils Vorlesungen über ‚philosophia mentis‘ an, 1803/04 ebenfalls ‚Seelenlehre‘ genannt. Im Sommersemester 1806 lautet die Übersetzung ‚Philosophie des menschlichen Verstandes‘, welche Hegel in ‚Philosophie des Geistes‘ berichtigt zu sehen wünscht. Wenn hieraus schon erhellt, dass die deutschen Übersetzungen nicht von Hegel stammen, dann ist es eben nicht sicher, ob auch der lateinische Name von Hegel selbst stammt. Jedenfalls umfasst die Jenaer *philosophia mentis* noch die gesamte Philosophie des Geistes, wie im *JS III*, wo dem ‚Geist nach seinem Begriffe‘ ein Teil über den ‚wirklichen Geist‘ und einer über die ‚Konstitution‘ folgt.

Der Nürnberger *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse* (*ThWA 4*, §128) spricht im Sinne des *JS III* programmatisch von einem Abschnitt über den „Geist in seinem Begriff“, welcher auch als „Psychologie“ überhaupt charakterisiert wird. Auf diesen Abschnitt sollte dann ein zweiter über die „Realisierung des Geistes“ und ein dritter über die „Vollendung des Geistes in Kunst, Religion und Wissenschaft“ folgen. Der nächste Paragraph (§129) spricht davon, wie der „Geist für sich betrachtet“ Gegenstand einer nicht überlieferten Anthropologie, einer ebenso wenig überlieferten Phänomenologie des Geistes und einer überlieferten Psychologie ist. Die innere Aufteilung der späteren Philosophie des subjektiven Geistes scheint damit gegeben. Die in *VphE 15* herausgegebenen Vorlesungsnachschriften von 1812/13 enthalten jedoch nur die Phänomenologie des Geistes und die Psychologie.

Der Ausdruck ‚subjektiver Geist‘ taucht zuerst innerhalb der *L* auf, wo Hegel ihn in seiner Ideenlehre mit dem endlichen Geist identifiziert, der sich nur die Voraussetzung einer objektiven Welt macht, welche jedoch aufzuheben und zu einem Gesetzten zu machen ist (GW 12, 178). Er hat hier noch eine logische Bedeutung. Wenn Hegel jedoch im Kontext der Idee des Erkennens beiläufig von „den concreten Wissenschaften des Geistes“ spricht, erwähnt er dort ausdrücklich die Seele, das Bewusstsein und den Geist als solchen als Gegenstände dieser Wissenschaften (GW 12, 197). Diese werden somit die endgültigen Gegenstände der Philosophie des subjektiven Geistes.

Ab der *E<sup>1</sup>* finden wir den realphilosophischen Begriff des subjektiven Geistes und die definitive Dreiteilung der Philosophie des Geistes in eine Philosophie des subjektiven, des objektiven und des absoluten Geistes wieder. Ab dem Sommer 1817 liest Hegel jedes Jahr, zuerst mit der *E<sup>1</sup>*, später mit der *E<sup>2</sup>* als Handbuch, über ‚Anthropologie und Psychologie‘, ohne die Phänomenologie auch nur zu erwähnen. Aus den erhaltenen Vorlesungsnachschriften von 1827/28 (*VPhG 13*) erweist sich jedoch, dass auch über Phänomenologie gelesen wurde, dass aber der erste Teil über Anthropologie am ausführlichsten behandelt wurde.

Das erhaltene ‚Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes‘ (GW 15, 207-249), das vielleicht auf das Frühjahr 1822 zurückgeht, ist das klare Zeugnis eines Planes Hegels, nach dem Modell der *GrI* ein Kompendium über die Philosophie des Geistes zu schreiben. Es zeigt mindestens, welchen Wert Hegel auf die Philosophie des subjektiven Geistes gelegt hat.

Das Dokument besteht nur aus Bruchstücken, aber es bietet u.a. eine Einleitung, welche ausführlicher ist, als es in den drei Versionen der *E* selbst der Fall ist.

Hegels Philosophie des subjektiven Geistes soll eine spekulative, an die Aristotelische Psychologie anschließende Behandlung dessen bieten, was vorher in der rationalen Psychologie (oder Pneumatologie) und in der empirischen Psychologie zur Sprache gekommen ist. Hegel ist jedoch höchst unzufrieden mit beiden Arten der Behandlung der Problematik des Geistes.

Der rationalen Psychologie wirft er eine für die Verstandesmetaphysik typische Verdinglichung des Geistes vor (*E*<sup>3</sup> §34). Dass gefragt werde, ob die Seele zusammengesetzt sei, qualitative Veränderungen kenne, sich (nach dem Tode) doch in der Zeit halte etc., zeigt, was Gilbert Ryle einen kategorischen Fehler nennen würde: Kategorien, welche normalerweise nur auf physische Dinge angewendet werden, werden zu Unrecht auf eine ganz andere Sphäre, die des Geistes, übertragen.

Die empirische Psychologie, welche zwar eine konkretere Auffassung des Geistes bietet und die Beobachtung und die Erfahrung zur Grundlage hat, wird wesentlich auf dieselbe Weise wie die rationale Psychologie betrieben. Auch sie beruft sich auf „die gewöhnliche Verstandesmetaphysik von Kräften, verschiedenen Tätigkeiten u.s.f.“ und kommt also letztendlich über diese nicht hinaus (*E*<sup>3</sup> §378). Viel mehr als eine bloße Klassifikation und Heranzählung von Vermögen und Kräften scheint sie nicht zu bieten.

Nur die Bücher des Aristoteles über die Seele scheinen bei Hegel Gnade zu finden. Hegel sieht *Peri Psyches* noch immer als „das vorzüglichste oder einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand“ (*E*<sup>3</sup> §378) an. Merkwürdig ist überdies, dass Hegel ein großes Interesse an bestimmten neueren Themen aus der Anthropologie zeigt. Vor allem der so genannte animalische Magnetismus hat ihn sehr gefesselt. Die Erfahrung scheint ihm den von ihm gewünschten spekulativen Begriff des Geistes zu bestätigen. Zwar betrachtet er dieses Phänomen als einen Krankheitszustand, aber doch erweist sich seines Erachtens daran die substantielle Einheit der Seele wie auch die „Macht ihrer *Idealität*“ (*E*<sup>3</sup> §379; *GW* 15, 215). Schon auf der psychosomatischen Ebene des noch natürlichen Geistes findet Hegel also Hinweise für eine Überschreitung der bloß verständigen, im Physischen üblichen Kategorien von Ursache und Wirkung oder von Raum und Zeit. Ausdrücklich erwähnt Hegel in diesem Kontext die spekulative Relevanz der *Psychologie* von Eschenmayer und der *Anthropologie* von Steffens (*GW* 15, 216-217).

Von einer spekulativen Philosophie des Geistes erwartet Hegel, dass sie den Begriff des Geistes zum Gegenstand habe. Das heißt, dass der daseiende Geist in seiner Beziehung auf die logische Idee gedacht werden muss (*GW* 15, 208). Die Philosophie des Geistes hat deshalb den Entwicklungsgang darzustellen, wodurch dem Geist sein Begriff „für ihn“ wird (*E*<sup>3</sup> §385). Darin ist ausgedrückt, dass der subjektive Geist wesentlich als „*erkennend*“ gedacht werden muss (*E*<sup>3</sup> §387). Dieser an Descartes' *res cogitans* erinnernder Ausdruck umfasst die Erkenntnis in der Form der Empfindung und des Gefühls, des Bewusstseins und Selbstbewusstseins und des begrifflichen Wissens und Wollens. Durch die verschiedenen Formen des Erkennens hindurch muss dem Geist deutlich werden, dass seine Bestimmung darin besteht, bei sich, d.h. frei zu sein. Diese Freiheit muss dann auf der Ebene des objektiven und letztendlich auf der des absoluten Geistes wirklich werden. Auf der Ebene des subjektiven Geistes kann die Theorie der Freiheit bloß als Grundlage, nicht als Vollendung der freien Praxis fungieren.

Zusammen mit dem objektiven Geist wird der subjektive Geist von Hegel dem absoluten Geist gegenüber als noch endlicher und deshalb seinem Begriff unangemessener Geist gefasst (*E*<sup>3</sup> 386). Subjektiv wird er genannt, nicht insofern er auf den einzelnen, von der Welt oder dem Mitmenschen isolierten Menschen deuten würde, sondern insofern er „in

seinem *Begriffe*“ (*E*<sup>1</sup> §307) oder „in der Form der *Beziehung auf sich selbst*“ (*E*<sup>3</sup> §385) ist, wobei jedenfalls das Sein der Natur immer schon vorausgesetzt ist (*E*<sup>3</sup> §381).

Die wichtigsten Stufen des subjektiven Geistes werden von Hegel als Seele, Bewusstsein und Geist (im engeren Sinne) unterschieden. Die Seele wird zum Gegenstand, nicht wie üblich, der Seelenlehre oder Psychologie, sondern der Anthropologie, das Bewusstsein zu dem der (kleinen) Phänomenologie des Geistes und der Geist zu dem der eigentlichen Psychologie gemacht.

In der Anthropologie, welche tatsächlich eine begriffliche Deutung des von den modernen Anthropologien gelieferten Materials bietet, wird der subjektive Geist als an sich oder unmittelbar dargestellt. Der Geist wird dabei als noch von der Natur bestimmt, also als psychosomatisch gedacht. Deshalb charakterisiert Hegel die Seele als Naturgeist. Die begriffliche Entwicklung der Seele weist jedoch eine wachsende Emanzipation der Natur, d.h. der eigenen Leiblichkeit und der Umwelt gegenüber aus. Wenn die so genannte natürliche Seele in ihren natürlichen Qualitäten und Veränderungen noch unmittelbar von der Natur bestimmt wird, so ist die fühlende Seele in der Unmittelbarkeit ihrer Empfindungen zugleich auch formelles Fürsichsein (im Selbstgefühl) und insofern „nicht mehr bloß natürliche, sondern innerliche Individualität“ (*E*<sup>3</sup> §403). Auf der Ebene der wirklichen Seele ist die Leiblichkeit der Seele vollkommen unterworfen und wird zum bloßen Zeichen, d.h. zum „*menschlichen*, pathognomischen und physiognomischen Ausdruck“, herabgesetzt (*E*<sup>3</sup> §411). Diese Herabsetzung erhebt sie jedoch zugleich zum Status vom „Kunstwerk der Seele“, in welchem letztere „sich nur auf sich selbst bezieht“ (*ebd.*).

Zum Bewusstsein wird die Seele, insofern sie ihre Leiblichkeit und damit auch alles Natürliche an und in ihr als eine selbstständige Welt außer sich setzt. Mit diesem dualistischen Ansatz wird Hegel dem Cartesianismus und Fichteanismus gerecht, zeigt jedoch zugleich, dass dieser Standpunkt im Selbstbewusstsein und letztendlich auf der Ebene der Vernunft überwunden wird. In diesem Abschnitt wiederholt Hegel schematisch die ersten Teile seiner *Phän*, nicht mehr als Einleitung zum System der Wissenschaft, sondern als Theorie des Bewusstseins innerhalb seiner Philosophie des Geistes. Der alltäglich eingenommene Standpunkt des Bewusstseins wird dabei auf doppelte Weise relativiert, einerseits durch die Einführung einer Theorie der Seele, welche die unmittelbare Einheit der Seele und ihrer Leiblichkeit thematisiert, andererseits durch eine Geisteslehre, welche eine vermittelte Einheit beider darstellt.

Tatsächlich ist die Psychologie oder Lehre vom Geist die Durcharbeitung der vernünftigen Gewissheit, dass die Bestimmungen des Selbstbewusstseins ebenso sehr „Bestimmungen des Wesens der Dinge, als seine eigenen Gedanken sind“ (*E*<sup>3</sup> §439). Diese vernünftige Einsicht ist die Grundlage der Psychologie, d.h. einer Beziehung zu sich selbst und zur Welt, wobei der Geist nicht mehr im Verhältnis zu einem äußeren Gegenstand steht, sondern „Wissen der substantiellen weder subjectiven noch objectiven Totalität ist“ (*E*<sup>3</sup> §440). Sowohl in seinem theoretischen wie auch in seinem praktischen Verfahren verhält der Geist sich nicht mehr zu einer äußeren Welt, sondern „nur zu seinen eigenen Bestimmungen“ (*ebd.*); und die ganze Welt selbst ist nur noch geistig, d.h. in der Sprache und im Denken, da. Dass der Geist in seinem Verhältnis zum Anderen seiner selbst zugleich bei sich selbst ist, ist der einfache Ausdruck der Freiheit. In der *E*<sup>1</sup> und der *E*<sup>2</sup> hatte Hegel sich auf eine Zweiteilung seiner Psychologie in einen theoretischen und einen praktischen Geist beschränkt. Dass er in der *E*<sup>3</sup> einen dritten Teil über den freien Geist hinzugefügt hat, weist auf die entscheidende Bedeutung der Freiheit in Hegels Geisteslehre hin.

Paul Cruysberghs

Bibliographie

- Th. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache*, Hamburg, 1969.
- D. J. Cook, *Language in the Philosophy of Hegel*, The Hague, 1973.
- L. Eley (ed.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1990.
- I. Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970.
- M. Greene, *Hegel on the Soul. A Speculative Anthropology*, Den Haag, 1972.
- G. W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, (ed. M. J. Petry), Dordrecht, 1978.
- D. Henrich (Hg.), *Hegels philosophische Psychologie. Hegel-Tage, Santa Margherita 1973*, Bonn, 1977.
- F. Hesse und B. Tuschling (Hg.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1991.
- G. Marmasse, *De la nature à l'esprit. Corps animal et corps humain chez Hegel*, Paris.
- P. T. Murray, *Hegel's Philosophy of Mind and Will*, Lewiston (NY), 1991.
- Chr. Schalthorn, *Hegels enzyklopädischer Begriff von Selbstbewußtsein*, Hamburg, 2000.
- D. Stederoth, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, Berlin, 2001.
- W. A. de Vries, *Hegel's Theory of Mental Activity. An Introduction to Theoretical Spirit*, Ithaca-Londen, 1988.
- M. Wolff, *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegels Enzyklopädie (1830), §389*, Frankfurt/M, 1992.

## 8. Objektiver Geist/ Grundlinien der Philosophie des Rechts (*Grl*)

Die erste Veröffentlichung der *Grl* stammt aus 1820 und diente als Lesebuch, das in den Vorlesungen erläutert werden sollte. In späteren Ausgaben wurde der Hegelsche Text durch *Zusätze* aufgrund von Vorlesungsmitschriften (Hotho, v.Griesheim) angereichert. Thematisch erörtern die *Grl* den *objektiven Geist*, der vorher schon (jedoch skizzenhafter) als Teil des Systems in der *E* (1817) erschienen war.

In den *Grl* werden die Prinzipien und Institutionen des Rechtsstaats entwickelt. Wie der zweite Titel des Werkes („Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse“) zeigt, stellt Hegel sich damit in die Tradition des Naturrechts, zumindest, wenn Naturrecht im Sinne des Vernunftrechts verstanden wird. Was Recht ist, lässt sich vernünftigerweise bestimmen, sodass das Recht an sich dem faktischen Recht entgegengestellt werden kann (*Grl* §2). Obwohl Hegel sich damit gegen den Rechtspositivismus wendet, bedeutet dies keineswegs eine Denunzierung der faktischen Rechtsverhältnisse. Das wirkliche Recht hat immer eine bestimmte historische Daseinsweise. Die Institutionen des Rechtsstaats, die in den *Grl* entwickelt werden, müssen deshalb als die Rechtsinstitutionen aus Hegels eigener Zeit verstanden werden, d.h. als die spezifische historische Form, in der die Rechtsprinzipien (die logische Struktur des Rechts) im (Nordwest) Europa des neunzehnten Jahrhunderts ihre Gestalt bekommen haben, oder besser, mehr oder weniger Gestalt bekommen haben, nämlich inwieweit die Rechtsprinzipien sich als ihr Wesen wiedererkennen lassen. Daher lautet der berühmte Satz in der Vorrede der Grundlinien: „Philosophie [ist] ihre Zeit in Gedanken gefasst.“

Das Recht wird von Hegel aus der Freiheit heraus verstanden: „Dies, dass ein Dasein überhaupt Dasein *des freien Willens* ist, ist das Recht“ (*Grl* §29). Oberflächlich gesehen scheint zwischen John Rawls' *Political Liberalism* und den *Grl* eine enge Verwandtschaft zu bestehen, weil im ersten Werk die Grundfrage gestellt wird: „Wie ist eine Gesellschaft zwischen freien und gleichen Personen möglich?“ Bei näherer Betrachtung kommt es jedoch

darauf an, wie die freien und gleichen Personen, die auch Hegel als Basis des Rechtsstaats sieht, genau verstanden werden. Jedenfalls weist Hegel jede vertragstheoretische Deutung des Rechtsstaats ab (*Grl* §75A), weil sie eine schlechte Zirkularität voraussetzt. Wirkliche Personen, welche die Freiheit haben, einen Vertrag zu schließen, setzen die Realität des Rechtsstaats immer schon voraus. Die Entwicklung der *Grl* verläuft vielmehr von der abstrakten Ebene zur konkreten Totalität. Die freien und gleichen Personen, die anfangs als formelle Personen gedacht werden, erscheinen am Ende der Entwicklung als die konkrete Totalität der Person, d.h. als die Institutionen des Rechtsstaats. Diese Entwicklung vom Abstrakten zum Konkreten unterscheidet sich jedoch von Platons Versuch, schon in den Vermögen des Individuums *in nuce* die Gesamtstruktur des Staats zu erblicken. Die freien und gleichen Personen im Hegelschen Sinne sind eine Abstraktion (ein Moment) der konkreten Totalität des Rechtsstaats, sodass es überhaupt keinen Sinn macht, außerhalb der sittlichen Ordnung des Staats von einem konkreten Individuum zu reden, das *frei* ist. Die freien und gleichen Personen lassen sich nur als ein abstraktes Moment der konkreten sittlichen Ordnung fassen, die im Laufe der Entwicklung Schritt für Schritt zur Erscheinung kommt. Dies scheint wiederum Rawls' revidierte Vertragstheorie zu ähneln, in der, vom faktischen Staat ausgehend, die freien und gleichen Personen durch eine Abstraktion (*veil of ignorance*) deduziert werden, um anschließend die Abstraktion Schritt für Schritt rückgängig zu machen und dadurch den faktischen Staat in vernünftiger Form zu rekonstruieren. Weil Rawls *Freiheit* als ein Vermögen des einzelnen Individuums fasst, beruht seine Entwicklung auf einer Vielzahl psychologischer Annahmen. Für Hegel jedoch ist Freiheit ein (absoluter) Begriff, der in der Person sein Dasein hat. Deshalb hat die Entwicklung, welche die konkrete Totalität der Person zum Resultat hat, nicht einen *psychologischen*, sondern einen *logischen* Status.

Hegels Freiheitsbegriff lässt sich als eine Kritik an und eine Durchdenkung des Kantischen Freiheitsbegriffs verstehen. Wie für Kant, impliziert Frei-sein unmittelbar das Gebot, so zu handeln, dass der allgemeinen Freiheit Genüge getan wird, d.h. freies Handeln hat die Form eines allgemeinen Gesetzes. Der Unterschied beider Positionen ist jedoch, dass dieses Gebot nach Hegel nicht als der Kantische kategorische Imperativ interpretiert werden darf. Kant bestimmt den freien Willen als den durch die Vernunft bestimmten Willen, der dem unfreien Wille, d.h. dem durch die Natur bestimmten Wille, entgegensteht. Aus Hegels Sicht verletzt eine solche Gegenüberstellung von Freiheit und Natur jedoch die Absolutheit der Freiheit. Der freie Wille steht nicht in einem Verhältnis des Sollens dem unfreien gegenüber, sondern setzt immer schon voraus, dass Natur und Freiheit miteinander in Harmonie sind, d.h. der freie Wille ist ein natürlicher Wille, der sich in der Form der Freiheit verwirklichen kann. In den *Grl* erscheint das Freiheitsgebot deshalb nicht als das moralische Gebot im Sinne Kants, sondern als das Gebot des abstrakten Rechts: „Sei eine Person und respektiere die anderen als Personen“ (*Grl* §36). Anders als die moralische Person im Sinne Kants gehört die Person des abstrakten Rechts immer schon zu einer Rechtsordnung, nämlich zu derjenigen Rechtsordnung, die sie in die Lage versetzt, ihren natürlichen Willen in der Form der Freiheit auszudrücken, d.h. zur Eigentumsordnung. Im Rahmen der Eigentumsordnung ist die unmittelbar gegebene Natur, sowohl die äußerliche als die eigene, körperliche Natur, zur Sache und zum Eigentum gemacht. Damit ist die elementarste Voraussetzung erfüllt, die Triebe, Neigungen und Begierden in der Form der Freiheit zu befriedigen (*Grl* §19). Als Eigentümer hat die Person die Freiheit, die zur Sache gemachte Natur nach eigener Willkür zu gebrauchen.

Der unterschiedliche Ausgangspunkt von Kant und Hegel hat zwei weitgehende methodische Konsequenzen. Zuerst bestimmt Kant das Verhältnis zwischen Recht und Moralität als ein äußerliches Verhältnis. Das Recht muss den natürlichen Willen sozusagen *zwingen*, sich dem moralischen Gesetz gemäß zu verwirklichen. Für Hegel dagegen ist das

praktische Gebot immer schon Moment einer Rechtsordnung, die auch die Moralität als Moment in sich umfasst. Hegels Bestimmung der Moralität geht aus der zweiten methodischen Konsequenz hervor. Zwar ermöglicht das Eigentumsrecht wesentlich die Verwirklichung des natürlichen Willens in der Form der Freiheit, aber es ist noch ganz unklar, unter welchen Voraussetzungen das Eigentumsrecht als wirkliches Recht bestehen kann. Der Inhalt der *Grl* besteht aus der systematischen Entwicklung gerade dieser Voraussetzungen.

Die erste Voraussetzung des abstrakten Rechts versteht sich als Hegels Verständnis der Moralität: Auf der Ebene des abstrakten Rechts wird sichergestellt, *dass* der Wille sich in der Form der Freiheit verwirklichen lässt; was der Inhalt dieser Verwirklichung ist, bleibt dabei doch zufällig. Auf der Ebene der Moralität wird einerseits entwickelt, dass dieser Inhalt als die Verwirklichung des subjektiven Wohls verstanden werden muss. Das Gebot, Person zu sein, wird dadurch subjektiv konkretisiert und lässt sich aus diesem Grunde *moralisch* nennen. Andererseits wird das moralische Gebot wieder auf die Allgemeinheit des abstrakten Rechts zurückgeführt, weil das Gebot nicht nur lautet, dass das besondere Wohl, sondern auch das Wohl aller, das Gute verwirklicht werden muss. Daraus ergibt sich, dass die *Grl* sich innerhalb der Aristotelischen Tradition fügen: Das Recht soll die Verwirklichung des ‚guten Lebens‘ sicherstellen. Anders als bei Aristoteles ist die Verwirklichung des guten Lebens in den Grundlinien jedoch durch die Freiheit und Gleichheit der Personen der französischen Revolution vermittelt.

Auf der Ebene der Sittlichkeit wird der konkrete Inhalt des guten Lebens entwickelt. Die Sittlichkeit ist also nicht nur die Voraussetzung der Moralität, sondern auch die konkrete Einheit des abstrakten Rechts und der Moralität. Die Sittlichkeit gliedert sich in die unmittelbare Sittlichkeit der Familie, in dem Verlust der Sittlichkeit des Systems der Bedürfnisse (als das erste Moment der bürgerlichen Gesellschaft) und in die wahre Sittlichkeit des Staats.

In der unmittelbaren Sittlichkeit der Familie (die Hegel auch die erste sittliche Wurzel (*Grl* §255) des Staats nennt) wird die Synthese zwischen abstraktem Recht und Moralität erst noch *an sich* vollzogen. Innerhalb der Ehe, die den Kernpunkt der Familie ausmacht, sind Mann und Frau (an sich) zwar Person, aber sie sind es nicht füreinander. Denn die Ehe ist das Resultat der freien Entscheidung beider Partner „eine Person auszumachen“ (*Grl* §162). Das Wohl der Familie ist daher wesentlich ungeteilt. In der Ehe bekommt das Gattungsverhältnis zwischen Mann und Frau eine institutionelle Form. Diese Form ist nicht nur frei, weil sie aus einer freien Entscheidung hervorgeht, sondern auch, weil das natürliche Gattungsverhältnis in ein geistiges Verhältnis aufgehoben wird. Inhaltlich hat die Ehe ihre Einheit in der Liebe zwischen den Partnern, und innerhalb der Ehe wird das Mann- und Frau-sein in eine sittliche Rolle transformiert. Der Kleinfamilie des neunzehnten Jahrhunderts gemäß konkretisiert Hegel die Genderrolle der Frau als Hüterin des Hauses und die Genderrolle des Mannes als Repräsentant der Familie in Staat und in Gesellschaft.

Die Erziehung der Kinder zu freien und gleichen Personen vermittelt den Übergang in die bürgerliche Gesellschaft. Die erwachsenen Kinder verlassen die Familie und gründen ihre eigene Familie. Dadurch erscheint die Vielheit der Familien als die Voraussetzung der Familie. Die vielen Familien verhalten sich als konkrete Personen zueinander, sodass sie damit zu Fürsichsein gekommen sind. Jetzt kann auch das Moment der Moralität zum Fürsichsein kommen, weil die konkreten Personen (die Familien) sich in einem, nach dem Muster des von A. Smith und Ricardo gedachten freien Markts, *System der Bedürfnisse* zueinander verhalten. In der Konkurrenz des Markts werden die natürlichen Bedürfnisse und die Mittel zu ihrer Befriedigung, gebildet, d.h. gesellschaftlich vermittelt und einsichtig. Zugleich bedeutet die Konkurrenz jedoch den Verlust der Sittlichkeit (im Vergleich zur Familie), weil nicht dem allgemeinen Wohl, sondern dem besonderen Wohl gedient wird.

Die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft ist darauf gerichtet, den Verlust der Sittlichkeit aufzuheben, d.h. die Verwirklichung des allgemeinen Wohls wiederherzustellen. Die erste Institution, in der diese Aufhebung Gestalt annimmt, ist die *Rechtspflege*, in der das Eigentumsrecht *als solches* gewährleistet wird. Die zweite Institution ist die *Polizei*, welche die allgemeinen Voraussetzungen sicherstellt, die Teilnahme am System der Bedürfnisse ermöglichen: Infrastruktur, Allgemeinbildung, öffentliche Ordnung, Warenprüfung etc. Die dritte Institution ist die *Korporation*, die Hegel auch als die zweite sittliche Wurzel des Staats bezeichnet (*Grl* §255). In den Korporationen sind die unterschiedlichen Zweige des Produktionssystems organisiert. Als Mitglied einer Korporation haben die Personen ihre Teilnahme am Produktionssystem sichergestellt, weil das allgemeine Wohl der Korporation an erster Stelle steht: die Mitglieder einer Korporation haben die Pflicht, einander bei Krankheit und anderen Rückschlägen zu unterstützen.

Das Wohl, dem in den Korporationen gedient wird, ist zwar allgemein, steht jedoch dem Wohl der anderen Korporationen gegenüber. Die wahre Sittlichkeit wird daher nicht auf der Ebene der Korporation, sondern erst auf der Ebene des Staats verwirklicht.

Der Staat bildet die Einheit der drei Gewalten, die sich übrigens von Montesquieus *trias politica* unterscheiden: gesetzgebende, regierungs- und monarchische Gewalt. In diesen drei Gewalten gewinnen die drei Momente der Person (Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit) ihr konkretes, institutionelles Dasein. Die gesetzgebende Gewalt ist die Gewalt der Allgemeinheit, in der alle Personen repräsentiert sind: zwar nicht unmittelbar in einem demokratischen *one man one vote* System, sondern mittelbar, weil alle Korporationen im Parlament (*zweite Kammer*) vertreten sind. Die Regierungsgewalt hat die Aufgabe, die Allgemeinheit des Gesetzes auf die Besonderheit des wirklichen Daseins zu beziehen und dadurch das Gesetz zu verwirklichen. Die Regierungsgewalt umfasst daher sowohl die Regierung im heutigen Sinne, als die rechtsprechende Gewalt. In der Gewalt des Monarchen haben gesetzgebende Gewalt und Regierungsgewalt nicht nur ihre Einheit, sondern kommt zugleich die Einheit des Staats zum Selbstbewusstsein.

Der konkrete Staat verhält sich zu einer Vielheit von anderen Staaten, die jeder für sich eine bestimmte historische Erscheinungsweise des Begriffs Staat sind. Das Verhältnis zwischen den Staaten bezeichnet Hegel als einen Naturzustand, d.h. es gibt kein umfassendes internationales Recht. Dieser Naturzustand richtet die Existenz der Freiheit in den Staaten jedoch nicht zu Grunde, weil die Weltgeschichte, Hegel zufolge, sich als Erscheinung des absoluten Geistes verstehen lässt. Die menschliche Autonomie hat ihren Grund in einer Macht, die diese Autonomie nicht nur übersteigt, sondern auch gewährleistet, dass die Weltgeschichte kein blindes Schicksal ist.

Bei der Lektüre der *Grl* fällt gleich auf, dass dieses Werk um zwei Pole herum, die mit dem so charakteristischen Unterschied zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat zusammenhängen, strukturiert ist: einerseits der Pol der Tradition (der sich namentlich in der Familie, der Korporation, dem Staat und dem Monarchen manifestiert) und andererseits der Pol der formellen Freiheit, der der modernen subjektiven Freiheit Raum schafft. Nach heutigen Begriffen lässt sich hier von dem Pol des Kommunitarismus und dem Pol des Liberalismus reden. Diese Zwiespältigkeit hat während der knappen zweihundert Jahre, seit welchen das Buch existiert, immer wieder zu zwei Parteien geführt: eine konservative und eine progressive Partei, die sich gerade wohl oder gerade nicht auf die *Grl* berufen zu können meinen. Zu den (so genannten) *Progressiven* gehören Marx (mit seinem Vorwurf des Idealismus), Herbart (der sich gegen den vermeintlichen konformistischen Monarchismus kehrte), Popper (der in den *Grl* einen Antiliberalismus las), aber auch zeitgenössische Denker wie Habermas, Höhle und Peperzak, welche den vermeintlichen Mangel an Intersubjektivität kritisieren. Andererseits gibt es ‚Progressive‘, die sich gerade von den *Grl* unterstützt wissen: liberale Denker, wie Knox und Avinieri, und marxistische Denker, wie Lukács und Marcuse.

Auf der konservativen Seite nehmen Nationalisten (Rosenkranz) und Faschisten (Binder) Hegels Rechtsphilosophie für sich in Anspruch, aber heutzutage auch Kommunitaristen, wie MacIntyre und Taylor. Feministische Philosophen, wie Irigaray schätzen die *Grl*, weil sie die theoretischen Mittel bereitstellen, die qualitativ eigene Rolle der Frau zu denken (obwohl sie sich gegen Hegels spezifische inhaltliche Füllung wenden). Wichtige Themen in der heutigen Debatte über den Rechtsstaat, wie Globalisierung, Multikulturalität, internationale Rechtsordnung und Weltstaat, werden von Hegel nur seitlich berührt, weil sie in seiner Zeit einfach weniger Gewicht hatten. In der aktuellen Diskussion über die *Grl* geht es deshalb namentlich um die Frage, ob der konzeptuelle Rahmen der *Grl* diesen Problemen gewachsen ist.

Paul Cobben

### Bibliographie

- S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, 1972.  
 P. Cobben, *Das Gesetz der multikulturellen Gesellschaft. Eine Aktualisierung von Hegels ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘*, Würzburg 2002.  
 E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel sous forme d' un commentaire des fondements de la philosophie du droit*, Paris, 1964.  
 P. Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom*, Yale UP, 1999.  
 D. Henrich und R-P. Horstman, (Hg.), *Hegels Philosophie des Rechts: Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, 1982.  
 V. Hösle (Hg.), *Die Rechtsphilosophie des Deutschen Idealismus*, Hamburg, 1989.  
 Chr. Jermann (Hg.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*. Stuttgart, 1987.  
 J-P. Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Perspectives sur la « philosophie pratique » de Hegel*, Paris, 2005.  
 D. Knowles, *Hegel and the Philosophy of Right*, London 2002.  
 A. Lécivain, *Hegel et l'éthicité. Commentaire de la troisième partie des « Principes de la philosophie du droit »*, Paris, 2001.  
 M. Losurdo, *Hegel and the Freedom of Moderns*, Durham, 2004.  
 H-Cr. Lucas und O. Pöggeler (Hg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart, 1986.  
 M.H. Mitias, *Moral Foundations of the State in Hegel's Philosophy of Right: Anatomy of and Argument. Elementa 34*, Amsterdam, 1984.  
 F. Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, Cambridge, 2000.  
 H. Ottmann, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, Berlin, 1977.  
 Z. A. Pelczynski (Hg.), *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge, 1984.  
 A. T. Peperzak, *Modern Freedom*, Dordrecht, 2001.  
 B. Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*. Paris, 1972.  
 H. Reyburn, *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right*. Oxford, 1921.  
 M. Riedel, (Hg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. 2 Bnd*, Frankfurt/Main, 1975.  
 D. Rosenfield, *Politique et Liberté: Structure logique de la Philosophie du droit*. Paris, 1984.  
 Fr. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*. Two volumes. München/ Berlin, 1920.  
 E. Rózsa, *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*, Jena, 2005.  
 H. Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie*, Frankfurt/M., 2000.  
 L. Siep (Hg.), *G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, 1997.  
 St. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*, Chicago, 1988.

- P. J. Steinberger, *Logic and Politics: Hegel's Philosophy of Right*, New Haven, 1988.  
 Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, 1979.  
 E. Weil, *Hegel et l'état*. Paris, 1950.  
 M. Westphal, *Hegel, Freedom, and Modernity*, New York, 1992.  
 A. Wood, *Hegel's Political Thought*, Cambridge, 1990.

## 9. Philosophie der Geschichte (Weltgeschichte) (VPhW)

Die VPhW wurden von Hegel in den Jahren 1822-30 abgehalten. Die erste Ausgabe dieser Vorlesungen wurde von Eduard Gans, eine zweite von Hegels Sohn Karl Hegel aus verschiedenen Manuskripten zusammengesetzt. Hegels eigene Manuskripte sind nicht bewahrt geblieben. In der *E* und den *Grl* hat die Weltgeschichte eine feste Stelle als die höchste Form des Daseins des Geistes, als "die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Äußerlichkeit" (*Grl* §341).

Die Weltgeschichte ist der Prozess des Aufkommens und des Untergangs einzelner Staaten, in dem der allgemeine Geist (als Weltgeist) die endlichen Gestalten des subjektiven und objektiven Geistes als Werkzeuge seiner eigenen Verwirklichung benützt. Dieser Prozess wird in der *E* und den *Grl* als das Weltgericht, als das höchste und absolute Recht gekennzeichnet. Systematisch gesehen ist es nämlich der Prozess, in dem der Geist seinen Endzweck zur objektiven Wirklichkeit macht. Der die Weltgeschichte hervorbringende Geist hat nicht (wie die endlichen Gestalten des Geistes) die Natur als Gegenstand seiner Entäußerung, sondern setzt sich mit dem, was selbst geistiger Natur ist, auseinander. Die Weltgeschichte wird darum als der Weg des Geistes zum absoluten Begriff seiner selbst verstanden; nicht als der Prozess der Eroberung oder Beherrschung der natürlichen Welt, sondern als die Selbstoffenbarung des Absoluten in der objektiven Welt des Geistes: "Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besondern Volksgeister und seine eigene Weltlichkeit abstreift, erfaßt seine concrete Allgemeinheit, und erhebt sich zum *Wissen des absoluten Geistes*, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich und die Nothwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind" (*E*<sup>3</sup> §552). Was in der Philosophie des Rechts nur als letzter Gesichtspunkt des Rechts eingebracht wird, wird in der Philosophie der Weltgeschichte ausführlich nach seinen wesentlichen Momenten und Stufen dargestellt. Es gibt darin keine geschichtlichen Zufälligkeiten. Die besonderen Geschichten der Individuen und Völker, als Gestalten des endlichen Geistes, haben keine philosophische Bedeutung, weil sie in hohem Maße durch Schicksal und Zufall bestimmt sind. Zur Weltgeschichte gehört aber nur dasjenige, was als eine notwendige Stufe im Prozess der Selbstbefreiung des Geistes durchschaut werden kann. Die verschiedenen Perioden der Weltgeschichte sind deshalb die Momente der vollständigen Entwicklung der Idee der Freiheit im Element der geistigen Wirklichkeit.

Hegel charakterisiert die Weltgeschichte als "der Geist im Element der Weltlichkeit; [...] Natürliches und Geistiges formiert eine Gestalt, und dies ist Geschichte" (*VPhW* 12, 101). Philosophie und Religion repräsentieren die endgültige Versöhnung von Natur und Geist im Element des Denkens, aber die weltliche Vereinigung von Natur und Geist ist der Staat. Darum fängt, für Hegel, die Geschichte eines Volkes erst an, wenn sein geistiges Prinzip sich in einem Staat verwirklicht.

Es gibt erst Geschichte, wenn das, was geschehen ist, nicht nur poetisch-mythologisch überliefert, sondern prosaisch niedergeschrieben wird. Prosa ist die Sprache des Staates (*GW* 18, 193). Hegel unterscheidet drei Hauptformen der Geschichtsschreibung: ursprüngliche, reflektierende und philosophische. Die ursprüngliche Geschichte wird beschrieben von

Personen, die noch sehr eng mit dem Prozess der Geschichts- und Staatsbildung selbst verbunden sind, entweder als Staatsmänner und Heerführer (Xenophon, Cäsar), oder als zeitgenössische Zeugen, die “im Geist der großen politischen Wirksamkeit (...) gestanden haben” (Herodot, Thukydides, Mönche im Mittelalter). Auch Memoiren moderner Schriftsteller (namentlich Franzosen, und Friedrichs II.) gehören dazu. Sie ist hauptsächlich eine direkte, wenig aus bestimmten Absichten heraus reflektierte Darstellung geschichtlicher Ereignisse (*VPhW 12*, 7). Die reflektierende Geschichtsschreibung (oder reflektierte Geschichte) hat verschiedene Formen: Kompilationen, pragmatisch-moralisierende und kritisch-evaluierende Betrachtungen, und spezialgeschichtliche Verhandlungen über Themen, wie Kunst, Recht, Wissenschaft usw. Teilweise bildet die letzte Form, ihrer allgemeinen und abstrakten Gesichtspunkte wegen, schon den Übergang zur philosophischen Geschichtsschreibung.

Voraussetzung der philosophischen Geschichtsschreibung ist, dass die Weltgeschichte vom Geist geführt wird, also vernünftig ist. In religiöser Sprache ist es die Überzeugung, dass die Geschichte im Ganzen durch die göttliche Vorsehung geleitet wird. Philosophisch ist es der Begriff der Geschichte als der Prozess der Verwirklichung der Vernunft. Dass die Wirklichkeit als vernünftig begriffen werden kann, ist vorausgesetzt. Der Beweis dieser Voraussetzung liegt im Begriff der Vernunft selbst (in der Logik), aber die philosophische Weltgeschichte zeigt, dass sie wahr ist, dass die Weltgeschichte “eine der besonderen Gestalten (ist), in denen die Vernunft sich offenbart” (*VPhW 12*, 21). So ist der philosophische Begriff der Leitfaden für die empirische Geschichtsforschung. Aber nur durch die Erkenntnis der realen Ereignisse kann die Philosophie den *konkreten* Begriff des geschichtlichen Prozesses als eines vernünftigen bekommen. Philosophische Geschichtsschreibung bedeutet für Hegel deshalb, dass die große Ereignisse und die allgemeine Entwicklung retrospektiv im Lichte der Idee der Freiheit verstanden werden. Sie hat nicht – obwohl ihm das oft vorgeworfen wird – die Präntention, den allumfassenden Begriff der Zeit, einschließlich der Zukunft, zu sein. Die reale Geschichte kann nur begriffen werden als die Entwicklung des Weltgeistes zur Gegenwart: „es muß endlich an der Zeit seyn, auch diese reiche Production der schöpferischen Vernunft zu begriffen, welche die Weltgeschichte ist; ob es an der Zeit ist, zu erkennen, muß davon abhängen, ob das, was Endzweck der Welt, endlich auf allgemeine, bewusste Weise in die Wirklichkeit getreten; diß – Verstehen unserer Zeit“ (*GW 18*, 149-150).

Als weltlicher Prozess ist die Geschichte bestimmt durch viele Partikularitäten: Staaten formieren sich innerhalb bestimmter geographischer Bedingungen, durch die subjektiven Leidenschaften der Individuen, und durch den Streit zwischen Staaten, worin sie als singuläre Gestalten in der Geschichte des allgemeinen Geistes Macht erwerben und untergehen. Viele zufällige Erlebnisse und Umstände können als unwichtig beiseite geschoben werden. Die wesentlichen Merkmale des Geistes einer bestimmten Epoche oder Periode offenbaren sich in den großen Ereignissen mit wichtigen Implikationen für Veränderung und Fortschritt zu Freiheit. Indien und China werden von Hegel, obwohl sie Staatsformen haben, als für die Weltgeschichte nur marginale Reiche betrachtet, weil sie keine entscheidenden Stufen im Fortschritt zu Freiheit bedeuten. Hier hat sich “kein Prinzip an die Stelle des alten gesetzt.” Diese Reiche haben “insofern keine Geschichte” (*VPhW 12*, 123). Der Geist erstarrt hier in einem System der Gewohnheit und äußerlicher Moralität (China), oder verliert sich in einer bunten Masse von Individualitäten ohne innere oder vernünftige Ordnung (Indien).

Das Ende der Geschichte als Endzweck der Welt ist die endgültige Versöhnung von Natur und Geist, die Idee des ewigen Friedens (*VPhW 12*, 56). Als Hegel über das Ende der Geschichte, als eine geschichtliche Periode, spricht, geht es um das Ende der ‘Alten Welt’ (Asien, Afrika und Europa), in der sich die asiatischen, islamischen und christlichen

Prinzipien entwickeln. Die besonderen Staaten sind Gestaltungen dieser drei Prinzipien, und vergänglich. Die Prinzipien selbst sind unvergänglich und verwirklichen sich am 'Ende der Geschichte' auf reflektierte Weise im friedlichen Verhältnis der europäischen Staaten. Europa ist der letzte Teil der 'Alten Welt'. Erst im modernen, christlichen Zeitalter hat der Geist subjektiv ein klares Bewusstsein seines Zweckes, als die Versöhnung von Geist und Welt, worin "die Wirklichkeit umgebildet und rekonstruiert" ist. Die "Tiefe des Gedankens wird so hervorgegangen erscheinen auf der Seite der Weltlichkeit" (*VPhW 12*, 120).

Die Weltgeschichte ist Geschichte des *allgemeinen* Geistes. Die allgemeinen Kategorien des geschichtlichen Denkens sind *Veränderung, Erneuerung* und *Ende*. "...dass aus dem Tode neues Leben aufersteht [...] ist der durchgreifende Gedanke der orientalischen Metaphysik, vielleicht ihr größter Gedanke. [...] es passt nur auf den Leib [...] nicht auf den Geist [...] der nicht aus seiner Asche in derselben Gestalt aufersteht. Abendländisch ist, dass der Geist nicht bloß verjüngt hervortrete, sondern erhöht, verklärt" (*VPhW 12*, 18). Diese Erhöhung, oder Freiheit, ist die Arbeit des Geistes selbst: "nicht das Werk, sondern seine eigene Tätigkeit ist Zweck" (*VPhW 12*, 19). In diesem Prozess unterscheidet Hegel vier Reiche oder Welten, welche aufeinanderfolgen wie die Lebensperioden eines Menschen: die orientalische Welt wird verglichen mit dem Kindes- und Knabenalter, die griechische Welt mit der Jünglingszeit, die römische Welt mit dem Mannes-, und die germanische Welt mit dem Greisenalter. Aber, weil der größte Teil der orientalischen Welt keinen wahrhaften Fortschritt kennt, fängt die eigentliche Weltgeschichte erst an mit dem persischen Reich und Ägypten. „Das östliche Asien und das jenseitige Alpenland sind die Extreme jener bewegten Mitte um das Mittelmeer – Anfang und Ende der Weltgeschichte: dieser Mittelpunkt als Meer ist das Belebende, alles Zusammenfassende, ohne das die Weltgeschichte nicht sein könnte [...]. Die Weltgeschichte ist im Südosten auf-, und nach Nordwesten ist sie in sich niedergegangen“ (*VPhW 12*, 106).

Europa selbst hat wiederum drei Teile: das Gebiet um das Mittelmeer, das seine Jugend darstellt; das Herz mit Frankreich, England und Deutschland als die wichtigsten weltgeschichtlichen Staaten; und das nordöstliche Europa, das sich erst spät entwickelt und noch stark mit dem prähistorischen Asien verbunden ist. Wie Europa sich an der Ostseite entwickeln wird, ist für Hegel unklar. Er hält interessante Entwicklungen für möglich. Die Weltgeschichte (als die Geschichte der Alten Welt) kommt aber im europäischen Herzen schon 'zum Ende', weil retrospektiv die Entwicklung einer Pluralität evangelischer und von der äußerlichen Kirche unabhängiger, souveräner Staaten als eine vernünftige Einheit begriffen werden kann (*VPhW 12*, 520). Sie ist das freie Produkt geistiger Aktivität und Bildung, worin nicht nur Sittlichkeit, sondern auch die Subjektivität des Geistes völlig zur Existenz kommen kann (*VPhW 12*, 120).

Neben der Alten Welt befindet sich die Neue Welt: Amerika und Australien, die neu sind, wegen ihrer späten Entdeckung und niedrigen Bildungsstufe. Hegel schätzt Amerika, wie es sich in seiner Zeit kulturell, religiös und staatlich entwickelt hat, nicht hoch und hauptsächlich noch als eine Wiederholung des europäischen Prinzips. Dennoch nennt er es das Land der Zukunft, das sein welthistorisches Gewicht noch beweisen muss. Als "ein Land des Werdens, der Zukunft" hat es aber noch keine Bedeutung für die philosophische Weltgeschichte (*VPhW 12*, 96).

Obwohl Hegel mehrmals die geschichtliche Entwicklung mit dem Lebenslauf eines Menschen vergleicht, warnt er, dass die Vernunft in der Geschichte ihren Zweck ganz anders erreichen muss als die Individuen, die ihrem eigenen Glück nachstreben. "...das Feld der Schicksale der Völker, der Umwälzung der Staaten ist ein anderes als das moralische, ein Höheres, Weiteres" (*VPhW 12*, 10). In der Geschichte regieren nicht die Ziele der Individuen, sondern haben wir "den bunten Lärm der Leidenschaften vor uns" (*VPhW 12*, 60). Die Vernunft bedient sich dieser Partikularitäten, um ihren eigenen Endzweck zu verwirklichen:

die freie Entwicklung des Geistes in der Welt, in der die Gegensätze von Natur und Geist entfaltet und versöhnt sind. In der Religion wird dieser Endzweck vorgestellt als ein jenseitiges Gutes, als eine Idee, für die das Geschichtliche nur Mittel sei. Die Philosophie der Weltgeschichte dahingegen setzt voraus, dass die Idee sich in der Geschichte selbst verwirklicht und vollendet. Darum besteht die philosophische Weltgeschichte nicht aus "Reflexionen über einzelne Situationen, Umstände, einzelne Seiten", sondern bezieht sich auf das Ganze mit allgemeinen Gedanken (*VPhW 12*, 17).

Die Geschichte eines Volkes kennt meistens drei verschiedene Stufen oder Momente. Das erste Moment ist "die Periode, wo sich der Zweck zum Dasein bringt" (*VPhW 12*, 45). Dies ist eine Periode von großer Tätigkeit, ohne Zwiespalt, in der die Individuen ganz im gemeinschaftlichen Werk aufgehen. Im zweiten Moment lebt das Volk "im Genusse des Erreichten [...] in der Gewohnheit seines Seins" (*VPhW 12*, 46). China und Indien sind hier stehen geblieben. Das unveränderte Weiterleben eines Volkes in einer bedürfnislosen Fortsetzung der Gewohnheit kommt einem natürlichen Tod gleich. Völker mit einer weltgeschichtlichen Rolle sterben auf eine dramatischere Weise. Ihr Untergang ist der Übergang zu einem neuen Prinzip. Die vorhandene Tätigkeit des Staats wird von den Individuen erfahren als eine Beschränkung. Dies ist das dritte Moment, wo Reflexion, Subjektivität, Gerede über Tugend, Wissenschaft und Philosophie auftreten können. Die Individuen suchen ihre Befriedigung im Allgemeinen. Die Suche nach ideeller Befriedigung macht die Entwicklung eines neuen Prinzips frei, aber bringt die reale Tugend und Pflicht ins Schwanken und bereitet so den Tod eines bestimmten, und dadurch beschränkten, sittlichen Lebens. "Dies ist der Weg, auf welchem aus dem Tiefsten heraus der Volksgeist sich den Untergang bereitet" (*VPhW 12*, 51). "Das Bestimmte des Übergangs, der Veränderung eines Volkes ist also, daß das Vorhandene, Unmittelbares, gedacht und dadurch in die Allgemeinheit erhoben wird; denn das Besondere muß gereinigt werden von dieser Besonderheit und zu seiner Wesentlichkeit verklärt werden" (*VPhW 12*, 53).

Ein Volk kann nur einmal in der Weltgeschichte Epoche machen, weil es nur einmal diese Stufen durchlaufen kann. Die höhere Stufe, welche nach dem dritten Moment folgt, ist "wieder ein Natürliches, erscheint so als ein neues Volk" (*VPhW 12*, 55). Dies 'Natürliches' deutet auf ein Volk als eine Nation, welche in der Weltgeschichte aufkommt, ein geschichtliches Volk unterwirft und, mit den allgemeinen und wesentlichen Resten seiner Kultur sich vermischend, ein neues Prinzip gestaltet und in dieser Tätigkeit sich zu einem neuen weltgeschichtlichen Staat formiert. Als ein Beschränktes wird es selbst auch wieder im Weltgericht untergehen. Das Weltgericht ist die Kraft des Allgemeinen, das Denkende, das das Bestimmte aufhebt, solange dies noch nicht die Unbeschränktheit des Denkens selbst besitzt. Die Weltgeschichte fängt also an mit der Erhebung natürlicher Völker aus ihrer prähistorischen Zeit, und vollzieht sich als das Weltgericht, als die Abwechslung weltgeschichtlicher Völker, die sich im Verhältnis zu anderen Völkern von ihrer Natürlichkeit befreien. Im größten Teil der Weltgeschichte gibt es meistens nur ein Volk, das das neue Prinzip entwickelt und die anderen diesem unterwirft. Die Griechen verdrängen die Persern; sie werden selbst von den Römern und diese wieder von den Germanen verdrängt. Das Ende der Weltgeschichte würde das Ende dieses Gerichts sein.

Erst auf der dritten Stufe, wo die Bildung ihren Höhepunkt erreicht hat, die Kraft zu Erneuerung erschöpft ist, und das neue Prinzip das alte schon verdrängt, kommen Völker zu Philosophie. Die Erneuerungskraft befindet sich außerhalb ihr; in erster Linie in großen Individuen, wie Alexander, Cäsar und Napoleon, deren Taten die herrschende Moral übersteigen. Die List der Vernunft braucht die Passion und Leidenschaften dieser Individuen als Mittel, um ihren Zweck zu erreichen. Obwohl Hegel die Weltgeschichte einen höheren Standpunkt als den moralischen nennt, muss das nicht als Relativismus verstanden werden.

„Die Religiosität, die Sittlichkeit eines beschränkten Lebens – eines Hirten, eines Bauern – in ihrer concentrirten Innigkeit und ihrer Beschränktheit auf wenige und ganz einfache Verhältnisse des Lebens hat unendlichen Werth. [...] Dieser innere Mittelpunkt, diese einfache Region des Rechts und der subjectiven Freyheit, der Heerd des Wollens, Entschließens und Thuns, der abstracte Inhalt des Gewissens, das worin Schuld und Werth des Individuums, sein ewiges Gericht eingeschlossen ist, bleibt unangetastet“ (GW 18, 170). Kunst und Religion, als Gestalten des absoluten Geistes, entziehen das Individuum in gewissem Sinne dem geschichtlichen Urteil des Weltgeistes. Die Philosophie kann dieses Verhältnis von subjektivem, objektivem und absolutem Geist begreifen. Auf diese Weise ist die Philosophie selbst das Moment, in dem die Geschichte sich schließt und aufgehoben wird. Mehr noch als Kunst und Religion hat sie durch ihren allgemeinen Gedanken eine bleibende Bedeutung. Ihre Wahrheit geht über in die folgenden Gestalten und diese finden darin die Grundlage ihrer geschichtlichen Bedeutung.

Im weltlichen Bereich ist das Ende der ewige Frieden. Das germanische Reich ist auf diesen Zweck nicht nur als gedankliches Ideal, sondern als weltlichen Zustand gerichtet. Es setzt die Entwicklung der Freiheit als des allgemeinen Prinzips voraus, sodass alle Völker als besondere Staaten darin ihre Erfüllung finden können. In diesem Frieden ist das Gericht der Geschichte vorbei; „denn nur das geht ins Gericht, das dem Begriff nicht gemäß ist“ (VPhW 12, 56). Wahrscheinlich kann hieraus geschlossen werden, dass Hegel es nicht für unabwendbar hält, dass die christlichen Staaten, wenn sie die dritte Stufe ihrer Entwicklung erreicht haben, im weiteren weltgeschichtlichen Prozess untergehen müssen. Schon vom frühen Anfang seiner Philosophie an spricht Hegel den Gedanken aus, dass das Christentum als die Versöhnung von Natur und Geist auch die Aufhebung des Schicksals, als eine Form der äußeren Notwendigkeit, bedeutet.

Herman van Erp

## Bibliographie

- A. Arndt , K. Bal und H. Ottmann (Hg.), *Hegel-Jahrbuch 1995*, Vernunft in der Geschichte? XX. Internationaler Hegel-Kongress Debrecen/Budapest 1994, Berlin,1995 (1. Teil), 1996 (2. Teil).
- Ch. Bauer, *"Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck" : Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen*, Hegel-Studien, Beiheft 44, Hamburg, 2001.
- T. Bautz, *Hegels Lehre von der Weltgeschichte : zur logischen und systematischen Grundlegung der Hegelschen Geschichtsphilosophie*, München, 1988.
- O. Brauer, *Dialektik der Zeit: Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Stuttgart, 1982.
- B. Bourgeois, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Paris, 1991.
- Chr. Bouton, *Le procès de l'histoire : fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Paris, 2004.
- D. Duquette (Hg.), *Hegel's History of Philosophy. New Interpretations*, Albany, 2003.
- J-M. Ferry, *La question de l'histoire. Les paradigmes métaphysiques de l'histoire chez Kant, Fichte et Hegel*, Bruxelles, 2002.
- Th. Grüning und K. Vieweg, *Hegel - Vision und Konstruktion einer Vernunftgeschichte der Freiheit*, Frankfurt/Bern, 1991.
- J. D'Hondt, *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, Paris, 1966.
- J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, 1983.
- W. Hüffer, *Theodizee der Freiheit. Hegels Philosophie des geschichtlichen Denkens*, Hegel-Studien, Beiheft 46, Hamburg, 2002.

- G. Lasson, *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Leipzig 1920.
- K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen : die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1953, 1973.
- H-Chr. Lucas und G. Planty-Bonjour (Hg.), *Logik und Geschichte in Hegels System*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1989.
- H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt/M., 1968.
- R. Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte*, Freiburg/München, 1980.
- J. O'Malley, K. Algozin and F. Weiss (Hg.), *Hegel and the history of Philosophy*, proceedings of the 1972 Hegel Society of America Conference, The Hague, 1974. (dit is één van de vroegste bundels over geschiedenis van de filosofie,(en niet fil van de wereldgeschiedenis) toen OK, nu niet meer aan te bevelen)
- R. Perkins, *History and system. Hegel's philosophy of history*, proceedings of the 1982 sessions of The Hegel Society of America, Albany, 1984.
- M. Riedel, *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*, Frankfurt/M.,1973.
- E. Schulin, *Die Welgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, Göttingen, 1958.
- H. Seelmann, *Weltgeschichte als Idee der menschlichen Freiheit. Hegels Geschichtsphilosophie in der Vorlesungen von 1822-23*, Saarbrücken, 1986.
- E. Weisser-Lohmann und D. Köhler (Hg.), *Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hegel-Studien, Beiheft 38, Bonn, 1998.

## 10. Die tagespolitischen Schriften

Hegels Engagement als politischer Schriftsteller und Publizist reicht zurück bis in die frühen Berner Hauslehrerjahre. 1798 erschien anonym Hegels erste Druckschrift (Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Waadtlandes zur Stadt Bern), eine Übersetzung der *Lettres de Jean-Jacques Cart à Bernard Demural, Trésorier du Pays de Vaud, sur le droit public de ce Pays, et sur les événements actuels* (1793) mit dem Untertitel „Eine völlige Aufdeckung der damaligen Oligarchie des Standes Bern“. Hegels Herausgeberschaft ist belegt durch das Bücherverzeichnis von Meusel (1805) und Kayser (1834/35), wie durch die inhaltliche Übereinstimmung einer Stelle aus den Anmerkungen der Schrift mit Hegels Brief an Schelling vom 16.4.95 (*Briefe 1*, 23) und durch Hegels Exzerpte zum Berner Staatswesen (*GW 3*, 221-233). Hegels Übersetzung gibt den Carstchen Text nicht vollständig wieder: Er verzichtet auf die Wiedergabe der Briefe 8 und 9 wie auch auf zahlreiche historische Details des französischen Originals. Allerdings ergänzt Hegel den Carstchen Text für die deutschen Leser durch zusätzliche Anmerkungen und Fußnoten zur Schweizer Geschichte und zur Berner Verfassung. Hegels Interesse an den *Lettres* gründet in dem von Cart gezogenen Vergleich zwischen den Zuständen der Waadt unter der Berner Herrschaft und dem Zustand, „wie er ihren alten Rechten gemäß hätte beschaffen seyn sollen“ (*Vorerinnerung*). Es ist dieser Vergleich, der so Hegel, den tiefen Wunsch der Waadtländer nach Freiheit wie die „tiefe Erbitterung aller Gemüther gegen die Berner Unterdrücker“ verständlich zu machen vermag. Angesichts der geschilderten Verhältnisse „muß man sich wundern“, so der Rezensent der deutschen Übersetzung in den Göttingischen Anzeigen, „daß die Zahl der Unzufriedenen kurz vor und bey dem Einmarsch der Neu-Franken nicht größer war, als man sie wirklich fand“ (*Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaft*, 160. Stück. Den 6. October 1798. S. 1600). Im Jahr 1798, als Hegels Übersetzung erscheint, hat das militärische Eingreifen französischer Truppen die Berner Aristokratie bereits hinweggefegt und dem Waadtland die

Unabhängigkeit von Bern verschafft. Eine Entwicklung aus der sich, so Hegel, „eine Menge Nutzenwendungen“ ergeben, vor allen sollten die Vorgänge in der Waadt all’ jenen ein warnendes Beispiel sein. die sich den notwendigen Reformen widersetzen. Seine eigenen politischen Ziele konkretisiert Hegel in den kommentierenden Anmerkungen. Dem Lob Carts auf die englische Verfassung und die Selbstbesteuerung der Engländer hält er entgegen: Eine Verfassung muss sich einmal daran messen lassen, wie sehr sie die Sicherheit des Eigentums, der Grundgesetze, der persönlichen Freiheit zu schützen vermag, wie stark die Nation im Parlament repräsentiert ist und inwieweit die Sicherheit des Landes auf konstitutioneller Macht und Klugheit der Minister beruht. Diese Forderungen sieht Hegel in der ständischen Repräsentation im Waadtland weit eher erfüllt als in der englischen Verfassung. Für Hegel sind die „Repräsentation der Nation“, das „Parlament“ und die „konstitutionelle Macht“ weit mehr Anknüpfungspunkte für die freiheitliche Entwicklung des Waadtlandes als das Eingreifen einer fremden Militärmacht. Denn, wie das Beispiel Genf lehrt, wird die von den Revolutionsarmeen herbeigeführte Wende zu Freiheit und Unabhängigkeit genau dann wieder kassiert, wenn sie den politischen Zielen Frankreichs hinderlich ist.

Hegels zweite politische Schrift, die sogenannte erste *Württemberg-Schrift*, ist nur als Fragment überliefert. Mit der als Flugschrift konzipierten Schrift will Hegel Stellung beziehen in dem zwischen Herzog und Landtag tobenden Machtkampf. 1796 hatte der Herzog erstmals wieder seit 1770 den Landtag einberufen und von diesem die Bewilligung neuer Steuern gefordert. In Flugschriften wird die Umwandlung der Landstände in eine parlamentarische Volksvertretung gefordert, der Ruf nach einer schwäbischen Republik wird laut. Dass Hegels Schrift druckfertig vorlag, zeigt sich daran, dass, wie Rosenkranz berichtet, Hegel die Schrift „drei Freunden in Stuttgart“ mitteilt (K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, 91). Diese raten unter den gegebenen Umständen jedoch vom Druck ab.

Schon Karl Hegel hat von dieser politischen Flugschrift in den Unterlagen seines Vaters nur mehr Fragmente vorgefunden. Die überlieferten Textteile wurden erstmals von Rosenkranz und Haym mitgeteilt. Über das eigentliche Ziel seiner Stellungnahme scheint sich Hegel erst während der Niederschrift klar geworden zu sein. Er ändert den Titel seiner Flugschrift im Laufe der Niederschrift: Der ursprüngliche Titel hieß: „Daß die Stä[nde] vom Volk gewählt werden müssen“, als endgültigen Titel teilt Haym die Formulierung „Ueber die neuesten *inneren* Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung“ mit (R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, 483-485). Diese Titeländerungen markieren eine Verlagerung in der Zielsetzung. Ging es Hegel zunächst vorrangig um die Forderung, dass die Stände durch das Volk gewählt werden sollen, so legt Hegel den Schwerpunkt seiner Schrift auf eine Darstellung der inneren württembergischen Verhältnisse. In der Einleitung appelliert Hegel eindringlich an den Willen, die dringend notwendigen Veränderungen an jenen „Einrichtungen, Verfassungen, Gesetzen, die mit der Sitte, den Bedürfnissen, der Meinung der Menschen nicht mehr zusammenstimmen, aus denen der Geist entflohen ist“ (K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, 93), durchzuführen. Nur der Verzicht auf die kleinen Interessen führe zur Gerechtigkeit: „Nur zu oft liegt hinter den Wünschen und dem Eifer für’s allgemeine Beste der Vorbehalt verborgen: *soweit es mit unserm Interesse übereinstimmt*“ (K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, 94). Die von Haym publizierte Abschrift bzw. die von ihm eingesehenen Passagen zeigen Hegel als einen Kenner der Württembergischen Verfassung, der die Schwachstellen und den daraus entspringenden Missbrauch analysiert. Hegel fordert, den Sturz der unhaltbaren Zustände nicht dem Zufall zu überlassen, mit „ruhigem Blick“ soll untersucht werden, „was zu diesem Unhaltbaren gehört. Der Muth, *Gerechtigkeit zu üben, ist die einzige Macht*, die das Wankende mit Ehre und Ruhm vollends wegschaffen und einen gesicherten Zustand hervorbringen kann“ (K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, 92f).

Unmittelbar im Kontext der ersten *Württemberg-Schrift* entsteht das Vorhaben eine *KVD* zu veröffentlichen. Von 1799 bis 1803 arbeitet Hegel an dieser Schrift, die als Konvolut von Exzerpten, Entwürfen, Vorarbeiten und einer Reinschrift überliefert ist. Die kritische Ausgabe des Textes (*GW* 5, 1-202) unterscheidet an den überlieferten Materialien drei Bearbeitungsstufen: 1799 nach dem Scheitern der Rastatter Verhandlungen über einen Friedensvertrag zwischen Frankreich und dem Reich setzen die Entwürfe ein, diese werden 1801 nach dem Frieden von Lunéville zu größeren Vorlagen ausgearbeitet. Mit der Reinschrift beginnt Hegel um 1802/3, bricht diese dann im Laufe des Jahres 1803 ab. Die erhaltenden Dokumente reflektieren eine dramatische politische Entwicklung, das Festhalten an einer einheitlichen Konzeption und Zielsetzung schien unter diesen Umständen nicht realisierbar, vielmehr sieht sich Hegel gezwungen, das Konzept seiner Schrift mehrfach zu verändern. Diese situative Bedingtheit der Texte hat zur Folge, dass die überlieferten Materialien aus den sie bedingenden Ereignissen heraus verstanden werden müssen. Gegenüber den unterschiedlichen historischen Konstellationen zieht sich das Diktum „Deutschland ist kein Staat mehr“ wie ein roter Faden durch Hegels Analysen. Konstant kreisen seine Bestimmungen zum Staat um die Frage der Staatsgewalt und die Wehrfähigkeit.

Das Auftreten von Ländern und Reich beim Rastatter Kongress offenbart die politische Handlungsunfähigkeit des Reiches, die militärische Schwäche Deutschlands demonstriert diesem Reich die „Wahrheit, die in der Macht liegt“. Diese Formel ist oft als Indiz für den Nachweis herangezogen worden, Hegel wollte mit dieser Schrift zum Macchiavelli Deutschlands werden (K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, 236) bzw. Hegel vollziehe hier die Wende zum „Machtstaat-Denker“. Der Blick auf die bedingenden Ereignisse macht jedoch deutlich, dass Hegel mit dieser Formel die unmissverständliche Lehre aus der Außenpolitik des revolutionären Frankreich zieht: Hinter dem „Freyheitsgeschrey“ verbirgt sich eine Machtpolitik, deren Länderschacher auf eine Auflösung des Reiches zielt.

Die Analyse der Ursachen für die politische Handlungsunfähigkeit des Reiches weist zurück ins Lehnsystem und zum Prinzip der „deutschen Freyheit“. Die Art und Weise, wie dieses aus den germanischen Wäldern stammende Prinzip in der Gegenwart sich Geltung verschafft, führt zu einer Verwechslung von Privatrecht und Staatsrecht: Die deutschen Fürsten, die ihre Partikularinteressen auf Kosten des Reiches verfolgen, treiben das Reich in die Handlungsunfähigkeit. Eine Veränderung auf der Basis einer „Revolution der Denkungsart“, die Hegel noch wenige Jahre zuvor für das Reich für möglich hielt, erscheint unmöglich. Bis in das Staatsrechts hinein ist dieser Widerspruch greifbar, denn das deutsche Staatsrecht wendet sich „gegen das Recht des Staates“ (*GW* 5, 56f). Das politische Grundproblem, die Vereinbarkeit von Freiheit und Organisation des Zusammenlebens, stellt sich aus Hegels Perspektive für die Länder Europas in den Jahren nach 1799 als ein Aufeinanderprallen der polaren geschichtlicher Mächte „Freiheit“ und „Staat“ dar. Für den „Staat“ steht Frankreich als Prinzip für die „Freiheit“ das deutsche Reich – es ist die geschichtliche Aufgabe der Moderne, diese polaren Mächte zu vereinigen.

1817 erscheint in den Heidelberger Jahrbüchern Hegels Rezension der *Verhandlung in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg*. Hegels Auseinandersetzung mit den Verhandlungsakten der Jahre 1815 und 1816 geht auf eine seit der ersten *Württemberg-Schrift* bestehende kontinuierliche Aufmerksamkeit auf die württembergischen Verhältnisse zurück. Streitpunkt der Verhandlungen ist die vom württembergischen König verkündete Verfassung, gegen die die einberufenen Landstände das „gute, alte Recht“ geltend machen. Hegels nahezu uneingeschränkte Parteinahme für den König gründet in der Überzeugung, dass die seit der französischen Revolution vollzogenen Umwälzungen die verfassungsrechtliche Basis in radikaler Weise verändert haben. Das Festhalten der Landstände am alten Recht zeigt, dass die Landstände die letzten 25 Jahre „verschlafen“ haben: „*sie haben nichts vergessen und nichts gelernt*“ (*GW* 15, 61). Für die Landstände

wollte der König mit seinem Oktroy lediglich den Beschlüssen des Wiener Kongresses zuvorkommen und seine souveräne Herrschaft über die gegenüber dem vormaligen Herzogtum beträchtlich erweiterten Landesgebiete absichern. Gegen den königlichen Oktroy forderten sie, dass nach ständestaatlicher Tradition die neue Verfassung durch einen Vertrag zwischen Fürst und Ständen verabschiedet wird. Hegel polemisiert – wie schon in der *KVD* – gegen die vertragsrechtliche Interpretation des Verhältnisses von König und Ständen und hebt statt dessen den Status des Staatsrechts gegenüber allen zufälligen ständischen Freiheitsrechten hervor. Wie wenig Hegels Parteinahme eine Anbiederung an die Regierung mit Blick auf die vakante Kanzlerstelle der Universität Tübingen ist, zeigt seine Kritik an dem in der neuen Verfassung vorgesehenen Wahlmodus. Dieser sah vor, alle Staatsdiener und Geistliche vom aktiven und passiven Wahlrecht auszuschließen. Die Kriterien für den Ausschluss mögen, so Hegel, wegen der von Amts wegen bestehenden Unentbehrlichkeit, pragmatisch sein, „[d]er Beytrag, den der Stand der Kaufleute, Gewerbsleute, sonstiger Güterbesitzer für eine Ständeversammlung liefern kann, so wichtig er ist, [...] für sich das nicht ersetzen, was durch die Ausschließung der Staatsbeamten abgeht“ (*GW 15*, 39). Entscheidend wirkt sich dieser Ausschluss auf „das Element der Gesinnung, welches das Ueberwiegende in einer Ständeversammlung seyn muß“ aus. Der geforderte „Sinn des Staates“ erwirbt sich „vornemlich in der *habituellen Beschäftigung* mit den allgemeinen Angelegenheiten, in welcher nicht nur der unendliche Werth, den das Allgemeine in sich selbst hat, empfunden und erkannt, sondern auch die Erfahrung von dem Widerstreben, der Feindschaft und der Unredlichkeit des *Privatinteresses*, [...] durchgemacht wird. Indem die Deputierten gewählt werden, so ist es eine wesentliche Rücksicht, daß die Wahlmänner vornemlich aus solchen Verhältnissen ausgehen, in welchen dieser Sinn vorhanden seyn muß und worin er gebildet wird“ (*GW 15*, 39f). Mit dieser Forderung wendet sich Hegel gegen die „*französischen Abstractionen* von bloßer *Anzahl* und *Vermögensquantum*“ (*GW 15*, 45), deren „atomistische Principien wie in der Wissenschaft, so im Politischen, das Tödtende für alle vernünftigen Begriffe, Gegliederung und Lebendigkeit [sind]“ (*GW 15*, 45). Hegels Votum für die königliche Verfassung ist ein Votum für die Grundprinzipien des modernen Staates. Das nachrevolutionäre Problem, eine angemessene politische Organisation zu finden, die die Freiheit des Einzelnen bewahrt, ist, so Hegels Einsicht, nur durch den Verzicht auf Privilegien und Privatinteressen zu lösen. Hegels Votum für die Grundprinzipien des freiheitlichen Staates wurde von den eher restaurativen Intentionen der königlichen Partei instrumentalisiert: Die Regierung ließ verbilligte Sonderdrucke der Hegelschen Schrift verbreiten.

Das neuerliche Aufbrechen revolutionärer Unruhen in Frankreich, der Aufstand in Polen und die innenpolitische Krise in England prägen das politische Geschehen des Jahres 1830. Vor diesem Hintergrund verfasst Hegel 1831 die Abhandlung *Über die englische Reformbill*. (*GW 16*, 323-419.) Das über Jahre bestehende Interesse an den politischen Verhältnissen in England, Schottland und Irland dokumentieren Hegels Exzerpte aus verschiedenen englischen und schottischen Zeitschriften mit Berichten über Parlamentsdebatten. Hegel stellt seine Abhandlung in nur knapp 4 Wochen Ende April 1831 fertig. Die ersten drei Folgen seiner Schrift erscheinen anonym Ende April in der Preußischen Allgemeinen Staatszeitung. Der Vergleich der gedruckten Partien mit dem Manuskript zeigt, dass die Redaktion nicht nur Hegels Formulierungen politisch entschärft hat, der Abdruck des letzten Teils wird durch König Friedrich Wilhelm III untersagt. Der in der Staats-Zeitung nicht abgedruckte Schluss ist als Separatdruck verbreitet worden. Anlass für das königliche Eingreifen ist die Auflösung des Parlaments durch den englischen König am 22.4. – in dieser Situation glaubte der preußische König außenpolitische Rücksichten nehmen zu müssen (Vgl. *GW 16*, 480ff).

Im Wintersemester 1830/31 las Hegel in der Vorlesung über „Philosophie der Geschichte“ schwerpunktmäßig über die Neuzeit und äußerte in diesem Zusammenhang Bedenken gegenüber der englischen Reformbill, deren Ziel eine gerechtere Aufteilung der Wahlkreise für die Wahlen zum Unterhaus war. Am 23. März 1831 war die Reformbill mit der Mehrheit von nur einer Stimme in der zweiten Lesung des Unterhauses verabschiedet worden. Vordergründig geht es um eine Auseinandersetzung mit dem englischen Wahlrecht, unlösbar verknüpft mit dieser Problematik ist für Hegel die Frage, wie der Gefahr eines revolutionären Umsturzes begegnet werden kann. Für die Befürworter der Bill verhindern vernünftige Reformen einen gewaltsamen Umsturz der Verhältnisse. Kritiker halten Hegel entgegen, dass er sich auf die Seite der konservativen Gegner, die Grundbesitzer stelle. Hegel zeigt jedoch, dass die von der Bill angestrebte Reformierung des Wahlrechts, in dem sie „den dem bisherigen System entgegengesetzten Grundsätzen den Weg in das Parlament [...] eröffnen, so daß sie mit grösserer Bedeutung [...] daselbst auftreten könnten“, so würde der Kampf „um so gefährlicher zu werden drohen als zwischen den Interessen der positiven Privilegien und den Forderungen der reelleren Freyheit keine mittlere höhere Macht [...] stünde, weil das monarchische Prinzip hier ohne [...] Macht ist“ (GW 16, 403f). Das Modernitätsdefizit und die strukturellen Mängel der englischen Gesellschaft sind durch eine Änderung des Wahlrechts allein nicht zu beheben, Hegel lehnt daher die Reformbill ab und fordert zunächst die Beseitigung der gesellschaftlichen Missstände. Der moralische Appell an die Privilegierten, die Missstände abzubauen, hat sich als fruchtlos erwiesen. Daher muss es um eine angemessenere Repräsentation der Interessen im Parlament gehen. Dies kann nicht in Form einer Nationalrepräsentation nach französischem Muster erfolgen, wo das repräsentierte Volk lediglich als Abstraktion existiert und unter dem Deckmantel der Freiheit seine besonderen Interessen zertreten werden. Hegel votiert für eine ständische Repräsentation, die die besonderen Interessen des Volkes bündelt und die Gliederung des Staates (Standesinteressen, Eigentumsverhältnisse) repräsentiert. Die geschichtliche Umsetzung dieser Repräsentativverfassung fordert allerdings eine Korrektur der privatrechtlich gesicherten Privilegien und damit ein machtvolleres Eingreifen des Monarchen – fraglich ist es, so Hegel, ob der englische König über diese Macht verfügt.

Hegels Ratlosigkeit angesichts der englischen Verhältnisse ist oft betont worden. Gründet Hegels Verzicht auf konkrete Handlungsanweisungen in der Beschränkung der Aufgabe der Philosophie, die Situation zu analysieren, oder legt seine Analyse der englischen Verhältnisse den Finger auch auf die Wunde der kontinentalen Probleme? Die Frage der angemessenen Repräsentation ist keineswegs abgeschlossen wie die Kontroverse um die preußische Städteordnung zeigt.

Für Habermas vollzieht sich an Hegels journalistischen Unternehmungen „die Ironie, daß sie für den Tag, an den sie adressiert waren, weniger Bedeutung gewinnen konnten, als sie für das philosophische System bis heute Behalten haben.“ (J. Habermas, Nachwort zu G.W.F. Hegel, *Politische Schriften*, 351). Für Habermas zeigen Hegels politische Schriften, dass er nicht immer die Position der Rechtsphilosophie eingenommen hat, demgemäß die Philosophie keinen Leitfaden für eine umwälzende Praxis gibt, sondern allein jenen eine Lektion erteilt, die sich ihrer als Anleitung zum politischen Handeln bedienen. Mit Blick auf Hegels Schrift *Über die Reformbill*, die auch als eine Auseinandersetzung mit der in Preußen anstehenden Wahlrechtsreform (Städtereform) zu lesen ist, kann nicht das System in Form der *Grl* gegen die um die Systematik unbekümmerten Gelegenheitsarbeiten ausgespielt werden. Wenn Hegel in den *Grl* fordert, den „Staat“ als „das sittliche Universum“ zu erkennen, dann ist dieser Staat nicht der preußische Staat. Ebenso wenig bleiben Hegels „Gelegenheitsarbeiten“ bei der Tagespolitik stehen, vielmehr geht es Hegel in diesen Arbeiten immer um Grundbestimmungen, die die politische Entscheidung auf die aus der kritischen Prüfung der Meinungen gewonnenen philosophischen Einsichten verpflichtet.

Elisabeth Weisser-Lohmann

## Bibliographie

- J. Habermas, Nachwort zu G.W.F. Hegel, Politische Schriften. *Frankfurt am Main 1966*.  
 R. Haym, Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie. *Berlin 1857*. [Nachdruck Hildesheim 1962]  
 H. Heller, Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. *Leipzig, Berlin 1921*.  
 K. Rosenkranz, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. *Berlin 1844*. [Nachdruck mit einer Nachbemerkung von O. Pöggeler. *Darmstadt 1988*]

## 11. Kunstphilosophie (VPhK)

Die Hegelsche *Ästhetik*, wie sie bis 1984 fast unbedenklich bearbeitet, interpretiert und kritisiert wurde, ist *keine* Schöpfung Hegels, sondern eine von H. G. Hotho. Dieser hat Hegelsche Manuskriptfragmente und Studentennotizen in einem Rahmen geordnet und interpoliert, der zwar ein Hegel ähnlicher, aber nicht Hegels eigener ist. Die breitgefächerte Wirkungsgeschichte der Kunstphilosophie Hegels bezieht sich auf diese Edition (1835, 1842<sup>2</sup>), deren widerspruchsvoller Inhalt als zu kritisierender Ausgangspunkt und begrifflose Thesen- und Materialsammlung für ästhetische Versuche jeder Art verwendet worden ist. Hegel dagegen hatte weder ein Buch zur Ästhetik geplant, noch weniger eins veröffentlicht, sondern ab 1818 in Heidelberg und nachher in Berlin Vorlesungen über Philosophie der Kunst vorgetragen. Insgesamt sind leider keine Hegelschen Manuskripte, sondern nur ganz wenige Splitter derselben erhalten. Auch Heidelberger Studentennotizen sind nicht vorhanden; dennoch gibt es solche Zeugnisse aus allen Berliner Ästhetikvorlesungen (1820/21, 1823, 1826, 1828/29).

Hegels eigene Kunstphilosophie zeigt insgesamt zweierlei: Einerseits behauptet sie – gegen die Aufklärung des Verstandes – *Wahrheit* in der Kunst; zweitens anerkennt sie, dass – gegen die romantische Auffassung – die Wirkungsmacht der Kunst *endgültig vorbei* ist. Beides wird in einem geleistet, weil die Singularisierung des Kunstbegriffs die griechische Kunst in ihrer Bedeutung für die ganze Gemeinde als die einzige, wahrhaft schöne Kunst hervorhebt; dennoch ist diese Kunst, deren Leistung ungeachtet, nicht – wie Hothos Edition suggeriert – das vorbildhafte Modell einer neuen Kunsttätigkeit.

1. Die *Einleitung* der VPhK definiert jeweils das Thema der Vorlesungen von unzureichenden, auch in der Philosophie auftretenden Vorstellungen her. Für 1828/29 beinhalten diese spezifisch die Diskussionen zwischen Befürwortern der Klassik und jenen der Moderne. Im Allgemeinen weist die Einleitung immer auf den philosophischen Gehalt der Kunst hin, d.h. auf die Idee der Wahrheit derselben.

Die *Einteilung* 1820/21 bis 1826 gliedert die Vorlesung in einen allgemeinen Teil, der selbst in den Begriff des Kunstschönen und in die Gestalten der symbolischen, klassischen und romantischen Kunstformen zweigeteilt ist einerseits, und einen besonderen Teil andererseits, in dem die Künste spezifisch nach den Gattungen Architektur, Skulptur, Malerei, Musik und Poesie, aufgeteilt werden. Die Vorlesung 1828/29 gliedert sich dagegen in drei Teile nach Allgemeinheit, Besonderheit und spezieller Individualität der Kunst; diese Gliederung ist von der Hotho-Edition als endgültige Variante allgemein verbreitet worden, ist aber von Hegel in *E<sup>3</sup>* (1830) nicht als Gestaltung übernommen worden. – Die Poesie erhält

1820/21 als synthetische vierte Weise der Kunstgattungen eine Sonderstellung (*VPhK (Aschenberg)*, 44), die aber ab 1823 endgültig zurückgenommen wird.

2. Die Vorlesungen selbst erweitern die fundamentale Grundlage der *E* und zeigen ihre allmähliche Umbildung an. Problemgeschichtlich werfen sie die Frage auf, ob die Ästhetik schon die ganze Philosophie des absoluten Geistes oder die Religionsphilosophie in einem bietet, oder ob es verschiedene Entfaltungsmöglichkeiten des absoluten Geistes gibt. Im Ganzen sind drei wirklich verschiedene *Konzeptionen* zur Sicherung des philosophischen Gehalts des eigenen Kunstbegriffs zu entdecken, der erst dann in seiner Ganzheit ausgebildet werden kann.

1820/21 schließt sich bei *E<sup>1</sup>* und deren *religionsphilosophischem Programm* an, wodurch der absolute Geist sich in seiner Absolutheit erweist, indem er im Begriff der Religion die ganze Sphäre der Endlichkeit in deren spezifischer Gestalt wiederholt (*VPhK (Aschenberg)*, 51ff). Die Kunstreligion ist also eine wesentliche Stufe der Religionsentwicklung, deren Resultat sich auch noch in der eigenständigen Kunst niederschlägt – 1823 und 1826 bereiten die *E<sup>2</sup>* vor, die die Differenzierung von Kunst und Religion in deren *Eigenständigkeit*, der Bedeutung der Kunst als Kultus ungeachtet, ausführt. 1823 versucht, nach dem Scheitern des ersten religionsphilosophischen Programms, eine erneute eigene philosophische Grundlegung der Kunst vom logischen Begriff des Lebens aus. Insofern sich Schwierigkeiten aus der Differenz von empirischer und philosophischer Fassung der Schönheit ergeben, findet aber 1826 keine Bezugnahme auf eine eigene Grundlegung mehr statt; hingegen führt Hegel die endgültige Differenzierung des absoluten Geistes eigens vor (*VPhK (Kehler)*, 32) und führt den Kunstbegriff als Lemma innerhalb der Sphäre des absoluten Geistes oder der Religion überhaupt ein (*VPhK (Kehler)*, 34). – 1828/29 betont die *durchgängige Gliederung* der Kunst *als* solcher. Die eigenständige Kunst führt aber die Formen der lebendigen Einheit der Idee als des Lebens Gottes für die Anschauung durch, wobei diese Vorlesung die Grundbestimmungen der *E<sup>2</sup>* als weiter ausführbare Gedanken wiederholt. Die Änderungen dieser neu angesetzten Vorlesungsgliederung beeinträchtigen die *E<sup>3</sup>* überhaupt nicht: Diese nimmt bloß die gesicherte Differenzierung der Kunstformen als begriffsnotwendig auf.

3. Der *Begriff* der Kunst zeigt erstens die Schwierigkeiten der begrifflich durchzuführenden Erweiterung der enzyklopädischen Kurzfassung. Im Begriff der Kunst zeigt Hegel ja einen eigenen und eigenständigen Inhalt der Kunst auf. Die Kunst ist die geistige Anschauung von Wahrheit in sinnlicher, unmittelbarer, aber produzierter Gestaltung. Wie dieses begriffsnotwendige Aufzeigen geleistet wird, ändert sich in jeder Vorlesungsreihe.

1820/21 bietet erst den Begriff des Schönen, dann definiert Hegel in Herabsetzung des theoretischen und praktischen Geistes das Schöne, das er zudem über eine Kant-Diskussion, die nur Regelmäßigkeit bestimmt, erreicht. Zuletzt verabschiedet er jede natürliche Schönheit, weil diese kein freies Schönes in sich, wie das Ideal, darstellt (*VPhK (Aschenberg)*, 47; 51; 65; 68). – 1823 bietet erst die Idee des Schönen, die von der logischen Bestimmtheit aus erläutert wird und sich über die abstrakte, natürliche und menschliche Besonderung erhebt und sich erst so zu einem eigenen Begriff der Kunstschönheit oder zum Ideal fortentwickelt. – 1826 gibt erst die ausführliche Darstellung der Eingliederung der Kunst in den absoluten Geist wie sie von der Edition bekannt ist; dann wird das Ideal von der natürlichen und menschlichen Gestalt herabgesetzt, weil als Ideal die Idee selbst unmittelbar hervortritt; nachher wird dieses Ideal, anders als in den sonstigen Vorlesungen, objektiv und subjektiv bestimmt (*VPhK (Kehler)*, 40; 62). – 1828/29 bestimmt gleich die Idee der Schönheit als diejenige für die Anschauung, die eine beseelende subjektive Einheit ist. –

Die Eigenständigkeit der Kunst zeigt sich jeweils schon an der Abweisung der Schönheit der lebendigen Natur. Das eigentliche Kunstschöne ist das Ideal als ein freies Schönes. Das Ideal setzt das äußerliche Dasein als dem Inneren gemäß und geht auf solche Weise zum Geist zurück, dass ‚nur‘ bis zum Mittelpunkt der individuellen Subjektivität fortgegangen wird: Der Geist selbst ist so im Andern frei, auf sich beruhend, sich so freuend und bei sich bleibend. Die Beseelung der Kunst ist also die Unendlichkeit des Geistes, dasjenige, das die freie Rückkehr desselben zu sich zeigt und Freiheit heißt. Das Ideal ist aus dem Geist geboren und vom Menschen hervorgebracht, wie es in Einklang mit dem enzyklopädischen Duktus heißt.

Dieser Gehalt des Ideals der Kunst bestimmt sich begrifflich als Gestalt, Prozess oder Handlung und eigene Äußerlichkeit. Die Gestalt wiederholt und bestimmt das abstrakt behauptete Ideal: Das Wahre der Schönheit muss als Geistiges oder Sittliches im Dasein auf sich beruhen. Dies erscheint in der Handlung, die als diejenige des unmittelbar auf sich bezogenen Charakters eines Individuums in der unreflektierten Heroenzeit zu beobachten ist. Der Reichtum solcher Individuen ist die wahrhaft gediegene Objektivität der Kunst. Die äußerliche Bestimmtheit der Situation ist zwar zum Dasein notwendig, aber zur Bestimmtheit unzureichend.

In einem solchen Ideal müssen *alle* Individuen einheimisch sein und bleiben, sofern es als Wahrheit betrachtet wird. In der zu beobachtenden Darstellung dieser Gestalt aber sind solche Situationen und Handlungen nicht auf wahrhafte Weise darzustellen, weil solche heroische Wahrheit nicht mehr dem Wahrheitsverständnis eines nicht mehr heroischen Zeitalters entspricht. Es entsteht oder bleibt ein Fremdes, weshalb auch die Erneuerung der Mythologie scheitert, die dann bloß als Schmuck gilt; gerade diese fremde Seite ist das *Sterbliche* der Kunst. Das Ideal ist also zwar ein Hohes und Vernünftiges, wenn substantielle Interessen zugrunde liegen oder wenn das Menschliche des Geistes ausgesprochen wird, aber es bleibt in idealer Gestalt nicht das Höchste.

Zum Begriff der Kunst gehört auch diejenige Darstellung des Ideals, die vom Künstler zu liefern ist. Die Originalität des Künstlers ist die Aktivität, seine Partikularität verschwinden zu machen und seine Begeisterung ist ein Ringen seiner Phantasie mit der präzisen Form; der Künstler ist als Subjekt nur die geeignete Tätigkeit zugunsten der Sache. Kunst muss ja produziert werden: Das Genie lässt den Inhalt unmittelbar herauskommen. Die Objektivität in der Darstellung ist keine besondere Manier, die für Originalität zu gelten hat, sondern die Objektivität der Darstellung ist wahrhafte Originalität, wenn diese die Weise ist, die Sache selbst zu zeigen. Diese subjektive Weise (wie es 1826 heißt) betrachtet Kunst als Produkt des Künstlers, aber wenn sie nur subjektiv (wie in der Ironie) wäre, wäre sie auszuschließen.

4. In der Grundkonzeption gleichbleibend ist der Versuch der Singularisierung der *Kunstformen* in symbolische, klassische, und romantische Kunst. Sowohl die symbolische wie die romantische Kunst sind notwendige Singularisierungen des Kunstbegriffs. Die symbolische stellt am grundlegenden Beispiel der ägyptischen Kunst eine Reihe von Formen dar, die ihre Bedeutung bloß anweisen oder andeuten. Die romantische Kunst präsentiert die christlichen, weltlichen und formell-subjektiven Kreise, deren Bedeutung auch ohne die Kunst für jeden fassbar ist. Hegel stellt sich zudem in den Vorlesungen die Frage, inwiefern die symbolische Kunst auch als romantische und umgekehrt interpretierbar ist und welche Bedeutung diese Sachlage philosophisch ergibt. Die romantische Kunst zeigt ja eine Aufspaltung in bedeutende oder interessante Kunstwerke einerseits und andererseits formell-schöne Kunstwerke und Kunststücke, die beide auf unterschiedliche Weise vom Begriff der Kunst gedeckt werden.

Die klassische Kunst ist dagegen die nicht bloß notwendige, sondern auch ausreichende Singularisierung der Kunst, sofern diese als vollständiger Selbstvollzug in der existierenden Anschauung der geschichtlichen Gemeinde des Geistes verstanden wird. In den

Vorlesungen ist die klassische Kunst nicht die am meisten und ausführlichsten bearbeitete, doch die letzten Endes am genauesten definierte, weil ab 1823 die 1820/21 noch klassisch genannte Erhabenheit des Judentums definitiv aus der klassischen Kunst der Griechen ausgegliedert worden ist (*VPhK (Aschenberg)*, 139; *VPhK 2*, 140 [aus 1823]).

Die in der Forschung angestellten Mutmaßungen über Hegels Änderungen seiner Auffassung vom ‚Ende der Kunst‘ haben sich nicht bewahrheitet, so stellt es sich nach der jetzigen Quellenlage, in der alle Berliner Vorlesungen bezeugt sind, heraus. Die Kunst ist und bleibt ihrer höchsten Ansicht und Leistung nach in der klassischen vollendet, weil sie dort und nur dort für alle Mitglieder der Gemeinde als ihr geistiges Werk da ist. Die romantische Kunst stellt dennoch den Gehalt des Menschlichen oder des Humanen dar, wodurch geschichtliche Möglichkeiten desselben angedeutet werden. Nicht mehr aber wird die Freiheit als solche auf verbindliche Weise vernunft- und zeitgemäß für die Anschauung dargestellt, weil sie bloß als künstlerische Möglichkeit für die Wahrnehmung des Kenners und Liebhabers oder zur möglichen, formellen Bildung der Bürger auftritt: Kunst ist nur als das schöne Grab der interessanten Lebendigkeit der Freiheit präsent.

5. Der philosophische Status der Betrachtung der Kunstwerke im besonderen Teil (so genannt von 1820/21 bis 1826) oder im individuellen Teil (so *VPhK (Libelt)*, Ms 16 a), der die verschiedenen *Kunstgattungen* in einer eigenen Ordnung betrachtet, ist – so muss man gegen fast alle bisherigen Interpretationen festhalten – bis jetzt nicht begrifflich *einsichtig* gemacht worden. Weder ist die Begriffsgliederung desselben im Ganzen – Hegels Änderungen wegen – endgültig gelungen oder geklärt, noch gibt es in Hegels eigenen Vorlesungen bei den Übergängen der verschiedenen Kunstgattungen im Einzelnen die all zu schönen, darstellenden Aufhebungen der früheren in die nächste Gattung wie die Hothosche Version diese herausstellte; sowohl die Gliederung, wie die begrifflich entwickelte Darlegung wären für eine ausgeführte Begriffsbetrachtung als notwendig zu erachten. Dieser philosophischen Unzureichendheit wegen kann dieser Teil also *nicht* als das Ziel der philosophischen Ästhetik gefasst werden. Es geht Hegel in der Kunstphilosophie deswegen nicht um die Interpretation einzelner Kunstwerke oder Kunstgattungen, es geht ihm in keinerlei Hinsicht um Kunstverstand, Kunsturteil oder Kunstgeschmack, sondern ihm reicht die Singularisierung des Begriffs. Diese Singularisierung des Kunstbegriffs benötigt nach der ausgewiesenen Bedeutung der Kunst keine vereinzelte Betrachtung der vorhandenen individuellen Kunstgattungen oder -werke mehr.

Vorgestellt werden dennoch die verschiedenen, empirisch bekannten Gattungen (Architektur, Skulptur, Malerei, Musik und Poesie) und auch einige Mischformen (die in den Vorlesungen Hegels, weniger aber in der *Ästhetik-Edition* hervortreten), z.B. Gartenkunst, Kupferstecherkunst und Münzgießerei (vgl z.B. *VPhK 2*, 228; *VPhK (Kehler)*, 189; *VPhK (Libelt)*, Ms 127). Die Betrachtung derselben ist sowohl auf vielmehr subjektive theoretische Funktionen des anschauenden Geistes (Sehen, Hören und sehend-hörend Wiedererkennen) wie auf die weitergehende Hervorhebung der typologisch dargelegten Bedeutung der verschiedenen Kunstformen angelegt worden. Dadurch beziehen sich die Architektur auf Symbolik, die Plastik auf Klassik und die anderen Kunstgattungen auf Romantik. Eine Sonderstelle erhält in dieser Betrachtung der Gattungen immer die dreistufige Poesie. Eine noch merkwürdigere Sonderstelle beinhalten die Vorlesungen 1826 und 1828/29, insofern Hegel in ihnen versucht, der These des empirischen Endes der Kunst am genauesten entgegenzutreten: Dabei entwickelt er zwar die rein ästhetische Bedeutung der Oper, die als Synthese aus den vorhergehenden Kunstgattungen ein romantisches *Gesamtkunstwerk* ist, das wirklich genossen werden kann, aber in keinerlei Hinsicht von allen als ihr eigenes Werk anerkannt wird und deswegen keinesfalls als Wiederbelebung der Kunst selbst gelten kann (*VPhK (Kehler)*, 223; *VPhK (Libelt)*, Ms 151a).

6. Insgesamt bleibt die Betonung der Idee des absoluten Geistes, die als Ideal in ihrem ganzen Umfang den Gehalt der Kunst bestimmt, und als griechische Kunst ihre Bedeutung erhält, in Hegels Betrachtung gleich. Gleich bleibt ebenso die Ablehnung einer möglichen Krieriologie der Kunstwerke, weil gerade die Frage einer grundgelegten Krieriologie der Schönheit selbst oder gerade diejenige Kantischer Provenienz, als Zeichen der Endlichkeit der Kunst gedeutet wird. Hegels Anliegen ist deswegen auch keine Erneuerung des Winckelmannschen Klassizismus. Hegel zieht im Gegensatz zur Romantik, die keine Erneuerung der klassischen Kunst, sondern eine der Kunst insgesamt befürwortet, die radikalste Konsequenz aus der damaligen Debatte. Wenn die Geschichte der Kunst nach der griechischen Stufe wirklich weitergegangen ist, dann kann tatsächlich nur die christliche Kunst die höhere Kunst sein; aber weil das Christentum keine Kunst braucht, ist die Kunst seit dem Auftreten solcher spekulativen Wahrheit endgültig um ihren wesentlichen vernünftigen Sinn gebracht.

Lu De Vos

### Bibliographie

- St. Bungay, *Beauty and Truth*, Oxford, 1984.  
 B. Brädl, *Die Rationalität des Schönen bei Kant und Hegel*, München, 1998.  
 V. Fabbri und J-L Vieillard-Baron, (Hg.), *Esthétique de Hegel*, Paris-Montréal, 1997.  
 A. Gethmann-Siefert (Hg.), *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste*, München, 2005.  
 A. Gethmann-Siefert, (Hg.), *Phänomen versus System*, Bonn, 1992.  
 A. Gethmann-Siefert, *Die Funktion der Kunst in der Geschichte*, Bonn, 1984.  
 B. Hilmer, *Scheinen des Begriffs*, Hamburg, 1997  
 A. P. Olivier, *Hegel et la Musique*, Paris, 2003  
 H. Paetzold, *Ästhetik des deutschen Idealismus*, Wiesbaden, 1983.

### 12. Religionsphilosophie (VPhRel)

Die Religionsphilosophie, wie sie Hegel in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion als vollständig entwickelte Disziplin im Sinne seines eigenen Systems vorstellt, scheint als solche zunächst in gewissem Sinn ein ‚hölzernes Eisen‘ zu sein: Hegels Bestimmung des Inhalts dieser Wissenschaft mit dem Namen Religionsphilosophie hat es nämlich einerseits unter der Betonung des ersten Teils des Begriffs *Religionsphilosophie* z.B. mit der Andacht des religiösen Subjekts zu tun, das einen jenseitigen absoluten (göttlichen) Gehalt als Gegenstand hat. Andererseits ist die Religionsphilosophie unter der Rücksicht der Betonung des philosophischen Aspekts im Kontext des Begriffs der *Religionsphilosophie* die Nachfolgedisziplin der *theologia naturalis*, die im Rahmen z.B. der Wolffschen Philosophie die Natur Gottes zu ihrem Inhalt hatte.

Diese zweifache Bestimmung des Begriffs der Religionsphilosophie scheint deshalb ein Paradoxon zu sein, weil aus der Optik der ersten Betonung der inhaltlichen Bestimmtheit des Begriffs der *Religionsphilosophie* nicht einzusehen ist, warum die Philosophie (speziell die Vernunft) das Recht haben soll, sich mit der Lehre der Religion zu beschäftigen. Wenn die Philosophie zumal nach der Kantischen Kritik die Natur Gottes ohnehin nicht erkennen kann, dann verliert die Philosophie auch den Anspruch ihres intellektuellen Zugriffsrechts auf die Religion, deren Gewissheit damit durch die Unmittelbarkeit der religiösen Subjektivität besser begründet erscheint. Von diesem Punkt ist andererseits her unumwunden klar, dass die

Philosophie – wenn sie denn die Religion zu ihrem Gegenstand ausersehen will – vor dem Problem steht, ihren Gegenstand nicht als einfach Gegebenes nur voraussetzen zu können. Die Philosophie müsste als Religionsphilosophie nach derselben schon erwähnten Kantischen Kritik der Gottesidee in der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft ihren Gegenstand so beweisen, „daß, ehe sie existierte, sie bewiese, daß sie existiert, daß sie ist; sie müßte vor ihrer Existenz ihre Existenz beweisen.“ (*VPhRel 3, 52*)

Aufgrund dieser Ausgangskonstellation scheint Hegels Bemühung um eine Religionsphilosophie vor dem aporetischen Befund zu stehen, der sich auch mit der Formulierung des Titels der Berliner Vorlesungen festhalten lässt: Eine Philosophie der Religion im Sinne des Genitivus obiectivus macht die Religion so zum Gegenstand, dass von der Religion selbst her im Sinne des Genitivus subiectivus ihre Inhalte als Gehalte des religiösen Subjekts und seines Gefühls nicht wieder erkannt werden. Aus diesem Grund könnte man tatsächlich zunächst meinen, dass es sich bei Hegels Religionsphilosophie um ein paradoxes Unterfangen handelt, weil weder von Seiten der Philosophie noch von Seiten des religiösen Glaubens einfachhin die Kompatibilität der Inhalte eingesehen werden können, so dass streng genommen aufgrund dieser Disparität der nicht geteilten Zugangsweisen als Formen der Befassung mit ‚der Religion‘ eigentlich gar nicht von einem paradoxalen Verhältnis geschweige denn von einem Oxymoron geredet werden kann: Denn ein Paradox setzt die Einsicht seiner Widersprüchlichkeit aufgrund eines gemeinsamen Ausgangspunktes sich widersprechender Behauptungen voraus. Dieser scheint aber gerade durch den mangelnden Vergleichspunkt zwischen der philosophischen und der glaubensspezifischen Behandlung ‚der Religion‘ nicht gegeben zu sein.

Dennoch zeigt schon die letzte Formulierung, dass es Hegel in der Behandlung ‚der Religion‘ in den Vorlesungen darum geht, diese scheinbare Beziehungslosigkeit zwischen der philosophischen Thematisierung der Religion und ihrer Begründung vor allem aus dem Gefühl des religiösen Subjekts zu überwinden, um für ‚die Religion‘ eine vernünftige Ausgangsbasis zu schaffen, die zugleich konkret die Erscheinungsweisen gelebter Religiosität als Glaubensweisen von Subjekten berücksichtigt.

Die Religionsphilosophie in ihrer reifen Form der *VPhRel* kann daher nach Hegel programmatisch als Vermittlungswissenschaft zwischen dem religiös-subjektiven Bewusstsein und der philosophisch vernünftigen Behandlung der Religion angesehen werden, insofern in den Vorlesungen dargelegt wird, wie beide Modi der Beschäftigung mit ‚der Religion‘ aufeinander zu beziehen sind. Dass eine solche Wissenschaft der Religionsphilosophie als Disziplin überhaupt notwendig ist, zeigt nochmals der argumentativ misslingende Rückgriff auf die als unmittelbar behaupteten Erfahrungen des religiösen Subjekts zur Begründung der Religion. Wenn nämlich die Unmittelbarkeit des Gefühls oder der Anschauung des Bewusstseins auch in Sachen der Religion eine entsprechende Begründung dieser Sache selbst abgeben sollen, dann scheint bei aller Unmittelbarkeit immer berücksichtigt werden zu müssen, dass zu ihr die Vermittlung hinzugehört: „Betrachten wir eine Anschauung, so bin erstens ich das Wissen, Anschauen, und zweitens weiß ich ein Anderes, ein Objekt, ich weiß nur vermittelt des Objekts.“ (*VPhRel 3, 305*)

Gilt dies für die Anschauung und entsprechend auch für das Gefühl, dann kann in der Anwendung auf die Religion die Berufung auf eine Unmittelbarkeit zur argumentativen Begründung eines religiösen Standpunkts nicht statthaft sein, weil eine behauptete Unmittelbarkeit die Einsicht überspringt, die in der Unterscheidung meiner von meinem Objekt besteht. Unterscheide ich mich vom Angeschauten und Gefühlten, dann ist meine Anschauung und mein Gefühl nur die subjektive Weise der Gegenstandsbestimmung, die nicht mit dem Gegenstand selbst und seiner Legitimation verwechselt werden kann.

Dennoch kann sich Hegel der Aufnahme dieser subjektiven Zufälligkeiten der Anschauung und des Gefühls auch bei der Begründung der Religion im Rahmen seiner

Religionsphilosophie nicht entschlagen, da ein Begreifen von Religion mit dem Anspruch ihrer Begründung nicht an den empirischen Phänomenen der Religion (und ihrer Begründung aus der Anschauung und dem Gefühl) vorbeigehen kann. Nimmt Hegel demnach die konkret gelebte und erfahrungsbezogene Form von Religiosität in sein Unternehmen auf, um Religion als solche nicht abstrakt nur zum Gegenstand zu machen und sie auch im Ausgang von dem, was sie konkret ist, begründen zu können, dann erwächst das philosophische Begreifen von Religion in der Religionsphilosophie aus der denkenden Vermittlung am religiösen Bewusstsein selbst:

Die Religionsphilosophie ist daher eine Rechtfertigung dieses religiösen Bewusstseins mit seinen Vorstellungen, die im Übergang zum philosophischen Begreifen zugleich kritisiert werden. Diese Rechtfertigung des religiösen Bewusstseins durch die philosophische Reflexion, die eine Kritik dieser Vorstellungen impliziert, insofern an sich unterschiedene und unterschiedlichste religiöse Vorstellungen denkend zur Einheit auf einen Begriff gebracht und damit erklärt werden, firmiert für Hegel auch unter dem programmatischen Leitsatz ‚der Aufhebung oder der Verwandlung der Vorstellungen in den Begriff‘.

Diese Aufhebung oder Verwandlung der Vorstellung in den Begriff hat nun inhaltlich genau dort anzusetzen, wo das in gewissem Sinn empirische Faktum ‚der Religion‘ beginnt. Dieser Ansatzpunkt ist das begriffliche Erfassen dessen, was als Inhalt vom religiösen Bewusstsein für die Religion ausgegeben wird: „Die Religion in ihrem Begriff ist die Beziehung des Subjekts, des subjektiven Bewußtseins auf Gott, ... der seines Wesens, seiner selbst bewußt ist.“ (*VPhRel* 3, 86)

Hegel geht nun in seiner Organisation des Inhalts der Religionsphilosophie genau von diesem allgemeinsten Begriff von Religion aus und entfaltet in den verschiedenen Fassungen der Vorlesungen über die Philosophie der Religion von 1821, 1824, 1827 und 1831 was ein solcher Begriff an Aufklärung über das Phänomen Religion und die verschiedenen Religionsformen erbringen kann.

Ist das Subjekt, das subjektive Bewusstsein, erst einmal darüber aufgeklärt, dass sein Bezug auf Gott kein unmittelbarer sein kann, der die Vermittlung aus sich ausschließt, weil Gott selbst kein unmittelbar wahrnehmbarer Gegenstand ist und alle Formen der behaupteten Unmittelbarkeit dann gerade nicht Gott, sondern allein die Selbstwahrnehmung des religiösen Bewusstseins zum Gegenstand hätten, dann ist für Hegel damit implizit der prinzipielle Ansatzpunkt der Religionsphilosophie gegeben: Gott ist als nicht unmittelbar wahrnehmbarer Geist. Als Geist ist Gott für einen Geist, für das religiöse Bewusstsein nämlich, das als Bewusstsein von Gott zugleich als das Selbstbewusstsein Gottes, dem absoluten Geist, zu bezeichnen ist.

Aus dieser sachlichen Konstellation ergibt sich die klare Gliederung der *VPhRel* und ihr Verhältnis zum System der Hegelschen Philosophie: Die Religionsphilosophie gehört aufgrund des genannten Begriffs der Religion in den Kontext der Geistphilosophie und erscheint deshalb auch in der E an der entsprechenden Stelle, ohne dass jedoch die drei Fassungen der E den vollen Umfang der Religionsphilosophie der Vorlesungen bieten. Sie beschränken sich nämlich auf die Gestalt, die als vollendete Religion von Hegel bezeichnet wird, insofern der Begriff der Religion in einer konkreten Religion als realisiert erachtet wird. Die vier unterschiedlichen Vorlesungen selbst sind in ihrer systematischen Stringenz und ihrem Aufbau überhaupt nur von diesem Ansatzpunkt aus einzustufen und zu betrachten: Konkrete Religionsformen können als verschiedene Weisen der Verwirklichung des beschriebenen Begriffs der Religion (als bestimmte Religionen bzw. – in der Terminologie Hegels – als die ‚Bestimmte Religion‘) aufgefasst werden. Dem Begriff als philosophischer Erklärung der empirischen Religionsformen entspricht nach Hegel eine Religion in ganz besonderer Weise (die ‚vollendete Religion‘), die Hegel mit dem Christentum identifiziert. Daraus ergibt sich die für alle vier Vorlesungszyklen gemeinsame – in Hegels gesamter

Philosophie aber sonst so nicht auffindbare – Struktur einer Triadik bei der Gliederung der Vorlesungen. Hegels unterschiedliche Konzeptionen zum ersten Teil der *VPhRel* (den Einleitungen und den Ausführungen zum Begriff der Religion in den Fassungen von 1821, 1824, 1827 und 1831) zeigen nun gerade, dass die Version von 1827 dem beschriebenen Ausgangsproblem am ehesten entspricht: Die Religion besteht nämlich in nichts anderem als im Bewusstsein Gottes. Gott wird dabei im religiösen Bewusstsein vom religiösen Bewusstsein unterschieden und u.a. in der Andacht und im Gefühl erfahren, so dass sich zugleich das religiöse Bewusstsein (unterschieden von ihm zugleich) mit ihm eins weiß. Dieser Begriff der Religion ist aber am Ort des Begreifens der Religion schlicht vorauszusetzen und nicht an dieser Stelle seinerseits zu begründen. Die Religionsphilosophie setzt zur ihrer eigenen systematischen Erklärung, dass der Begriff des Geistes der adäquate Ort der Religion ist, das ‚System‘ voraus, in dem die Entwicklung bis hin zur Geistphilosophie geklärt wird. Alle empirischen Wege oder Betrachtungen zum Begriff der Religion (1824) können gerade die Notwendigkeit des religiösen Standpunktes (1821) nicht belegen.

Hegels Konstruktion der Religionsgeschichte der ‚bestimmten Religion(en)‘ als zweitem Teil der Vorlesungen leidet vor allem an der Schwierigkeit, dass die Systematik der Religionsgeschichte unter dem Vorzeichen einer zur vollendeten Religion progressiven Entwicklung der Religionen allein aus dem Religionsbegriff nicht auszumachen ist. Aber weder der Rückgriff auf die Triadik der Logik mit Seins-, Wesens- und Begriffslehre noch die Gliederung anhand der Gottesbeweise (vor allem 1821, 1827 und 1831) führt bei dieser Frage weiter, da die Vielzahl der Religionen (die Naturreligion – mit 1831 weiteren Differenzierungen –, die jüdische, die griechische und die römische Religion) sich keinem logisch konkludenten Fortentwicklungsschema zu fügen scheinen. Auch der kosmologische, teleologische und ontologische Gottesbeweis können die Gliederung der Religionen deshalb nicht begründen, da sich durch die exklusive Zuordnung des ontologischen Beweises zum Christentum keine Logik der Fortentwicklung für die verbleibenden Religionen aus der allein schon zahlenmäßigen Differenz der Religionen und der zugehörigen Gottesbeweise erschließen lässt.

Im Unterschied zu dieser eher uneinsehbaren Logik der ‚bestimmten Religion‘ entspricht die ‚vollendete Religion‘ ihrem eigenen Begriff: Sie heißt berechtigterweise vollendet, als die Momente, die im Begriff der Religion als konstitutive eine Rolle spielen, im Christentum so aufgenommen sind, dass das zu Beginn betonte religiöse Empfinden mit seinen religiösen Inhalten als Vorstellungen eine entsprechende philosophische Legitimation erfährt: Zum Begriff Gottes als Geist, der für einen Geist ist und den damit verbundenen religiösen Vorstellungen, die im religiösen Subjekt ihren Ort haben, gehört auch, dass dieser Begriff vermittelt für das Bewusstsein ist. Dies geschieht im Kultus, insofern im praktischen Verhältnis das religiöse Bewusstsein von seinem Gegenstand unterschieden und zugleich als erfüllt von ihm gewusst wird. Diese begriffliche Bestimmung der Religion korreliert sachlich den Vorstellungsgehalten der christlichen Religion, weil die ‚Idee‘ der Betrachtung Gottes vor der Welt, in der Gott (unterschieden von sich) für sich ist, als heilige Dreieinigkeit gewusst wird. Diese Betrachtung ist selbst aber nur eine Seite der christlichen Religion, da die begriffliche Weise des ‚Sein für Anderes‘ im Christentum in der Form des Schöpfungsgedankens und vor allem in der Christologie aufgenommen und expliziert wird: Das ‚Sein für Anderes‘ als selbstbewusster Geist ist die konstitutive Erklärungsweise in der Beziehung der göttlichen auf die menschliche Natur Christi und umgekehrt, in der sich die Realität des Gottesbegriffs für das religiöse Bewusstsein zeigt. Diese Realität ist ihrerseits als gewusste im Geist der Gemeinde präsent. „Die Gemeinde sind die einzelnen empirischen Subjekte, die im Geiste Gottes sind, von denen aber dieser Inhalt, diese Geschichte, die Wahrheit zugleich unterschieden ist und ihnen gegenübersteht.“ (*VPhRel* 5, 252)

Die christliche Gemeinde ist damit der Ort, an dem sich im Rahmen einer konkreten Religion die Realisierung des Religionsbegriffs als subjektives Bewusstsein Gottes in der Form einer objektiven Gegebenheit festmachen lässt. Kann die christliche Religion gerade deshalb als die ‚vollendete Religion‘ von Hegel bezeichnet werden, so realisiert sich für die Religionsphilosophie mit dieser Realisierung die Intention, die Hegel diesem Werk insgesamt zugeordnet hat: Im Begreifen der Religion bzw. der Religionen aufgrund eines philosophischen Begriffs wird die Religionsphilosophie in der unterschiedlichen Lesart ihres Verständnisses ausgeschöpft. Die philosophische Behandlung der Religion korreliert nämlich der konkreten und an empirischen Subjekten feststellbaren objektiven Gegebenheit der Religion, so dass mit dieser Korrelation eine Philosophie der Religion als Lösung für das eingangs geschilderte Paradox einer Religionsphilosophie im Sinne der philosophischen Behandlung der Religion zugleich unter der Rücksicht ihrer konkreten Eigenart von Hegel mit diesem Werk bereitgehalten wird.

Die drei Elemente der christlichen Theologie, der Christologie und der Pneumatologie sind damit auf dem Hintergrund der begrifflichen Folie der Religion (in ihrer in diesem Sinn eindeutigsten Fassung von 1827) als die konkreten religiösen Vorstellungen zu begreifen, an und mit denen sich die Vernunft in der Religion beweisen lässt.

Günter Kruck

#### Bibliographie

- E. Brito, *La Christologie de Hegel. Verbum Crucis*, Paris, 1983  
 E. Brito, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris, 1991  
 A. Chapelle, *Hegel et la religion*, Paris, 1963-1971  
 D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen, 1960, 1967<sup>2</sup>  
 P. C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, Oxford, 2005  
 W. Jaeschke, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt, 1983  
 W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986  
 Q. Lauer, *Hegels's concept of God*, Albany, 1982  
 R. Leuze, *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen, 1975  
 M. Schulz, *Sein und Trinität*, St. Ottilien, 1997  
 F. Wagner, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gütersloh, 1971

#### 13. Philosophie und Geschichte der Philosophie (VGPh)

Die Geschichte der Philosophie stellt die Krönung des Hegelschen Systems dar. In der Geschichte der Philosophie trifft die ewige Idee der Philosophie, welche auf der höchsten Stufe des absoluten Geistes dargestellt wird, die vergängliche Welt des objektiven Geistes, und damit setzt sie sich mit der Mannigfaltigkeit seiner politischen und sozialen Manifestationen sowie mit der Realität der Weltgeschichte auseinander. Darüber hinaus wirkt Hegels spekulative Logik auf die innere Strukturierung der Geschichte der Philosophie ein. Wenn die Logik die Grundlage des Systems darbietet, macht die These der Einheit der Idee der Philosophie und ihrer Geschichte den Schluss aus. Die Geschichte der Philosophie ist keineswegs ein isolierter Bereich Hegelscher Spekulation, sondern der Treffpunkt verschiedener Fundamentalthemen seiner Philosophie. Obwohl ihr keine besondere systematische Stellung angewiesen ist, ist sie mit der Gesamtentwicklung des Systems umfangsgleich.

1. Hegel hat über Geschichte der Philosophie zuerst in Jena Vorlesungen gehalten (WS 1805-06). Er hat dann regelmäßig darüber bis zu seinem Tod im November 1831 vorgetragen (Heidelberg WS 1816-17 und 1817-18; Berlin SS 1819, WS 1820-21, 1823-24, 1825-26, 1827-28, 1829-30, und zuletzt im Winter 1831). Das Thema der Geschichte der Philosophie war damals neu in das Universitätscurriculum eingeführt worden. Geschichte der Philosophie galt bis dahin nur als allgemeine Einleitung in die Philosophie (und in die Logik), nicht als unabhängige Disziplin. Historisch betrachtet haben Hegels Vorlesungen dazu beigetragen, die Geschichte der Philosophie als Fundamentaldisziplin zu etablieren. Die *VGPh* wurden zuerst von K. L. Michelet veröffentlicht (3 Bde. 1833-36, 1840-44). Diese Ausgabe wurde auf der Grundlage von verschiedenen und aus verschiedenen Zeiten stammenden, dann aber verschollenen Manuskripten Hegels und Vorlesungsnachschriften zusammengestellt. J. Hoffmeister hat 1940 mit der Revision der Ausgabe Michelets begonnen; 1976 hat J.-L. Vieillard-Baron Hegels Vorlesungen über Platon veröffentlicht, und 1986 ist die neue viergeteilte Edition der *VGPh* von P. Garniron und W. Jaeschke kritisch herausgegeben worden (*VGPh 6*, Einleitung und orientalische Philosophie; *VGPh 7*, Griechische Philosophie von Thales bis zu den Zynikern; *VGPh 8*, Griechische Philosophie von Platon bis Proklos; *VGPh 9*, Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit).

2. In der Einleitung, die Hegel seinen Vorlesungen über die Philosophiegeschichte immer vorausschickt, stellt er sich die Fundamentalfragen, die die Geschichte der Philosophie als neue philosophische Disziplin zu beantworten hat. Erstens handelt es sich darum, eine Lösung für die scheinbaren Widersprüche zu finden, welche der gemeine Menschenverstand und relativistische bzw. skeptische Philosophieauffassungen im Begriff einer Geschichte der Philosophie aufzudecken glauben. Zweitens handelt es sich um die Begründung des Anspruchs, der Philosophiegeschichte einen *Wissenschaftscharakter* sowie eine *notwendige* Stelle im Gesamtsystem zuzuschreiben. Der Wissenschaftscharakter der Philosophiegeschichte hängt nach Hegel einerseits von ihrem Verhältnis zu anderen Fundamentalbegriffen seines Systems, wie Philosophie, Geschichte und Geist, und andererseits von ihrem Verhältnis zur spekulativen Logik ab. Die Darstellung des Zusammenhangs zwischen der Idee der Philosophie als Form des absoluten Geistes und Geschichte und Logik, welche das allgemeine Thema der Einleitung ausmacht, enthält zugleich Hegels Antwort auf den gemeinen und skeptischen Einwand gegen diese Disziplin.

2.1. Der Gemeinsinn wendet sich gegen den Begriff einer Geschichte der Philosophie mit zwei Einwänden, die der Skeptizismus in der Form einer *reductio ad absurdum* gegen die Möglichkeit der Philosophie als Wissenschaft ins Spiel bringt (*VGPh 6*, §351). Der erste Einwand betrifft den *Widerspruch zwischen der Einheit der Wahrheit und der Vielfalt der historischen Philosophien*. Er lässt sich wie folgt formulieren: Wenn die Philosophie Vernunftkenntnis der Wahrheit ist und die Wahrheit deshalb eine einzige ist, dann muss es auch eine einzige Philosophie geben, weil nur *eine* angemessene Darstellung der Wahrheit möglich ist. Wenn philosophische Aussagen die Wahrheit in begrifflicher Form ausdrücken (und sich dadurch von Meinung, Mythos, Kunst und Religion unterscheiden), dann kann es keine falschen philosophischen Aussagen geben (sie würden vielmehr zur Nicht-Philosophie gehören). Philosophische Aussagen gehören alle derselben einzigen Philosophie an, die folglich überhaupt keine Veränderung und keine Geschichte haben kann. Daraus folgt aber, dass die historische Existenz verschiedener, miteinander widerstreitender Philosophien der Definition der Philosophie als Vernunftkenntnis der Wahrheit zu widersprechen scheint. Diesem Einwand zufolge würde die Geschichte der Philosophie der Idee der Philosophie

direkt widersprechen; skeptisch würde damit gerade bewiesen, „dass es mit der Philosophie nichts sei“ (VGPh 6, 351).

Die zweite Aporie im Begriff der Philosophiegeschichte betrifft den *Widerspruch zwischen der Ewigkeit der Wahrheit und der Geschichtlichkeit der Philosophie*. Es handelt sich um „eine Art von Widerspruch zwischen der Form des Geschichtlichen und dem Inhalt dieses Geschichtlichen“ (ebd.). Da die Wahrheit ewig ist, muss sie immer so bleiben, wie sie gegenwärtig ist: „Wenn die Philosophie ihren Zweck erreicht hätte, so müsste die gefundene Wahrheit für alle Zeiten gültig sein“ (ebd.). Die Wahrheit kann dann überhaupt keine Geschichte haben und zeigt sich mit der Bedingung der Zeitlichkeit schlechthin unvereinbar. Indem diese Aporie die Geschichtlichkeit der Wahrheit und ihres philosophischen Ausdrucks verleugnet, verfälscht sie zugleich die Idee einer Philosophiegeschichte. Geschichte der Philosophie ist dieser Meinung nach nur als Geschichte der Irrtümer und Widersprüche der menschlichen Vernunft möglich.

2.2. In Hegels Idee der Philosophie findet man die Lösung beider Widersprüche und die Grundlage seiner Darstellung der Geschichte der Philosophie. Am Ende der *E*, auf der Stufe des absoluten Geistes, führt Hegel den Begriff der Philosophie als „Einheit der Kunst und Religion“ ein (*E* §572). Philosophie ist das Wissen des selbstbewussten Denkens, ein Wissen, das sich selbst als die höchste Wahrheit erkennt. Im philosophischen Wissen ist das Wissen zur „absoluten Form“ (*E* §573) – d.h. zur vollkommenen Einheit von Form und Inhalt – erhoben. Daher ist der Begriff der Philosophie „die sich denkende Idee [...], das Logische mit der Bedeutung, dass es die im konkreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist“ (*E* §574). Mit der Idee der Philosophie schließt die Wissenschaft das System dadurch ab, dass sie zum Anfang zurückkehrt. Das Logische, das Hegel zuerst rein und abstrakt in der Logik als erstem Teil des Systems entwickelt hat, lebt und konkretisiert sich in der Idee der Philosophie so weiter, dass es sich als „das Geistige“ (ebd.) in der mannigfaltigen Wirklichkeit des Geistes realisiert. Geschichte ist der Name dieser Realisation, die einerseits eine Beziehung zur Logik, andererseits eine Beziehung zu den Formen des subjektiven und des objektiven sowie des absoluten Geistes entfaltet (z.B. VGPh 6, 352; 144). Letztlich ist die Philosophiegeschichte nach Hegel mit der verwirklichten und sich verwirklichenden Idee der Philosophie identisch, d.h. sie ist mit der systematischen Darstellung der Idee der Philosophie koextensiv. Die Philosophie – behauptet Hegel – ist darum notwendigerweise System, weil sie Idee ist und diese sich entwickelt. „Ebenso ist nun auch die Geschichte der Philosophie System.“ Daher hat „die Entwicklung der Idee zwei Gestalten, einmal als philosophisches System und sodann Geschichte der Philosophie“ (VGPh 6, 25).

Philosophie ist keine bloße, oder vielmehr nicht nur Kontemplation der ewigen Idee der Wahrheit, sondern auch engagierte Tätigkeit des Philosophierens. Sie hat eine wesentliche, zweifache Beziehung zur Geschichte, indem sie einerseits selbst zur Weltgeschichte gehört und andererseits ihre eigene Geschichte hat. Philosophiegeschichte ist der Zusammenhang beider. Damit drückt sich das dialektische Schicksal des Absoluten aus: Am Ende der *Phän* fällt das absolute Wissen in die Äußerlichkeit des Raums und der Zeit, in die der Natur und der Geschichte (*GW* 9, 433); in der *Logik* entlässt sich die absolute Idee in die räumliche Äußerlichkeit der Natur (*GW* 12, 253); am Ende der *E* eröffnet sich für den absoluten Geist der Bereich der Geschichte als Philosophiegeschichte (vgl. das Ende der *E*<sup>2,3</sup> mit dem Zitat aus Aristoteles *Met.* XII, 7).

3. Dieser Zusammenhang zwischen der Idee der Philosophie und ihrer Geschichte beantwortet nun die Frage: Womit beschäftigt sich die Geschichte der Philosophie oder was für einen

Gegenstand hat sie? Ihre eigentümliche *Methode* und *Einteilung* folgen nach Hegel aus der Auffassung ihres Gegenstands.

3.1. Die *Methode* der Geschichte der Philosophie ergibt sich nun aus ihrer Beziehung zur Logik einerseits und zu Formen des objektiven und des absoluten Geistes andererseits. Daher besteht die Methode aus zwei miteinander kombinierten Prinzipien. Erstens formuliert Hegel das *Prinzip der Entsprechung zwischen Logik und Geschichte der Philosophie* im Gedanken, „dass die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee“ (VGPh 6, 27). Im Allgemeinen muss man den reinen logischen Begriff in dem zu erkennen wissen, was eine geschichtliche Gestalt aufweist. Jedoch spezifiziert Hegel dieses Prinzip nicht weiter (Aufschluss darüber ist auch in der *L* eher sparsam gegeben), sodass wir nicht wissen, wie genau das Prinzip der Entsprechung im Einzelnen durchzuführen ist. Das zweite methodologische Prinzip betrifft den *synchronischen Zusammenhang zwischen der Geschichte der Philosophie, derjenigen der Religion und Kunst und der Geschichte der politischen Institutionen*. Hegel gründet dieses Prinzip auf dem Gedanken, dass es ein „bestimmtes Wesen [ist], welches alle Seiten durchdringt und sich in dem Politischen und in dem Andern als in verschiedenen Elementen darstellt“ (VGPh 6, 60). Da das „Element“ oder Medium der Philosophie mit dem der Kunst und Religion verwandt (obwohl nicht identisch) ist, steht die Geschichte der Philosophie im Zusammenhang mit der „Geschichte der übrigen Wissenschaften und der Bildung“, vornehmlich der Geschichte der Kunst und der Religion (*ibd.*). Es ist ein und derselbe „Geist der Zeit“, der sich in verschiedenen Gestalten manifestiert.

3.2. Die *Einteilung* der Geschichte der Philosophie bestimmt Hegel „nach der Natur der Idee.“ Die „allgemeine Einteilung“ gibt den Reflexionsprozess wieder, den der denkende Geist in der Geschichte der Philosophie gemacht hat (VGPh 6, 98-99). Dieser Prozess ist demjenigen ähnlich, den unser selbstbewusstes Denken bei der Auffassung der Dinge durchläuft. Zunächst ist unser Bewusstsein ein unmittelbares; es wird dann ein reflektiertes, das zum Gegenteil oder zum Bewusstsein des Gegensatzes übergeht, um schließlich zu sich selbst zu kommen. Die erste Epoche der Geschichte der Philosophie betrifft „das naive, unbefangene Philosophieren“ (VGPh 6, 99), das den Gegensatz von Denken und Sein noch nicht kennt, das Prinzip der Idealität aber zuerst entdeckt. Den ersten Teil der Geschichte der Philosophie bestimmt Hegel dementsprechend als griechische Philosophie; denn im griechischen Volk ist zwar die Freiheit des Selbstbewusstseins zuerst hervorgetreten, aber das Denken hat die Realität bloß unmittelbar und ohne das Moment des Unterschieds zu kennen aufgefasst. In der zweiten Epoche herrscht „das Bewusstsein des Gegensatzes und die Mühe und die Arbeit, diesen zu überwinden und zur Einheit zu bringen“ (*ibd.*). Diese ist die ‚germanische‘, neuzeitliche Philosophie. Vor dem Beginn stellt Hegel die orientalische Philosophie dar, in der das philosophische Denken noch von der religiösen Vorstellung beherrscht wird. Zwischen beide Hauptepochen fällt noch eine Periode des Übergangs, das Mittelalter, wo das Denken nicht frei ist, sondern im Dienst der Kirche steht. Die neuzeitliche Philosophie fängt erst mit der Freiheit des Denkens und dem Prinzip der Subjektivität an, die Hegel im cartesischen *cogito* findet. Denn in der Antike kennt der Gedanke des Allgemeinen noch nicht das Moment des Negativen, das dem modernen Subjekt gehört.

4. Nach kurzer Betrachtung der orientalischen – chinesischen und indischen – Philosophie, geht Hegel zur griechischen Philosophie über, die dreigeteilt ist: 1. von Thales bis Aristoteles; 2. Dogmatismus und Skeptizismus (griechische Philosophie in der römischen Welt); 3. Neuplatonismus. Die erste Abteilung der ersten Periode reicht von Thales bis Anaxagoras:

vom unmittelbaren Gedanken zum sich selbst bestimmenden Gedanken des *Nouç*. Bei den Vorsokratikern betrachtet Hegel das Problem des Absoluten als des absolut Einfachen und seiner Bestimmung. Mit Anaxagoras' *Nouç* ist der Gedanke nicht mehr in einer Bestimmung, sondern ein sich selbst bestimmender. Besonders wichtig für Hegel sind Parmenides, Zeno, der die Immanenz der Dialektik entdeckt, und Heraklit, der die Realität als eine dialektische Einheit Entgegengesetzter auffasst. Die zweite Abteilung betrachtet die Sophisten, Sokrates und die Sokratiker. In dieser Periode tritt die Subjektivität – wenngleich nicht die unendliche und freie Subjektivität der Neuzeit – zuerst auf. Das Problem, worum es sich in diesen Philosophien handelt, ist der Inhalt des Denkens, der bei den Vorsokratikern noch abstrakt und formell war. Während für die Sophisten der Inhalt bloß subjektiv ist, ist für Sokrates die Subjektivität das Allgemeine selbst. Hegel stellt Sokrates als „Urheber der Moral“ dar (VGP<sup>h</sup> 6, 104). Sokrates' Tod ist das Beispiel einer welthistorischen Krise – der Punkt, wo die Philosophiegeschichte die Weltgeschichte trifft. Drittens befasst sich Hegel mit dem Gipfel des griechischen Denkens, wo die Idee als Ganzes und Allgemeines und die Philosophie als Wissenschaft verstanden wird – Platon und Aristoteles. Hegels Darstellung der platonischen Philosophie hebt den Gedanken der Dialektik (in der Ideenlehre und im Erinnerungsgedanken) hervor. In Bezug auf Platons Staatslehre würdigt Hegel die Auffassung des Sittlichen als eines Allgemeinen und Substantiellen. Aristoteles aber ist Hegels Held: Bei ihm wird der bei Platon noch abstrakte Gedanke des Wahren und Guten konkret.

Die zweite Periode der griechischen Philosophie fängt mit dem Dogmatismus (der stoischen und epikureischen Schule) und Skeptizismus an. In der abstrakten Allgemeinheit des Denkens (Stoizismus) oder im Prinzip der Empfindung (Epikureismus) spiegeln sich nun die Krise der griechischen Sittlichkeit und das unglückliche Schicksal der römischen Welt. Der Gegensatz zwischen Innerem und Äußerem, zwischen Freiheit und Notwendigkeit beherrscht dieses Denken, und im Skeptizismus findet die Vernichtung der im Dogmatismus ausgedrückten einseitigen Prinzipien statt. In der dritten Periode, in der das Christentum anfängt, erreicht die griechische Philosophie im Neuplatonismus ihr Ende. Hierin tritt der Gedanke der Unendlichkeit des Selbstbewusstseins und des Geistes (nach der skeptischen Zerstörung der endlichen Denkbestimmungen) hervor. Das Absolute wird nun nicht mehr in der Vorstellung, sondern in der konkreten Dreieinigkeit der Idee aufgefasst. Obwohl Hegel Proklos höher als Plotin einschätzt, fehle selbst bei Proklos das Moment des Unterschieds und des Negativen, das erst im Christentum auftrete.

Als zweiter Teil der Geschichte der Philosophie wird das Mittelalter (arabische und scholastische Philosophie bis zur Reformation) von Hegel insgesamt negativ beurteilt und auf eine bloße Übergangsphase zwischen Antike und Neuzeit reduziert. In den Vorlesungen von 1825-26 (und in allen Berliner Vorlesungen außer 1823-24) ist der dritte Teil, der die neuzeitliche Philosophie betrifft, viergeteilt: 1. Bacon und Böhme; 2. Descartes und Spinoza (Malebranche); 3. Locke und Leibniz (Grotius, Hobbes, Wolff, Hume); 4. Kant, Fichte (Jacobi) und Schelling. Weil die neuzeitliche Philosophie erst mit Descartes' *cogito* anfängt, stellen Bacon und Böhme eine Zwischenphase dar, in der zwei entgegengesetzte Aneignungsformen der Realität vom Gedanken (sinnliche bzw. religiöse Erfahrung) auftreten. Obwohl Descartes das Denken als absolutes Prinzip der Philosophie einsetzt, herrscht bei ihm der Gegensatz zwischen Denken und Sein, der von Gott nur auf äußerliche Weise vermittelt wird. Erst in Spinozas Absolutem – als der Einheit der Substanz – ist das Prinzip des *cogito* vollständig durchgeführt. Hegel preist den Grundsatz *omnis determinatio est negatio*, verwirft aber Spinozas geometrische Methode. Eine der reinen, metaphysischen Philosophie Descartes', Spinozas und Malebranches entgegengesetzte Richtung findet man in Lockes (noch metaphysischem) Empirismus und in der Philosophie von Leibniz, der, wie Locke, von der Mannigfaltigkeit des hypothetisch zu erklärenden Vorhandenen ausgeht. Da aber Leibniz bloß mittels intellektueller Prinzipien verfährt, muss er zu der vorausgesetzten

harmonisierenden Tätigkeit Gottes greifen. Der neuzeitlichen Metaphysik entgegen reagiert die Popularphilosophie.

Der letzte Teil der Vorlesungen ist der gegenwärtigen Philosophie gewidmet. Kant hat das Erkenntnisprinzip des Selbstbewusstseins aufgestellt; er hat es aber nur auf empirische Weise entwickelt. Während Kant die Kategorien empirisch aufgenommen hat, hat Fichte versucht, sie aus dem Ich zu deduzieren. Er ist aber bei dem Gegensatz von Ich und Nicht-Ich und dem Sollen seiner unmöglichen Überwindung stehen geblieben. In der praktischen Philosophie hat Kant die Idee der Freiheit zwar ins Zentrum gerückt, aber dennoch nur formell und abstrakt verstanden. Schließlich hat Schelling die Versöhnung der Entgegengesetzten versucht. Seinem Gedanken, der in Bezug auf die Entwicklung der Naturphilosophie geschätzt wird, fehlen aber der Prozess und die Entwicklung des Logischen.

Angelica Nuzzo

## Bibliographie

- W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a.M., 1972  
 Kl. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt, 1983  
 A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge, 2001  
 J. Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Bonn, 1999  
 D. Henrich (Hg.), *Kant oder Hegel?* Stuttgart, 1983  
 D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 1982  
 J. d'Hondt (Hg.), *Hegel et la Pensée grecque*, Paris, 1974  
 J. d'Hondt (Hg.), *Hegel et le Siècle des Lumières*, Paris, 1974  
 M. Meyer, & B. Bourgeois (Hg.), *Hegel, Critique de Kant*, Paris, 1999.  
 M. Riedel (Hg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt a.M., 1990  
 A. Stanguennec, *Hegel, Critique de Kant*, Paris, 1985  
 M. Wladika, *Kant in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Frankfurt a.M., 1995

## 14. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften ( $E^{1,2,3}$ )

1817, 1827 und 1830 wurde Hegels *E* zum Gebrauch in seinen Vorlesungen veröffentlicht. In den von seinen Schülern edierten *Werken des Verewigten* (1840-45) wurden die inzwischen berichtigten Zusätze aus verschiedenen Vorlesungen zu dem Text der dritten Ausgabe hinzugefügt. Damit verwandelt sich der zweistufige Text dieser letzten Ausgabe zu einem dreistufigen: Hegels kurze Paragraphentexte und der ausführlichere Text seiner Anmerkungen entstammen der Hegelschen Edition 1830, der Text der langen, oft unterteilten Zusätze entspricht der Auswahl der Schüler aus ihren Heften. Aus dem Hegelschen enzyklopädischen Grundriss ist im Geist der Schüler dann ein ausgeführtes dialektisches System geschaffen.

1. Mit der *E* gibt Hegel den Grundriss seines endgültigen Systems; deshalb bleibt in allen Fassungen die Dreiteilung in Wissenschaft der Logik, Philosophie der Natur und des Geistes gleich. Diese entspricht ja dem Grundgedanken des Systems, dass die Idee oder das Vernünftige sich in ihre, bzw. seine existierenden Momente entzweit und so zu sich zurückfindet oder sich erreicht.

Zur Aufgabe einer *E* gehört nicht nur die Darstellung einer spezifischen philosophischen Lehre, wie sie weiter in gesonderten Vorlesungen ausgeführt wird, sondern auch und hauptsächlich die Einführung der Studenten in die Grundgedanken der

verschiedenen rationalen Wissenschaften. Dies zeigt hervorragend die so genannte ‚Urenzyklopädie‘, die Hegel schon in Nürnberg (1812/13) vorgetragen hat: Die Grundbegriffe treten als Definitionen der einzelnen, positiv zu entwickeln oder schon konstituierten Wissenschaften auf, weil diese die Begrifflichkeit ihrer Grundannahmen, die de facto als Axiome oder Setzungen vorgeführt werden, doch aufgrund des Ganzen der Vernunft voraussetzen. Der Umstand, dass Hegel in Heidelberg und Berlin tatsächlich vollständige Vorlesungen über *E* vorgetragen hat, zeigt diese völlig pädagogische Funktion auch auf (Vgl. *GW 13*, 545 und *GW 19*, 434).

Da die Philosophie wesentlich das Programm verfolgt, die Vernunft oder die Idee in allem scheinbar nicht Vernünftigen zu entdecken, ist die Entwicklung der Grundbegriffe der einzelnen Wissenschaften, die das nicht Ideeelle oder nicht rein Vernünftige betrachten, zugleich die Entfaltung der in ihren Grundzügen anerkannten oder wiedererkannten Idee. Damit entspricht Hegel nicht so sehr dem Programm einer Darstellung alles auch empirisch Wissbaren wie in der aufklärerischen aggregathaften ‚Encyclopédie‘, sondern demjenigen der Ausführung alles vernünftig Gewussten.

2. Die erste Fassung der *E* von 1817 (*E<sup>1</sup>*), die sich weitgehend auf Vorarbeiten aus der Nürnberger Zeit stützt, ist bloß zu Hegels Lebzeiten wirkungsmächtig gewesen. Zu dieser ersten *E* gibt es noch Notizen zur Geistesphilosophie aus Hegels durchschossenem Teilexemplar, die sowohl als Lesehilfe wie auch als gedankliche Entwicklung gedeutet werden können (diejenigen zur Logik und Naturphilosophie sind leider verschollen).

Die *E<sup>1</sup>* besteht zunächst aus einer kurzen Vorrede und einer Einleitung; nachher folgen die eine Wissenschaft der Logik und zwei weitere Philosophien, die der Natur und des Geistes.

A. Die Vorrede stellt die Grundgedanken einer enzyklopädischen Darstellung vor und beurteilt die philosophische Situation als die Geburt einer neuen Epoche, die dem Erkennen der Wahrheit gewidmet werden kann.

B. Die Einleitung stellt das Problem des Anfangs oder des Prinzips der Wissenschaft. Sie betont, wie die Philosophie Wissenschaft der Vernunft und der Freiheit ist. Sie macht sich Gedanken über die Form der Philosophie als eines Systems. Grundsätzlich wird Wahrheit als Thema der Philosophie betrachtet: Von einer Wissenschaft ist nur das wahr, was durch Philosophie gewusst wird, und deshalb findet sich alles wahre Wissen in der *E*. Damit erscheint zugleich das Bedürfnis der Bestimmung und Begrenzung der positiven Wissenschaften, die keine bloße Sammlung von Kenntnissen und keine willkürliche Zusammenstellungen sind, sondern solche, deren Grund sich in einen Begriff auflösen lässt (*E<sup>1</sup>* §10A). Das Ganze der Wissenschaft ist Wissenschaft der Idee. Die Einteilung begreift sich nur aus der Idee und die Einteilung ist diejenige in Wissenschaft der Idee an und für sich und in Wissenschaften der Idee.

C. Die Wissenschaft der Logik, d.h. die Wissenschaft der Idee an und für sich, fängt mit einem Vorbegriff an, der das reine Denken und das Logische bestimmt. Das Logische hat drei Seiten, die des Verständigen, die des Negativ- und die des Positivvernünftigen. Die Logik ist dadurch spekulative Philosophie. Diese bestimmt sich gegen die vormalige Metaphysik, die in der kritischen Philosophie Kants ihr Ende erreicht hat und jetzt nur noch als die Verstandesansicht der Vernunft betrachtet werden kann. Die kritische Philosophie erreicht die spekulative Philosophie nicht, insofern sie ihre Kategorien nicht an und für sich untersucht hat, da sie diese als dem Selbstbewusstsein angehörig betrachtet hat. Für die spekulative Philosophie bedeutet dies, dass sie der Aufgabe, rein zu denken, verpflichtet ist.

Die Wissenschaft der Logik wird in kurzer Form dargestellt, wobei die Zweiteilung der objektiven und subjektiven Logik (aus der *L*) nicht mehr erwähnt wird. Die Logik führt aus, wie die Idee sich als reine fasst.

Zur Erläuterung der reinen Bestimmungen der Idee werden diese als Definitionen des Absoluten gesetzt. Damit sind sie aber als logische oder spekulative nicht erneut zu Bestimmungen eines fertigen Substrats gemacht, denn die Definitionen bestimmen bloß das notwendig Gedachte, das nur für den vorstellenden Verstand als das substrathafte Absolute schon bekannt wäre.

D. Die Naturphilosophie wird begrifflich bestimmt und in drei Teile gegliedert. Sie zeigt die lebendige Idee in der stufenartigen Überwindung der eigenen Notwendigkeit und Zufälligkeit, die – in ihrem Gegensatz zur Freiheit – als äußerliche Anderssein gefasst werden müssen.

Der erste, abstrakte Teil heißt ‚Mathematik‘, der zweite und ausführlichste ‚Physik‘ mit Mechanik, elementarischer und individueller Physik und der dritte ‚organische Physik‘. Nur dieser letzte Teil ist in seiner Entfaltung als geologische und vegetabilische Natur und tierischer Organismus endgültig gegliedert.

E. Die Geistesphilosophie weist eine *endgültige* Gliederung auf. Sie ist, nach einem noch nicht als solchen kenntlich gemachten Begriff, der die Offenbarung seiner Freiheit aussagt, Philosophie des subjektiven, des objektiven und des absoluten Geistes.

Auch die verschiedenen Disziplinen sind definitiv dreigeteilt. Der subjektive Geist wird in Seele, Bewusstsein, und Geist unterteilt. Beim Bewusstsein schränkt Hegel, wie schon in Nürnberg durchgeführt, die ‚große‘ *Phän* auf die Momente Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Vernunft ein, wobei die Vernunft fast nur die bloße Erwähnung einer Identität von beiden ersteren ist. Durch diese Beschränkung entsteht so die ‚kleine‘ Phänomenologie des Geistes. Der Geist wird als theoretischer und praktischer unterteilt, wobei der theoretische ausdrücklich als Abstraktion vom praktischen verstanden wird (*E<sup>1</sup>* §368A).

Der objektive Geist weist die endgültige Dreiteilung auf in das Recht, die Moralität und die Sittlichkeit. Doch die Sittlichkeit konzentriert sich wesentlich auf eine Konzeption des Staates überhaupt: Weder das Moment der Familie, noch das unterschiedene und gegliederte Moment der bürgerlichen Gesellschaft werden in ihrer Differenz von der staatlichen Sittlichkeit vorgeführt. Die Sittlichkeit ist mit dem Staat selbst da und gliedert sich im Staatsverhältnis als einzelne, als eine ausschließende Sittlichkeit der Staaten gegeneinander und als allgemeine Sittlichkeit der Weltgeschichte.

Der absolute Geist ist die herausgestellte wahre und endgültige Substanz des Geistes. Dieser entfaltet sich als Kunstreligion, geoffenbarte Religion und Philosophie. Diese Entfaltung stützt sich, ihrer Gliederung nach, auf das schon Ende der Jenaer Zeit erreichte Niveau. In der Kunstreligion zeigt sich aber ein methodisches Spezifikum: Sie versucht die Sphäre des absoluten Geistes dadurch als spezifisches Absolute zu betrachten, dass sie diese Sphäre selbst innerhalb ihrer die ganze Entwicklung erneut darstellen lässt (*E<sup>1</sup>* §457). Das Ende der Kunstreligion wird vom Geist selbst durchgeführt, der sein unmittelbares Wissen in ein Offenbares überführt. Ganz am Ende erscheinen drei Syllogismen der Philosophie, die das Logische mit Natur und Geist vermittelt.

3. Die Fassung von 1827 (*E<sup>2</sup>*) ist substantiell um 100 hinzugefügten Paragraphen erweitert worden. Sie ist *als* solche, außer bei den unmittelbaren Schülern und Gegnern, ohne jede wirkungsgeschichtliche Bedeutung. Wesentlich aber prägt sie die Wirkungsgeschichte, insofern die dritte Fassung keine der Leistungen der 1827er rückgängig gemacht hat. Was ändert sich nun so?

A. Die zweite ausführliche Vorrede wird in religiösen Termini ausgeführt: Grundsätzlich betont Hegel, der sich gegen seine Kritiker wehrt, weil die Bedrohung einer Atheismusklage erneut virulent ist, dass „die Geschichte der Philosophie [...] die Geschichte der Entdeckung der *Gedanken* über das Absolute“ ist (*GW 19*, 11). Dadurch wird die Hauptthese vorbereitet, dass die Philosophie die Religion in sich schließt, weil sie das Wahre weiß.

B. Die Einleitung geht zwar noch immer vom Anfangsproblem aus, bezieht es aber gleich auf die Religion und auf den gemeinsamen Gegenstand, den die Philosophie mit ihr teilt. Auf welche Weise aber in der philosophischen Betrachtung gedacht wird, ist das weitere Thema der einleitenden Untersuchung. Dass Hegel tatsächlich Vorrede und Einleitung zur Rechtfertigung gegen Kritik verwendet, zeigt auch seine Bezugnahme auf den unverständigen Gedanken der Vernünftigkeit der Wirklichkeit, der ja von allen, Liberalen und Traditionalisten, gerügt wird. Zugleich erhält diese Einleitung immer mehr die Funktion der Einführung ins philosophische Denken, indem alle Gegensätze, endliche Erfahrung und übersinnliches Denken, Freiheit und Notwendigkeit, a priori und a posteriori, Unmittelbarkeit und Vermittlung, erwähnt und als unpassend oder ohne kritische Untersuchung als unzureichend abgetan werden.

C. Der Vorbegriff zur Logik betont die Transformation des Denkens, das durch seine Tätigkeit das Allgemeine bis zu ‚objektiven Gedanken‘ aufführt. Nachher werden drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität vorgestellt, die die Objektivität bezwecken, aber nicht erreichen. Die erste, die Stellung der Metaphysik, wird einfach aus der Edition von 1817 übernommen; in der zweiten wird der Empirismus ausdrücklich und mit positiver Kennzeichnung erwähnt und die kritische Philosophie Kants ausgearbeitet. Die dritte wird neu hinzugenommen: Die Position Jacobis, die in der Religionsphilosophie inhaltlich vorbereitet wurde, wird als Sprungbrett der spekulativen Betrachtungsweise vorgeführt.

Hegel gibt auch noch eine neue Gliederung, sofern der ‚Nähere Begriff‘ und die ‚Einteilung‘ das Wichtigste des Vorbegriffs von 1817, die Seiten des Logischen, übernehmen.

Die Logik wird an gewissen Stellen, wie Dasein, Quantität und Wesen, geändert, ihre wichtigste Präzisierung betrifft das Problem der metaphysischen Definitionen Gottes, die ja als Denken nur einen *vermeinten* Gedanken außerhalb des Denkens betreffen.

D. In der Naturphilosophie fängt Hegel erst mit einer eigenen Einleitung über ‚Betrachtungsweisen der Natur‘ und dann mit einem gesondert gesetzten Begriff der Natur an. Auch folgt eine wichtige Umarbeitung des Ganzen mit einer neuen Gliederung der Naturphilosophie, die in den Hauptzügen endgültig durchgearbeitet wird. Die Naturphilosophie wird dreigeteilt in Mechanik, Physik und Organik. Der erste Teil wird selbst unterteilt in Raum und Zeit, und in endliche und absolute Mechanik, eine Gliederung, die in den Vorlesungen vorbereitet wurde. Mit der Physik als dem Teil, der auch in den positiven Wissenschaften noch heftig umkämpft war, setzt Hegel sich immer erneut auseinander, damit eine ausreichende Begriffsgestaltung durchgeführt werden kann.

E. Auch in der Geistesphilosophie erscheinen eine Einleitung über Betrachtungen des Geistes (jedoch ohne Überschrift) und ein kenntlich gemachter Begriff des Geistes. Ebenso wird die endgültige Benennung der Teildisziplinen des subjektiven Geistes eingeführt. Rezipiert werden sowohl die zu Hegels Lebzeiten nicht veröffentlichte, aber dennoch geschriebene Ausarbeitung der Psychologie wie diejenige der gedruckten Rechtsphilosophie. Diese wird zwar nur in den sparsamsten Grundzügen, dennoch in ihrer vollständigen Durchstrukturierung (in der Sittlichkeit) vorgeführt.

Der Aufbau des Programms des Ausweises des absoluten Geistes ist fast vollständig neu. Dieser Geist wird als Religion im Allgemeinen gekennzeichnet. Die deutliche Umgestaltung der Kunst hat vermutlich ihren Grund am Scheitern der in den Vorlesungen versuchten Durchführung des ersten religionsphilosophischen Programms, wie es noch in *E<sup>1</sup>* §457 vorgeschlagen wurde. Die geoffenbarte Religion zeigt sich jetzt in dem in sich geschlossenen Schluss der absoluten Vermittlung. Am Ende ist dann die Syllogistik der Philosophie durch ein Aristoteles-Zitat ersetzt worden.

Insgesamt zeigt sich, dass alle Änderungen vermutlich Folge der Ausarbeitung der Vorlesungen sind, obwohl die genaue Vorbereitung derselben dennoch nicht restlos zu klären ist.

4. Die Fassung von 1830 ( $E^3$ ) übernimmt zwei Vorreden und steuert selbst noch ein neues Vorwort bei, worin Hegel sich mit den vornehmlich religiösen Kritikern kurz, aber kräftig auseinandersetzt.

Weiter hat Hegel die  $E^3$  insgesamt vornehmlich stilistisch überarbeitet, wobei auch gedankliche Präzisierungen in allen Teilen, wie z.B. beim Wesen, vorkommen. Am wichtigsten ist die Einführung eines gesonderten Abschnitts ‚Freier Geist‘, auf den hin jetzt der subjektive Geist ausgearbeitet wird. Wesentliche Umarbeitungen finden noch in der Kunst statt, wo der Kultus scheinbar von der Geschichte der namentlich genannten Kunstformen abgelöst wird. In der Religion wird die endliche Vorstellungsweise in Glaube und Kultus schon aufgehoben. Erneut dargelegt werden die überarbeiteten Syllogismen der Philosophie unter Beibehaltung des Aristoteles-Zitats.

5. Ungeheuer wichtig dagegen ist die vervollständigte und systematisierte  $E^3$  aus den *Werken des Verewigten* (Logik-Band 1840, Natur 1842 und Geist 1845). Nur diese bestimmt mit ihrer Hinzunahme der Zusätze aus Schülerheften, die zwar erwähnt, jetzt aber nicht mehr alle vorliegen, wesentlich die ganze weitere Wirkungsgeschichte. Denn in ihrer Gestalt mit den Zusätzen ist sie für die dann kritische Nachwelt, die in den 40er Jahren über Grundlagen und Grenzen der Naturerkenntnis (auch in Beziehung auf die Seele) diskutiert, die Verstehensmöglichkeit der Hegelschen Philosophie geworden.

Die Verarbeitung der Zusätze selbst ist unterschiedlich zu bewerten. Mit all ihren Hinweisen auf Gott und religiöse Themen (Erbsünde) bestimmen sie das Bild, das die Schule von Hegel im Gedächtnis erhalten wollte. Damit entspricht die Arbeit der Herausgeber – selbstverständlich – nicht unseren denkgeschichtlichen Anforderungen. Begrifflich aber ist es öfters auch schwierig, die Entsprechung der Zusätze zu den Paragraphen zu verstehen, zudem weil Hegel im Zusatz öfters aus nicht kenntlich gemachten Gründen von seiner Vorlage abzuweichen scheint oder tatsächlich abweicht.

Zugleich wird die Enzyklopädie in den Werken eine Arbeit, deren Leistungen keiner mehr einschätzen kann: Die zur Einführung gemeinten Vorlesungen über Enzyklopädie und Logik werden ebenso eingereicht, wie die doch wesentlichler als Fortführung der Gedanken veranstalteten Vorlesungsreihen über Natur und subjektiven Geist. Dabei fällt schon bei erster Betrachtung der ‚systematischen Enzyklopädie‘ die unterschiedliche Verarbeitung der Materialien auf. Gerade das, was auf Grund der Problemlage wesentlich als Ausführung des Systems verstanden werden könnte, ist in andere Bände verschoben, die wegen der Ausarbeitung eines unterschiedenen Begriffs von Seiten Hegels als separate Betrachtungen vorgestellt werden, nämlich die Weltgeschichte und alle Teile des absoluten Geistes. Dadurch ist mit dieser vervollständigten Enzyklopädie die Illusion einer endgültigen spekulativen Darstellung des ganzen Systems zugleich befürwortet und gescheitert.

Lu De Vos

## Bibliographie

- H. Drüe u.a., *Hegels ‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, Frankfurt a.M., 2000.
- D. Henrich und R.-P. Horstmann (Hg.), *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, Stuttgart, 1984.
- M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, 1970.