

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Filosofie

Tereza Matějčková

Grund der Welt: zu einem marginalen Problem in Hegels *Phänomenologie des Geistes*

Původ světa: k jednomu marginálnímu problému v Hegelově *Fenomenologii ducha*

The Ground of the World: A Marginal Problem in Hegel's *Phenomenology of Spirit*

Disertační práce

Vedoucí práce: Dr. phil. habil. Jindřich Karásek

2015

Hiermit erkläre ich, dass ich die beigefügte Dissertation selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel genutzt habe. Alle wörtlich oder inhaltlich übernommenen Stellen habe ich als solche gekennzeichnet.

Ich versichere außerdem, dass ich die beigefügte Dissertation nur in diesem und keinem anderen Promotionsverfahren eingereicht habe und, dass diesem Promotionsverfahren keine endgültig gescheiterten Promotionsverfahren vorausgegangen sind.

Prag, 3. 11. 2015

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsala samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 3. 11. 2015

Mein Dank gilt Dr. phil. habil. Jindřich Karásek, Dr. für die Betreuung dieser Arbeit sowie für seine Einführung in das Denken der Klassischen Deutschen Philosophie.

INHALTSVERZEICHNIS

EINFÜHRUNG.....	S. 1–10
ERSTER TEIL: Gibt es überhaupt eine Welt?	S. 11–16
ZWEITER TEIL: Welt und Widerspruch.....	S. 17–42
DRITTER TEIL: Eine verflüssigte Welt.....	S. 43–55
VIERTER TEIL: Die Welt als Kampf.....	S. 56–83
FÜNFTER TEIL: Die Welt der Arbeit	S. 84–112
SECHSTER TEIL: Die Welt als Eigentum des Ich.....	S. 113–146
SIEBTER TEIL: Die Pathologien der Welt.....	S. 147–178
ACHTER TEIL: Objektiver Geist und zerbrochene Welten.....	S. 179–200
NEUNTER TEIL: Subjektiver Geist und seine Gebrechlichkeit...	S. 201–211
ZEHNTER TEIL: Gott als Logos der Welt.....	S. 212–222
ELFTER TEIL: Der absolute Standpunkt der Welt	S. 223–229
SCHLUSS.....	S. 230–235
ZUSAMMENFASSUNG.....	S. 236–237
ABSTRACT.....	S. 238
ABSTRAKT.....	S. 239
BIBLIOGRAPHISCHES VERZEICHNIS.....	S. 240–265

EINFÜHRUNG

I. Welten (ab)schaffen

Der Klassische Deutsche Idealist sieht sich in eine neue Welt gestellt. In dieser neu entdeckten Welt trifft er ebenfalls auf einen „neuen Menschen“. Dieser Zusammenhang von einer „neuen Menschheit“ und einer „neuen Welt“ wird in der zeitgenössischen Korrespondenz thematisiert. So stellt Fichte in einem Brief an F. A. Weißhuhn aus dem Jahre 1790 fest: „Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die *Kritik der praktischen Vernunft* gelesen habe. ... Dinge, von denen ich glaubte, sie könnten mir nie bewiesen werden, z.B. der Begriff einer absoluten Freiheit... sind mir bewiesen... Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft uns dieses System giebt!“¹ Laut dieser Interpretation hat Kant eine bestimmte Weltgestalt (und „Menschengestalt“) abgeschafft und die Grundlage einer neuen Welt und eines neuen Geschlechts geschaffen. Die Deutschen Idealisten machen sich an den Aus- und Umbau dieser neuen Konstruktion.

Diese Sorge um die Welt wird unmittelbar in die philosophischen Schriften aufgenommen. Im *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* heißt es: „Mit dem freien, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt – aus dem Nichts hervor – die einzig wahre und gedenkbare *Schöpfung aus Nichts*.“² Schelling auferlegt sich in den *Briefen über Kritizismus und Dogmatismus* das Rätsel zu lösen, wie denn das Absolute zur Welt hinzukomme.³ Bezeichnenderweise wird dieses Rätsel nicht als das Rätsel des Absoluten, sondern als das der Welt bezeichnet. Nicht die Theologie ist für das höchste Sein zuständig, denn diese Frage wird nicht um das höchste Sein willen gestellt, sondern um der Welt willen. Dass eine ursprünglich theologische Frage in die Philosophie aufgenommen wird, offenbart sich letztlich auch in Fichtes Schrift *Anweisung zum seligen Leben*, in der fünf Weltansichten, die zugleich Bezüge zum Absoluten sind, abgehandelt werden.⁴

Dieser enge Bezug des Absoluten und des Unendlichen auf der einen Seite und der Sphäre der Endlichkeit, also der Welt auf der anderen, weckt aber gerade auch im Kontext des Kantischen Kritizismus erhebliche Bedenken. Wenn das Absolute nicht erkannt werden kann, dieses Absolute aber die Welt begründet, schwindet dann nicht auch die Welt unter den Füßen? Dass diese Bedenken durchaus angebracht sind, erhellt

¹ Vollständige bibliographische Angaben sind im Literaturverzeichnis nachzuschlagen.

J. G. Fichte, „Brief an Friedrich Weißhuhn von August/September 1790“, S. 167.

² G. W. F. Hegel, F. W. J. Schelling, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, S. 234.

³ F. W. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, S. 310.

⁴ J. G. Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, S. 460.

aus Kants Auffassung des Weltbegriffs, dem zusammen mit dem Unbedingten der Status einer unerkennbaren Idee zukommt.

Der Idealismus wird somit nicht nur euphorisch als eine Lockerung oder gar als Abwerfen der „dogmatischen Fesseln“ gefeiert, sondern ebenso als eine Bedrohung des menschlichen Seins selbst, dessen Zuhause die Welt ist, gefürchtet. So klagt Jacobi darüber, dass das Weltall durch die Wissenschaft „entzaubert“ wurde⁵ und Hegel stellt in seiner polemischen Schrift *Glauben und Wissen*, die gerade diese Verschiebung der theologischen Motive in die Philosophie selbst thematisiert, fest, dass der „Hain zu Hölzern“⁶ wurde – die Welt wird „prosaisch“; sie wird in einen Inbegriff von Dingen verwandelt.

Nicht nur vor einer metaphysisch „verdünnten“ Welt fürchten sich die Denker, die die Konsequenzen der Kantischen Wende nachvollziehen. Bald kommt die Befürchtung auf, vielleicht gibt es die Welt überhaupt nicht: Der Mensch hängt an den eigenen Konstruktionen, aus denen es kein Entkommen gibt – alles ist Subjekt, die Objektivität, die Halt geben könnte, wurde selbst ins Subjektive aufgenommen. Diesen Schrecken des gerade erst von dem dogmatischen Gegenstand befreiten Menschen äußert das Ich in Fichtes Dialog *Die Bestimmung des Menschen*: „Du befreiest mich, es ist wahr: Du sprichst mich von aller Abhängigkeit los; indem du mich selbst in Nichts, und alles um mich herum, wovon ich abhängen könnte, in Nichts verwandelst.“⁷ Fichtes Bedenken sind eine Reaktion auf Jacobis Vorwurf aus seinem „Sendeschreiben an Fichte“, laut dem der Idealismus mit dem Problem des Nihilismus behaftet sei.⁸

In Jacobis Fassung sei der Nihilismus direkter Nachkomme des Kantischen Kritizismus und der Fichteschen Wissenschaftslehre.⁹ Kant und Fichte versuchen zwar eine Antwort auf den Skeptizismus anzubieten, vertiefen dabei aber das Problem in die Gestalt des Nihilismus: Wenn das Skeptizismus-Problem durch eine Ausweitung der Subjektivität beantwortet wird, so wird zwar ein „Weg zu irren abgeschnitten“¹⁰, wie Jacobi zugesteht,

⁵ F. H. Jacobi, „Vorrede zu Band II der Werke“, S. 398–399. Das ganze Zitat lautet: „Nicht vor dem Gegenstande erstaunt er mehr, ist dieser gleich unendlich, sondern allein vor dem menschlichen Verstande, der in einem Copernicus, Gassendi, Kepler, Newton und Laplace, über den Gegenstand sich zu erheben, durch Wissenschaft dem Wunder ein Ende zu machen, den Himmel seiner Götter zu berauben, das Weltall zu entzaubern vermochte.“

⁶ G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, S. 290.

⁷ J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, S. 240–241.

⁸ Es ist ein weitverbreiteter Irrtum, Jacobi wäre der erste, der den Begriff des Nihilismus philosophisch gebraucht hätte. Vornehmlich O. Pöggeler hat darauf hingewiesen, dass bereits drei Jahre vor Jacobi D. Jenisch in seinem Buch *Über Grund und Werth der Entdeckung des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Ästhetik* (1796) den transzendentalen Idealismus des Nihilismus bezichtigt hat. Siehe dazu O. Pöggeler, *Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion*, S. 163–199.

⁹ Zu dem Zusammenhang vom Klassischen deutschen Idealismus und Nihilismus siehe M. A. Gillespie, *Nihilism before Nietzsche*, S. 64–134.

¹⁰ F. H. Jacobi, „Jacobi an Fichte“, S. 208.

jedoch ist die Subjektivität davon bedroht, den Wirklichkeitsbezug zu verlieren. Der Schrecken vor diesem Verlust geht aus der idealistischen Annahme hervor, die Vernunft würde nur dasjenige erkennen, was sie selbst in die Natur legt. Wenn nun Sein nur als durch das Bewusstsein vermittelte Sein aufgefasst wird, so ist der Skeptizismus-Einwand insofern behoben, als die Vernunft nichts anderes als sich selbst bzw. die eigenen Konstruktionen erkennt. Nun stellt sich jedoch die Frage, ob und inwiefern überhaupt Seiendes erscheint und inwiefern sich der Vernunft – mit Fichtes Worten – nur „ein Traum, der von sich selbst träumt“¹¹ darbietet.

Bemerkenswerterweise hält Jacobi in seiner Kritik fest, die ganze Welt werde gleichsam in einem „chemischen Prozess“¹² aufgelöst. Eine aufgelöste Welt kann in die Vernunft einverleibt werden und folglich vollzieht sich die Erkenntnis in einem Prozess der Rekonstruktion, da nur dasjenige als erkannt gilt, das sich die Vernunft selbst zu rekonstruieren vermag: Nur das „Selbstgemachte“ ist das in Wahrheit Erkannte. Dieses Moment der Produktion der Wirklichkeit, das zunächst in den Werken der Idealisten und bei ihren Kritikern Beachtung fand, erscheint später als ein Paradigma der Moderne, das dann vor allem im industriellen Zeitalter auf den materiellsten Ebenen verwirklicht wird: „Alles Ständische und Stehende verdampft,“¹³ bemerkt zur industriellen Revolution, in der das Handwerkliche von Maschinen abgelöst wird, Karl Marx.¹⁴

Den Schrecken, dass die Welt dem Menschen vor den eigenen Augen zerrinnt, teilen Idealisten sowie später Materialisten. Folglich sieht sich der Mensch nach einer neuen Welt, einem Heim um – und auch diese Sehnsucht teilen Idealisten wie Materialisten: Während Marx eine utopische Überwindung der Entfremdung des Menschen vorschwebt, richtet sich der Blick der Romantiker und einiger Idealisten in die Vergangenheit, wobei die griechische Weltgestalt am ehesten beziehbar scheint.¹⁵

¹¹ J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, S. 245–246.

¹² F. H. Jacobi, „Jacobi an Fichte“, S. 201.

¹³ K. Marx, *Kommunistisches Manifest* (1848), S. 527–529.

¹⁴ Zum Zusammenhang des epistemologischen Nihilismus und der industriellen Moderne siehe C.-A. Scheier, „Hegels Nihilismus – Zur Matrix der Moderne“, in: *Hegels Aktualität. Über die Wirklichkeit der Vernunft in postmetaphysischer Zeit*, S. 109–120.

Die Metapher der Verflüssigung verliert bis heute nichts an ihrer Anziehungskraft: Siehe dazu Zygmunt Bauman und sein Konzept der „flüssigen“ Moderne. Z. Bauman, *Liquid Modernity*, deutsch als *Flüchtige Moderne*.

¹⁵ Vgl. hierzu Nietzsches Kommentar zum „deutschen Heimweh“. „Die deutsche Philosophie als Ganzes, Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, um die großen zu nennen, ist die gründlichste Art... Heimweh, die es bisher gab... Man ist nirgends mehr heimisch, man verlangt zuletzt nach dem zurück, wo man irgendwie heimisch sein möchte: und das ist die griechische Welt! Aber gerade dorthin sind alle Brücken abgebrochen, – ausgenommen die Regenbogen der Begriffe!... Freilich, man muss sehr fein sein, sehr leicht, sehr dünn, um über diese Brücke zu schreiten! Aber welches Glück liegt schon in diesem Willen zur Geistigkeit, fast zur Geisterhaftigkeit... Man will zurück, durch die Kirchenväter zu den Griechen... Die deutsche Philosophie ist Wille zur Renaissance... Aufgrabung der antiken Philosophie, vor allem der der Vorsokratiker – der bestverschütteten aller griechischen Tempel!... Wir werden von Tag zu Tag

Aus diesem rückwärtsgewandten Blick erklärt sich ein eigentümliches Schwanken in Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Auf der einen Seite findet sich das Bewusstsein in einer neuzeitlichen Welt, die als Produktion des Ich aufgefasst wird,¹⁶ auf der anderen in der griechischen Welt, in der das Subjekt unwirklicher Schatten der Substanz sei.¹⁷ Hegel weiß, dass die griechische Sittlichkeit ein für alle Mal verloren ist, das heißt aber nicht, dass die moderne Welt nicht in ihrem Bann steht: Das neuzeitliche Subjekt stolpert in seiner Welt immer wieder über „Bruchstücke“ einer zerfallenen Sittlichkeit.¹⁸ So heißt es auf der Ebene der Religion in der *Phänomenologie des Geistes*: „So gibt das Schicksal uns mit den Werken jener Kunst nicht ihre Welt, nicht den Frühling und Sommer des sittlichen Lebens, worin sie blühten und reiften, sondern allein die eingehüllte Erinnerung dieser Wirklichkeit.“¹⁹

Während sich die griechische Welt so, wie in der Erinnerung gegenwärtig durch eine feste („gediegene“ oder „ruhige“) Substantialität auszeichnete und somit eine einheitliche Welt verkörperte, wird die moderne Welt als ein Zusammenhang von Atomen beschrieben. Die Einheitlichkeit soll den Atomen durch den übergreifenden Blick des Idealismus zukommen: Der subjektive Idealist kündigt an, die Struktur des Denkens sei der wahre Grund der Welt; die Kategorien des Denkens würden dem Sein Sinn verleihen. Zumindest in Hegels Auffassung hält diese Verkündigung einer Überprüfung nicht stand: Der Idealist unterliegt darin nämlich dem Irrtum die Kategorien des Denkens in Opposition gegen die Gegenständlichkeit auszuspielen, wobei die Gegenständlichkeit auf inerte Materie oder auf ein totes Ding degradiert wird. Aus einer solchen Welt muss sich das Bewusstsein in sich selbst zurückziehen, worin es vor die Gefahr gestellt ist, jegliche Bodenständigkeit zu verlieren.

griechischer, zuerst, wie billig, in Begriffen und Wertschätzungen, gleichsam als gräzisierungsgespenster: aber dereinst hoffentlich auch mit unserem *Leibe!*“ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1884–Herbst 1885*, 41 [4], S. 412.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 363–364.

¹⁷ Ebenda, S. 342.

¹⁸ Hegel spricht von einer „*Vielheit* der persönlichen Atome“, in die die nach-sittliche Welt zersplitterte. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 357. Hegels Aufriss der modernen Welt gleicht somit dem von MacIntyres Feststellung aus seiner Schrift *Verlust der Tugend*, die moderne Sprache der Moral sei in einem Zustand der absoluten Verwirrungen. Während MacIntyre von einer imaginären Katastrophe spricht, nach der die Überlebenden nur über Splitter und Bruchstücke einer ehemals ganzheitlichen Sprache der Moral verfügen, ist Hegel von dem Einbruch einer wirklichen Katastrophe eingenommen, wobei Katastrophe in dem ursprünglichen Wortsinne als „entscheidende Wende“ aufzufassen ist: Die Französische Revolution hat jegliche substantielle Sittlichkeit zunächst zerstört und der absoluten Verkehrung Tür und Tor geöffnet. Im Unterschied zu MacIntyre erkennt Hegel in der Katastrophe der modernen Welt neben beträchtlichen Gefahren auch das Versprechen einer neuen Gestalt der Freiheit und somit einer neuen Sittlichkeit. Siehe A. MacIntyre, *After Virtue*, S. 1–7. Zu Hegelianischen Motiven in MacIntyres *Verlust der Tugend* siehe R. Pippin, *Interanimations: Receiving Modern German Philosophy*, S. 235–256.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 548.

Hegel selbst will die Sinnhaftigkeit der Welt weder als ausschließliches Produkt des Ich fassen, noch will er die Welt der Reflexion entziehen. These der Dissertation ist, dass Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* eine Philosophie der Weltlichkeit vorlegt: Diese Philosophie der Weltlichkeit ist jedoch nicht zentrales Hauptanliegen Hegels, sondern zieht sich eher an den „Rändern“ als ein Nebenprodukt seiner expliziten Bemühungen. Insofern geht diese Arbeit auf ein „marginales“ Thema der *Phänomenologie des Geistes* ein, an dem jedoch trotzdem die Spezifika des Hegel'schen Unterfangens beleuchtet werden können.

Eine solche Interpretation der *Phänomenologie* scheint insofern ein wenig hoffnungsvolles Unterfangen, als eine weitgehende Einigkeit darin herrscht, dass es Ziel der Hegelschen Philosophie sei, das Gegenüber, die Gegenständlichkeit aufzuheben. Andererseits dürfte die These von einer Existenz der Welt insofern durchführbar sein, als doch Hegel den eigenen Idealismus gegen den subjektiven Idealismus ausspielte und die eigene Philosophie als einen „objektiven Idealismus“ bezeichnete. In diesem Sinn stellt Hegel in der *Wissenschaft der Logik* fest: „Daß Verstand, Vernunft in der Welt ist, sagt dasselbe, was der Ausdruck objektiver Gedanke enthält.“²⁰ Der „Gedanke als objektiver Gedanke“ sei somit „das Innere der Welt“²¹. Was aber ist das Objektive an Hegels Idealismus? Welcher Art ist dieses Objekt? Gerade dieser Frage soll mittels des Begriffs der Welt nachgegangen werden.

Diejenigen Wissenschaftler und Interpreten Hegels, die behaupten, Hegel verfüge über keinen systematischen Begriff der Welt, haben insofern recht, als Hegel offensichtlich nicht bemüht war, die unterschiedlichen Auffassungen der Welt, die er in seinem Werk darlegt, begrifflich zu vereinheitlichen, und insofern muss denjenigen zugestimmt werden, die behaupten, Hegel würde über keinen systematischen Begriff der Welt verfügen.²² Die Absicht dieser Arbeit ist es zu zeigen, dass Hegels Umgang mit dem – wie auch immer mannigfaltigen – Begriff der Welt trotzdem eine einheitliche Struktur aufweist und dass sich an der „begrifflichen“ Unerheblichkeit der Weltpräsenz letztlich etwas Wesentliches über Hegels Philosophie zeigen lässt. Hegels Auffassung der Welt(en) ist nämlich aufs Innigste mit dem typisch aufklärerischen Versuch, dem metaphysischen Jenseits entgegenzuwirken, verknüpft. Aus Hegels Sicht geht die Aufklärung nicht weit genug: Zwar zerstört sie die jenseitige Wirklichkeit, was Hegel durchaus quittiert, lässt sich aber nicht auf die Welt selbst ein und stattdessen findet das Absolute seinen „Unterschlupf“ im menschlichen Subjekt.

In der *Phänomenologie des Geistes* wird die Welt gerade auch gegen ein verabsolutiertes Subjekt geltend gemacht werden, und das insofern, als das Subjekt von einer Struktur

²⁰ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, § 24, S. 81.

²¹ Ebenda, Zusatz zu § 24, S. 81.

²² H. Braun, „Welt“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, S. 420.

durchherrscht wird – der logischen Struktur der Welt –, die das Subjekt nicht in seiner Macht hat, die eher das Subjekt zur Erkenntnis „zwingen“ und „erziehen“. Diese „enteignenden“ Strukturen treten bereits auf der Ebene der Wahrnehmung auf: Das Bewusstsein wird hier mit einer Weltgestalt konfrontiert, deren einzelne Teile einer eigenen Dynamik zu gehorchen scheinen. Diese Enteignung wird auf den praktischen Ebenen vertieft, insofern hier das Bewusstsein auf den Anderen verwiesen wird und später seine Abhängigkeit von der Gesellschaft erkennt. Die Bildung, das wesentliche Strukturmoment der *Phänomenologie des Geistes*, ist ein Enteignungsmechanismus: Das Bewusstsein hat sich durch das Andere seiner selbst zu bilden, denn erst dadurch findet sich das Ich auf dem Boden einer bewohnbaren Welt.

Gegen Hegel werden grundsätzlich zwei Vorwürfe erhoben: Erstens heißt es, Hegel würde jeglichen Begriff der Gegenständlichkeit aufgeben und alles im Subjektiven untergehen lassen; zweitens wird behauptet, dass er auch das Subjekt selbst in einem allumfassenden Geist untergehen lässt. Die Vorwürfe scheinen entgegengesetzt, aber laufen auf die Einsicht hinaus, dass Hegel letztlich die Zweiheit von Ich und Gegenstand in einem übergeordneten Standpunkt auflöst. In der vorliegenden Interpretation wird behauptet, Hegel nehme zwar tatsächlich eine dem Subjekt übergeordnete Struktur an, diese selbst könne – als wirkliche – jedoch immer nur in einer endlichen, gegenständlichen, ja dinglichen Erscheinung erfasst werden. Indem das Bewusstsein identische Strukturen in sich selbst und im Anderen erfasst, erfährt es das Äußere, Objektive nicht mehr als ein Fremdes, sondern als etwas mit dem es vereinigt ist: Das Spekulative würde dann darin bestehen, dass ein Band entdeckt wird, mit dem Subjekt und Objekt (je schon) zusammengeknüpft sind. Damit wird Subjekt und Objekt verwandelt, ohne jedoch angeglichen zu werden.

Die Welt entsteht dem Bewusstsein dadurch, dass sich das endliche Ich und ein endlicher Gegenstand gegenüber treten. Dass sie in Beziehung zu treten vermögen, ist Zeichen der Geistigkeit, die für Hegel dadurch definiert ist, dass das eine unter das andere gerade nicht subsumiert ist. Stattdessen muss das endliche Ich auf ein anderes treffen, womit sich für das Ich eine Welt öffnet, in die es fällt oder auf die es gar „hereinfällt“. Dies gilt gerade auch für dasjenige Bewusstsein, das die „Absolutheit“ erlangt hat, denn das Absolute ist eine geistig aufgefasste Welt – das „wahrhaft schöne Band“²³ des Einzelnen mit seiner Welt.

II. Die vergangenen Suchen der Welt im Überblick

Jan Patočka hat in seinen Ausführungen zum Weltbegriff bemängelt, die Idealisten hätten sich mit der „Spekulation über den Weltbegriff“ nicht befasst, jedenfalls nicht „als einem

²³ G. W. F. Hegel, „*Differenzschrift*“, in: ders. *Jenaer Schriften*, S. 97–98.

der wichtigsten Themen des spekulativen Denkens“²⁴. Diese Sicht teilen etliche Philosophen, sowie Forscher. Karl Löwith stellt in seiner Schrift *Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit* fest, die Nichtigkeit der Welt wäre für Hegel sogar ein zentrales Axiom, denn diese Nichtigkeit ist es, die den Menschen aus seiner Endlichkeit hebt und in Beziehung zu Gott stellt.²⁵

Da weitgehende Einigkeit darüber herrscht, dass Hegel über keinen Weltbegriff verfügt, ja jegliche Weltbegriffe systematisch unterdrückt hat, ist die Literatur zu diesem Thema spärlich. Meines Wissens gibt es nur eine Monographie zu Hegels Begriff der Welt: Es handelt sich um Beyers Studie *Auf der Suche nach Hegels Weltbegriff* aus dem Jahre 1982. Beyer behandelt Hegels Weltbegriff als einen spekulativen Begriff, mittels dessen der Reichtum der Erscheinungen erfasst werden soll: Der Weltbezug des Menschen bringt Fremd- und Selbstbezug zur Einheit. Die Welt wird folglich als ein „dauerndes Bezugsverhältnis der Menschen zu sich selbst und zu anderen“²⁶ erfasst. Beyers Interpretation zeichnet sich dadurch aus, dass diese das revolutionäre Potential der Hegelschen Philosophie hervorhebt und vor diesem Hintergrund den entsprechenden Weltbegriff vorlegt: Die Welt soll erkannt werden, damit sie verändert werden kann.²⁷

Weitere Forscher befassen sich mit dem Thema der Welt im Vorbeigehen und in der Regel auch nur, um im Hegelschen Werk eine Weltlosigkeit festzustellen.²⁸ So ist im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* unter Hegels Weltbegriff zu lesen, dass die „Welt“ bei Hegel kein systematisch relevanter Terminus ist,²⁹ und Christian Bermes folgt dieser Auffassung in seiner Monographie zum Weltbegriff: Eine Analyse des Weltbegriffs könne nicht bei Schelling und erst recht nicht bei Hegel vorgefunden werden. Auch Beyers Studie hält Bermes letztlich für einen Beleg dafür, dass Hegel die Welt in der Vernunft aufgelöst hat.³⁰ Bezeichnend ist, dass Bermes feststellt, die Idealisten würden „auf Kosten der Welt“³¹ denken. Diese Wendung entnimmt Bermes der *Phänomenologie des Geistes*, und zwar demjenigen Kapitel, in dem sich Hegel kritisch mit dem subjektiven Idealismus auseinandersetzt, also mit demjenigen Idealismus, der sich zum Herrscher über die Welt verkündet. Gerade in diesem Kapitel stellt Hegel jedoch fest, diese Verkündung erweise sich als unbegründet. Hegel identifiziert sich also

²⁴ J. Patočka, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, S. 105.

²⁵ K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit*, S. 87–104 (zu Hegel).

²⁶ W. Raimund Beyer, „Auf der Suche nach Hegels Weltbegriff“, S. 94.

²⁷ Im Gegenzug soll in der vorgelegten Dissertation dargelegt werden, dass die Welt – im Blick auf die Alternative des Revolutionären und des Konservativen – eher auf die Seite der konservativen Mächte zu stellen sei.

²⁸ So zum Beispiel Ch. Iber, der behauptet, Hegel habe die Gegenständlichkeit der Welt, in der sich die Vernunft als das Absolute manifestiert, aufgehoben. Ch. Iber, *Zu Kants Lehre von den Antinomien im Weltbegriff*, S. 82.

²⁹ H. Braun, „Welt“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, S. 420 zu Hegel.

³⁰ Ch. Bermes, „Welt“ als Thema der Philosophie, S. 71.

³¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 178.

in den einschlägigen Passagen keineswegs mit der Weltauffassung des subjektiven Idealismus, sondern weist auf die Mängel dieser Auffassung hin.

Eine weniger eindeutige Stellungnahme zu Hegels Weltbegriff beziehen Denker, die Hegel auf dem Hintergrund der pragmatischen Tradition interpretieren. Zwar unterziehen auch diese Denker den Weltbegriff Hegels nicht einer eingehenden Untersuchung, lehnen aber diejenigen Interpretationen ab, die eine Auflösung aller Gegenständlichkeit in der Subjektivität feststellen. Gegen eine „metaphysische“ Interpretation Hegels bezeichnet Pirmin Stekeler-Weithofer Hegels Idealismus als einen „robusten Realismus“ und hält in seinem Kommentar zur *Phänomenologie des Geistes* fest: „Wir lernen also unsere Seele, den Geist, nur dadurch kennen, dass wir die Welt kennen lernen – und ihre Geschichte, im Wissen um all die vermittelnden Konstruktionen und Modelle, die wir auf diesem Weg, als methodisch brauchen und gebrauchen.“³² Die Welt wird hier als „absoluter Vollzug“, als eine historisch bedingte gesellschaftliche Praxisform dargestellt, nicht als „großer Gegenstand“³³.

Wolfgang Welsch bemerkt zu diesen Interpretationssträngen, dass diese die „Welt“ Hegels nicht bergen, sondern Symptome der Hegelschen Unfähigkeit sind, einen Weltbegriff vorzulegen. In seinem bemerkenswerten Aufsatz „Zwei Probleme des Deutschen Idealismus“ stellt Welsch fasst, dass die pragmatische Interpretation Hegels oder pragmatische Philosophien überhaupt den Produktionsidealismus der neuzeitlichen Philosophie (also nicht nur der Hegelschen Philosophie) nicht etwa bekämpfen, sondern weiterführen. Denn egal, ob die Welt nun durch Erkenntnis, durch den Willen oder durch die Normen konstituiert wird, alle diese Gedankenstränge teilen das Prinzip, nach dem es der Mensch ist, der sich eine eigene Welt erschafft. Hegel war einer der ersten Denker, der eine Alternative zu diesem Idealismus bereitstellen wollte, und insofern war es Hegels Bemühung, den Menschen aus dem „anthropischen Gehäuse“ der Moderne zu befreien. Auch Welsch kommt jedoch zum Schluss, Hegels Versuch sei misslungen: Letztlich wird auch die Welt so, wie von Hegel konzipiert, auf dem Grundriss der Vernunft erbaut; notwendigerweise zeichnet sich diese Welt durch eine Struktur der Subjektivität aus.

In ebendiesem Sinne spricht auch Theodor Adorno von Hegels beeindruckenden, wengleich hoffnungslosen Anläufen: „Die Hegelsche Philosophie ist der Versuch, in diesem Sinn den Akosmismus über den Akosmismus hineinzunehmen, gleichsam dem Bewußtsein die Welt zurückzugeben, derer es sich durch seine Reduktion auf sich selbst

³² P. Stekeler, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, II, S. 1035.

³³ P. Stekeler, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, I, S. 234. Verwandte Denkansätze finden sich bei Terry Pinkard (*Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*).

entäußert hat; und zwar dadurch zurückzugeben, daß es und die Welt durch ein unendlich kompliziertes und vermitteltes System als identisch erwiesen wird.“³⁴

Ein weiterer Denker, der sich mit Hegels Weltbegriff auseinandersetzt, ohne sich dabei auf pragmatische Denkansätze zu stützen, ist Dieter Henrich: Henrich stellt fest, das spekulative Denken zeichne sich dadurch aus, dass es beiden Seiten – dem Subjektiven und dem Objektiven – gerecht werden will. Darin wird deutlich, dass notwendigerweise derjenige scheitern müsse, der Hegels Philosophie zunächst von der Epistemologie her deutet. Auch Hegels Verhältnis zu Kant müsse vor dem Hintergrund einer neuen Ontologie und damit einer neuen Weltauffassung gedeutet werden. Die Welt als Ordnung darf nicht „bloß kofunktional“ mit den einzelnen Gegenständen gedacht werden.³⁵

Ausgehend von einer dem natürlichen Bewusstsein diametral entgegengesetzter Ontologie wird das Subjekt-Objekt-Verhältnis neu gedeutet: Die Vertiefung des Subjektiven geht mit einer Veräußerung ins Objektive einher, und somit denkt nur derjenige spekulativ, der Wirklichkeit als eine Einheit der Selbstdifferenzierung der Einzelheit nach innen mit ihrer Selbsterhaltung in ihrer Welt verstanden hat.³⁶ Das Absolute ist nicht „suisuffizient“ und müsse vom Endlichen abheben, wobei diese fremde Voraussetzung ihm nichts an seiner Wahrheitsfähigkeit nimmt. Hegel habe zudem gezeigt, dass es nicht möglich ist, zum Absoluten einen Zugang im Denken zu eröffnen, ohne zugleich die Aufklärung der normalen Weltbegriffe und der Funktionen, in denen sie sich ausbilden, voranzutreiben. Nur in der „Spannung zwischen nüchtern-normalem und spekulativem Denken“ kann sich eine Weltsicht ausbilden, die Alltag und Absolutes in eine stabile Beziehung zueinander bringt.³⁷

Einen durchaus eigenständigen Beitrag zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* hat Eugen Fink vorgelegt: Fink interpretiert Hegels Philosophie vor dem Hintergrund seiner eigenen Suche nach der Welt. Der letzte Satz seines Buches *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“* soll an dieser Stelle in seiner Vollständigkeit zitiert werden:

„Das *offene, aufgetane* Reich der Einzeldinge und ihre sie zusammenschließende Gesamtfügung – und schließlich die durchströmende Seinsbewegung – bilden das Feld des abendländischen Denkens von Parmenides bis Hegel. Der *verschlossene, aller Lichtung vorgängige Grund* – die *Erde* jedoch ist das *Neuzudenkende der Philosophie* und das *Ältesterfahrene, des Mythos*, ist die Basis, von woher vielleicht

³⁴ Th. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, S. 192.

³⁵ D. Henrich, „Kant und Hegel“, S. 194–195.

³⁶ D. Henrich, „Erkundung im Zugzwang. Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten“, S. 19.

³⁷ Ebenda, S. 30.

einmal eine *Auseinandersetzung* mit Hegel möglich werden kann – vielleicht gemäß der Forderung von *Nietzsches* „Zarathustra“: „Bleibt der Erde treu!“³⁸

Laut der in dieser Dissertation vorgelegten Interpretation würde Hegel keineswegs einen Zugang zu einem „aller Lichtung vorgängigem Grund“ suchen, andererseits ist Nietzsches Aufforderung, auf die Fink im Kontext der Hegelschen Weltphilosophie verweist, durchaus in Einklang mit dem in dieser Arbeit verfolgten Ziel und somit auch mit Finks phänomenologischer Interpretation Hegels, die letztlich alle Phänomene der Weltlichkeit unterordnet.

Diese Welt ist der Schauplatz, den alles Seiende betritt, um gesehen und gedacht zu werden. Alle ans Licht der Welt sich drängenden Phänomene müssen jedoch der Logik bzw. der Struktur der Welt, die in der vorgelegten Interpretation erläutert wird, gerecht werden.

³⁸ E. Fink, *Hegel*, S. 352.

In seiner phänomenologischen Interpretation Hegels ist Fink zwar bereit, gerade der Hegel'schen Philosophie den Versuch, der „Erde“ treu zu bleiben, zuzusprechen. In seinem Buch *Welt und Endlichkeit* stellt er sich jedoch entschieden gegen Hegels Konzeption der Welt, bzw. es wird hier festgestellt, der Deutsche Idealismus habe das Problem der Welt gänzlich „verloren“ bzw. „verstellt“. E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, S. 134, 143.

ERSTER TEIL: Gibt es überhaupt eine Welt?

Kant hat den Terminus „Weltbegriffe“ als Neologismus in die Philosophie eingeführt: Ein Weltbegriff ist eine Totalität von Erscheinungen, nicht jedoch im Sinne einer Summe von Erscheinungen, sondern im Sinne einer Erfassung einer Ganzheit, und insofern wäre die Welt nicht gegeben, sondern „aufgegeben“:¹ Dem Menschen erscheint die Welt in Gestalt einer Regel, „welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus [von der Erscheinung als Bedingtem zu der Bedingung] gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bei einem Schlechtunbedingten stehen zu bleiben“². Eine solche die einzelnen Erscheinungen übergreifende Einheit bezeichnet Kant als regulative Vernunftidee, da die Ganzheit nicht in der Sinnlichkeit gegeben werden kann. In anderer Sicht kontrastiert Kant die sinnliche „Welt“ im weiteren Sinne als Summe von Erscheinung mit einer „intelligiblen“ Welt, die insofern objektive Wirklichkeit hat, als wir uns durch sie in unserem Denken und Handeln leiten lassen: Im Bereich des Denkens bietet sie Prinzipien, denen wir die Verstandesregeln unterwerfen; in Gestalt einer moralischen Welt stellt sie an unser Handeln unbedingte Anforderungen. Gerade aufgrund von diesem Bewusstsein des Unbedingten wird Kant bekanntlich in eine Welt gestellt, die „wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist“³.

Im Unterschied zu Kant scheint Hegel mit leeren Händen dazustehen. Worüber spricht dann aber Hegel, wenn er an etlichen Stellen der *Phänomenologie des Geistes* explizit den Begriff der Welt thematisiert? Offensichtlich über sehr Unterschiedliches, und dass die Welt für Hegel kein explizit philosophischer Begriff ist, soll an dieser Stelle auch nicht bezweifelt werden. Die Funktion, die Hegel jedoch den jeweiligen, in der *Phänomenologie des Geistes* auftretenden Welten zuspricht, lässt eine Struktur erkennen, die auf eine „rechte“ Welt hinweist, die als die Wirklichkeit des Geistes gefasst werden kann; und diese Wirklichkeit – wie für Hegel jegliche Wirklichkeit – kann nicht anders, denn als eine je konkrete und erlebte Welt gedeutet werden.

Auf die Welt – und das sogleich auf mehrere ihrer Modalitäten – wird zunächst ausführlich im Kapitel „Erscheinung und übersinnliche Welt“⁴ eingegangen. Hier wird festgestellt, dass sich die Welt als etwas Ganzes und einsichtig Strukturiertes, als ein „Gedankending“ erfassen lässt: Die Welt wird zunächst als eine übersinnlichen Welt, die „ruhigen“ Gesetzen gehorcht, konzipiert. Damit wird eine Gefahr getilgt, die das

¹ Systematisch hat sich mit Kants Weltbegriff Eugen Fink in seinem Buch *Welt und Endlichkeit* auseinandergesetzt.

² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 508f. / B 537f.

³ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 288f., AA, 5, 161f.

⁴ Siehe Zweiter Teil dieser Arbeit: Welt und Widerspruch.

Bewusstsein bereits auf den „untersten Stufen der Weisheit“ überwunden hat: Hier drohte, die Welt – obwohl diese hier nicht explizit thematisch wurde – würde als eine Gesamtheit von Dingen erfasst werden. Explizit wird die Welt also zunächst als eine übersinnliche Welt zum Thema und ausgehend von dieser übersinnlichen Welt wirft Hegel nun den Blick zurück auf die Erscheinungen. Lassen sich, ausgehend von den im Jenseits erkannten Gesetzmäßigkeiten, nicht Zusammenhänge auch in der unmittelbaren Erscheinung erkennen?

Sicherlich nicht unmittelbar und Kant hatte also guten Grund, die Welt als eine Idee zu erfassen. Die Gesetzmäßigkeit, die in der Gedankenwelt erfasst wurde, erscheint jedoch nun als ein Mittel, mit dem sich nun eine Gesetzlichkeit – nämlich das Kräfteverhältnis – auch in der unmittelbaren Erscheinung erfassen lässt. Auf der Ebene der sinnlichen Gewissheit und der Wahrnehmung wurde die Erfassung der Dinge zunächst durch die Sprache ermöglicht; auf der Ebene des Verstandes wird der Eingang in die Welt durch Gesetze ermöglicht. Das Ausgesprochene und das Aufgeschriebene offenbarte die Nichtigkeit der flüchtigen Erscheinung deshalb, weil sich in der Sprache etwas „Festeres“, etwas „Gleichbleibendes“ herausbildete. Dieses Feste wird nun zum Maßstab des Wahren und des Vernünftigen.⁵ In einer ähnlichen Weise offenbart sich nun etwas Bleibendes in Gestalt der (physikalischen) Gesetze.

In beiden Fällen – auf der Ebene des Meinens, sowie auf der des Verstandes – wurde die flüchtige Unmittelbarkeit kraft des Gedankens „aufgehalten“, womit sie erst wirklich wurde: Dinglichkeit in der Erscheinung wird also erst dort offenbar, wo die Sprache entdeckt wird, denn mit der Sprache offenbart sich eine erste „Festigkeit“ in dem zunächst unstrukturierten Chaos der Erscheinung: Aus dem Chaos taucht mittels des „Logos“ allmählich ein „Kosmos“ auf. Die Sprache ermöglicht es, einen ersten Anschein einer Dynamik zu erfassen. Insofern trägt die Sprache wesentlich zur Fähigkeit der Wahrnehmung bei.⁶ Dieser „erschaffende“ Aspekt der Sprache ist keine Antizipation der analytischen Philosophie, sondern eher ein Rückbezug auf das Theologische – Hegel bezeichnet die Sprache als eine „göttliche“ Natur.⁷ Der analytische Philosoph wird dem alttestamentlichen Gott das Primat nicht streitig machen können: Zunächst ist es Gott, der durch das Wort schafft, oder Gott selbst ist wesentlich Logos.⁸

⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 92.

⁶ In seinem *Systementwurf*, III bemerkt Hegel, durch die Sprache sei die Welt verwandelt, der Sprache kommt somit eine ausgezeichnete Schöpferkraft zu: „Die Welt, die Natur ist nicht mehr ein Reich von *Bildern*, innerlich aufgehobene, die kein Sein haben, sondern ein Reich der Namen.“ G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe*, III, S. 175.

⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 92, vgl. auch S. 518–519.

⁸ Vgl. hierzu ebenda, S. 559, 561; G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 187.

Gleichwohl muss hier auf weitere Etappen des Weges verwiesen werden: Denn auf den nächsten Ebenen wird sich zeigen, dass ein Sprachoptimismus einer kommunikativen Vernunft oder der pragmatischen Philosophie keineswegs Hegels Absicht ist – der Sprache eignet nicht nur eine integrative, stabilisierende Macht, sondern ebenso eine potentielle desintegrative Funktion. Hegel wird somit zuletzt nicht behaupten wollen, die Wahrheit wäre Schöpfung der Sprache, sondern die Sprache mache die Wahrheit erkennbar – und diese Wahrheit gründet nicht zunächst in der Sprache, sondern zunächst in der Welt.

Hegel kommt auf jeder einzelnen darauffolgenden Ebene seiner *Phänomenologie* auf die Welt zu sprechen – sei es in der antiken, sittlichen Welt, sei es in der modernen, entfremdeten Welt. Für Hegel – *pace* Kant – ist die Welt kein ideeller Zufluchtsort, sondern eine historische Gegebenheit, die sich gemeinsam mit dem Geist und seinen Strukturen entwickelt und in der Zeit verwandelt. Die Welt der *Phänomenologie des Geistes* stellt also keine Welt überhaupt dar, jeglicher Weltbezug konstituiert sich vor dem Hintergrund der Welt von 1806.⁹ Somit ist die Welt faktisch, nicht etwas, was noch zu verwirklichen wäre, nichts Ausstehendes. Hegel würde somit Partei für die „gewöhnliche Welt“ des gemeinen Bewusstseins nehmen. Die Welt wäre dann einfach das, was hier und jetzt ist, was unmittelbar beim Ich anhebt und sich ins Unendliche nach allen Seiten und in allen Richtungen erstreckt. Hegel hält aber insofern an Kants Weltbegriff fest, als auch er mit der Welt eine Ganzheit verknüpft, und insofern ist die Welt dasjenige Phänomen, das auf unsere Grenzen verweist. Der Verstand bestimmt das Gegebene, differenziert es, droht sich aber in seinen mannigfaltigen Bestimmungen „einzurennen“¹⁰ und der Illusion ihrer Unumstößlichkeit zu erliegen, die Vernunft, die Rettung verspricht, droht aber wiederum alle Bestimmungen einzuschmelzen und äußert darin die „subjektive Ohnmacht der Vernunft“¹¹.

Aus Hegels Sicht hält Kant völlig zu recht fest, dass die Vernunft bzw. der Geist das Unbedingte sucht. Hegel will jedoch dieses Unbedingte, die Ganzheit der Erfahrung, den Horizont nicht „hinter“ der Erscheinung ausfindig machen und somit lehnt er auch die Metaphysik der Postulate oder Ideen ab. Darin verwandelt sich auch Hegels Bezug auf den Verstand als Medium der Endlichkeit und der Vernunft als desjenigen Vermögens, das nach dem Unendlichen sucht. Weder dem Verstand, noch der Vernunft kann ohne weiteres recht gegeben werden: Bereits in seinen *Aphorismen* hält Hegel jedoch fest: „Vernunft ohne Verstand ist nichts, der Verstand doch etwas ohne Vernunft. Der

⁹ Siehe dazu W. Wieland: „die sinnliche Gewißheit ist keine ungeschichtliche, abstrakte Bewußtseinsstruktur – etwa im Sinne eines kantischen „Bewußtseins überhaupt“ –, sondern ein empirisches, konkretes und geschichtlich vermitteltes Bewußtsein, das schon in einer Welt – der von 1806 – lebt.“ W. Wieland, „Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit“, S. 79.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 287.

¹¹ Ebenda.

Verstand kann nicht geschenkt werden.“¹² In der *Wissenschaft der Logik* bekräftigt er diese Aussage dadurch, dass er die Vernunft durch den Verstand bedingt.¹³ Ziel ist also nicht die Vernunft überhaupt, sondern ein dialektisch (vernünftig) durchgebildeter Verstand, der Bestimmungen festhält und sich diese zugleich durch andere Bestimmungen zu verunsichern weiß.

Die Ganzheit sei somit kein Ideal, dem sich der Erkennende mehr oder minder annähern könnte, sondern eine Bewegung, die entweder in der Gegenwart ganz oder überhaupt nicht vollzogen wird. Die Beantwortung dieser durchaus heiklen Frage, was es denn heißt, dass die Ganzheit (oder gar das Absolute) in der Welt sei und dass diese weltliche Ganzheit uns, in unserer Endlichkeit irgendwie gegenwärtig ist, ist Ziel des Weges der *Phänomenologie des Geistes*, der insofern als eine (weitausholende) Antwort auf Kants transzendente Dialektik (sowie auf Kants Ideenlehre) bezeichnet werden kann.

Die Frage nach der Welt sowie der Vorwurf, Hegel verfüge überhaupt über keinen Weltbegriff, sind nicht in den Bereich des Theoretischen eingeschrieben. Die Frage nach der Welt ist für Hegel offensichtlich zutiefst praktisch: Hegel muss nämlich den Vorwurf entkräften, der Einzelne wäre in seiner Philosophie ein wirkungsloser Schatten, der in einer – wie auch immer definierten – geistigen Allgemeinheit zugrunde geht. Auch diese Frage soll in der vorgelegten Arbeit eingehend untersucht werden. Abermals soll im Vorfeld behauptet werden, die „Ankläger“ behalten darin recht, dass Hegel die Macht der Welt im Einzelnen zu erfassen sucht; sie werden Hegels Philosophie jedoch insofern nicht gerecht, als Hegel im gesamten Werk den Versuch, den Einzelnen gegenüber der Allgemeinheit zu entkräften, kritisiert und damit die Alternative des vergesellschafteten Ich und des losgebundenen Ich unterläuft. Das ganze Hegelsche Werk beruht auf dem Versuch, das Einzelne, die „bloße“ Erscheinung als einziges und ausschließendes Medium des Absoluten, zu fassen. Das Allgemeine zu erfassen bedeutet für Hegel, sich in Gegensatz zum Allgemeinen zu stellen und das Allgemeine *zugleich* in sich selbst zu finden.¹⁴

¹² G. W. F. Hegel, *Aphorismen aus Hegels Wastebook*, S. 551. Wolfgang Welsch kommentiert diesen Aphorismus mit den Worten: „Derjenige Verstand, der zu wirklicher begrifflicher Anstrengung bereit und fähig ist, wird sich selbst in seine Vernunftform überschreiten. Nur wo der Verstand erlahmt, beruhigt er sich bei seinen Fixationen. Dann tritt der scheinbare Friedens- und – in Wahrheit aber - Krisenzustand etablierter Differenz und abgegrenzter Sonderterritorien ein.“ W. Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, S. 59.

¹³ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 288.

¹⁴ Paradoxerweise wird gegen Hegel auch noch der geradezu gegenteilige Vorwurf erhoben. So hält Habermas fest, seit der *Phänomenologie des Geistes* würde das Problem der Intersubjektivität von Hegel systematisch unterdrückt und letztlich wäre seine Philosophie eine „monologische“. Dies ändert nichts an der Tatsache, dass er Hegel im Blick auf seine Kritik des Mentalismus als Vorläufer von Wittgenstein oder Heidegger anerkennt. Siehe Jürgen Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, S. 197f.

Hegels Bestreben zielt somit auf die Erkenntnis der gegenwärtigen, vom Menschen erlebten Welt, ohne dabei auf Vorstellungen eines jenseitigen Seins auf der einen Seite oder auf eine szientistische Weltauffassung auf der anderen Seite zu rekurrieren. Der französische Übersetzer der *Phänomenologie des Geistes* Jean Hyppolite hat dieses Ziel wie folgt zusammengefasst: „Die größte List sei nach Hegel, dass die Dinge so sind, wie sie sind.“¹⁵ Folglich ist Hyppolite davon überzeugt, Hegels Werk könne als eine durchaus erfolgreiche Zurückweisung jeglicher Transzendenz gelesen werden.¹⁶ Weniger wohlwollend hat dieses Bestreben der Hubert Dreyfus ausgedrückt: In seinen Worten beginnt „Modernität mit dem unglaublichen und letztlich undurchführbaren Gedanken eines Wesens, das gerade deshalb souverän ist, weil es verklart ist, eines Wesens, dessen Endlichkeit es ihm erlaubt, den Platz Gottes einzunehmen.“¹⁷

Dreyfus' Bemerkung ist insofern zutreffend, als Hegel tatsächlich bestrebt ist, die Endlichkeit in einem beispielelosen Maße aufzuwerten. Die Frage, ob dieses Projekt tatsächlich zum Scheitern verurteilt wird, muss an dieser Stelle offen gelassen werden. Zunächst soll festgestellt werden, dass diese und verwandte Fragen vor dem Hintergrund von Hegels Weltverhältnis untersucht werden, wobei jedoch die Welt ihrerseits als ein Schnittpunkt von zwei grundlegenden Begriffen Hegels aufgefasst wird: Die Welt ist der Schnittpunkt der Endlichkeit und des reinen Jenseits. Die Welt ist weder einfach Endlichkeit, da sie einen Horizont darbietet, vor dem sich die Endlichkeit zeigt; sie ist aber auch kein reines Jenseits, weil sie dem Bewusstsein unmittelbar, ja sinnlich gegenwärtig ist.

In der *Phänomenologie des Geistes* sucht Hegel aber nicht irgendeine Welt, sondern die rechte Welt, diejenige Welt, die sich auf dem Boden der Kantischen Kopernikanischen Revolution konstituieren würde. Dass sich Hegel auf diese Suche macht, heißt nicht, dass eine Welt zu verwirklichen wäre, die noch nicht ist. Eher soll die gegenwärtige Welt ihr angemessen erfasst werden. Darin verwandelt sich nicht die Welt, sondern die einzelnen Bewusstseinsgestalten in der Welt. Ein rechter Weltbezug verwirklicht nicht das Absolute, das bereits dem Bewusstsein gegenwärtig ist, sondern bildet das endliche Bewusstsein zur Erkenntnis der Teilhabe am Absoluten.

Einen Subjektivismus, der an die Stelle des antiken Theorie- und Praxisverständnisses tritt, kritisiert an Hegel auch Manfred Riedel (*Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität*, S. 38, 94, 140, 151). Beide Kritiken – der Standpunkt, Hegel würde die Individualität verraten, sowie der Standpunkt, er würde die Selbstheit nicht verlassen – scheinen Hegels Komplexität nicht gerecht werden. Gerade die Oszillation zwischen einer Gestalt, die im Inneren verschlossen ist, und einer, die sich nicht zu Wort meldet, weil sie das Allgemeine sprechen lässt, und eine für die Phänomenologie bezeichnende Spannung, die Hegel aushalten will, ohne in Extreme zu verfallen, denn letztlich werden die Alternativen der „schönen Innerlichkeit“, sowie der „griechischen schönen Freiheit“ unterlaufen.

¹⁵ J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, S. 122.

¹⁶ Siehe J. Hyppolite, „Essai sur la logique de Hegel“, in: *Études sur Marx et Hegel*, S. 188–189.

¹⁷ H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, S. 30.

Die Endlichkeit, die sich auf ihre Grenzen oder Schranken bezieht, ist kein mangelhaftes Abbild eines jenseitigen Unendlichen. In ihrer Fähigkeit, an die einzelnen Gestalten des Bewusstseins anzuknüpfen, ist die Endlichkeit die einzige wahre Gestalt der Unendlichkeit. Die Andersheit wäre dann nicht in das Selbstbewusstsein aufgesogen; in der Andersheit selbst wäre ebendie gleiche vernünftige Verstandesstruktur des Bewusstseins entdeckt, die folglich der Andersheit überlassen werden könnte und müsste.

ZWEITER TEIL: Welt und Widerspruch

I. Erste Suche nach dem Grund

1. Die (falsche) Unendlichkeit der sinnlichen Gewissheit und des Meinens

Die erste in der *Phänomenologie des Geistes* vorgestellte Gestalt, die Gestalt der sinnlichen Gewissheit oder des bloßen Meinens, zeichnet sich dadurch aus, dass sie nicht nur die Wahrheit in die Unmittelbarkeit verlegt, sondern auch die Wahrheit primär der eigenen Sichtweise zuschreibt: Wahr ist das, was unmittelbar von mir vernommen wird. Somit ist Wahrheit immer auch unlöslich mit dem eigenen Körper oder – im übertragenen Sinne – mit der eigenen Sichtweise verbunden.

Diese ausschließliche Angewiesenheit der sinnlichen Gewissheit an den eigenen Körper und die eigenen Sinnesorgane ist für Hegel Grund dafür, warum auf dieser Ebene noch überhaupt nicht von Wissen oder Wahrheit gesprochen werden kann. Eine unmittelbare Gewissheit, die der Sprache wegen den Verlust des idiosynkratischen Standpunktes scheut, kann von sich selbst keine Rechenschaft ablegen, und zwar weder vor sich selbst noch vor anderen. Es bedarf also eines „gemeinsamen Gesichtspunktes“¹, um überhaupt etwas Wahres formulieren zu können. Jegliche Wahrheit ist intersubjektiv verifizierbar: Wahrheit ist immer geteilte oder kommunizierte Wahrheit. Das heißt diejenige Gewissheit, die gar nicht geteilt werden kann, die sich dem Medium der Sprache entzieht, kann keinen Wahrheitsanspruch fordern. Denn Sprache ist die erste Prüfung, in der sich herausstellt, ob die jeweiligen Gewissheiten konsistent sind und ob sie begründet werden können. Die Sprache ist auch deshalb ein höherer Standpunkt, weil sie das Bewusstsein mit den anderen Gesichtspunkten verbindet: Somit stellt Hegel auf der Ebene der Kunstreligion fest, die Sprache sei eine „allgemeine Ansteckung“² – das Ansteckende der Sprache beruht darauf, dass sie einen gemeinsamen Geist offenbart, von dem die Einzelnen oft unbewusst zehren.

Eigenheit des Bewusstseins ist es, der Versuchung zu unterliegen, sich der Sprache zu entziehen oder zumindest ihre Wahrheitsfähigkeit zu hinterfragen. Denn indem sich das Bewusstsein der Sprache bedient, gerät es in Verlegenheit: Das Bewusstsein will exakt das ausdrücken, was es in seinem unmittelbaren Verhältnis mit dem Gegenstand, der in

¹ Siehe dazu auch P. Stekeler, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialektischer Kommentar*, I, S. 434-435. „Jede volle Wahr-Nehmung ist daher gleichursprünglich mit der Möglichkeit der Täuschung durch einen Schein, und zwar weil das Wahre der Wahrnehmung sich im Erfolg eines *gemeinsamen* Weltbezugs zeigt, der immer auch *scheitern* kann.“

² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 518.

der Sprache ausgedrückt werden soll, vernimmt. Die Sprache verfehlt diese „gemeinte“ Unmittelbarkeit: Sie scheint sich nur um sich selbst zu „kümmern“, ohne Rücksicht auf das Auszudrückende zu nehmen.³

Diese Verlegenheit, in die die sinnliche Gewissheit durch die Sprache gebracht wird, ist ein erster Schritt auf einem Weg der logischen Erkenntnis. Das Logische bezeichnet hier zuerst das, was an den Logos oder an die Sprache gebunden ist und ungeachtet der Wandelbarkeit der sinnlichen Gewissheit gleichbleibt. Somit ereignet sich in der Sprache das erste „Zugrundegehen“ der unstillen sinnlichen Welt. Das Bewusstsein selbst wird von der Sprache „aufgefordert“, die eigene Welt zugrunde gehen zu lassen, die der Welt eigene Nichtigkeit einzusehen.

Diese Aufforderung wird als eine Quelle der Verzweiflung wahrgenommen, soll doch das sinnliche Bewusstsein in der allgemeinen, „rücksichtslosen“ Sprache die vermeintlich gewisseste und lebhafteste Gewissheit aufheben. In dem Allgemeinen erhält die unmittelbare Welt zwar ein gleichbleibendes Fundament, doch die zuvor unendlich reiche Welt der sinnlichen Gewissheit erscheint jetzt als ein Schauplatz der Vergänglichkeit und Wesenlosigkeit. Wohin auch immer sich das Bewusstsein wendet, überall kommt es nicht umhin, die Aufhebung des Sinnlichen in das Allgemeine durchzuführen, und so erfährt es die Welt selbst in ihrer Unstetigkeit und Wandelbarkeit als der Nichtigkeit anheimgegeben.

Die Sprache, durch die das Bewusstsein die unmittelbare Wirklichkeit aufzuheben vermag, ist das „Grab“ der sinnlichen Gewissheit: Sie ist es, die Verwüstung über die Welt der Gewissheit des Einzelnen bringt; es ist jedoch ebendie Sprache, mittels der das Bewusstsein zu neuer Lebendigkeit zu erwachen vermag. Der hinreißende und irri- ge Strom des sinnlichen Bewusstseins verklärt sich kraft der „göttlichen“ Sprache⁴ in eine rhythmische Bewegung, von der das Bewusstsein getragen wird. Die Sprache integriert das Bewusstsein in einen transzendenten Rahmen, denn der Logos verfügt über einen Zweck oder eine Zielhaftigkeit. Die „reiche“, aber ebenso „irri- ge“ Bewegung der sinnlichen Gewissheit wird auf ein Ziel, nämlich das Erfassen der Wahrheit, hin umgekehrt. Da die Sprache Bedingung dieser Suche ist, verwandelt sich das meinende

³ Der Gedanke der „rücksichtslosen Sprache“, die sich um sich selbst kümmert, ist dabei wesentlich eine Inspirationsquelle der romantischen Provenienz. Novalis, *Monolog*, S. 672. „Es ist eigentlich um das Sprechen und Schreiben eine närrische Sache; das rechte Gespräch ist ein bloßes Wortspiel. Der lächerliche Irrtum ist nur zu bewundern, daß die Leute meinen – sie sprächen um der Dinge willen. Gerade das Eigentümliche der Sprache, daß sie sich bloß um sich selbst bekümmert, weiß keiner. Darum ist sie ein so wunderbares und fruchtbares Geheimnis, – daß wenn einer bloß spricht, um zu sprechen, er gerade die herrlichsten, originellsten Wahrheiten ausspricht. Will er aber von etwas Bestimmtem sprechen, so läßt ihn die launische Sprache das lächerlichste und verkehrteste Zeug sagen.“

⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 92.

Bewusstsein in das wahr-nehmende. Die Sprache verleiht als der unmittelbaren ziellosen Bewegung Richtung, Sinn oder Orientierung.

Heißt das aber, es wäre die Sprache, die die Welt als sinnhafte Welt mittels des Bewusstseins nicht nur erfasst, sondern auch hervorbringt? Ein bedeutender Aspekt von Hegels Bestreben ist darum bemüht, eine solche Interpretation zu widerlegen: Die Sinnhaftigkeit der Welt ist weder bloße Vorstellung des Bewusstseins, noch bloße Sprache; sie ist also kein ausschließliches Produkt des Bewusstseins. Die Sinnhaftigkeit in der Gestalt des Logos ist bereits in der Welt anwesend, wobei das Bewusstsein paradoxerweise diesen Logos, oder den der Welt innewohnenden Sinn erst dann erfasst, wenn es selbst an der Sinnhaftigkeit der Welt durch seine Arbeit Anteil nimmt, und insofern wird Wahrheit also weder hergestellt noch erkannt, sondern anerkannt⁵ – und nur einem Denken, dass darum weiß, dass sich im Denken und in der Sprache die Sache selbst spiegelt, gebührt das Beiwort „spekulativ“.⁶

Vorläufig kann der „weltliche“ Logos als die Beziehung zwischen Ruhe und Bewegung, zwischen Verinnerlichung und Entäußerung gefasst werden. Es wird also behauptet – und der Gang der *Phänomenologie des Geistes* soll diese Behauptung belegen – Wirklichkeit verfüge über einen ihr eigenen „Lebensrhythmus“, in dem die einzelnen Erscheinungen entstehen und vergehen. Die Natur, die Welt des Menschen ist von diesem Rhythmus getragen. Und dank diesem Rhythmus vermag sich das Bewusstsein die Welt erkennend zu erschließen.

Vorgreifend soll an dieser Stelle beobachtet werden, dass für den Begriff des in der Welt anwesenden Logos der Begriff des Zwecks wesentlich ist:⁷ Die Welt, das Sein selbst wird

⁵ Eine dialektisch entgegengesetzte Herausforderung zum meinenden Bewusstsein muss die gesetzgebende Vernunft bestehen: Das Allgemeine ist zwar dasjenige, wodurch das Bewusstsein aus der unmittelbaren Welt herausgehoben wird, aber deshalb ist es nicht Ziel des phänomenologischen Weges überhaupt, denn auch das Sinnliche, oder das Kontextbedingte, das Unmittelbare soll zu seinen Rechten kommen. Eine teilweise Rehabilitierung erfährt das Meinen dort, wo es darauf hinweist, dass die Gesetze unabhängig von einer unmittelbaren Gegenwart genauso leer und nichtig sind wie das Unmittelbare ohne Rückhalt in den Gesetzen. Siehe Siebter Teil dieser Arbeit: *Die Pathologien der Welt* (S. 172–174).

⁶ Vgl. hierzu Gadamer's Interpretation des „Spekulativen“ im Blick auf die Sprache und vor allem auch im Blick auf die Hegel'sche Auffassung der Spekulation und der Sprache: Die Sprache ist insofern spekulativ, als diese die Sache selbst erfahren lässt. Gadamer hält explizit im Blick auf Hegel fest: „Die schwebende Zweigipfligkeit des philosophischen Satzes, die durch den Gegenstoß zustande kommt, beschreibt Hegel durch den geistreichen Vergleich mit dem Rhythmus, der sich ähnlich aus den beiden Momenten des Metrums und des Akzents als ihre schwebende Harmonie ergebe.“ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, S. 467, 471.

Zum Bezug Gadamer's und Hegel's im Blick auf die Sprache und vor allem auch die platonische Dialektik siehe Š. Špinko, *Dialog a Analogie. Platónova dialektika v interpretaci Hanse-Georga Gadamera a Julia Stenzla*, S. 141–144.

⁷ Dieses Problem wird ausführlich im Sechsten Teil: *Die Welt als Eigentum des Ich* dieser Arbeit betrachtet. In diesem Teil wird auf die so genannte beobachtende Vernunft eingegangen und in diesem Kontext auf Hegel's Naturphilosophie.

als ein sich zweckmäßig strukturierender Organismus gefasst.⁸ Für Hegel (sowie für Schelling) ist dies in mehrerer Hinsicht grundlegend: Wenn es tatsächlich der Fall ist, dass die organische Natur ihren eigenen Begriff konstituiert, so kann nicht weiter behauptet werden, das erkennende Subjekt sei der „Quell der Gesetze der Natur“⁹. Bereits der Organismus als „Subjekt der eigenen Art“¹⁰ verfügt über eigene Gesetze, die er sich nicht von dem erkennenden Subjekt vorschreiben lässt, sondern die er selbst verwirklicht. Im Vergleich zu Kants, aber auch Fichtes Auffassung der Natur (und folglich auch der Welt) handelt es sich um eine wesentliche Neuorientierung, die nicht nur aus epistemologischer, sondern gerade auch aus praktischer Sicht von grundlegender Bedeutung ist.

2. Das Eine und das Viele in der Wahrnehmung

Zunächst soll auf die epistemologische Dimension dieser Neuorientierung eingegangen werden. es wurde bereits festgehalten, dass die Sprache dem Bewusstsein eine Disziplin aufzwingt: Sie ist insofern die erste Instanz der Bildung des Bewusstseins in der *Phänomenologie des Geistes*, als diese das Bewusstsein aus sich selbst heraus, aus der eigenen Unmittelbarkeit zwingt. Mit der Sprache entdeckt das Bewusstsein logische Kategorien, vornehmlich die Kategorie der Allgemeinheit, die das Bewusstsein gegen die „irrigte Bewegung der sinnlichen Wahrnehmung“ wendet.

Nicht die unmittelbare Mannigfaltigkeit ist das Sicherste und Wahrste; als wahr wird jetzt das Allgemeine gedeutet, das jedoch vornehmlich denkend, bzw. durch Abstraktion gewonnen wird. In der Folge formuliert das Bewusstsein den Begriff des „ausschließenden Einen“ auf der einen Seite und der Menge von allgemeinen Eigenschaften, die dem Einen, dem Substrat, zugeschrieben werden auf der anderen Seite. Das bedeutet nun: Das Ding erscheint aus zwei sich widersprechenden Perspektiven. Zum einen ist es ein sich-selbst-gleiches Ding, zum anderen eine Mannigfaltigkeit von unterschiedlichen Eigenschaften. Auch diese Eigenschaften vermag das Bewusstsein nun als ausschließende Bestimmungen, als allgemeine Ideen zu fassen: Das Weiße des Salzes ist eine Einheit für sich neben dem Kubischen; zugleich hat das Weiße nur dadurch Bestimmtheit, dass es von dem Kubischen verschieden ist. Damit kann gesagt werden, die einzelnen Eigenschaften setzten sich selbst in einen Zusammenhang, aus dem heraus sie erst als selbstständig aufgefasst werden können.

⁸ In Hegels späteren *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* heißt es, die innere Zweckmäßigkeit sei „die unmittelbare Einheit des Begriffs und der Realität als gegenständliche“. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, S. 378. Folglich wird in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* Kant gelobt: Dieser habe „[m]it dem Begriffe von innerer Zweckmäßigkeit (...) die Idee überhaupt und insbesondere die des Lebens wiedererweckt.“ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, zu § 204. Siehe Sechster Teil: Die Welt als Eigentum des Ich.

⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 114.

¹⁰ F. W. J. Schelling, *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, S. 284.

Die Eigenschaften selbst verfügen also über ein Sein, das „Festigkeit“, Einheit oder eine „Sich-selbst-Gleichheit“ aufweist. Diese Sich-selbst-Gleichheit kommt ihnen genauso wie dem einzelnen Gegenstand oder dem Ding zu; und auch das Ich in seiner Reinheit weist eine spezifische Sich-selbst-Gleichheit auf. Jeder der Gegenstände wahrt und beschützt die eigene ausschließliche Einheit. Das ist ein Moment, auf den Hegel stets Nachdruck legen wird. Es ist jene Einheit des Seins, die jedem Seienden, um seiend zu sein, zukommen muss. „Das Kriterium der Wahrheit ist daher die Sich-selbst-Gleichheit, und sein Verhalten als sich selbst gleiches aufzufassen.“¹¹

Somit verfügt das Ding über ein „doppeltes Sein“ oder über zwei Erscheinungsweisen, zwischen denen sich das Denken hin und her bewegt: Das Ding ist eine Einheit und eine Menge von Eigenschaften. Ist diese dialektische Bewegung zwischen der Einheit des Gegenstandes und der Vielheit der allgemeinen Eigenschaften, die Hegel als Ideen fasst, bereits der Grund oder die Wahrheit der Wahrnehmung? Keineswegs.

Hegels Dialektikauffassung muss offensichtlich vor dem Hintergrund des Kantischen Denkens und der Platonischen Dialektik verstanden werden. Weder Kant noch Platon geben sich mit Ideen zufrieden und holen weiter aus: Platon fragt nach dem Prinzip der Welt, das er als das Voraussetzungslose¹² fasst, und Kant behauptet, die Vernunft würde sich Fragen stellen, die die Erscheinung überschreiten – in ihrer Suche nach der Bedingung des Bedingten wird sie unweigerlich auf die „Idee der Ideen“ oder auf das Unbedingte geführt. Auch das Bewusstsein der *Phänomenologie des Geistes* bleibt bei der Entdeckung des Allgemeinen nicht stehen und sucht einen tieferen Grund des Seienden.

3. Das Selbe und das Andere: Hegel'sche Dialektik und Platonische Teilhabe

Es scheint, das Bewusstsein würde auf dieser Ebene der Entwicklung eine Position, die als die „eleatische“ bezeichnet werden kann, vertreten: Diese Position besagt, dass nur dasjenige ist, bzw. über ein Sein verfügt, was sich-selbst-gleich ist, oder dasjenige, was eine unterschiedslose Einheit aufweist. Hegel spricht hierbei nicht vom reinen Sein wie Parmenides, benutzt jedoch die Struktur des Parmenideischen Seins, um die Position darzulegen, die behauptet, nur dasjenige sei, was reine Allgemeinheit sei. In Hegels Beispiel wäre es das Weiße an sich oder das Kubische an sich.¹³

¹¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 97.

¹² Platon, *Der Staat*, 510b6.

¹³ Hegel setzt sich wiederholt mit Parmenides auseinander, und das nicht nur in seinen *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, sondern gerade auch in der *Wissenschaft der Logik*, in der die „eleatische Kategorie“ der Sich-selbst-Gleichheit und des reinen Seins, bzw. der reinen Allgemeinheit zu den grundlegenden logischen Strukturen gezählt werden. Grundsätzlich spricht Hegel Parmenides den

Der Bezug auf die griechische Philosophie ist offensichtlich nicht zufällig: Neben Kant war es Platon, der die wichtigste Inspirationsquelle für Hegels Auffassung der Dialektik war.¹⁴ Wie Hegel legt auch Platon eine Kritik der „dogmatischen Metaphysik“ so, wie von Parmenides verfochten, vor. Diese Kritik findet sich vornehmlich im Dialog *Sophistes*¹⁵ und wird hier von der Einsicht geleitet, dass dasjenige, was als das Wahre oder als der Grund des Seienden gilt, auch zu Wort kommen muss. Wie Hegel, hält auch Platon im *Sophistes* fest, dass dasjenige, das nicht im Widerstreit der Frage und der Antwort thematisiert werden kann, jenseits unseres Fassungsvermögens liegt und für uns nicht als das Wahre gelten kann.

Platons Kritik an der eleatischen Sich-selbst-Gleichheit kann in Bezug auf Hegels Wahrnehmungskapitel gesetzt werden. Für das Bewusstsein ist der wahre Gegenstand der Wahrnehmung das „rein Eine“. Das Gegenstück zu diesem „rein Einen“ ist in Platons *Sophistes* die Gattung des Selben. An dieser Gattung müssen auch alle anderen Gattungen teilhaben; das heißt Bedingung für das Sein der Gattung der Bewegung, der Ruhe oder des Anderen ist ihre jeweilige Sich-selbst-Gleichheit. Mit anderen Worten müssen diese Gattungen eine basale Identität aufweisen. Dies ist ein Zugeständnis an die Eleatiker. Dass das Seiende eines ist, ist Bedingung der Existenz sowie der Denkbarkeit.¹⁶

Verdienst zu, den Menschen von der Vergessenheit an das Dingliche und das Elementarische zu lösen und das Wesen des Menschen und seines Bezugs zum Sein in das Denken zu legen.

Vgl. hierzu R. Bubner, „Die allgemeine Ironie der Welt. Hegels Sicht des Eleatismus“, S. 66–79.

Vgl. hierzu z. B. G. W. F. Hegel *Wissenschaft der Logik*, I, S. 68–69, 84–85, 103–109.

¹⁴ In diesem Kontext bemerkt Henrich, Hegel würde eher in der Tradition der griechischen als der Kantischen Philosophie denken. D. Henrich, „Erkundung im Zugzwang. Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten“, S. 24.

Konkret im Blick auf Hegels Bewusstseins-Kapitel aus der *Phänomenologie des Geistes* hält auch Wolfgang Wieland fest, die Dialektik der sinnlichen Gewissheit wäre in Analogie zur frühplatonischen Dialektik zu verstehen. Dazu bemerkt Wieland: „Platoniker ist Hegel in der *Phänomenologie* aber auch noch in anderer Hinsicht: es wird nur dann etwas als Einsicht akzeptiert, wenn das Bewußtsein selbst darauf gekommen ist.“ Siehe dazu W. Wieland, „Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit“, S. 67–82.

Mit Hegels Bezug zu Platon, vor allem aber zu Aristoteles beschäftigt sich ebenfalls J. Karásek in: *Duch a jsoucno. Studie k Hegelově interpretaci Aristotelovy metafyziky ducha*.

¹⁵ Mit dem Dialog *Sophistes* setzt sich Hegel erst in seiner Spätzeit ausführlich auseinander. Hegels frühe Dialektik erwächst primär aus der Wertschätzung des *Parmenides*, obwohl er wohl bereits zu seiner Jenaer Zeit Platons *Sophistes* in der lateinischen Übersetzung von Marsilio Ficino liest. Bereits in der *Phänomenologie des Geistes* entfaltet er seine spekulative Dialektik, die er in seiner Berliner Zeit explizit auf den Dialog *Sophistes* beziehen wird: Dieser ist nämlich nicht nur – wie *Parmenides* – Beleg einer „negativen Dialektik“, sondern einer „negativen und positiven Dialektik“, also einer von der Ontologie abkünftigen Methode.

Insofern wird in dieser Dissertation teilweise auf spätere Gedankenstränge Hegels vorausgegriffen – und zwar mit der Begründung, dass sich Hegel bereits in seiner Jenaer Zeit vor einer Fragestellung sieht, die er später explizit im Kontext des Dialogs *Sophistes* aufgreifen und entwickeln wird. Platons *Sophistes* und Hegels Dialektik in der *Phänomenologie des Geistes* werden somit systematisch, nicht historisch aufeinander bezogen. Vgl. hierzu K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, S. 55–97.

¹⁶ Platon, *Sophistes*, 254e.

Daran schließt sich sogleich Platons Kritik an: Das Selbe lässt sich nämlich nicht in Abstraktion von der anderen Sichtweise, dem Anderen, aussagen. Platon hält fest: Das reine Sein, das jeglicher Unterschiede entbehre, kann nicht gedacht werden. Denn genauso wie Hegel, weist auch Platon darauf hin, dass wir ein solches Sein weder beim Namen nennen können, noch dürfen wir diesem Sein Eigenschaften beilegen.¹⁷

Der Gegenstand kann deshalb nur als Einheit erscheinen, wenn auch eine Vielheit an dieser Einheit teil hat. Im Kapitel „Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung“ unterscheidet das Bewusstsein deshalb auch immer zwei Seiten am Gegenstand: Nicht nur ist der Gegenstand eine Einheit, auch weist er eine Vielheit von Materien und Eigenschaften auf, die nebeneinander bestehen. Diese Einsicht führt das Bewusstsein in die Formulierung des „Insofern“: Das Bewusstsein unterscheidet an dem Gegenstand Hinsichten.¹⁸

Ein „Insofern“ arbeitet auch Platon in seinem *Sophistes* heraus: Jede Idee geht durch Verschiedenes hindurch, spannt sich nach allen Seiten, sie geht durch mannigfache Vielheiten und etliche Einheiten, wahrt jedoch unabhängig von dieser Bewegung auch die je eigene Einheit oder ihr Wesen. Die Erkenntnis dieser Bewegung wird im Dialog *Sophistes* die Dialektik genannt. Demnach ist die Dialektik eine Kunst, „dem Begriffe nach zu unterscheiden [zu] wissen, inwiefern jedes Einzelne Gemeinschaft haben kann und inwiefern nicht“¹⁹.

Das Ding ist also sich-selbst-gleich und zugleich verschieden, nicht jedoch in derselben Hinsicht, sondern aus unterschiedlichen Perspektiven. Hierbei stößt Hegel auf ein Problem: Das Bewusstsein ist in Versuchung, jeweils die eine Perspektive aufzuwerten und als wesentlich zu behaupten und sogleich die andere abzuwerten. Einmal wäre also die Einheit seiend, die Vielheit nicht-seiend und sogleich würde sich das Bewusstsein wieder dem Gegenteil zuwenden.²⁰

Bereits am Ende des Kapitels „Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung“ hält Hegel fest, dass der gemeine Verstand wie auch der sophistische Philosoph Hinsichten zu unterscheiden vermögen, ja gerade der Sophist zeichnet sich durch dieses Spiel des Hin und Her der verschiedenen Perspektiven eigentlich auch aus. Der Unterschied zwischen einem Sophisten und Platon besteht darin, dass der Sophist diese Verschiebungen der Hinsichten nicht explizit macht, sondern verbirgt und dadurch

¹⁷ Platon, *Sophistes*, 245b. „Denn wenn dem Seienden die Eigenschaft des Einsseins zuteil wird, wird es doch offenbar nicht identisch mit dem Einen sein, und das Seiende insgesamt wird also mehr sein als Eins.“

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 105, S. 107.

¹⁹ Platon, *Sophistes*, 253e.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 106.

den Gegenpartner in Verlegenheit führt: Der Sophist will den Sieg in Gestalt der eigenen Wahrheit davontragen, der Philosoph sucht einen gemeinsamen Standpunkt.

Hegel selbst verwirft nicht nur die sophistischen heimlichen Verschiebungen zwischen Hinsichten, sondern auch eine „Hinsichten-Ontologie“, wie sie Platon im *Sophistes* vorlegt. Die Hinsichten-Ontologie nähert sich nämlich in einem wesentlichen Punkt der Postulierung einer Entität, der die Eigenschaften des Dinges an sich zukommen. Gerade darin, dass die Hinsichten-Ontologie die jeweiligen Perspektiven auf den Gegenstand zu differenzieren weiß, ist sie in Versuchung, das Sein eines Gegenstandes unabhängig von der Perspektive, durch die dieser gedacht wird, anzunehmen. Dann bewegen wir uns bereits in der Nähe der Annahme, dass wir das Ding unabhängig von den menschlichen Verzerrungen wahrnehmen und denken könnten, wenn wir die Perspektiven (die dem Ding fremd sind) abziehen könnten. Da dies nicht der Fall ist und wir also nicht das Ding unabhängig von unseren Hinsichten denken können, bleibt die Wahrheit unerreichbar und das Ding an sich ist nur ein regulativer Begriff.

Somit behauptet Hegel auch in der *Wissenschaft der Logik*:

„Denn Sophisterei ist ein Raisonement aus einer grundlosen Voraussetzung, die man ohne Kritik und unbesonnen gelten läßt; Dialektik aber nennen wir die höhere vernünftige Bewegung, in welche solche schlechthin getrennt Scheinende durch sich selbst, durch das, was sie sind, ineinander übergehen, die Voraussetzung [ihrer Getrenntheit] sich aufhebt. Es ist die dialektische immanente Natur des Seins und Nichts selbst, daß sie ihre Einheit, das Werden, als ihre Wahrheit zeigen.“²¹

Eine solche „Hinsichten-Ontologie“ nährt mit anderen Worten die nach Hegel fälschliche (oder gar sophistische) Annahme, das Selbe oder das Wesen wäre unabhängig von jeglichem anderen zu fassen. Dies ist jedoch eine „grundlose Voraussetzung“. Mit anderen Worten besteht diese Ontologie darauf, dass die Natur der jeweiligen Gattung unabhängig von den Beziehungen der Gattungen untereinander besteht. Die jeweilige Gattung verfügt über eine gleichbleibende Natur; diese zu erfassen kommt dem Erfassen der Wahrheit gleich.

Gegen diese Auffassung behauptet Hegel, das Gleichbleibende müsse sich durch das Andere hindurch konstituieren oder selbst erhalten. Die Andersheit wäre somit Prinzip der Selbstheit und insofern verfüge bereits das Sinnliche über ein inneres Prinzip der Bewegung. Bereits das Sinnliche ist „vermögend“ und schlägt insofern das Bewusstsein

²¹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, S. 111.

in seinen Bann.²² Gerade diese Auffassung, nach der das Seiende ein Vermögen sei, ja eine Kraft, findet sich ebenfalls in Platons Dialog *Sophistes*: „Ich setze nämlich als Erklärung fest, um das Seiende zu bestimmen, daß es nichts anderes ist als Vermögen, Kraft.“²³

Bemerkenswert ist, dass sich Platon bei dieser Erklärung des Seienden zunächst am sinnlichen Sein orientiert. Dies ist insofern gewichtig, als auch das Bewusstsein der *Phänomenologie des Geistes* das Wesen des Seienden zunächst im Blick auf die Sinnlichkeit zu bestimmen sucht. Wie interpretiert aber Hegel dieses Vermögen des Sinnlichen? Eine ersten Anhalt bietet uns Hegels Feststellung, Gleichheit und Unterschiedenheit seien keineswegs an Perspektiven gebunden; diese zwei Hinsichten sind als sich widerstreitende Momente im Seienden selbst angelegt.²⁴ Dialektik ist also nicht ein Spiel von Hinsichten, sondern ein Streit im Inneren des Dinges selbst.²⁵

Hierbei wird deutlich, dass Hegel bereits über Platons Dialektik hinausgeht, insofern er das Seiende spekulativ als Identität des Seins und des Nicht-Seins deutet. Platon selbst macht diesen Schritt nicht: Eher war er bestrebt, das Widersprüchliche durch die Unterscheidung der Hinsichten zu vermeiden und somit das Widersprüchliche nicht ins Sein selbst zu verlegen: Das Selbe wäre dann immer ein Unterschiedenes hinsichtlich eines Anderen, nicht aber Andersheit an sich selbst.²⁶ In ähnlicher Hinsicht behandelt

²² Das Sinnliche soll deshalb jenseits der cartesianischen Alternative von selbstbewusster Handlung und kausalem Mechanismus gefasst werden. Darin hat Hegel einen Vorgänger in Gestalt von Leibniz. Zur Auffassung des Sinnlichen ausgehend von dem Modell eines Kräfteverhältnisses siehe Ch. Menke, *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, S. 20–24.

²³ Platon, *Sophistes*, 247d–e. Ein aufschlussreicher Kommentar zu diesen Passagen des *Sophistes*-Dialog findet sich in: P. Kouba, „Bytí nejsoucna v *Sofistovi*“, S. 79–96.

²⁴ Wenn ich es richtig verstehe, ist P. Kouba der Ansicht, dass es Platon selbst ist, der im *Sophistes* behauptet, das Dinge wäre nicht nur in Bezug auf das Andere, sondern gerade *auch in Bezug auf sich selbst unterschieden*. Diese Interpretation wäre in Einklang mit der Hegel'schen Interpretation, es ist aber fraglich, ob dies bereits Platon selbst behauptet. Kouba selbst räumt jedoch ein, dass er mit Platon in einer wesentlich Hinsicht nicht übereinkommt: Gegen Platon wird behauptet, die Leistung des individuellen Seins sei in zweierlei Hinsicht gefährdet: nicht nur durch den Verlust der Identität, sondern ebenso durch ein Verschließen von sich selbst in der Identität. Und folglich hält Kouba fest: „Wenn wir nun einsehen, dass die Bedingung der Individualität zugleich ihre Gefährdung ist, sind wir in einem wesentlichen Punkt über Platon hinaus.“ P. Kouba, „Bytí nejsoucna v *Sofistovi*“, S. 95.

²⁵ Insofern hält R. Bubner zurecht fest: „Je mehr wird die Sache zum Spielball unseres rhetorischen Könnens erniedrigen, um so ferner rücken uns die eigentlichen Probleme. Erst wenn wir die Dialektik nicht extern aus einem freien Wechsel der Gesichtspunkte anspinnen, sondern intern als eine notwendige Bewegung im Erfassen der Wirklichkeit begreifen, sind wir auf dem richtigen Weg philosophischer Methodik.“ R. Bubner, „Die allgemeine Ironie der Welt. Hegels Sicht des Eleatismus“, S. 75.

²⁶ Im *Sophistes* wird der Satz des Widerspruchs als Prinzip sinnvoller Aussagen zweimal formuliert. Es handelt sich um die Stellen 230b und 263d und es wird zudem behauptet, dass dasjenige, was sich widerspricht, unmöglich ist.

Bereits E. Bratuschek hält entschieden gegen Hegels Interpretation fest, Hegel würde in seiner Deutung Widersprüche in den *Sophistes* hineinlesen, die Platon gerade vermeiden wollte. Siehe dazu E. Bratuschek, „Wie Hegel Plato auslegt und beurteilt“, S. 433–463.

auch Kant – also Hegels zweite Inspirationsquelle zur Auffassung des Dialektischen – die Nicht-Widersprüchlichkeit als eine Bedingung jeglicher Denkbarkeit.

Es scheint, Hegel lehne das Kriterium der Nicht-Widersprüchlichkeit bereits auf der Ebene der Wahrnehmung ab. Im Unterschied zu Platon und Kant behauptet Hegel, der Widerspruch müsse begangen werden: Das Ding ist tatsächlich eines und vieles zugleich, also nicht in unterschiedlichen Hinsichten.²⁷ Widersprüchlich sind also nicht einzelne Perspektiven auf das Ding, das Ding selbst ist ein bestimmtes Ding nur dadurch, dass es „Ort“ eines inneren Widerstreits ist. Die Beschaffenheit dieses inneren Widerstreits und somit auch die Ablehnung einer bestimmten Auffassung des Widerspruchsprinzips werden ausführlich vor allem im Kapitel „Kraft und Verstand“ untersucht. Mögliche Strategien zur Überwindung der „sophistischen Wahrnehmungsontologie“ werden jedoch bereits im Wahrnehmung-Kapitel vorgezeichnet: Das Dieses, das Hier, aber auch jede einzelne Eigenschaft muss als Negation aufgefasst werden.

Jegliches Seiende ist bedingt durch die Ausgrenzung aus dem umfassenden Sein. Seiendes und Negativität fallen deshalb für Hegel in eins; die Negation ermöglicht zunächst das Hervortreten des Seienden, aber im Hervortreten wird auch immer etwas verdeckt, das sich zu Wort melden wird. Folglich behauptet Hegel, ein Dieses sei nicht ein Etwas, sondern ein bestimmtes Nichts oder eine konkrete Instanz der Negativität.²⁸ Obgleich Bestimmtheit auf der Negativität gründet, so heißt dies nicht, die entstandene Eigenschaft wäre deshalb nur negativ. Die Wesentlichkeit der Negativität für jegliches Seiende ist nur eine Seite der Münze, deren Rückseite der Umstand ist, dass jegliches Seiendes auf das Abwesende verweist und folglich immer mehr, als es selbst explizit vertritt, erscheinen lässt. Mit anderen Worten trägt jeder Gedanke und jedes Seiende den Hintergrund, vor dem es erscheint, mit sich.

Hegel spricht zwar von einer „Gemeinschaft der Eigenschaft“²⁹ und meint damit gerade diesen Umstand, dass jede Eigenschaft die anderen Eigenschaften, gegen die es sich abgrenzt, mitträgt, dabei wird aber deutlich, dass er letztlich eine Platonische Gemeinschaft der Gattungen als „Nachbarschaft“ der Gattungen ablehnt. Die jeweiligen Gattungen des Selben und des Anderen sind nicht „benachbart“, sondern umschließen sich gegenseitig. Jegliches Seiende erlangt dadurch Selbstständigkeit, dass es seine Andersheit durch Negativität begründet. Kein Erlangen der Selbstständigkeit des Wesens, das gegen die Andersheit durchgehalten wird, mündet in einen „Sieg“ über die Andersheit. Vielmehr „wächst“ die Andersheit zusammen mit der Selbigkeit: Jede endliche Eigenschaft verweist wesentlich auf das eigene Darüber-hinaus-Sein. Somit

²⁷ Vgl. dazu K. Düsing, „Hegels Sophistes-Umdeutung“, in: ders., *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*, S. 84–85.

²⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 94.

²⁹ Ebenda, S. 97.

behauptet Hegel, eine jede Eigenschaft muss sich gegen dasjenige, was sie nicht ist, verhalten, beziehungsweise *ist* eine jede Eigenschaft gerade dieses sich selbst widersprechende „Verhalten“.³⁰ Jedes Ding entspricht sich selbst nur, indem es sich selbst widerspricht, oder in Eugen Finks Worten „explodiert das Ding“ an der eigenen Widersprüchlichkeit.³¹

Hegels Auffassung des Widerspruchs zählte von jeher zu den „verdächtigsten“ Aspekten seiner Theorie. In der *Wissenschaft der Logik* setzt er sich mit dem Status des Widerspruchs und den Denkgesetzen, die das Begehen von Widersprüchen verbieten, auseinander – ausführlich geht Hegel auf das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten ein. In diesem Kontext stellt Hegel fest, bereits dieses Denkgesetz sei in sich selbst widersprüchlich, da sich dieser Satz genau das zuschulden kommen lässt, was er selbst auszuschließen vorgibt, nämlich ein Drittes in Gestalt eines Substrats, dem nicht gegensätzliche Prädikate zukommen dürfen. Gerade dieses Dritte wird jedoch gesetzt: Im $+A$ und im $-A$ gibt es nur ein einziges A , das weder das eine noch das andere ist.

Hegel selbst wird insofern dem Satze gerecht werden, als er kein Drittes setzt. Damit unterläuft er die Vorstellung, einem Substrat würden Eigenschaften zugeschrieben werden. Die Dinge entbehren laut Hegel jeglichen Substrats, und wären eben dies: ein sich selbst vernichtender Widerspruch von entgegengesetzten Momenten. Die sich ausschließende und dadurch sich auf sich selbst beziehende Entgegensetzung der einen und der anderen Eigenschaft schafft den Rahmen, in dem zwei A als sich selbst entgegengesetzt gedacht werden können. Erst in dieser Entgegensetzung kann Selbstständigkeit gesetzt werden: Die Selbstständigkeit ist also paradoxerweise nur dann möglich, wenn zugleich die Abhängigkeit anerkannt wurde. Eine bestimmte Eigenschaft entsteht dadurch, dass die Negation oder der Unterschied zum Anderen verinnerlicht wird. Der Widerspruch wurde also durch einen Widerspruch gelöst: Die Eigenschaft muss die eigene Andersheit verinnerlichen und insofern ist eine jede Eigenschaft und ein jedes Ding ein Stück der „verkehrten Welt“.³² Insofern wird diese logische Struktur, die der Hegel'schen Ontologie eignet und auf die sich Hegel auf jeder Ebene seines Werkes bezieht, im weiteren Verlauf dieser Dissertation als eine „ironische“ Struktur bezeichnet.

³⁰ Ebenda, S. 103.

³¹ E. Fink, *Hegel*, S. 97. Vgl. hierzu G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 73.

³² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 128. Siehe zu dem Problem des Widerspruchs auch S. 92 dieser Arbeit.

II. Zweite Suche nach dem Grund – Der Grund als das unbedingt Allgemeine

1. Metaphysik und das Weltproblem: der antike Riss und moderne Zugänge

Hegels Auffassung nach „vernichten“ sich die einzelnen Eigenschaften gegenseitig, ja insofern eine jede Eigenschaft ein „innerer Unterschied“ ist, richtet sich jede einzelne Eigenschaft selbst zugrunde. Dies wird in Hegels Auffassung des Widerspruchs noch einmal bekräftigt: Der Widerspruch wird von Hegel als das „entwickelte Nichts“ bezeichnet, die Dinge selbst werden als Widersprüche thematisiert, folglich ist auch jegliche Dingheit ein entwickeltes Nichts. Der in der Einleitung angesprochene Nihilismus wäre somit vollbracht: Das Ding wird in seiner Nichtigkeit offenbart. Für das Bewusstsein erscheint diese Nachricht als eine Befreiung: Es hat allen Grund, der sinnlich wahrnehmbaren Welt seinen Rücken zuzuwenden. Wenn das Sein als wahrgenommenes Sein als etwas Widersprüchliches erscheint, so führt dies auf die Erkenntnis: Die Wahrnehmung könne nicht die Wahrheit des Seins verkörpern, und das Sein selbst müsse gedacht werden.

Wie bei Platon kommt es auch bei Hegel auf der Ebene der Wahrnehmung zu keinem Vaternord.³³ In der *Phänomenologie des Geistes* erhebt letztlich das Bewusstsein die einfache Allgemeinheit zur Wahrheit des Seins: Dank der einfachen Allgemeinheit wird das Bewusstsein ins Denken eingeführt und dank ihr stellt sich auch überhaupt die Frage nach einer Ganzheit. Insofern wird an dem eleatischen Gedankengut festgehalten. In dem einfachen Allgemeinen ist jegliche Widersprüchlichkeit getilgt; sie ist reines Sein und somit die Ruhe, aus deren Sicht das Andere, also die Bewegung als selbstwidersprüchlich nur wahrgenommen wird, während die Ruhe aufgrund von ihrer Sich-selbst-Gleichheit bereits gedacht werden kann.

Das wahrnehmende Bewusstsein entwickelt sich durch die Formulierung der einfachen Allgemeinheit zum denkenden Bewusstsein: Zeichen dessen ist, dass das Bewusstsein auf dieser Stufe den Begriff des unbedingt Allgemeinen, bzw. der Unbedingtheit formuliert. Gerade das Denken ist unabdingbar mit der Frage nach dem Ersten, nach dem Unbedingten verbunden. Bekanntlich ist das Unbedingte dasjenige, was nicht zum Ding gemacht werden kann.³⁴ Traditionell wird das Erste „hinter dem Sinnlichen“ gesucht. Somit hält Aristoteles im ersten Buch der *Metaphysik* fest, dass sich das Erste oder

³³ Platon, *Sophistes*, 241d3. Parmenides' These, dass das Nicht-Sein nicht gedacht werden kann, wird zwar „angegriffen“, nicht jedoch vollkommen verabschiedet, sondern nur umgewandelt.

³⁴ Schelling behauptet dazu in seiner Schrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*: „Bedingen heißt die Handlung, wodurch etwas zum *Ding* wird, *bedingt* das, was zum *Ding gemacht* ist, woraus zugleich erhellt, daß nichts *durch sich selbst als Ding* gesetzt sein kann, d.h. daß ein unbedingtes *Ding* ein Widerspruch ist. *Unbedingt* nämlich ist das, was gar nicht zum *Ding* gemacht ist, gar nicht zum *Ding* werden kann.“ F. W. J. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, S. 166f. Einen ähnlichen Gedanken äußert Novalis: „Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge.“ Novalis, *Blütenstaub* § 1, S. 412.

Unbedingte nicht unmittelbar sinnlich erfassen lässt; im Gegenteil liegt gerade das am meisten Allgemeine und damit auch das Wahrhafteste am weitesten von den Sinnen entfernt.³⁵ Auch im Hinblick auf die Geschichte der Metaphysik diagnostiziert Kant folglich ein unvermeidliches oder „inniges“ Interesse der Vernunft, das Unsinnliche „hinter“ dem Sinnlichen zu finden.³⁶

In unserem Kontext ist es bezeichnend, dass uns gerade der antike Begriff der Dialektik aus der Welt der Sinnlichkeit „befreien“ soll. Laut Zenon von Elea, den Hegel für den Schöpfer der Dialektik hält,³⁷ kann der unmittelbar wahrgenommenen Welt keinerlei Wirklichkeit zugesprochen werden. Denn bereits die Bewegung, ein wesentliches Merkmal des wahrgenommenen Seienden, ist, wie wir aus Zenons berühmten Paradoxien wissen, inhärent widersprüchlich.³⁸ In der Folge von Parmenides schließt Zenon aus seinen Überlegungen, dass die Erkenntnis des wahren Seins, das sich durch absolute Zuverlässigkeit auszeichnet, erst mittels des Denkens zugänglich wird.

Auch Platon schließt auf die Hypothese der Ideenwelt aufgrund der Unfähigkeit, sich in der sinnlichen Welt Klarheit über die ersten Ursachen zu verschaffen. Wenn auch als die stärkste verfügbare, so bleiben die Ideen im Dialog *Phaidon* bloße Hypothese.³⁹ Wie das eleatische Sein sind auch die Platonischen Ideen von jeglicher Wandelbarkeit und Widersprüchlichkeit geläutert; deshalb nimmt das Denken „Zuflucht zu den Begriffen“.⁴⁰ Durch die Begründung einer Ideenwelt führt Plato explizit den folgenreichen Bruch mit der Welt der Wahrnehmung durch – die stehende, ewige Gestalt des *eidos* wird gegen die unentwegt sich bewegende und deshalb gar nicht denkbare Erscheinung abgehoben. Es ist der Dialektiker, der ausschließlich kraft des Wortes und Gedankens „zu dem vordringt, was jedes ist, und nicht eher ablässt, bis er, was das Gute selbst ist, mit der Erkenntnis gefasst hat“.⁴¹

Hegel übernimmt den antiken Gedanken, die Bewegung sei widersprüchlich. Während jedoch die antiken Denker die Dialektik als Kritik der sinnlichen Wahrnehmung auffassen und gegen die Bewegung kehren, also daraus den Schluss ziehen, Bewegung gäbe es nicht,⁴² hält Hegel fest, die Dialektik selbst sei Bewegung – und dass Bewegung „der daseiende Widerspruch selbst“ sei. Abermals wird hier das Problem des

³⁵ Aristoteles, *Metaphysik*, 982a26-27.

³⁶ In seiner *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* definiert Kant die Metaphysik als „die Wissenschaft, vom Erkenntnis des Sinnlichen zu dem des Unsinnlichen fortzuschreiten“. I. Kant, *Zur Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* In: *Schriften zur Metaphysik und Logik 2*, AA, 260.

³⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, S. 295.

³⁸ Zenon, „Die Paradoxien der Bewegung“, S. 39–51.

³⁹ Platon, *Phaidon*, 107b.

⁴⁰ Ebenda, 99e5.

⁴¹ Platon, *Der Staat*, 532a.

⁴² G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 558.

Widerspruchs angesprochen, den Hegel in einer bestimmten Form in seine Philosophie positiv zu integrieren versucht, und das zunächst ausgehend von der Widersprüchlichkeit der Erfahrung der Wahrnehmung. Denn Hegel behauptet, würde auf die Erkenntnis der Bewegung verzichtet, hieße das nicht nur, dass die Welt der Erscheinung nicht gedacht werden könnte, auch das Denken, das wesentlich Bewegung ist, bliebe sich selbst unzugänglich.

Diese Möglichkeit schließt nun Hegel aus und behauptet, Aufgabe der Philosophie sei es, Bewegung oder das Leben zu denken: Nicht nur legt darin das Denken über sich selbst Rechenschaft ab; in und durch das Denken wird ebenso dargelegt, dass die Welt der beweglichen und unsteten Erscheinung denkbar ist, dass das Wesen der Dinge im Denken offen zu Tage liegt und somit das Denken nicht in eine hinterweltliche Wirklichkeit ausweichen darf.

Gerade ein „Ausweichmanöver“ aus der Welt der Erscheinung meint Hegel bei Platon zu beobachten. Und folglich wäre der erwähnte Platonische Riss dann geschlossen, versöhnt oder geheilt, wenn sich das Bewusstsein die Fähigkeit aneignen würde, Bewegung, und somit auch den Widerspruch, zu denken. Dieses Projekt soll nun auf dem Boden der Kantischen Philosophie gedeihen. Es scheint, Kant wäre dafür der geeignete „Ansprechpartner“: Bekanntlich argumentiert er in seinem Werk explizit gegen eine dogmatische Annahme von zwei Welten. Kant macht zwar von der antiken Unterscheidung der *phaenomena* und *noumena* Gebrauch, behandelt dann aber den Bereich der *noumena* als einen „leere(n) Raum“⁴³ oder als einen Grenzbegriff, der die Anmaßungen der Sinnlichkeit einschränkt.⁴⁴

Tatsächlich wird im Rahmen von Kants Metaphysikkritik die Platonische Welt auf den Kopf gestellt: Wahrheit wird ausschließlich in der Welt der Erscheinung erfasst, wogegen die übersinnlichen Welten bloße Scheinwelten darstellen. Eben zu diesen Scheinwelten, vor denen sich der nach Erkenntnis Strebende hüten soll, zählt jetzt auch die Platonische Ideenwelt oder das eleatische Sein. Sobald sich der Mensch aus der Erfahrungswelt entfernt und nach dem Ganzen zu greifen strebt, stellen sich Widersprüche ein, die Zenon in seiner Philosophie offenlegt, aber fälschlicherweise der Wahrnehmungswelt zuschreibt. Kant behauptet im Gegenteil, widerspruchsfrei kann nur die Wahrnehmungswelt gedacht werden und Widerspruchsfreiheit sei auch ein Wahrheitskriterium. Nicht vor der Wahrnehmungswelt soll sich der nach Erkenntnis Suchende hüten, wie Parmenides Lehrgedicht nahelegt,⁴⁵ sondern vor denjenigen Bereichen, die ausschließlich mittels des Denkens erfasst werden.

⁴³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 260/ B 315.

⁴⁴ Ebenda, A 255/B 311.

⁴⁵ Parmenides, „Das Lehrgedicht“, S. 312–315.

Obwohl sich Kant die Aufgabe auferlegt, das „Land der Wahrheit“ zu durchmessen und zu durchreisen,⁴⁶ bleibt in seiner Philosophie eine Antwort auf die Frage nach der Ganzheit der Welt aus. Diese Frage wird dem Menschen von der Vernunft zwar auferlegt, kann aber nicht objektiv beantwortet werden. Ganzheit wird nicht erkannt, sondern nur mittels des Begriffs des Unbedingten, einem der Vernunft autochthonen Begriff, der sich in den jeweiligen Ideen spiegelt, erahnt. Dieser Begriff des Unbedingten ist das Resultat des unumgänglichen Vernunfttriebs, das Bedingende von allen Bedingungen zu befreien und in seiner Totalität zu fassen.⁴⁷ Wenn Platons oben angeführtes Zitat über die Dialektik kantisch umgedeutet wird, so kann behauptet werden, es sei die Vernunft, die zu dem vordringt, was jedes ist, und nicht eher ablässt, bis sie, was das Unbedingte selbst ist, gefasst zu haben meint.

Kant hat die Vorzeichen der jeweiligen Platonischen Welten umgekehrt – Objektivität und Widerspruchsfreiheit wird in der Erfahrungswelt untergebracht, der noumenalen Welt wird demgegenüber Anspruch auf Erkenntnis abgesprochen. Dies sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass es in einem wesentlichen Punkt nicht zu einer Umwertung kam. Denn auch für Kant bleiben die Ideen wesentliche sinngebende Instanzen.

Kann aber behauptet werden, auch Kant würde zu den Ideen „Zuflucht“ nehmen? Zunächst scheint dies aufgrund der behaupteten Umkehrung wenig plausibel. Der Verstand hätte keinen Grund für einen Rückzug aus der Erfahrungswelt; es wird doch gerade hier und nur hier objektiv und widerspruchsfrei erkannt. Trotz des Umstandes, dass der Verstand scheinbar vollkommen „zu Hause“ und frei in der Welt der Wahrnehmung ist, hält Kant jedoch daran fest, dass es ihm an einem wesentlichen Moment mangelt. Der Verstand entdeckt in dieser Welt der Sinne und der Verstandskategorien keinen Sinn oder zumindest keinen zureichenden Sinn. Zwar wird in der *Kritik der reinen Vernunft* behauptet, ohne Anschauungen blieben die Begriffe ohne Sinn,⁴⁸ woraus hergeleitet werden kann, dass Begriffe und Anschauungen für erkenntnisbringende Erfahrung zureichend sind. Weiter wird jedoch die Sinnhaftigkeit der Synthese von Anschauung und Begriff relativiert.

Denn vor dem empirischen Gebrauch der Kategorien und Anschauungen muss eine Ahnung des Ganzen verfügbar sein. Erst „in dem Ganzen aller möglichen Erfahrung“ liegen Kant zufolge „alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transzendente Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht und sie möglich macht“.⁴⁹ Diese transzendente Wahrheit besteht also in der

⁴⁶ Ebenda, A 236/B 295.

⁴⁷ Ebenda, A 462/B 440.

⁴⁸ Ebenda, B 298f.

⁴⁹ Ebenda, B 185.

Beziehung aufs Ganze oder sie erschließt dem Menschen einen „Horizont“⁵⁰. Die einzelnen Synthesen werden erst dann als Erkenntnis erkannt, wenn sie im Rahmen eines umgreifenderen Zusammenhangs oder vor einem Hintergrund erscheinen. Eben diesen für den Verstand unverzichtbaren Hintergrund liefert die Vernunft, auf die der Verstand angewiesen ist. Somit kann Kant behaupten, es ist die Vernunft, die dem Verstand ihren Kanon vorgibt.⁵¹

2. Hegels Begriff des unbedingt Allgemeinen

Das heißt, der Verstand macht bei seinen Operationen Anleihen bei der Vernunft. Es ist die Vernunft, die dem Verstand ihr Prinzip zur Verfügung stellt, nachdem im Regress von dem Bedingten zum Bedingenden das Unbedingte gesucht wird. Dieses Vernunftprinzip, das dem Verstand als „Urbild“⁵² dient, wird zu dem Kausalitätsgesetz umgeformt oder auf das Kausalitätsgesetz eingeschränkt. Der Verstand sucht das Bedingende zum Bedingten; die Suche schränkt sich jedoch nicht auf die Erfahrungswelt ein; stattdessen ist es dem Denken „aufgegeben“ beim Unbedingten oder im systematischen Ganzen Zuflucht⁵³ oder Ruhe⁵⁴ zu suchen. Das Unbedingte ist deshalb der Zufluchtsort des Denkens, weil erst hier der empirische Verstandesgebrauch einen „durchgängigen Zusammenhang“ erreicht.⁵⁵

Auch das Bewusstsein der *Phänomenologie des Geistes* fasst den Gedanken des unbedingt Allgemeinen als Zuspruch, aus der „irrigen Bewegung“⁵⁶ der Wahrnehmung auszurechnen. Der Weg zu diesem „Ruhestand“ führt zuerst über die Formulierung der Allgemeinheit. Hier wird das Bewusstsein in das Denken eingeführt. Das Allgemeine selbst gewährt jedoch noch keine Ruhe, denn diese Allgemeinheit ist noch zu unmittelbar in der empirischen Einzelheit versenkt, auf die sie unentwegt zurückverweist.

Anstatt im Begriff des Allgemeinen einen „Ruhestand“ zu finden, wird das Bewusstsein zwischen den Polen der Allgemeinheit und der Einzelheit „hin und her geschickt“. Zugleich öffnet sich dem Bewusstsein gerade durch die Entdeckung der Allgemeinheit eine neue Perspektive – es kommt auf den Gedanken, sich ganz aus der Welt der Wahrnehmung zurückzuziehen und in die absolute Allgemeinheit oder in das reine Denken, das es jetzt als den wahren Zweck der Wahrnehmung erkennt, einzugehen. Die „Flucht ins Denken“ gelingt also nicht bereits im Begriff des Allgemeinen, sondern erst im Begriff des unbedingt Allgemeinen. Mithilfe dieses Begriffs werden die Bezüge auf die Welt der sich in ständiger Bewegung befindenden Wahrnehmung abgebrochen, oder

⁵⁰ Ebenda, B 787.

⁵¹ Ebenda, A 329/B 385.

⁵² I. Kant, *Jaesche Logik*, S. 522, AA 93.

⁵³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A viii.

⁵⁴ Ebenda, B 825.

⁵⁵ I. Kant, *Jaesche Logik*, S. 522, AA 93.

⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 106.

das Bewusstsein erfährt, das ihm dank dieses Begriffes „das Sehen und Hören vergangen ist“⁵⁷.

Dieser Rückzug erscheint zunächst als gut begründet, wird doch erst jetzt die Welt der Erscheinung in ihrer Ganzheitlichkeit als Kräfteverhältnis denkbar. Wenn das Bewusstsein also jetzt wahrnimmt und denkt, tut es dies aus der Position des unbedingt Allgemeinen, das, Kantisch gesprochen, die „kleinen Einheiten“ unter „die große Einheit der Vernunft“ subsumiert. Folglich wird dieses Vermögen der Vereinheitlichung als eine „erste Erscheinung der Vernunft“ bezeichnet. Das Bewusstsein erreicht jetzt eine erste Ahnung von einem inneren Wahren oder dem absolut Allgemeinen, das von jeglichen Gegensätzen gereinigt ist, und damit auch vor dem Spiel der Vernichtung der wahrnehmbaren Welt gesichert ist. Mit Parmenides kann behauptet werden, der „wissende Mann“ betritt den Weg, der „weitab vom üblichen Pfad der Menschen liegt“, wo er das „unerschütterliche Herz der wirklich überzeugenden Wahrheit“ erkennt und versteht, „dass das Gemeinte gültig sein muss, insofern es allgemein ist“.⁵⁸ Obwohl Hegel diese Sachlage weniger feierlich ausdrückt, so bezeichnet er doch diesen Moment als einen Wendepunkt des Bewusstseins, denn über dem „erscheinenden Diesseits schließt sich ein bleibendes Jenseits auf“⁵⁹.

3. Zweite Welten

Aus diesem Jenseits heraus wird jetzt die chaotische Beweglichkeit des wahrgenommenen Gegenstandes gebändigt. Das unstete Phänomen wird in ein „beständiges Bild“ verwandelt.⁶⁰ Die jeweiligen festen Gegenstände oder Dinge, an denen sich noch die Wahrnehmung orientierte und die sich noch durch klassische Merkmale der *res extensa* auszeichneten, werden unter dem Blick des Denkens, das sich jetzt über den einzelnen Gegenstand erhoben hat, immateriell – schrittweise wird das physische Ding bis zur Unsichtbarkeit „verdünnt“. In dieser verdünnten Gestalt wird der Gegenstand denkbarer; er leistet keinen unmittelbaren physischen Widerstand und kann in dem Gedankending der „Kraft“ begriffen werden. Die Kräfte sind zwar auch beweglich, sie bewegen sich jedoch im vorhersehbaren Rhythmus oder sie gehorchen dem übergeordneten Gedankending des Gesetzes.

Zunächst scheint es, der unmittelbare physische Widerstand der Welt sei gebrochen. Das Bewusstsein stößt jedoch im Prozess dieses Abbaus der Materialität auf ein Problem. Es hat zwar ein Mittel oder eine Formel gefunden, dank derer es Bewegung in Ruhe verwandeln kann und es hat damit auch gelernt, die Wahrnehmung denkend zu erfassen. Die Frage ist nun, ob es auch gelernt hat, der Bewegung der Wahrnehmung nach-

⁵⁷ Ebenda, S. 107.

⁵⁸ Parmenides, „Lehrgedicht“, S. 314– S. 315.

⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 117.

⁶⁰ Ebenda, S. 120.

zudenken, denn das war eigentlich das Ziel. Eben dies muss verneint werden, denn wäre dies der Fall, müsste sich das Bewusstsein selbst in Bewegung wähen. Stattdessen versucht es die Wahrheit der Wahrnehmung dadurch zu erfassen, dass es die Wahrnehmung zum Stehen bringt. Dank dessen wird das wahrgenommene Phänomen denkbar; das Bewusstsein stößt sich aber immer wieder an der unhintergehbaren Frage, warum die Wahrheit dessen, das sich bewegt, die Ruhe sein soll.

Damit stellt sich die folgende Frage: Gibt es gute Gründe für die z. B. von Kant explizit formulierte Annahme,⁶¹ dass etwas inhärent Widersprüchliches notwendigerweise auch undenkbar sei? Diesbezüglich kommen dem Bewusstsein Zweifel auf. Es selbst hat doch das Gedankending der Kraft formuliert. Die Kraft wurde als eben jenes Phänomen entdeckt, das die Widersprüchlichkeit des wahrgenommenen Phänomens „abschwächt“ und das Ding folglich denkbaren macht. Die zwei wesentlichen Momente des wahrgenommenen Dinges, die im Begriff der Kraft vermittelt wurden – die ausschließende Einheit des Dinges zum einen und die Vielheit der Eigenschaften zum anderen –, wurden in die Kraft integriert. Damit ist auch die Kraft zweierlei: das eine Mal die zurückgedrängte Kraft, das andere Mal die entfaltete Kraft.⁶² Die Kraft selbst ist also auch widersprüchlich oder ein jedes Moment existiert, in Hegels Auffassung, nur durch seine Entgegensetzung.⁶³

Es zeigt sich, das Problem der Zweiheit des wahrnehmenden Dinges wurde nicht überwunden, sondern auf höherer Ebene noch einmal reproduziert. Da jedoch das verstandesbegabte Bewusstsein trotz seiner Zweifel auf Einheitlichkeit besteht, unternimmt es einen letzten Versuch, die widersprüchliche Zweiheit von sich fernzuhalten, und ordnet diese dem Denken anstößige Erkenntnis der bloßen Erscheinung zu. Dem Denken „zuliebe“ wird dann ein widerspruchsfreies Inneres der Kraft oder das Gesetz der Kraft formuliert.⁶⁴

An dieser Stelle werden nicht nur Zweifel seitens der Denkbareit der Bewegung wach, auch das „Kantische Gewissen“ greift ins Geschehen ein: Das Gedachte und das Wirkliche sind zwei unterschiedliche Kategorien. Das Bewusstsein muss jetzt einsehen, es hat in seiner Reinigung der Welt der Erscheinung von Widersprüchen eine eigene stehende Welt neben der erscheinenden beweglichen Welt erbaut. Die Einheitlichkeit des Gesetzes geht mit anderen Worten auf Kosten der erfahrenen Welt. Es werden

⁶¹ I. Kant, *Über die Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790), S. 195. „Was also mit diesem Prinzip (des Widerspruchs) nicht bestehen kann, ist offenbar nichts (gar nicht einmal ein Gedanke).“

⁶² In ebendiese Momente zersetzt auch Herder das Phänomen der Kraft: In Herders Worten handelt es sich um ein „Spiel von Ausbreiten und Zusammenziehen“. J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, S. 334.

⁶³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 115.

⁶⁴ Ebenda, S. 125.

Unterschiede nur deshalb festgehalten, damit diese im nächsten Schritt unter ein höheres Gesetz subsumiert werden, in dem diese Unterschiede abgebaut wurden.

Was wird also durch das Gesetz der Kraft erklärt? Eine direkte Antwort und ein Zugeständnis zugleich können wir im Werke Herders finden: „Ich sage nicht, daß ich hiemit was *erkläre*; ich habe noch keine Philosophie gekannt, die, was Kraft sei, erkläre, es rege sich die Kraft in Einem oder zweien Wesen. Was Philosophie tut, ist bemerken, unter einander ordnen, erläutern, nachdem sie Kraft, Reiz, Wirkung schon immer voraussetzt.“⁶⁵ Genau das ist aber laut Hegel das Problem:⁶⁶ Das Phänomen wird im Medium der Allgemeinheit reproduziert.⁶⁷ Im Falle des Gesetzes, das der Verstand formuliert, handelt es sich demnach aus Hegels Sicht um ein tautologisches „Herzählen von Momenten“⁶⁸, das das Bewusstsein nicht näher an das Phänomen bringt, sondern das es von dem Phänomen entfernt. Der irrige Kreislauf der Wahrnehmung wurde zwar gänzlich aufgehalten; der Preis der schrittweisen Aufhebung der widersprechenden Momente erweist sich für das Bewusstsein als sehr hoch, denn die Realität ist dem Bewusstsein abhanden gekommen.⁶⁹

III. Dritte Suche nach dem Grund: Der Grund als das Band der sich verkehrenden Bewegung

1. Die verkehrte Welt

Im nächsten Verlauf des Kapitels „Kraft und Verstand“ soll die Realität zurückgewonnen werden. Das Bewusstsein fasst den Entschluss, sein Reich komplexer auszubauen, sodass es – genauso wie die Erscheinung – über Bewegung verfügt. Dieses komplexere Reich bildet sozusagen eine zweite „Etage“ der ersten übersinnlichen Welt. Das Prinzip, das in dieser Etage herrschend ist, ist die Gegensätzlichkeit, also das Prinzip der Bewegung: Alles, was als die Ursache im ersten Reich gilt, wird jetzt in sein Gegenteil verkehrt. Damit entsteht die „verkehrte Welt“.⁷⁰

⁶⁵ J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, S. 337.

⁶⁶ Hegel ist überhaupt ein steter Kritiker des Kraftbegriffs und des Herder'schen insbesondere. In der *Enzyklopädie* wendet er sich explizit gegen Herders Konzeption von Gott als Kräfteverhältnis so, wie in Herders *Gott. Einige Gespräche* (Gotha, 1787) ausgeführt. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 136, S. 270.

⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 126.

⁶⁸ Ebenda, S. 125.

⁶⁹ Ebenda, S. 115.

⁷⁰ D. Ph. Verene meint, das Motiv der „verkehrten Welt“ würde auf Ludwig Tieks Spiel *Die verkehrte Welt*, das acht Jahre vor Hegels *Phänomenologie* publiziert wurde, verweisen. Siehe D. Ph. Verene, *Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit*, S. 50–51. Siehe zu diesem Zusammenhang auch A. Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, S. 19.

Wie bisher wird die Erscheinung im ersten Schritt in die erste übersinnliche Welt erhoben – die einzelne Instanz wird damit zur allgemeinen Eigenschaft, zum Beispiel zur Eigenschaft des Süßen überhaupt; die einzelne Erscheinung des Süßen wurde von der Idee des Süßen hervorgerufen. Im zweiten Schritt spielt dann die entscheidende Rolle das Moment der Widersprüchlichkeit, also das Prinzip der Bewegung: Die Idee des Süßen selbst ist nämlich wesentlich verankert im so genannten zweiten übersinnlichen Reich – die Idee des Süßen entspringt aus der eigenen Verkehrung, nämlich aus dem Sauren, das Schwarze entspringt dem Weißen, das Verbrechen einer Wohltat.⁷¹

Welche klärende Funktion hat diese Hypothese der zweiten übersinnlichen, der verkehrten Welt? Aus Hegels Sicht gar keine. Weder eine „heimliche Verkehrtheit der gegenwärtigen Welt“⁷², noch „eine leicht überzogene Ironie“⁷³ soll an dem Beispiel der zweiten übersinnlichen Welt dargelegt werden, wie Hans-Georg Gadamer, bzw. Stekeler-Weithofer in ihren Interpretation der verkehrten Welt behaupten. Im Zentrum von Hegels Kritik steht vielmehr die Unsinnigkeit des Verstandesdenkens, die in dem Maße wächst, in welchem sich das Denken von dem Phänomen entfernt. Letztlich ist ein solches Denken bereit, alles Beliebige als Ursache eines Phänomens gelten zu lassen. Hegel behauptet also, diese Vertiefung ins eigene Denken, die das gegenwärtige Phänomen nicht ernst nimmt, verliert sich in sinnlose Spekulationen, ja das Motiv der verkehrten Welt ließe sich durchaus als eine Parodie der Hegelschen Dialektik verstehen. Die Verführung, den Phänomenen den Rücken zu kehren, hat diesen Vorteil: das Denken entfernt sich von jeglichen Kriterien des Wahren und des Falschen und kann nach Belieben fantasieren. Der Nachteil besteht darin, dass dann auch auf jeglichen Anspruch auf Erkenntnis der Wirklichkeit verzichtet werden muss.

2. Platonischer Versuch, Bewegung zu denken

Einem für Hegel inspirierenden Versuch, die Bewegung als ein notwendiges Moment des Denkens anzuerkennen, begegnen wir auch im Platonischen Dialog *Sophistes*. Dieser Bezug von *Sophistes* und Hegels Auffassung wird vor allem in der Berliner Zeit Hegels

Hegel selbst beschäftigt sich mit Ludwig Tiecks Ironie in seinen *Vorlesungen über die Ästhetik*. Siehe G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 99. Verenes Feststellung scheint insofern angebracht, als das Motiv der verkehrten Welt als eine ironische Sichtweise, die sich über jegliche Objektivität erheben weiß, aufgefasst werden kann. Mit Hegels Verhältnis zu Ludwig Thieck befasst sich O. Pöggeler in *Hegels Kritik der Romantik*, S. 203–213.

⁷¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 128.

⁷² H.-G. Gadamer, „Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins“, S. 106–130. Meiner Leseweise zufolge irrt Gadamer, wenn er die verkehrte Welt als ein satirisches Moment fasst, das die heimliche Verkehrtheit der gegenwärtigen Welt erfassen soll. „Diese Umkehrung, in der alles anders ist, lässt gerade die heimliche Verkehrtheit dessen, was bei uns ist, in einer Art Zerrspiegel sichtbar werden.“

⁷³ P. Stekeler, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, I, S. 610. Eine „ironische“ Struktur hat zwar Hegel tatsächlich im Blick, aber diese wird gerade nicht an der verkehrten Welt in Kraft und Verstand expliziert; durch eine „ironische“ Struktur zeichnet sich erst die „wahre Unendlichkeit“ aus.

von grundlegender Bedeutung. Es soll aber bereits hier auf Hegels Beschäftigungen mit diesem Dialog vorausgegriffen werden, weil sie auch für die Jenaer Zeit etwas Symptomatisches über Hegels Denken offenbaren.

Hegel ist der Ansicht, Platon würde im *Sophistes* den Gedanken darlegen, die Gattung des Selben sei identisch mit der Gattung der Andersheit. Dies würde heißen, Platon habe über die Einsicht verfügt, die Idee oder die Gattung sei Bewegung oder Tätigkeit. Daraus scheint Hegel in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* zu schließen: „Plato hat indessen schon das Unendliche als das Schlechte erkannt und das Bestimmte als das Höhere, und die Idee bestimmt er als das Ausgleichen der beiden, die Grenze als begrenzt in sich zu enthalten.“⁷⁴

Inzwischen wurde jedoch belegt, diese Hegel'sche Interpretation lässt sich auf Hegels Falschübersetzung des Platonischen Dialogs zurückführen.⁷⁵ Denn Platon geht keinesfalls davon aus, das Selbe wäre identisch mit der Andersheit. Im Gegenteil weist jede der Gattungen Selbstständigkeit auf, die in der je eigenen Physis gründet. Zwar behauptet auch Platon, die Gattungen des Seins, der Ruhe und der Bewegung nehmen an den Gattungen des Selben und des Verschiedenen teil. Dabei handelt es sich aber nicht um eine wesentliche Beziehung der Gattungen untereinander, sondern um eine Unterscheidung der Hinsichten. Das Ding ist also sich-selbst-gleich und zugleich verschieden, nicht jedoch in derselben Hinsicht, sondern aus unterschiedlichen Perspektiven – das Ding ist eines, insofern es ein bestimmtes Ding ist und es ist zugleich verschieden, insofern es in Differenz zu anderen Dingen steht.

Hegel behauptet stattdessen bereits zu seiner Jenaer Zeit, später dann aber mit explizitem Bezug auf den *Sophistes*, das Gleichbleibende müsse sich durch das Andere hindurch konstituieren oder selbst erhalten. Gleichheit und Unterschiedenheit sind gerade nicht an Perspektiven gebunden; diese zwei Hinsichten sind als sich widerstreitende Prinzipien im Seienden angelegt. An der Weise der Überwindung dieser „Hinsichten-Ontologie“ erkennen wir, was Hegel als den „inneren Unterschied“ bezeichnet. Denn nach Hegel ist das Verschiedene internes Moment des Selben; das heißt, das Selbe

⁷⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, S. 213.

⁷⁵ In Platons *Sophistes* heißt es, es sei zu bedenken, „wenn einer ein Verschiedenes irgendwie für dasselbe erklärt und ein Selbiges für ein Anderes, und zwar in der Beziehung und dem gemäß, was einem von beiden nach seiner Aussage zukommt“ (259c–d). Hegel überführt diese Passage folgendermaßen: Es sei zu zeigen, „dass das, was das Andere ist, Dasselbe ist, und was Dasselbe ist, ein Anderes ist, und zwar in einer und derselben Rücksicht“. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 72. Auf die Fehlübersetzung machte bereits C. L. W. Heyder aufmerksam, *Kritische Darstellung und Vergleichung der Methode Aristotelischer und Hegelscher Dialektik*, 99f. Siehe dazu auch K. Düsing, „Ontologie und Dialektik bei Platon und Hegel“, S. 138.

Hegel hat jedoch einen wirkungsmächtigen Verfechter an seiner Seite: Zwar hält auch Gadamer fest, Hegels Interpretation des *Sophistes* sei dem Text nach falsch, dem Sinn nach aber wäre er „nicht ganz im Unrecht“. H.-G. Gadamer, „Hegel und die antike Dialektik“, S. 3–28.

„verhält sich zu sich selbst“ und „stößt sich von sich selbst ab“. Hegel drückt diesen Prozess der inneren Wandelbarkeit der Phänomene in der Aussage aus, nach der das Gleiche ungleich und das Ungleiche gleich wird.⁷⁶ Ungleich wird jede Gattung darin, dass Bedingung für ihr Bestehen eine Verinnerlichung des Widerspruch oder ihrer Verkehrung ist; gleich wird jede Gattung darin, dass durch alle Gattungen dieses innere Band der verkehrenden Bewegung hindurchgeht.⁷⁷

Damit wird verständlich, was Hegel meint, wenn er sagt, die Widersprüchlichkeit solle weniger oberflächlich gefasst werden.⁷⁸ Die Feststellung, etwas sei aus dieser Sicht dasselbe, sei es aber nicht aus anderer Sicht, reicht hier nicht aus. Nach Hegel ist letztlich nur diejenige Ontologie tatsächlich wahr, die die jeweiligen Gattungen ineinander übergehen lässt, das heißt die Gattung des Selben sei dann zugleich und aus derselben Hinsicht das Andere. Dies kann jedoch nur dann der Fall sein, wenn den Gattungen selbst Bewegung zugesprochen wird – die jeweiligen Gattungen *verfügen* dann nicht über bestimmte Eigenschaften; die Gegenstände *haben* keine Eigenschaften, sondern sie *vollziehen* ihr Sein. Auch dies ist in Platons Dialektik nicht der Fall: Die *Physis* der Gattungen sowie der einzelnen Ideen ist unbeweglich und unveränderlich, was nach Platon eben ihre Denkbarkeit gewährleistet. Bewegung kommt ihnen nur insofern zu, als diese Objekte des Denkens und damit also Momente der Bewegung des Denkens werden.

Aus der Sicht der Hegel'schen Dialektik kann folglich festgehalten werden, die eleatische Position wird im Dialog *Sophistes* nicht aufgehoben, sondern auf höherer Ebene reproduziert, und das deshalb, weil die Eigenschaften nicht als Seinsvollzug gedacht werden, sondern als gleichbleibende Gattungen, die sich durch die äußerliche Teilhabe gegenseitig auf sich selbst beziehen. Die Gattungen erhalten sich nicht selbst, sondern unterliegen der eleatischen Sich-selbst-Gleichheit, die nicht gedacht werden kann, da den Gattungen die Andersheit der jeweiligen Eigenschaft nur von außen zukommt.

Dagegen hält Hegel fest: Eine Eigenschaft existiert nur solange, wie sie sich im Rahmen des umgreifenden Kontextes oder Hintergrunds selbst erhält und dieses Umgreifende in sich reflektiert, oder wenn die jeweilige Gattung oder Idee die Unterscheidung von Innen und Außen oder vom Eigenen und Fremden im Innern reproduziert. Der Bezug auf die eigene Alterität fällt mit dem Bestehen einer Eigenschaft in eins und insofern vollzieht

⁷⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 127.

⁷⁷ Mit dieser Auffassung der Phänomene setzt sich ebenfalls Herder auseinander, und das gerade mittels des Begriffs der Kraft: Die Kraft stellt solch eine Beziehung dar, in der die „Wirkung des Einen ins Andre“ reicht. Das eine wirkt also nicht mechanisch von Außen auf ein anderes, sondern wirkt *im* anderen. Die Wirklichkeit ist als ein geistiges und inneres Band aufgefasst. Vgl. hierzu J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, S. 338.

⁷⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 129. Siehe dazu auch Hegels Bemerkung in der Vorrede: „Die Bewegung geht zwischen ihnen [den festen Punkten], die unbewegt bleiben, hin und her und somit nur auf ihrer Oberfläche vor.“ Ebenda, S. 35.

eine jede Eigenschaft, ein jedes Seiendes die Grundstruktur des Absoluten: Alles, was Sein beansprucht, muss die „Identität der Identität und Nicht-Identität“ verkörpern.

Aus dieser Sicht erfährt das Bewusstsein, das Süße schmeckt süß in dieser Welt der Wahrnehmung, ist auch in der ersten übersinnlichen Welt süß und ist in der zweiten übersinnlichen Welt keineswegs sauer. Die Tendenz der Verkehrung der zweiten übersinnlichen Welt findet jedoch darin ihre Berechtigung, dass das jeweilige Phänomen bereits den Unterschied in sich selbst hat.⁷⁹ Der absolute Begriff des Unterschieds, der als ein Unterschied dreier Welten gefasst wurde – der Welt der Sinnlichkeit, der Welt der ersten Allgemeinheit und der Welt der Verkehrung – wird als innerer Unterschied gefasst, der die jeweiligen Begriffe und Phänomene aus ihrem Inneren heraus bewegt oder der die jeweiligen Eigenschaften vollzieht.

Das Süße ist dadurch süß, dass es sich von dem Sauren stets unterscheiden muss, je präsenter das Saure, desto süßer ist das Süße. Dieses Verhalten des Süßen zum Sauren ist nicht zufällig, sondern eine notwendige Eigenschaft des Süßen; es gibt kein eigenes Wesen des Süßen, das unabhängig von dem Sauren bestünde. Bereits in der Bewegung, die der Welt der Wahrnehmung nachdenkt, vollziehen die jeweiligen Eigenschaften ihr Sein als ein inneres Abstoßen des Süßen vom Sauren und des Sauren vom Süßen, das Hegel die Unendlichkeit nennt.

Einheit ist also nur durch Differenz gegeben: Jedes Ding entspricht sich selbst nur, indem es sich selbst widerspricht. In der *Wissenschaft der Logik* leitet Hegel folglich die *Qualität* von der „Qual“ ab: Die Eigenschaften konstituieren sich aus ihrer inneren Widersprüchlichkeit, aus „ihrer Unruhe“ heraus.⁸⁰ In diesem Kontext stellt Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* (sowie später in der *Wissenschaft der Logik*), die Forderung auf, es solle der Widerspruch gedacht werden,⁸¹ da ein Dasein nur insofern als daseiend gedacht werden kann, als es die eigene Negativität setzt.⁸²

⁷⁹ Laut Stekeler ist die verkehrte Welt die Welt der Gesetze und die Welt sei deshalb „verkehrte, weil sie das Einzelne in seiner Zeitlichkeit und Einzigkeit durch das Allgemeine und Überzeitliche ersetzt (605).“ Durch diese Funktion zeichnete sich jedoch bereits die so genannte erste übersinnliche Welt aus. P. Stekeler, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, I, S. 605.

⁸⁰ Hegel benutzt diese Etymologie in Anlehnung an Jacob Böhme: „Die Qualierung oder Inqualierung ... bedeutet die Bewegung einer Qualität (der sauren, herben, feurigen usf.) in ihr selbst, insofern sie in ihrer negativen Natur (in ihrer Qual) sich aus Anderem setzt und befestigt, überhaupt die Unruhe ihrer an ihr selbst ist, nach der sie nur im Kampfe sich hervorbringt und erhält.“ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, 122.

⁸¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* S. 130.

⁸² Ebenda.

3. Die wahre, also „ironische“ Unendlichkeit – eine erste Annäherung

Im Denken der wahren Unendlichkeit gelingt es dem Bewusstsein, der „wesentlichen Gebrochenheit der Dinge“⁸³ gerecht zu werden. Tatsächlich formuliert Hegel an dieser Stelle der *Phänomenologie des Geistes* zum ersten Mal den Begriff der wahren Unendlichkeit, die die schlechte Unendlichkeit, die die Welt als eine „Sammlung von Endlichkeiten“⁸⁴ fasst, überwindet.⁸⁵ Überwunden wird jedoch nicht das Sein des wahrgenommenen Dinges, dessen Wesenhaftigkeit in übersinnlichen Reichen zu suchen wäre. Die Wahrnehmung muss stattdessen wiedergewonnen werden, und zwar unter der Bestimmung des spekulativen Denkens, das in der ersten Annäherung an die wahre Unendlichkeit im Kapitel „Kraft und Verstand“ zum ersten Mal in ihrer Erscheinung auftritt.

Diese wahre Unendlichkeit kann als Hegels Gegenstück zum Kantischen Begriff des Unbedingten oder zum Platonischen Begriff des Voraussetzungslosen oder *Anhypothaton*⁸⁶ gefasst werden. Hegel stimmt mit Platon wie mit Kant darin überein, dass das Bewusstsein notwendig nach dem letzten Grund sucht. Dieser letzte Grund ist jedoch weder eine letzte Idee noch ein Gedankending; diese Gegenstände sind nur Hilfsmittel, die sich das Bewusstsein zueigen machte, als es nach dem Grund der sinnlichen Gewissheit und der Wahrnehmung fragte. Zuerst erschien dieser Grund als die unmittelbare physische Perspektive auf das Ding, dann als die Sprache, folglich als das Allgemeine, später als das unbedingt Allgemeine.

Das Problem sind nicht die Hilfsmittel selbst, sondern die Weise ihrer Anwendung. Im Falle der Sprache, der Allgemeinheit und des unbedingt Allgemeinen handelte es sich um solche „Werkzeuge“, die die „Begeistigung“ einer zunächst sinnleeren Wirklichkeit durchzuführen hatten. Illustrierend für diese Position ist die regulative Funktion des Begriffs des Zwecks, den der von außen an das Objekt herantretende Beobachter in seinen Gegenstand hineinliest. Nicht nur wird dadurch der empirischen Wirklichkeit jegliche immanente Sinnhaftigkeit abgesprochen, womit Sinn auf äußerliche Projektion reduziert wird. Durch diesen Rückzug auf die Position eines äußeren Standpunkts verliert das Bewusstsein den Realitätsbezug oder Aristotelisch gesprochen, verzichtet es auf die *Maxime*, die Phänomene zu wahren.

⁸³ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 79.

⁸⁴ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, II, § 247, S. 27

⁸⁵ Vgl. hierzu die Unendlichkeit des inneren Unterschieds (*Phänomenologie des Geistes*, S. 137) mit dem unendlichen Reichtum der sinnlichen Gewissheit (Ebenda, S. 82).

Mit Hegels Begriff der wahren und der schlechten Unendlichkeit vor allem im Bezug auf das mathematische Unendliche, vor dessen Hintergrund aber auch die ontologische Auffassung der Unendlichkeit in den Blick gerät, beschäftigt sich eingehend V. Kolman in seiner einführenden Studie zum „schlechten Unendlichen“ in der Philosophiegeschichte. Siehe dazu V. Kolman, „Úvodní studie“, S. 11–73.

⁸⁶ Platon, *Der Staat*, 510b6.

Im Kapitel „Kraft und Verstand“ bricht Hegel mit einer solchen Auffassung. Alles Seiende, sei es das Bewusstsein oder die Erscheinung, muss der ironischen und widersprüchlichen Aufforderung gerecht werden, dass es ist, was es ist, nur aufgrund dessen, was es nicht ist: Es muss der eigenen Andersheit gerecht werden. Das Wesen liegt in der Transzendenz zu der je eigenen Andersheit. Hegels Einsicht, dass Erscheinung dazu tendiert, in ihr eigenes Wesen die Alterität aufzunehmen, trifft noch in ausgezeichneter Weise für das Bewusstsein zu. Das Bewusstsein findet sein Gleichgewicht nicht in einem Innern oder in der Introspektion, sondern erst in der Welt, derer es ein Teil ist und die in seinem Bewusstsein gegeben ist. Das Bewusstsein beruht auf dem Spannungsverhältnis zwischen der Sich-selbst-Gleichheit des „Ich denke“ und der Einsicht, dass es erst mittels des Anderen zu sich findet. Denn das Bewusstsein ist in einer zugespitzten Formulierung Hegels eine „Einigkeit außer mir“⁸⁷.

Diese paradoxe Forderung, die für Hegel in dem Motiv der sich verkehrenden Bewegung ausgedrückt ist, ist der Grund der Hegelschen Dialektik. Die Erscheinungen selbst in ihrem strukturierten Erscheinen reichen bis zu diesem Grund. Deshalb lohnt sich nicht die Anstrengung, diesen Grund jenseits, hinter oder unter der Erscheinung ausfindig zu machen. Viel eher ist dieses Begründende eine durch die Erscheinungen sich hindurchziehende Bewegung; sie ist das alles zusammenbindende und alles verkehrende Absolute, „das bei uns ist und sein will“⁸⁸ – aber nur in der Gegenwart einer solchen – also ironischen⁸⁹ – Welt.⁹⁰

4. Das Nichts der Welt

Daraus wird nun ersichtlich, auf was Hegel hinauswill, wenn er behauptet, Wesen der Philosophie sei es, das Negative zu denken.⁹¹ Das Negative ist nicht nur Eigenschaft des Ich oder der Vernunft: Da alle Welt als die Welt des Ich erscheint, ist kein Gegenstand als erscheinender Gegenstand unabhängig von dieser Negativität zu denken. Somit ist die Negativität nicht etwas, durch das sich Denken von der Welt distanziert, etwas, dank

⁸⁷ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Randbemerkungen zu § 151, S. 301.

⁸⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 69.

⁸⁹ Hegel selbst verbindet die „allgemeine Ironie der Welt“ mit der Dialektik: „Alle Dialektik läßt das gelten, was gelten soll, als ob es gelte, läßt die innere Zerstörung selbst sich daran entwickeln – allgemeine Ironie der Welt.“ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, S. 460.

⁹⁰ Hegel formuliert einen solchen Weltbegriff auch später in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I; in § 123 heißt es: „Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes. Sie ist daher die unbestimmte Menge von Existierenden als in-sich-reflektierten, die zugleich eben so sehr in-anderes-scheinen, *relativ* sind, und eine *Welt* gegenseitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zusammenhangs von Gründen und Begründeten bilden. Die Gründe sind selbst Existenzen, und die Existierenden ebenso nach vielen Seiten hin Gründe sowohl als Begründete.“

⁹¹ G. W. F. Hegel, *Jenaer Schriften*, S. 410.

dessen sich das Denken auf sich selbst zurückziehen vermag; die Negativität ist ein Phänomen in der Welt.⁹²

Erscheinen bedeutet in der Welt Platz einnehmen, sich gegenüber dem Anderen, dem Nicht-Sein seiner selbst behaupten. Kein Seiendes vermag in sich selbst zu verweilen, sondern muss „aus sich“ herausgehen, der Andersheit standhalten oder diese gar als einen „inneren Unterschied“ in sich selbst aufnehmen. Folglich ist ein jedes Seiendes an sich selbst „gebrochen“⁹³: Solange es ein Seiendes ist, solange wird es vom Anderen in Frage gestellt und solange muss es seinen Platz „verantworten“ bzw. vollziehen.⁹⁴

Dieses In-Frage-gestellt-Sein jedes Seienden ist der sich vollbringende Skeptizismus, in dem das Ich und jegliches Seiende der Welt befangen sind. Eine absolute Sicherheit in Gestalt des *fundamentum inconcussum*, einer unbezweifelbaren Tatsache des Bewusstseins oder eines absoluten Ich, wird deshalb von Jacobi des Nihilismus bzw. von Hegel des schlechten Nihilismus bezichtigt, weil hierbei der Versuch unternommen wird, den Skeptizismus zu vollbringen, das heißt definitiv „aus der Welt zu schaffen“. Würde diese Frage jedoch tatsächlich aus der Welt geschafft, so würde damit auch die Welt als erscheinende abgeschafft.

Deshalb ist die Hegelsche Phänomenologie ein sich vollbringender, nicht aber vollbrachter Skeptizismus.⁹⁵ Das Sein als erscheinendes Sein verwirklicht seine Wahrheit und Freiheit wesentlich in der Befangenheit mit der skeptischen Frage, die den Schatten des Nichts immer aufs Neue aufkommen lässt: Ein Seiendes ist nur insofern seiend, als es sich gegen sein In-Frage-gestellt-Sein zu verantworten weiß, denn diese Frage, in der dem Sein das eigene Nicht-Sein erschlossen wird, ist die dem Sein eigene Kontur – und nur indem das Ding diese Arbeit des Negativen auf sich nimmt und in den Widerspruch tritt, bezeugt es, dass es letztlich „mehr als ein Nichts“ ist, nämlich Bezug oder *Logos*.

⁹² Siehe dazu G. W. F. Hegel, *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, S. 434.

⁹³ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 79.

⁹⁴ Ähnlich behauptet P. Kouba im Blick auf seine *Sophistes*-Interpretation, die zugleich – wie der Verfasser selbst festhält – über *Sophistes* hinausgeht: Mit Platon, aber auch in Weiterführung von Platon soll eine Dynamik erfasst werden, in der eine „lebendige Individualität“ gerade insofern über klare Konturen verfügt, als sie durch den Zerfall gefährdet ist. P. Kouba, „Bytí nejsoucna v Sofistovi“, S. 96.

⁹⁵ Siehe zu diesem Zusammenhang F. Duque, „Die Selbstverleugnung des Endlichen als Realisierung des Begriffs“, S. 135–176.

DRITTER TEIL: Eine verflüssigte Welt

I. Der „Kampfbegriff“ des Lebens

Im Kapitel „Kraft und Verstand“ hat das Bewusstsein die Erkenntnis erlangt, das Dialektische oder die sich selbst verkehrende Bewegung sei „das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt“¹. Der Kategorie des Lebens, die hier in der *Phänomenologie des Geistes* erstmals erschlossen wird, gebührt zentrale Bedeutung in der Ausgestaltung des Selbstbewusstseins, das am Ende des Kapitels „Kraft und Verstand“ erlangt wird. Hegel fasst „das Leben“ als einen Sinnzusammenhang, den das Bewusstsein zunächst als etwas Äußeres wahrnimmt, in das es aber allmählich selbst eintritt.²

Dass sich Denker wie Jacobi, Fichte, Hegel oder Nietzsche oder Dichter wie Goethe, Schiller und Hölderlin auf den Begriff des Lebens beziehen, zeugt – trotz weitgreifender Unterschiede ihrer Konzeptionen – dafür, dass sie an einer einzigen schöpferischen Tat mitwirken: Die genannten Denker und Dichter versuchen mithilfe des Konzepts des Lebens, eine zum szientistischen Weltbild alternative Weltauffassung vorzulegen.³ Während dieses szientistische Bild die Welt als eine Summe von aufeinander äußerlich einwirkenden Gegenständen darstellt, zeichnet sich der Lebensbegriff dadurch aus, dass dieser das Geschehen, das sich „zwischen“ den Gegenständen vollzieht, erfasst: Somit ist das „Leben“ dasjenige, das Abstand von jeder Gegenständlichkeit schafft: Alles Gemachte, Gedachte, Seiende wird als Verfestigung oder Sedimentation gedacht, dessen wahres Wesen das unendliche Leben ist.

Denker, die auf den Lebensbegriff zurückgreifen, erheben somit einen Einspruch gegen neuzeitliche Wissenschaften, die an der Entzauberung der Welt dadurch mitwirken, dass sie Gegenstände in „totes Material“, auf das mechanisch von außen eingewirkt wird, verwandeln. Unter die Hauptverantwortlichen für dieses „weltliche Massensterben“ zählt

¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 132.

² Zu bemerken sei, dass Thomas Sören Hoffmann konstatiert, der Ansatz beim Leben sei „Hegels Eigentum“, die restlichen Lebensphilosophen wären somit Hegels Epigonen. Siehe Thomas Sören Hoffmann, *G. W. F. Hegel. Eine Propädeutik*, S. 119. Die Kategorie des Lebens bei Hegel wurde zum Thema etlicher Arbeiten: W. Dilthey fasst Hegel als Lebensphilosophen, Lukács deutet im *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie* diese Kategorie aus der Sicht des Marxismus. Auf diese Diskussionen kann hier nicht in ihrer Weite eingegangen werden, da das Leben nur in Bezug auf seinen systematischen Ort in der *Phänomenologie des Geistes* behandelt wird. Ein Vergleich der Kategorie des Lebens in der *Phänomenologie des Geistes* und des Lebens in Hegels Frühschriften unternimmt Jean Hyppolite: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, S. 139–171.

³ Vergleiche hierzu Dieter Henrichs Aufsatz zu den All-Einheitskonzeptionen im deutschen Idealismus, insbesondere bei Hegel: „Erkundung im Zugzwang. Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten“, S. 9–32.

– je nachdem, zu welcher Tradition sich der Ankläger zählt – einmal die Naturwissenschaft, dann die kritische Philosophie Kants, ein anderes Mal wird auch Fichtes Wissenschaftslehre⁴ zum Verdächtigen. Hegel selbst geht noch weiter, als er unter die Verdächtigen auch die gerade in seiner Zeit gegründete Sozialwissenschaft der Ökonomie zählt, deren Werke er wohl als erster deutscher Denker rezipiert und über die er zunächst äußerst harsch urteilt: Es handele sich um eine „Lehre vom Toten“, denn Besitz und Eigentum wird hier zu den Phänomenen gezählt, die Entzweiungen in die Welt bringen und die Welt somit „abtöten“ würden.⁵

Daraus ist zweierlei ersichtlich: Der Lebensbegriff zeichnet sich erstens durch eine polemische Tendenz aus – er richtet sich gegen die Entzauberungs- und Herrschaftstendenz der Aufklärung und kann darin auch die in der Moderne sich konstituierende neue gesellschaftliche Ordnung kritisch hinterfragen. Zweitens kann das „Leben“ als ein Versuch gedeutet werden, auf dem Boden der Säkularisierung eine immanente Transzendenz zu formulieren, ja, der Begriff selbst kann als eine Säkularisierung eines zunächst theologischen Begriffs gefasst werden, da Gott selbst der „lebendige Gott“ sei.⁶ Es muss natürlich aber nicht auf die christliche Theologie zurückgegriffen werden: Auch in der griechischen, neuplatonischen Ontotheologie gebührt dem Begriff des Lebens zentrale Bedeutung und wenn Hegel das Leben als die „den Überfluß aller Kräfte“⁷ bezeichnet, kann er sich explizit auf Proklos' *Platonische Theologie* berufen.

Wie für den theologischen ist auch für den philosophischen Lebensbegriff bezeichnend, dass das Leben als eine Energie gefasst wird, die alles deshalb durchwaltet, weil sie jeglichen Begriff und jegliche Beschränkung überschreitet. Das Leben, das mit den Metaphern des Wassers einhergeht, verheißt „Erfrischung“ von der Starre des Alltäglichen und Vertrauten,⁸ und das gerade deswegen, weil das Leben nie als Ganzes

⁴ Wenn auch Fichtes *Wissenschaftslehre* aus der Sicht Hegels unter die dem Leben gegnerischen Philosophien einzuordnen ist, so muss ebenfalls festgehalten werden, dass Fichte in seiner *Anweisung zum seligen Leben* seinerseits eine Lebensphilosophie entwickelt: „Nur das Leben vermag selbstständig von sich und durch sich selber, da zu sein; und wiederum das Leben, so gewiß es nur Leben ist, führt das Dasein bei sich. Gewöhnlich denkt man sich das Sein, als ein stehendes, starres, und totes; selbst die Philosophen, fast ohne Ausnahme, haben es also gedacht, sogar indem sie dasselbe als Absolutes aussprachen. Dies kommt lediglich daher, weil man keinen lebendigen, sondern nur einen toten Begriff zum Denken des Seins mit sich brachte. Nicht im Sein, an und für sich, liegt der Tod, sondern im ertötenden Blicke des toten Beschauers.“ J. G. Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, S. 404.

⁵ Das Verhältnis von Liebe und Eigentum beim jungen Hegel behandelt Ch. Jamme in: *Mythos als Aufklärung. Dichten und Denken um 1800*, S. 114–116.

⁶ Siehe zum theologischen Begriff des Lebens K. Rahner, H. Vorgrimler *Neues Theologisches Wörterbuch*.

⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 484. Zum Platonischen sowie Neuplatonischen Gedankengut im Denken des Deutschen Idealismus siehe W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*.

⁸ Eugen Fink bemerkt zu Hegels Lebensbegriff: „Wie das Meer die Wellen hat, die flüchtigen Formgebilde, die sogleich zerrinnen, so ist das All-Leben das Allumfassende Eine, in das alle Unterschiede sich auflösen.“

erfahren werden kann: Das Ganze ist immer als etwas Ausstehendes gedacht. Vor dem Hintergrund dieser „Lebensganzheit“ wird jede einzelne Gestalt, jede Verfestigung des Lebens als vorläufig gewertet. Im Blick auf die Philosophie des Deutschen Idealismus ist von vordergründiger Bedeutung, dass das Leben gerade auch die Grenzen der Subjektivität sprengt, da auch ihre Handlungen in dem ursprünglich anonymen Lebensstrom gründen.

Auch Hegel bezieht sich auf das Leben als auf eine Kategorie, die über jede Gestalt je schon hinaus ist. Insofern kann das Leben als eine erste Dynamik einer weltlichen, also diesseitigen Transzendenz gefasst werden.⁹ Das Lebendige wird dann als diejenige Macht vorgestellt, die jede Identität, also alles Geschlossene aufbricht. So klingt in der *Phänomenologie des Geistes* das eigentümliche Pathos des Lebensbegriffs in der Vorrede an: Die Flüssigkeit des Lebens wird mit einem „Leichnam“ kontrastiert, der für das „nackte Resultat“ steht, welcher „die Tendenz hinter sich gelassen“¹⁰. Gegen den Leichnam wird das „Leben des Ganzen“¹¹ herausgehoben, der Organismus, der trotz absterbender Glieder nicht verendet, sondern sich aus eigenen Kräften erneuert.

Das Leben so, wie von Hegel thematisiert, gibt dem Menschen bestimmte Aufgaben auf. Hegel thematisiert sie in zweierlei Hinsicht. Zum einen muss sich das Bewusstsein, das die eigene Zugehörigkeit zum Lebensstrom eingesehen hat, der stets drohenden dogmatischen Betäubung erwehren und die Flüssigkeit des Lebens in sich selbst stets wiederherstellen. Mit Hegels Lebensbegriff geht also eine eigentümliche Bereitschaft zur Gewalt gegen sich selbst einher, da jede Gestalt bereit zu sein hat, sich jede „beschränkte Befriedigung“ zu verderben und so leiden die einzelnen Gestalten die Gewalt von sich selbst.¹²

Zum anderen entspringt die Forderung des Lebens daraus, dass Hegel die Wahrheit selbst wesentlich als Bewegung, Leben oder Rhythmus versteht. Der Wissenschaftler müsse sich somit dem „Leben des Gegenstandes übergeben“¹³. Auf diesem Hintergrund ist der eigentümliche Nachdruck auf den Weg der Wissenschaft, der organischer Bestandteil des Zieles ist, zu verstehen: Unabhängig von dem Weg, unabhängig von den einzelnen Gestalten des Bewusstseins und seinen Stationen, wäre das Ziel kein Ziel, sondern ein

Nicht umsonst ist der älteste Gedanke des Abendlandes, welches das Ursprüngliche, die Arché alles Seienden denkt, orientiert am Wasser. Thales faßt den Urgrund aller Dinge im Symbol des Wassers.“ E. Fink, *Hegel*, S. 107.

⁹ In der *Wissenschaft der Logik* werden die einzelnen Gestalten des Lebens unterschieden. Das Leben sei dann erstens lebendiges Individuum, zweitens Lebensprozess, drittens Prozess der Gattung, viertens der in sich gegangene Begriff des Lebens. Vgl. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 473–474.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 13.

¹¹ Ebenda, S. 12. Vgl. auch ebenda, S. 52.

¹² Ebenda, S. 74.

¹³ Ebenda, S. 52.

beziehungsloser Abbruch.¹⁴ Das Leben des Geistes muss somit auf dem Weg der Bildung nachvollzogen werden, denn nur auf diesem Weg „wächst“ der Leser in das Geschehen selbst hinein und erkennt den beschrifteten Weg als den seinigen.¹⁵

II. Idealistische Lebensäußerungen: Trieb und Streben bei Fichte. Begierde bei Hegel

Das Bewusstsein formuliert zwar gegen Ende des Kapitels „Kraft und Verstand“ eine erste Annäherung an den Begriff der wahren Unendlichkeit, der als Grund des Lebens selbst herausgestellt wird, sogleich zieht sich das Bewusstsein aus dem Strom wieder zurück, um im unmittelbaren „Selbstgespräch“ mit sich selbst seinen „Ruheplatz“ zu finden. Die lebensphilosophische Seinsgrundlage wird in der Folge aus diesem Selbstgespräch entwickelt. Das Bewusstsein hat nun einerseits den ewigen Kreislauf des Lebens zu seinem Gegenstand, dieser Gegenstand zwingt aber das Bewusstsein andererseits dazu, auch sich selbst als eine organische Gestalt aufzufassen, deren Umgebung das Leben ist. Ein solches Bewusstsein greift in das Leben ein, um alles Äußere in sich selbst aufzunehmen und in den Schmelztiegel der Subjektivität – oder des unmittelbaren Selbstgesprächs – eingehen zu lassen: Dem Äußeren ist der „*Charakter des Negativen*“¹⁶ eigen.

Auf dieser Stufe ist das dem Bewusstsein eigentümliche Verhalten die Assimilation: Die äußeren Grenzen der Gestalt werden unentwegt aufgebrochen, damit das Fremde einverleibt werden kann. Es stellt sich also eine neue Dynamik ein: Das Bewusstsein zielt jetzt nicht mehr auf eine Übereinstimmung des Subjektiven und des Objektiven, sondern ist wesentlich Begierde, die die Welt in einen Eigen- und Fremdbereich strukturiert. Dieser Bewusstseinsgestalt ist eigentümlich, dass sie sich selbst zunächst aus dem Leben ausschließt, indem sie sich als eine dem Leben übergeordnete Struktur erfasst: Das Leben und das Selbstbewusstsein treten sich als Gegensätze entgegen¹⁷ und insofern ist das Selbstbewusstsein wesentlich Mangel, Leere, ja Lebloigkeit, die angefüllt werden muss. Somit wird deutlich, dass das Bewusstsein eine illusionäre Ruhestätte bezogen hat, die sich in eine „unruhig[e] Unendlichkeit“¹⁸ verwandelt. Die Identität ist wesentlich auf ein Anderes bezogen: In der Logik der Identität selbst ist somit Mangel gegenwärtig, bzw. der Mangel ist Kehrseite der Identität.

¹⁴ Die Wichtigkeit des Lebensbegriffs für den Prozess des Wissens stellt auch K. Jaspers heraus, wobei er auch dem Bild des toten Ergebnisses und der lebendigen Methode Nachdruck verlieh. Siehe K. Jaspers, *Die Idee der Universität*, S. 36–37. „Wer hier nur Ergebnisse kennt, hat ein im Grunde totes, geistloses Wissen. ... Und das Leben zeigt uns eine Realität, rätselhafter noch und undurchdringlicher als die bloße Materie.“

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* S. 63, S. 72.

¹⁶ Ebenda, S. 139.

¹⁷ Ebenda, S. 139.

¹⁸ Ebenda, S. 140.

Wenn Fichte demnach behauptet hat, Wesen des absoluten Ich oder des unmittelbaren Selbstbewusstseins sei die Identität, so könnte Hegel insofern zustimmen, als er hinzufügen würde, Wesen der Identität sei Entzweiung. Hegel scheint darin dem Begriff des Lebens als einem polemischen Begriff gerecht zu werden: Auch in Hegels Begriff des Lebens ist eine kritische Haltung gegenüber einem Subjekt-Objekt-Dualismus und gegen die Vorherrschaft des Theoretischen vernehmbar: Das Lebendige würde somit das Geistige, sowie das Leibliche, Subjekt und Objekt, Theorie und Praxis umfassen. Insofern würde Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* an seine Kritik der Reflexionsphilosophie so, wie in der „*Differenzschrift*“ dargelegt, anknüpfen. Hier äußerte sich die dem Lebensbegriff eigene revolutionäre Tendenz in der Forderung, die Reflexion (also die Philosophie Kants und Fichtes) solle in Spekulation umgewandelt werden, das Verständige zum Vernünftigen verklärt.

Ein naheliegender Schluss, den z. B. Axel Honneth zieht, würde dann lauten, Hegel würde auch in den „lebensphilosophischen“ Passagen der *Phänomenologie* Kritik an Kants und Fichtes Konzeptionen des Subjekts und der Erkenntnis üben.¹⁹ Zumindest im Blick auf Fichte ist diese These nicht ohne weiteres überzeugend, war es doch womöglich gerade Fichte, von dem Hegel die Konzepte des Strebens und des Begehrens übernommen hat, und ebenso war es Fichte, der den Gegenstand des Leibes in die Philosophie aufgenommen hat: Das absolute Ich wird schrittweise verendlicht – es wird verleiblicht und naturalisiert, ohne dass es den Trieb nach „absoluter Selbstständigkeit“²⁰

¹⁹ So stellt Honneth fest: „Mit dem Begriff der Begierde, der die zweite Stufe des Selbstbewusstseins umreißt, verknüpft Hegel offenbar eine weitreichende Kritik an der Bewußtseinsphilosophie seiner Zeit. Wenn in der Kantischen Transzendentalphilosophie oder bei Fichte das Selbstbewußtsein in der Weise vorgestellt wird, daß ein Bewußtsein sich einfach nur selbst beobachtet, so gerät dabei nicht allein dessen aktive, synthetisierende Seite aus dem Blick; dem Subjekt wird nicht nur, um es anders zu sagen, die Chance genommen, das eigene Selbst in seiner wahrheitsverbürgenden Aktivität in Erfahrung zu bringen. Vielmehr wird durch eine solche Vorstellung auch die Suggestion erzeugt, als sei jenes rationale Selbst, von dem das Subjekt Kenntnis besitzen soll, frei von allen natürlichen Bestimmungen und somit ohne jede organische Lebendigkeit; in der Bewußtseinsphilosophie, so scheint Hegel sagen zu wollen, wird dem Subjekt jede direkte, unmittelbare Erfahrung seiner eigenen Leiblichkeit bestritten.“ A. Honneth, „Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewußtsein“, S. 194–195.

²⁰ Siehe J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, S. 216.

W. Jaeschke verweist unter Rückgriff auf Fichte darauf, dass sich der Begriff des Leibes als philosophischer Begriff nicht der Phänomenologie des 20. Jahrhunderts oder Nietzsches Philosophie verdankt, sondern zunächst der sog. „Subjektivitätsphilosophie“. So hält Fichte fest, der Leib sei „Instrument aller unserer Kausalität“ und somit „Bedingung der Ichheit“. J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, S. 216. Vgl. hierzu W. Jaeschke, A. Arndt, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant*, S. 126–127.

Ebenso bemerkt G. Zöllner, dass in Fichtes *Naturrecht* die Theorie des Leibes zuerst systematische philosophische Aufmerksamkeit erfahren hat, und das nicht nur innerhalb von Fichtes Oeuvre, sondern in der Philosophie überhaupt. G. Zöllner, „Setzen hält Leib und Seele zusammen. Fichtes transzendente Somatologie und das System der Vernunft“, S. 129–151.

völlig aufgegeben hätte. Die Behauptung, Fichtes Ich ermangele einer „organischen Lebendigkeit“ scheint insofern nicht angebracht.²¹

Eher als eine Kritik an Fichte erscheint Hegels Standpunkt als eine Weiterführung des Fichteschen Ansatzes, der zwar in Hegels Augen letztlich tatsächlich scheitert, dennoch geht Hegel ein gutes Stück mit Fichte. Zudem sollte nicht übersehen werden, dass diese Lebensgestalt des Bewusstseins eine relativ frühe Gestalt ist, die im Lauf der *Phänomenologie des Geistes* überwunden wird, was darauf hinweist, dass Hegel zu der Zeit, in der er die *Phänomenologie des Geistes* erarbeitet hat, ein wesentlich skeptisches Verhältnis zu einer „Lebensphilosophie“ vertrat: Mittels des idealistischen Begriffes des Strebens und der Begierde kann zwar sehr gut erfasst werden, dass sich das Bewusstsein nicht in einem momentanen, statischen Zustand erschöpft, sondern eine dynamische Erstreckung in der Zeit darstellt. Die organischen Metaphern, auf die sich vor allem Schelling bezieht, werden jedoch von Hegel allmählich aufgegeben: Das Bewusstsein ist nicht zunächst ein Herauswachsen aus sich selbst, auch ist es nicht bloße Aneignung des Äußern – zunächst ist es wesentlich Anstrengung und Kampf.²² Hegel selbst rekurriert auf lebensphilosophische, organische Deutungsmuster des Bewusstseins,²³ diese sind jedoch zum einen nicht dominant, zum anderen sind sie dann missverständlich, wenn diese als *ausschließliche* Erläuterungsschemata des Bewusstseins herangezogen werden. Das Bewusstsein ist nur insofern geistig, als es die radikale Verneinung von sich selbst durch den anderen auf sich nimmt. Eher als eine Lebensgestalt wird das Bewusstsein als eine „Todesgestalt“ betrachtet, bzw. als eine Gestalt, die eine tödliche Kraft zu entfachen weiß, wie aus dem weiteren Verlauf der *Phänomenologie* erhellt.²⁴

In den einschlägigen Passagen unterzieht Hegel das Fichtesche „Ich bin Ich“ primär nicht einer Kritik, sondern legt die Wahrheit der Identität des „Ich bin Ich“ offen und kritisiert es dann aus der Sicht dieser Konsequenzen: Die Identität ist keine Ruhestätte, sondern nicht endendes Verlangen. Hegel übersetzt nun dieses Verlangen auf das Körperliche und expliziert damit dieses Selbstverständnis als weltliche Wirklichkeit. Hegel folgt dabei sehr wohl den Intentionen Fichtes: Nicht erst Hegel, sondern bereits Fichte hat den Leib –

²¹ A. Honneth, „Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewußtsein“, S. 194.

²² So behauptet Hegel in einer von seinen Gymnasialreden: „Das Fortschreiten der Bildung ist nämlich nicht als das ruhige Fortsetzen einer Kette anzusehen, ... sondern die Bildung muß einen früheren Stoff und Gegenstand haben, über den sie arbeitet, den sie verändert und neu formuliert.“ G. W. F. Hegel, *Nürnberg und Heidelberger Schriften*, S. 320.

Siehe zu diesem Zusammenhang auch Achter Teil dieser Arbeit: Objektiver Geist: Zerbrochene Welten, S. 190–191.

²³ Siehe dazu Sechster Teil dieser Arbeit: Die Welt als Eigentum des Ich.

²⁴ Vgl. zu diesem Zusammenhang A. Peperzak, „Selbstbewußtsein – Vernunft – Freiheit – Geist“, S. 310.

die „organisierte Materie“²⁵ – als ein das empirische Ich konstituierendes Moment aufgefasst.

Hegel hält nun in den Passagen, in denen er sich mit den untersten Stufen des Selbstbewusstseins befasst, fest: Wenn das Bewusstsein auf das „Ich bin Ich“ reduziert wird, nimmt es die Gestalt absoluter Bedürftigkeit an.²⁶ Die leere Identität ist pure Begierde und damit absolute Abhängigkeit: Soll sich die reine Selbstbezüglichkeit ihrer selbst bewusst werden, erfordert sie einen Gegenstand bzw. ein Außen, zu dem sie sich negativ verhalten kann. Durch den Begriff der Begierde wurde also nicht das „Ich bin Ich“ in Frage gestellt, sondern offengelegt: Die in der Ich-Identität offenbarte Selbstbezüglichkeit ist nicht nur in ihrem Selbstverhältnis absolut, es ist auch insofern absolut, als es absolut auf seine Welt angewiesen ist.

Das „Ich bin Ich“ sucht sich nun in dieser Angewiesenheit als Eigenständiges zu behaupten. Der Erweis der Eigenständigkeit soll in der Zerstörung oder dem Verzehr der Gegenständlichkeit erfolgen. Dieser Verzehr kann wörtlich gefasst werden als die körperliche Aneignung der Umwelt z.B. in der Form der Konsumption; er kann aber auch als epistemologischer Zugriff verstanden werden: Das Subjekt bezeugt seine Eigenständigkeit dadurch, dass es die eigenen Kategorien im Anderen findet, also darin, dass es „hinter den Vorhang“²⁷ tritt oder ins Innere des Gegenstandes vordringt. In beiden Fällen wird der Gegenstand assimiliert: Das Ungleiche wird ins Gleiche übersetzt.

Hegel untersucht nun den Zwiespalt, in den das Bewusstsein getrieben wurde: Auf der einen Seite fordert es ein Unabhängiges – also in diesem Falle die Welt –, denn nur im Unabhängigen findet es Befriedigung; gleichwohl geht es auf die Aneignung des Unabhängigen, also auf die Aufhebung der Unabhängigkeit des Gegenstandes, da ja das Bewusstsein selbst Zentrum der Welt ist, und somit *soll* ein Unabhängiges überhaupt nicht sein: Jegliche Einwirkung von Außen wird somit in einen aktiven, im Inneren des Bewusstseins gründenden Angriff von Innen umgedeutet. Mit Fichte gesprochen heißt es: „Es greift nicht uns an, sondern wir greifen es an.“²⁸

²⁵ J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, S. 128

²⁶ Th. Penolidis beschreibt die „tierische Sehnsucht“ als eine der drei gescheiterten Anerkennungsversuche, auf deren Hintergrund sich ein „wahres“, d.h. symmetrisches Anerkennungsverhältnis konstituiert. Die zwei restlichen gescheiterten Versuche sind der Totschlag und die Unterjochung. Th. Penolidis, „Unendlichkeit und Selbstbewußtsein. Bemerkungen zum Prozeß von Bewußtsein und Selbstbewußtsein in Hegels *Phänomenologie des Geistes*“, S. 133.

²⁷ Vgl. Ebenda, S. 135–136.

²⁸ Der ganze Gedankengang liest sich wie folgt: „Das Ich ist das erste Prinzip aller Bewegung, alles Lebens, aller Tat, und Begebenheit. Wenn das Nicht-Ich auf uns einwirkt, so geschieht es nicht auf unserem Gebiete, sondern auf dem seinigen; es wirkt durch Widerstand, welcher nicht sein würde, wenn wir nicht zuerst darauf eingewirkt hätten. Es greift nicht uns an, sondern wir greifen es an.“ J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, S. 93.

Diese Fähigkeit der Umdeutung der Außenwelt in eine Innenwelt ist ein Wesensmerkmal des Bewusstseins: Ein Bewusstsein zeichnet sich dadurch aus, dass es aufgrund der eigenen Negativität ein „Weniger“ als die Gegenstandswelt ist, und gerade dadurch dieser überlegen ist. Hegel würde Fichte nicht dafür kritisieren wollen, dass er diese Struktur in der *Wissenschaftslehre* erfasst hat, da sich ja darin etwas Wahres über das Bewusstsein herausgestellt hat.

Jedoch ist dem Bewusstsein ebenso wesentlich, dass ihm eine Verwirklichung des – mit Fichte gesprochen – „Triebes nach absoluter Selbstständigkeit“ immer versagt bleiben wird. Ein solcher Trieb ist wie das absolute Ich unendlich und muss somit beschränkt werden – die Beschränkung dieses Triebes ist letztlich auch dadurch vollbracht, dass die reelle Abhängigkeit des Ich vom Anderen mit ebendemselben Nachdruck festgehalten wird wie die potentielle Losgebundenheit von jeglicher Gegenständlichkeit. Wenn die Absolutheit des Ich nicht als eine bloße Potentialität herausgestellt wird, die von der Weltlichkeit abhängt, so sinkt die Allmacht des absoluten Ich in eine Begriffslosigkeit und Uferlosigkeit des Animalischen herab.

Die Begierde vollzieht somit eine paradoxe Bewegung. Das Bewusstsein sucht die eigene Unabhängigkeit, ja verkörpert die Freiheit des „Ich bin Ich“ und muss ebendeshalb das andere als ein Selbstständiges setzen, denn im Verzehr vom Unselbstständigen könnte es keine Befriedigung finden. Das „[L]osreiße[n] von den Feßeln der Dinge“²⁹, die Verheißung des Idealismus, erscheint nun bereits auf dem Boden der Fichteschen Konzeption als eine Chimäre: Die Leere des absoluten Ich fordert den Gegenstand, und sogar einen solchen, der selbst über Negativität verfügen würde, von dem also das Selbstbewusstsein selbst negiert werden könnte. Denn erst indem das Selbstbewusstsein diese Negation von sich selbst abwendet, wird es in der Tat Selbstbewusstsein.

Dass dem Äußeren Selbstständigkeit gewährt werden muss, heißt aber sogleich, dass das Selbstbewusstsein die eigene Vormachtstellung negieren und somit den eigenen Standpunkt in der Welt relativieren muss. Diese „Entzentrierung“ ist der Fichteschen Philosophie keineswegs fremd. Fichte geht auf dieses Problem in seinem *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* ein. Das absolute Ich, das sich auf einen möglichen Gegenstand bezieht, wird hier als „Trieb nach absoluter Selbstständigkeit“³⁰ bezeichnet. Dieser Trieb muss nun dadurch beschränkt werden, dass er ins Bewusstsein gehoben und im Begriff fixiert wird. Dem Trieb werden gleichsam Augen eingesetzt.³¹ Im Vollzug der Reflexion entsteht das empirische Ich.³² Der absolute

²⁹ Fichte behauptet dies in seinem Briefentwurf an den Dichter Jens Immanuel Baggesen. Siehe „Fichte an Baggesen, April/Mai 1795“, S. 297–298.

³⁰ J. G. Fichte, *System der Sittenlehre*, S. 216.

³¹ Vgl. dazu Ch. Binkelman, „Phänomenologie der Freiheit. Die Triblehre Fichte im System der Sittenlehre von 1798“, S. 5–21.

Trieb wird also in der Reflexion gegen sich selbst gewendet, womit sich dieser selbst negiert oder begrenzt.

Demnach gilt auch für Fichte: Wiewohl das Ich die absolute Unabhängigkeit anstrebt, wird Freiheit erst in der Selbstbeschränkung erreicht. Aus der Sicht dieser aus der Reflexion gewonnenen Freiheit erscheint das Ich, das im blinden Trieb nach absoluter Unabhängigkeit befangen war, als ein unsittliches Ich, das Fichte als die „gesetzlose Oberherrschaft“ bezeichnet.³³ Ein Ich, das sich auf dieser Stufe befindet, klagt die absolute Botmäßigkeit der anderen unter seinen Willen ein, ohne sich dabei auf vernünftige Gesetze oder Maximen zu beziehen.³⁴ Das Wollen ist hier blind, natürlich, animalisch. Das Motto dieses Bewusstseins ist: „Was ich will, das soll geschehen; was ich sage, dabei soll es bleiben...“³⁵

Wie gelangt das Ich über diese Blindheit hinaus? Soll sich das Ich losreißen können, muss es bereits frei sein, jedoch wird Freiheit erst durch das Losreißen verwirklicht: „aber ehe er durch Freiheit sich losreißen kann, muß er erst frei sein. Nun ist es gerade seine Freiheit selbst, welche gefesselt ist; die Kraft, durch die er sich helfen soll, ist gegen ihn im Bunde.“³⁶ Nach Fichte gelingt diese Erhebung durch ein Vorbild eines vortrefflichen Menschen, der sich über dieses sinnliche Sein bereits erhoben hat. Diese Vorbilder sind dann Aufforderungen zur wahren Sittlichkeit, die im kategorischen Imperativ verkörpert sind.³⁷ Fichte bezieht sich hierbei aber eher auf die Religion als auf eine Institution, die den „moralischen Sinn“³⁸ bildet.

Dank der „Heiligen“ kann das natürliche Bewusstsein zum eigenen Gewissen erwachen: Das Gewissen ist das absolute Ich in Gestalt eines individuellen Ich; es ist die Fähigkeit, der Forderung zur absoluten Selbsttätigkeit nachzugehen.³⁹ Somit wurde die absolute Selbsttätigkeit nun ins Sittliche übersetzt, in ein überindividuelles Ich, das das empirische Ich an eine vernünftige Gesetzesmäßigkeit bindet. Die Vernunft wäre somit ein „regelhafter Zwang“⁴⁰, und die Freiheit des empirischen Ich würde darin bestehen, dass sich dieses Ich die Fähigkeit aneignet, diesem Zwang zu unterliegen.

Zu einer vollkommenen Verwirklichung des Triebes nach absoluter Selbstständigkeit kann es letztlich dennoch nicht kommen und somit verwandelt sich das transzendente

³² Siehe dazu J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, S. 130.

³³ Ebenda, S. 187.

³⁴ Ebenda.

³⁵ Ebenda, S. 190.

³⁶ Ebenda, S. 201.

³⁷ Ebenda, S. 205.

³⁸ Ebenda, S. 205.

³⁹ Ebenda, S. 61.

⁴⁰ Vgl. dazu R. Schäfer, „Das holistisch-systemische Wahrheitskonzept im Deutschen Idealismus“, S. 258–259.

Ich unter Fichtes Händen in ein transzendentes: Die Identität und Vereinigung des absoluten und empirischen ist letztes Ziel, das nur annähernd verwirklicht werden kann: Es wird insofern verwirklicht, als das Bewusstsein den Forderungen der praktischen Vernunft folgt und darin seine persönliche Subjektivität, seine individuellen Neigungen überwindet. Somit gilt für Fichte (sowie für Kant und Hegel), dass sich der kategorische Imperativ auf eine neue Formulierung bringen lässt: „Transzendiere deine Subjektivität!“⁴¹ Aber diese Transzendierung ist eben ein nie abgeschlossener Prozess, denn deren Vollendung wäre der Tod des Bewusstseins.

III. Eintritt ins Leben durch die Verkehrung

Einerseits lehnt Fichte die wesentliche Dynamik des Lebens, also den Trieb nach absoluter Selbstständigkeit auf der sinnlichen, empirischen Ebene, ab, andererseits setzt er dieses Ziel als Prinzip der Sittlichkeit. Somit wird auch das Leben teilweise abgelehnt, teilweise bejaht. Hegel selbst will einen anderen Weg gehen und auf dem Boden des Lebens so, wie auf subjektivitätsphilosophischer Grundlage definiert, Prinzipien einer neuen Ebene finden. Das Bewusstsein zeichnet sich nämlich in Hegels Auffassung dadurch aus, dass es die Lebensprozesse reflektiert, was aber nicht darauf hinauslaufen soll, dass es sich aus dem Leben ausschließt und über dieses stellt. Vielmehr muss es sich in den Lebenszusammenhang integrieren, ohne aber die Dynamik des Lebens in Gestalt des Triebs nach Selbstständigkeit als Kriterium des Vernünftigen aufzufassen.

Indem das Bewusstsein Macht über die Umwelt zu behaupten sucht und indem die Befriedigung ständig ausbleibt, weil es in der Logik der Begierde liegt, dass eine Befriedigung ausbleibt, erfährt das Bewusstsein die totale Abhängigkeit von seiner Umwelt. Paradoxerweise ist dieselbe „Lebenswelt“, die das Bewusstsein konstituierte, zugleich diejenige, die das Bewusstsein „ernährt“, die ihm Wirklichkeit verleiht. Das Konstituierte wird zum Grund, zum Bedingenden und die Ursache des Bewusstseins wird erst nachträglich in der Wirkung erkannt. Insofern ist die Welt für das Bewusstsein, das sich als Zentrum der Welt wähnt, immer eine verkehrte und die Metapher der Verkehrung gewinnt damit – ebenfalls nachträglich und in einem spezifischen Sinn – ihre Plausibilität.

Indem nun der Weltbezug die Gestalt der Begierde annimmt, sieht es die eigene Leerheit ein. Das Begehrungsvolle an der Welt ist gerade dies, dass es die Leere anzufüllen verheißt. Diese Verheißung muss aber in dieser „pleonektischen“ Gestalt des Bewusstseins notwendigerweise ausbleiben und der Weltbezug bleibt somit ein negativ verzehrender.

⁴¹ Siehe hierzu O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis*, S. 127.

Auf einen solchen Weltbezug geht Hegel bereits in seiner *Differenzschrift* ein: Ein Bewusstsein, das dem restlosen Hin und Her seines aktiven und passiven Moments ausgeliefert ist, wird die Welt nur in ihrer „Häßlichkeit“⁴² wahrnehmen können. Die Macht der Dinge, die sein müssen, aber nicht sein sollen, wirkt auf das Bewusstsein bedrängend: Die Natur offenbart sich in ihren „verzerrte[n], gepreßte[n], ängstliche[n] Formen“. Gerade dieser Begriff der Natur und der Welt wird Fichtes subjektivem Idealismus zugeschrieben. Fichtes Welt sei somit eine „hässliche“ und eine, die „zu hassen ist“⁴³.

Dass diese Interpretation von Fichtes Weltauffassung nicht unbedingt verfehlt ist, wurde von etlichen Interpreten Fichtes vertreten, die darin eine eigentümliche Nähe Fichtes zu Sartres Existentialismus feststellen.⁴⁴ Tatsächlich liegt es nahe, die Kategorie der Hässlichkeit, die Hegel im Blick auf Fichte anführt, als ein Gegenstück des Sartreschen „Ekel“ zu lesen.⁴⁵ Im Unterschied zu Sartre, der zumindest in seinem frühen Werk aus dem Ekel kein Entkommen sieht, suchten Fichte einen Ausweg: Wenn sich nun aber die Welt selbst nicht in Schönheit zu verklären vermag – und dies scheint aus der Fichteschen Perspektive tatsächlich unmöglich –, so kann sie als schöne zumindest aus einem bestimmten Standpunkt aus betrachtet werden.

Fichte identifiziert letztlich die „Schönheit“ mit dem transzendentalen Standpunkt, der in der Philosophie, aber auch in der Kunst kultiviert wird.⁴⁶ Eigentümlicher Weise ist die Welt insofern schön, als diese als eine vom Bewusstsein konstituierte erfasst wird; als Verkörperung der „Häßlichkeit“ wird demgegenüber die bloß „gegebene Welt“ gesehen.⁴⁷ Die Schönheit liegt somit im „Inneren“ des Menschen verborgen und offenbart sich nur insofern, als sich der Mensch selbst auf den transzendentalen

⁴² G. W. F. Hegel, „*Differenzschrift*“, S. 92.

⁴³ Ebenda, S. 93.

⁴⁴ D. Wildenburg, *Ist der Existentialismus ein Idealismus?*, S. 164–165. D. Wildenburg hat die Nähe von Fichte und Sartre, bzw. von Sartre und dem idealistischen Denken detailliert herausgearbeitet. Die idealistischen Ausgangspositionen liegen in der Begründung der Philosophie in der Subjektivität und in der Systematizität des Denkens. Genauso wie Fichte war Sartre darum bemüht, der Autonomie des Menschen gerecht zu werden und zugleich seine Realität unter den realen Objekten zu fassen. Damit strebt Sartre seinerseits einen Ideal-Realismus an. In seinen *Kriegstagebüchern* bemerkt er: „... [der] Irrtum des Idealismus ist es, zuerst den Geist zu setzen. Der Irrtum des Materialismus und aller Naturalismen ist es, den Menschen zu einem Naturwesen zu machen“. J.-P. Sartre, *Tagebücher. November 1939–März 1940*, S. 35. Im französischen Kontext hat sich mit diesem Problem R. Barbaras im *Autrui* auseinandergesetzt. Auch Judith Butler stellt die Nähe der Fichteschen unbefriedigter und unbefriedigender Sehnsucht und der Sartreschen Bewusstseinsauffassung fest. J. Butler, *Subject of Desire*, S. 36.

⁴⁵ Hegel selbst bezieht sich auf die Kategorie des Ekel in seinem „Skeptizismus-Aufsatz“: Laut diesem Aufsatz ist es der neuzeitlicher Skeptiker, der „Ekel“ gegenüber dem unerkennbaren Gegenstand verspürt. Vgl. hierzu G. W. F. Hegel, „*Skeptizismus-Aufsatz*“, S. 219.

⁴⁶ J. G. Fichte, *System der Sittenlehre*, S. 354.

⁴⁷ Ebenda.

Standpunkt zu versetzen vermag, womit auf die Welt sozusagen etwas von der Schönheit des Bewusstseins übergeht.⁴⁸

Hegel sucht die Welt des Lebens auf anderen Wegen zu rehabilitieren. Das Bewusstsein darf sich nicht gegen den Kreislauf des Lebens setzen, sondern muss sich im Gegenteil in diesen versetzen, also die eigene Position außerhalb des Lebens aufgeben. Auf dieser Position im Leben muss es sich folglich zu beschränken lernen: Hier muss es anerkennen, dass es erstens noch andere Zentren der Begierde gibt, deren Dynamik ebenfalls der „Logik des Verzehrs“ gehorcht, zweitens erlangt das Bewusstsein die Einsicht, dass die Begierde als animalische nicht gestillt werden kann. Paradoxerweise artet eine solche Begierde ins Animalische aus, die sich auf den Standpunkt der Reflexion stellt, also diejenige Begierde, die sich vor dem Eintritt in das Leben scheut. Soll das Bewusstsein dieses „Animalische“ abstreifen, muss es bereit sein, ins Leben einzutreten und auf dem Boden des Lebens die eigenen Bedürfnisse zu beschränken. Erst auf diesem Standpunkt tritt das Bewusstsein „aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits“ in den „geistigen Tag der Gegenwart“⁴⁹. Insofern ist das „Ich bin Ich“ Teil des „Jenseits“, das der Weltlichkeit nicht angehört und nicht angehören soll. Ein solcher Standpunkt muss jedoch aufgegeben werden.

Aber Hegel vertritt offensichtlich noch eine stärkere These: Nur als beschränktes kann das Bewusstsein geistiges werden. Das Bewusstsein vollzieht zudem eine Handlung, die wesentlich auch der Begierde eigen war: Bereits die Begierde hat sich selbst beschränkt, um dem Gegenüber Freiheit zu gewähren, sie tat dies aber nur, damit der Verzehr vollzogen werden konnte. Nun werden die Strukturen des Lebens auf dem Boden des Lebens überwunden: Das Bewusstsein erkennt, dass die Begierde nach absoluter Selbstständigkeit prinzipiell nicht befriedigt werden kann, und sucht dadurch selbstständig zu werden, dass es das Begehren in Anerkennung verwandelt.⁵⁰ Während das Begehren die Negativität des anderen negieren will, greift die Anerkennung auf die Negativität des anderen nicht über. Paradoxerweise kann erst dadurch das Bewusstsein in das Leben eintreten, denn als es noch bloße Verkörperung der Begierde war, war es zwar Bewusstsein des Lebens, stand jedoch nicht im Leben.⁵¹

⁴⁸ Ebenda, 355.

⁴⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 145.

⁵⁰ Das heißt nicht, dass die Begierde auf den nächsten Stufen nicht wiederkehren würde. Das Bewusstsein ersinnt jedoch auf den nächsten Stufen Methoden der Zählung, die Hegel unter die Bezeichnung der Arbeit, die als „gehemmte Begierde“ aufgefasst wird, stellt.

⁵¹ Diesen Umstand, dass das Bewusstsein des Lebens eigentlich selbst vom Leben ausgeschlossen ist, drückt Judith Butler mittels einer Strophe aus Emily Dickinsons Gedicht aus: „I cannot live with You – it would be Life – And Life is over there –“ Butler bemerkt dazu: „This subject does not yet know its own livelihood, its capacity to create and dissolve shape...“ J. P. Butler, *Subject of Desire. Hegelian Reflectons in Twentieth-Century France*, S. 36.

Die Begierde wird überwunden, indem sie selbst ihre Beschränkung einsieht, die gerade darin liegt, dass sie jeglicher Beschränkung ermangelt und sich in „animalischer“ Unendlichkeit erschöpft. Das heißt Geistigkeit entwickelt sich auf dem Boden der Sinnlichkeit, nicht in ihrem „Innern“ und nicht in einem „übersinnlichen Jenseits“. Es wird hier auf eine Einheit verwiesen, die sich nicht im Verzehr, sondern im Verzicht auf den Verzehr konstituiert, also auf eine Einheit in Gestalt der Beziehung (des „Logos“) auf den Anderen.

VIERTER TEIL: Die Welt als Kampf

I. Das Ich und Fichtes „verkehrte Welt“

Als begehrendes tritt das Ich außer sich selbst, d.h. außerhalb des selbstbezüglichen „Ich bin Ich“. Zunächst zählt zu diesem „Außen“ auch der eigene Körper, sodann der andere und letztlich der übergreifende Lebenszusammenhang. Bereits die Einsicht in die Körperlichkeit führt zu einer teilweisen „Enteignung“ des Selbstbewusstseins: Es verliert die Macht über sich selbst, indem es die Selbstständigkeit der Außenwelt, die nicht unmittelbar in das eigene aufgenommen werden kann, erfährt. Im Bewusstsein wird dadurch der Trieb, das Äußere unter die eigene Macht zu bringen, entfacht. Darin zeigt sich, dass das Konzept des Lebens, mit dem Hegel noch in der „*Differenzschrift*“ die Härte der Entgegensetzung besänftigen wollte,¹ so unschuldig nicht ist. Während das Leben in der „*Differenzschrift*“ Inbegriff der Milde und Flexibilität war, die immer neue Wege freizulegen wusste, war die Herrschaft der Entgegensetzungen mit einer eigentümlichen Ausweglosigkeit verbunden. Im Dritten Teil dieser Arbeit hat sich herausgestellt, dass auch das Leben eine Alternativlosigkeit kennt, nämlich die alternativlose Unendlichkeit der Begierde.

Bereits im vorherigen Teil wurde auf ein anderes Modell des Fremdbezugs, das Modell der Anerkennung vorausgegriffen. Auch im Falle von dem Begriff der Anerkennung orientiert sich Hegel zunächst an Fichte.² Es herrscht darin Einigkeit, dass das Selbstbewusstsein außer sich auf Reziprozität – in Hegels Worten auf „Verdoppelung“³ – stoßen muss, um als empirisches wirklich zu werden. Fichte hält deshalb mit Nachdruck fest, die eigene Freiheit sei durch ein „freie[s] Wesen außer mir“⁴ bedingt, und Hegel behauptet, erst indem sich das Bewusstsein als wahrgenommenes und anerkanntes weiß, wird es „in der Tat“ Selbstbewusstsein.⁵

Einigkeit herrscht auch darin, nur das Beschränkte könne auf anderes einwirken: Will das Bewusstsein also wirken und somit wirklich sein, muss es aus dem unendlichen „Ich bin Ich“ heraustreten und sich eine konkrete Gestalt, eine Individualität geben. Dieser Umstand führt beide Denker zur Einsicht, der Leib und der Bezug zum eigenen

¹ G. W. F. Hegel, „*Differenzschrift*“, S. 79.

² Zum Vergleich von Fichte und Hegel in Bezug auf das Anerkennungsverhältnis, siehe L. Siep, „Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes“, S. 76–83. Einem Vergleich vornehmlich anhand der logischen Kategorien, auf die Hegel und Fichte rekurren, widmet sich auch Jindřich Karásek in: *Sprache und Anerkennung. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von Selbstbewusstsein, Intersubjektivität und Personalität*, S. 234–269.

³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 146–147. Vgl. dazu auch Gadamer, der diese Verdoppelung an der „trivialen Form des Anerkennens“, an dem Gruß illustriert. H.-G. Gadamer, „Die Dialektik des Selbstbewußtseins“, S. 229.

⁴ J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, S. 65.

⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 146.

Leib wäre ein Thema, das in der praktischen Philosophie verhandelt werden müsse. Nicht nur der Andere, auch der Leib muss anerkannt werden.⁶

Der Leib ist die Bedingung der Wirksamkeit in der Welt, weshalb dem Menschen auch die Pflicht obliegt, den eigenen Leib zu bilden: Die „Abstumpfung seiner Kraft ist schlechthin gegen die Pflicht“⁷. Fichte subsumiert unseren Leib unter einen sehr weitgefassten Begriff des Eigentums: Auf unseren Körper haben wir ein unveräußerliches Recht, aber Eigentum ist auch unsere Fähigkeit zur freien Handlung, wobei diese Fähigkeit natürlich von einem materiellen Umfeld bedingt ist. Hegel führt diesen Gedanken insofern fort, als er festhält: „Erst im Eigentume ist die Person als Vernunft.“⁸

Wie aus Fichtes *Grundlage des Naturrechts* hervorgeht, ist Anerkennung somit nicht nur Ursprung der Freiheit, aber auch der mit Freiheit wesentlich verbundenen Individualisierung. Das Selbstbewusstsein wird dadurch wirklich, dass es sich vom anderen abgrenzt und zugleich im anderen erkennt. Diese paradoxe Operation gelingt insofern, als der eine den anderen zur freien Handlung auffordert, worin er zugleich die eigene Freiheit einschränkt, damit der Aufgeförderte handeln kann. Wenn der andere positiv antwortet, so vollzieht er den gleichen Akt: Er schränkt seinerseits den eigenen Freiheitsvollzug ein, damit er dem Auffordernden Freiraum gewährt.

Das Erkennen der eigenen Freiheit wird also durch die Anerkennung der Freiheit des anderen „erkauft“. Insofern wirkt in diese Auffassung des Rechts und der Freiheit das aristotelische Bild des Menschen, der nur in menschlicher Gemeinschaft Mensch sein kann, hinein, und insofern kann Fichte behaupten, dass der „Zusammenhang mit

⁶ P. Stekelers Interpretation des Kampfes auf Leben und Tod als eines Kampfes zwischen freiem Wollen und unfreier Begierde behält insofern recht, als der Leib vom Bewusstsein anerkannt werden muss. Dennoch halte ich es für verfehlt, den Kampf in der *Phänomenologie des Geistes* als einen intrapersonalen Kampf zu lesen, der sich also nicht zwischen zwei Bewusstseinsgestalten vollzieht. In meiner Interpretation greift hier Hegel tatsächlich auf eine gesellschaftliche Wirklichkeit voraus und tut dies deshalb, weil jegliches Bewusstsein bereits in seiner Transzendentalität vergesellschaftetes Bewusstsein ist: Ohne die Beziehung zum anderen, ohne die Beziehung zur Sprache kann ein Gegenstandsbewusstsein gar nicht erst entstehen. Dass sich die Gesellschaftlichkeit allmählich für das Bewusstsein konstituiert, heißt nicht, dass diese nicht immer schon vorhanden wäre, wie das Phänomen der Sprache belegt; es deutet lediglich darauf hin, dass sich das Bewusstsein dieser wesentlichen Angewiesenheit nicht bewusst ist; ebenso heißt es, dass diese Einsicht nicht linear und allmählich aus dem Bewusstsein „herauswächst“: Das Bewusstsein wird sich dieser Angewiesenheit in Sprüngen und Brüchen bewusst. Zu Stekelers Interpretation siehe *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, I, S. 664–711. Eine Interpretation, die von einem intrapersonalen Kampf ausgeht, hat auch John McDowell vorgelegt. Siehe J. McDowell, „The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of ‚Lordship and Bondage‘ in *Hegel’s Phenomenology*“, S. 33–48.

⁷ J. G. Fichte, *System der Sittenlehre*, S. 216. Vgl. auch parallele Passagen bei Hegel in: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 47, § 48, S. 110–112.

⁸ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 41, Zusatz zu S. 102.

Zu Hegels Auffassung des Eigentums siehe J. Ritter, *Person und Eigentum. Zu Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 34–81, S. 176–197.

Neuestens hat sich mit diesem Thema z.B. K. Vieweg beschäftigt in: *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 108–122. Eine Übersicht der Themen, die Hegel mit dem Eigentum verbindet, findet sich in W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch, Leben – Werk – Schule*, S. 377–381.

einem anderen Vernunftwesen“ die „Wurzel meiner Individualität“ ist⁹. Folglich bemerkt Fichte in der Vorlesung *Die Bestimmung des Gelehrten*, die Vorstellung eines anderen rationalen Wesens, eines Gegenübers sei in unserem empirischen Bewusstsein enthalten.¹⁰

Gemeinschaft ist somit eine Tätigkeit der gegenseitigen Beschränkungen und in dieser Tätigkeit hat das Hauptwort dasjenige Bewusstsein, das Fichte als das „gemeinschaftliche“ bezeichnet. Hierbei nimmt Fichte in groben Zügen bereits Hegels Geistbegriff vorweg. Die einzelnen Individuen erkennen sich als einzelne und als Individuen erst auf dem Boden des Gemeinsamen: Darin ist eine eigentümliche Dialektik offenbar, die in Hegels Werk weit detaillierter dargestellt wird. Das Individuum bezieht sich auf den anderen als auf einen anderen, mit dem es sich zugleich auf gleicher Ebene trifft:¹¹ Das eine Bewusstsein unterscheidet sich von einem anderen – in Hegels Vokabular – als von einem nicht „Unterschiedenen“.

Trotz seines Nachdrucks auf eine „gemeinschaftliche Wurzel“ muss sich Fichte mit dem Vorwurf des „philosophischen Egoismus“ auseinandersetzen.¹² Diese Interpretation galt dabei bis in die Sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhundert nahezu als Standardinterpretation. Die Plausibilität dieser Interpretation von Fichtes Werk wurde wirkungsmächtig von Reinhard Lauth und seinem Artikel „Interpersonalität bei Fichte“ in Frage gestellt: Nicht nur sei Fichte kein „philosophischer Egoist“, Lauth erklärt Fichte zum „Schöpfer der Theorie der Interpersonalität“ schlechthin.¹³ Diese grundlegend unterschiedlichen Interpretationen sollten nicht nur als Stellungnahmen zu Fichtes Werk aufgefasst werden, sondern reflektieren in einem nicht unbedeutenden Maß den „Geist der Zeit“: Die Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts, die als eine Geschichte des Totalitären gelesen werden kann, stellt konkrete Anforderungen an die Texte, die sich selbst dank dieser Perspektive im neuen Licht zeigen. Wird der andere in seiner Andersheit wahrgenommen, so wird die Gefahr gemindert, dass man sich selbst oder dass sich konkrete Gruppen in sich selbst verschließen, um einer vermeintlichen Reinheit nachzueifern.¹⁴

Dieser Umstand kann natürlich nicht die Frage abwenden, ob denn die Bezeichnung der Fichteschen Philosophie als einer „egoistischen“ in keiner Hinsicht gerechtfertigt sei. Auf der empirischen Ebene meldet sich der andere selbst zu Wort. Aus dieser Perspektive und auf dieser Ebene wird die Frage nach dem anderen überhaupt nicht

⁹ J. G. Fichte, *System der Sittenlehre*, S. 221 f.

¹⁰ J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Gelehrten*, S. 303.

¹¹ Heidegger behauptet in *Sein und Zeit* folglich zu Recht: „... die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet, unter denen man auch ist.“ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 118.

¹² „Baggesen an Reinhold, September 5, 1797“, S. 46. Ersterscheinung als R. Lauth, „Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte“, S. 325–344.

¹³ R. Lauth, „Das Problem der Interpersonalität bei J. G. Fichte“, S. 180–196.

¹⁴ Siehe dazu A. Nuzzo, „Phenomenologies of Intersubjectivity: Fichte between Hegel and Husserl“, S. 97–117.

gestellt, denn es ist dieser andere, der seine Forderungen stellt: Das Ich wird vom anderen zur Freiheit aufgefordert oder gar in die Freiheit „gestoßen“.

Damit ist aber offensichtlich nicht die ganze Fichtesche Theorie erschöpft. Denn auf der transzendentalen Ebene stellt sich die Frage des anderen sehr wohl: Wie kommt das transzendente Ich zur Setzung des anderen? Aus dieser Sicht ist die Frage nach dem anderen wesentlich eine Frage nach dem Ich: Das Ich setzt den anderen. Die Frage der Intersubjektivität wird somit in die Frage der Subjektivität übersetzt: Wenn das Ich nicht die anderen gesetzt hätte, so könnte es auch nicht sich selbst setzen. Die transzendente Perspektive ist also eine Verkehrung der empirischen Wirklichkeit – eine „verkehrte Welt“. Während für das „gemeine Bewusstsein“ Freiheit durch die Aufforderung des anderen entsteht, behält aus transzendentaler Perspektive der Aufgeforderte Priorität, denn aus der transzendentalen Sicht ist die absolute Freiheit grundlegend. Letztlich ist es also das Ich, das sich selbst auffordert: Der letzte Grund der Individualität ist nicht Aufforderung eines anderen, sondern das sich zu seiner Freiheit selbst auffordernde Ich.¹⁵

Ein eigentümliches Schwanken zwischen Egoismus und Intersubjektivität lässt sich auch an der Funktion der gegenseitigen Anerkennung feststellen. Zwar ist die gegenseitige Anerkennung offensichtlich Grundlage des Rechts, denn das Recht ist Bedingung jeglicher Individualität. Ebenso wie später Hegel verbindet Fichte den Bereich des Ethischen mit dem des Rechtlichen. Aber gerade hierin wird deutlich, dass die Sphäre des Rechts und somit die Sphäre der Wirklichkeit nicht eine Sphäre der Gemeinschaft, sondern eher eines sich beschränkenden Egoismus ist. Das heißt nicht, dass es hier keinen Raum für Intersubjektivität gibt; eher besagt dies, der Egoismus sei von der Intersubjektivität untrennbar: Es handelt sich um komplementäre Kategorien und insofern könne die Intersubjektivität als eine „Vervielfachung des Egoismus“ betrachtet werden.

Daraus lässt sich bereits ein erster wesentlicher Unterschied gegenüber Hegel feststellen. Fichte konzipiert den Bezug des einen zum anderen als eine wechselseitige Beziehung. Obwohl sich die jeweiligen Glieder in der Wechselbeziehung gegenseitig herausfordern und brauchen, so handelt es sich nichtsdestotrotz um ein äußerliches Verhältnis. Hegel setzt andere Akzente: Das einzelne empirische Bewusstsein wird von einem allgemeinen Bewusstsein abgeleitet, also von einer geistigen Einheit, einem Medium der Freiheit, in dem das eine Bewusstsein die Geltung der eigenen Freiheit im Willen des anderen erlangt. Diese „geistige Einheit“ ist von Beginn an

¹⁵ G. Zöller bemerkt hierzu: „Yet the solicitation is not really an appeal issued from the outside of the individual but is the individual’s clandestine representation to itself of its own finite being under the form of the solicitation.“ G. Zöller, *Fichte’s Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, S. 119.

Grund und Zweck des einzelnen Willens.¹⁶ Die Fichtesche Wechselwirkung wird somit in Hegels Werk durch das Scheinen des einen in den anderen ersetzt.

Die Grenzen einer Verschränkung des Egoismus mit der Intersubjektivität offenbaren sich in Fichtes Rechts- und Staatslehre. Grundlage des Staates sei nach Fichte einerseits eine Rechtsgemeinschaft, die auf gegenseitiger Anerkennung gegründet wird; andererseits behauptet Fichte, dass bei jedem Individuum „keine Moralität, sondern nur Eigenliebe stattfindet“ und folglich geht es jedem um die eigene Sicherheit, nicht jedoch um die Sicherheit des anderen.¹⁷ Letzter Zweck des Staates ist für Fichte die vom Staat abgesicherte Selbsterhaltung. Im Blick auf dieses Ziel treten die Einzelnen in einen Bürgervertrag ein, der ihnen Sicherheit gewähren soll und ihre Freiheit durch Sanktionen und Strafen eines Rechtswesens aufrechterhält.

Damit ist Fichte Weiterführer der Tradition Lockes sowie Hobbes': Der Staat gründet auf dem Schutz des Eigentums – wobei Eigentum sehr weit gefasst wird und auch das freie Handeln umfasst¹⁸ – und gewährt „gegenseitige Sicherheit“¹⁹, womit er den Einzelnen aus dem Naturzustand führt, in dem ein „Krieg aller gegen alle“²⁰ herrscht. Der Bürger tritt in eine Reihe von Verträgen ein, die ihm seine Freiheiten sichern und das Misstrauen gegenüber dem anderen teilweise mindern,²¹ da das Zwangsgesetz dessen fähig ist, „dahin zu bringen, daß er Willen habe, wo er ihn haben soll“²². Dieser Nachdruck auf das Eigeninteresse in der *Grundlage des Naturrechts* scheint unvereinbar mit dem nicht minder emphatischen Nachdruck auf die Selbstbeschränkung zugunsten eines anderen.

L. Siep zeigt in seinen Ausführungen, dass Fichtes widerspruchsvoller Ansatz dennoch plausibel sein könnte. Der Ansatz ließe sich nach Siep dann retten, wenn Fichtes Gesellschafts- und Staatstheorie ausgehend von dem „Misstrauens-Argument“ in § 8 der *Grundlage der Rechtslehre* gedeutet werden würde. Fichte behandelt hier die Eventualität eines Vertrauensbruches. Der andere stößt gegen das auf Anerkennung gegründete Recht: „Treu und Glauben“²³ gehen darin verloren, Misstrauen greift um sich. Derjenige, der den Vertrauensbruch begangen hat, hat die Gemeinschaft gekündigt. Die Gemeinschaft ist die eine Bedingung des Rechts, nicht aber die einzige: Das Individuum hat die Pflicht, die eigene körperliche Existenz zu

¹⁶ Vgl. hierzu E. Düsing, „Genesis des Selbstbewußtseins durch Anerkennung und Liebe. Untersuchungen zu Hegels Theorie der konkreten Subjektivität“, S. 244–279.

¹⁷ J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, S. 150.

¹⁸ D. James, *Fichte's Social and Political Philosophy. Property and Virtue*, S. 21–55.

¹⁹ L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, S. 83.

²⁰ J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, S. 154.

²¹ Fichte spricht von einem Vertrag zur Einrichtung einer rechtsdurchsetzenden Zwangsgewalt (*Grundlage des Naturrechts*, S. 146) und von einem Staatsbürgervertrag (*Grundlage des Naturrechts*, S. 152), der seinerseits noch einen Eigentumsvertrag, Schutzvertrag, Vereinigungsvertrag, Unterwerfungsvertrag und einen Abbußungsvertrag enthält. Zum Problem von Fichtes Weiterführung der Tradition von Locke und Hobbes siehe L. Siep, „Naturrecht und Wissenschaftslehre“, in: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, S. 19–40.

²² J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, S. 154.

²³ Ebenda, S. 139.

schützen. Das Misstrauen ist insofern eine Schutzmaßnahme, die in die Unterwerfung unter einen Dritten, der die Herrschaft des Gesetzes sowie das Monopol physischer Macht einzuklagen vermag, mündet. Das führt zur Installierung eines „lückenlosen Sicherheitssystems“²⁴, das Hegel bereits in der „*Differenzschrift*“, sowie später in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* eingehend kritisiert hat.²⁵

Die Maßnahmen, die Fichte hier ergreift, um den Einzelnen zu schützen, münden in Konsequenzen, die aus heutiger Sicht schwer vertretbar wären. In diesem Sieg der „vorbeugenden Gewalt“²⁶ offenbart sich jedoch ein für die neuzeitliche Philosophie überhaupt bezeichnender Umstand: In der neuzeitlichen Gesellschaft, in der die traditionellen Rollen bzw. die „Bande“ der Gesellschaft aufgelöst werden, muss sich ein jeder durch die eigene Tätigkeit eine Position erarbeiten. Dem Ruf, dem Ruhm²⁷ sowie dem Bedürfnis den anderen über die eigenen Fähigkeiten „in Staunen zu versetzen“²⁸ kommt eine dementsprechende Aufmerksamkeit zu. Die Gesellschaft formt sich auf der Grundlage einer neuen Gestalt der Angewiesenheit: Nicht länger bindet den Einzelnen ein legitimierendes göttliches Gesetz und eine positive Gesellschaftsordnung, die dessen Reflexion ist. Indem die Gesellschaft in der Neuzeit allmählich „vermenschlicht“ und damit die Starre der Positivität verflüssigt wird, wird die jeweilige gesellschaftliche Position auf die eigenen Fähigkeiten oder Gunst und Missgunst des anderen zurückgeführt. Mit der modernen Freiheit wächst somit die Unsicherheit des Menschen vor sich selbst und die Furcht vor dem anderen, der jederzeit die Anerkennung „kündigen“ kann.

Die Eventualität, dass eine Einigung der nach Ruhm und Einzigartigkeit Strebenden nicht eintritt, ist eine nie tilgbare Drohung, die in der Metapher des Krieges aller gegen alle ausgesprochen ist, einer Metapher, die zugleich für die Geburt der modernen Individuen steht. Diese Hobbes'schen Motive in Fichtes Werk drücken eine Ambivalenz aus. Fichte beschwört einerseits die Gefahr des Krieges, andererseits bemerkt er:

„Wer du auch seyst, so kann jeder sagen, du, der du nur Menschenantlitz trägst, du bist doch ein Mitglied dieser großen Gemeine... ich wirke darum doch auch

²⁴ L. Siep, „Einheit und Methode von Fichtes Grundlage des Naturrechts“, S. 60.

²⁵ Hegel bezeichnet Fichtes Forderung einer Einführung der „Passpolizei“ als „Ultraweisheit“, die meint das „unendliche Material“ der Wirklichkeit müsse und könne reguliert werden. Siehe G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 25. Vgl. hierzu auch Hegels Ausführungen zu Fichtes Konzeption des Staates in G. W. F. Hegel, „*Differenzschrift*“, S. 84–87.

²⁶ G. W. F. Hegel, „*Differenzschrift*“, S. 84.

²⁷ Ausführlich beschäftigt sich mit der Ruhmsucht als einem Wesensmerkmal des Menschen Th. Hobbes. Siehe Th. Hobbes, *Leviathan*, S. 81–82. Zum antagonistischen Grund der Anerkennung siehe A. Ormiston, *Love and Politics. Re-Interpreting Hegel*, S. 1–8, hier: S. 2. „One needs others to survive, so one needs qualities that can influence others. And these qualities only exist, only sustain their power, through the medium of recognition.“

²⁸ Milan Sobotka behandelt in seiner Studie den Zusammenhang Rousseaus als des ersten Philosophen der Intersubjektivität mit Hegel und bezieht sich vornehmlich auf das Verlangen nach Ruhm und Anerkennung, das den Menschen als *animal social* auszeichnet. Siehe M. Sobotka, *Jean-Jacques Rousseau: od rozpravy o původu nerovnosti ke „Společenské smlouvě“*.

auf dich, und du wirkst darum doch auf mich; keiner, der nur das Gepräge der Vernunft, sey es auch noch so roh ausgedrückt, auf seinem Gesichte trägt, ist vergebens für mich da.“²⁹

Fichtes Verweis auf das menschliche Gesicht, das jeglichen Versuch einer Vergegenständlichung abwehrt, weil es das „Gepräge der Vernunft“ widerspiegelt und damit zur Gegenseitigkeit auffordert, erinnert an Lévinas' Auffassung des menschlichen Gesichts, das zur Verantwortlichkeit aufruft.³⁰ Aber eben nicht nur zur Verantwortlichkeit – gleichermaßen zum Mord, zur absoluten Negation des anderen. Gerade eine Faszination mit der absoluten Negation steht nach Lévinas am Beginn der politischen und gesellschaftlichen Philosophie der Neuzeit und das moderne Denken hebt somit mit der Furcht an, radikal negiert, also ermordet zu werden.³¹

II. Der Fremde

1. Kampf, „Allergie“³² und Anerkennung

Im Selbstbewusstsein-Kapitel verschränkt Hegel beide Motive – das Motiv der Anerkennung sowie das des Mordes bzw. der Morddrohung. P. Ricoeur behauptet zutreffend, in diesem Kapitel wird der Hobbes'sche Antagonismus der Dynamik der gegenseitigen Anerkennung einverleibt.³³ Folglich wird ein gelingendes Anerkennungsverhältnis nur indirekt untersucht, denn zunächst konzentriert sich Hegel auf das Phänomen des gestörten Anerkennungsverhältnisses.³⁴

Der im Selbstbewusstsein-Kapitel geschilderte Kampf ist somit nicht eine unwesentliche Entartung des Prozesses der Anerkennung, sondern bezeugt die interne Dynamik des Zusammenlebens: Eine Anerkennung und die daraus resultierende Freiheit ist immer eine wesentlich „umkämpfte“, das heißt mit der Negativität durchsetzte Bindung. Diesen Charakter der Bedrohung stellt Hegel eindrücklich in seinem *Systemfragment III* fest – der Mensch ist ein Wesen, das sich selbst, sowie den anderen in Schrecken zu versetzen vermag: „Diese Nacht blickt man, wenn man dem

²⁹ J. G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, S. 311.

³⁰ Vgl. zu dieser Analogie R. R. Williams, *Recognition, Rights and Social Contract*, S. 26–44, hier: S. 29–30. Vgl. auch E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, S. 21–23, 52–53, 168–194. „Le face-à-face demeure situation ultime.“

³¹ E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, S. xii f, 23, 174, 200.

³² Siehe Lévinas' Bezeichnung für den Unwillen gegenüber dem „Tun des Anderen“ („*allon ergon*“). E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, S. 22. Adorno bezeichnet Hegel als denjenigen Denker, der die Allergie gegen das Seiende – die noch bei Fichte und Schelling gegenwärtig sei – überwunden hat, ja Adorno bezeichnet die Überwindung dieser Allergie als das Spezifikum des Hegel'schen Idealismus. Vgl. hierzu Th. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, S. 103. Siehe dazu auch Fünfter Teil dieser Dissertation: Die Welt der Arbeit (S. 83, Fußnote 3).

³³ P. Ricoeur, *The Course of Recognition*, S. 161–171.

³⁴ Das Anerkennungsverhältnis gelangt auf der Stufe des Geistes zu seiner Erfüllung: Erst in der Gestalt der Person ist das Dasein ein „Anerkanntsein“. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 465.

Menschen ins Auge blickt – in eine Nacht hinein, die *furchtbar* wird, – es hängt die Nacht der Welt hier einem entgegen.“³⁵

Obwohl Hegel überzeugt ist, der Mensch setze einiges darauf, um diese Nacht der Welt des anderen von sich selbst fernzuhalten, so will er die menschlichen Bindungen keineswegs auf eine Zähmung der immer zum Ausarten drängenden Aggressivität reduzieren. Denn die Gegenwart des anderen mit seiner „nächtlichen Seite“ ist die eine Bedrohung, die andere, die genauso vernichtend ist, ist seine Abwesenheit. Die Befriedigung des Bedürfnisses nach Bindungen ist Bedingung der eigenen Existenz als geistigen Wesens. Eine pure Aggressivität des Menschen ist genauso wie seine unbedingte Gemeinschaftlichkeit eine Abstraktion: Dem Zwang des Rechts von Außen kommt ein Drang nach Gemeinschaftlichkeit von Innen entgegen.³⁶

Ein jedes Zusammensein der Menschen bewegt sich in dieser Spannung des Widerwillens gegenüber dem anderen und der Suche nach der Anerkennung desselben: So stellt Kant in seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* fest, die Idee eines solchen „Wetteifers“ sei ursprünglich eine „Triebfeder zur Kultur“³⁷. Hegel merkt dazu an, eben diese Triebfeder verselbstständigt sich in den neuzeitlichen Gesellschaften, da diese nicht länger auf positiven sozialen Rollen und „ewigen Gesetzen“ begründet sind; die gegenseitige Anerkennung ist somit der einzige Grund jeglicher Gemeinschaftlichkeit: In der modernen Gesellschaft hat sich der Mensch selbst zu bilden und muss von anderen anerkannt werden, wenn er denn ein vollgültiges Mitglied der Gesellschaft sein soll.

Diesen Nachdruck auf die Selbstentfaltung des Menschen finden wir nun nicht nur in der Fichteschen Philosophie und dann wesentlich nachdrücklicher in der Hegel'schen Philosophie, sondern bereits bei Jean-Jacques Rousseau und eben bei Thomas Hobbes. Auch wenn sich diese beiden Denker nicht darüber einig sind, ob der Mensch von Natur aus gut oder böse ist, einig sind sie sich insofern, als die Gesellschaft die menschliche Natur revolutioniert. Der Mensch wird insofern affektiver, als er sich um sein Ansehen, um seinen Ruf bemüht. Mit dieser gesteigerten Affektion geht nun auch eine höhere Verletzlichkeit des Menschen gegenüber dem Bösen einher: Der Mensch wird von „teuflischen Lasten“ des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude

³⁵ G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe*, III, S. 186–187. Thomas Rentsch bemerkt zu dieser Passage: „Auf dem Grund der von Fichte gefeierten Selbstkonstitutionen öffnet sich der Abgrund einer anarchischen Regression.“ Th. Rentsch, „Negativität und Vermittlung. Hegels Anthro-po-Theo-Logik“, S. 112.

³⁶ Der Ägyptologe Jan Assmann behauptet in seinem neuesten Buch: „Der *homo naturalis* ist als ein *homo civilis* angelegt; er müsste mindestens ebenso mühsam zu dem einsamen Wolf erzogen werden, als den ihn Hobbes und Nietzsche imaginieren, wie zu dem verantwortlichen Individuum, in dem Nietzsche das Endprodukt schmerzlicher Mnemotechnik sieht. Der Mensch lebt in Bindungen, will dazugehören und nimmt damit verbundene Verpflichtungen und Erinnerungen auf sich, ... aber zumindest kommt dem Zwang von außen ein Drang von innen entgegen.“ Jan Assmann, *Exodus: Revolution der Alten Welt*, S. 43.

³⁷ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, S. 27.

heimgesucht.³⁸ Insofern wäre auch für Kant das Böse eine zivilisatorische Erscheinung: Laster entstehen aus einer „kultivierten Vernunft“³⁹. Folglich steht auch für Kant am Beginn der Freiheit das Böse: „Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk.“

Zweifelsohne war der Mensch zu jeder Zeit an der Anerkennung seitens des anderen interessiert. In der modernen Gesellschaft wird jedoch der eigene Ruf identitätsstiftend: Der Mensch muss sich selbst unter den Blicken der anderen hervorbringen. Im Ruf, und das heißt in den Augen der anderen, erwirbt sich das Individuum sich selbst. In Bezug auf Fichte wurde festgestellt, dass diese Selbstbildung in die tiefsten Schichten des Ich reicht: Das Bewusstsein der Freiheit kann nicht anders als durch den Rückbezug auf sich selbst, durch den Nachvollzug der Tathandlung erlangt werden. Ein freies Selbstbewusstsein ist somit in wesentlicher Hinsicht Leistung des Subjekts. Bei Rousseau und Hobbes und später bei Hegel sehen wir, dass das Ausmaß der eigenen Freiheit keineswegs ausschließlich vom Subjekt abhängt: Die eigene Freiheit muss auch vom anderen reflektiert werden; das Subjekt muss also bei der Hervorbringung seiner Freiheit noch dazu wahrgenommen werden. Deshalb wird in der modernen Philosophie der persönliche Vollzug von Freiheit Hand in Hand mit Ruf, Ruhm und Aufmerksamkeit des anderen behandelt.

Die Behauptung, der moderne Mensch würde sich aus der Gesellschaft auf seine Individualität ausgrenzen, ist insofern ein Kurzschluss und genauso zweifelhaft ist die oft auch von Hegel vertretene Ansicht, der Mensch würde erst in der Moderne eine Individualität ausbilden, während er in früheren Gesellschaften ein „unwirklicher Schatten“ der Substanz war.⁴⁰ Angebracht wäre die Feststellung, dass sich jede Zeit durch ihre eigene Gestalt der Individualität auszeichnet. Für den modernen Menschen scheint nicht die Losbindung von der Gesellschaft charakteristisch, sondern ein qualitativ neues Band zur Gesellschaft. Dieses Band scheint fester und zugleich anfälliger zu sein als das Band, das den Einzelnen in die vormoderne Gesellschaft eingliedert hat. Denn der moderne Mensch scheint insofern wesentlicher auf die anderen angewiesen zu sein, als die sozialen Rollen nun aus den einzelnen Leistungen der Individuellen entstehen. Nicht aus einer „Lockerung der Gesellschaft“ erwächst somit die Überzeugung, die Aggressionswut des Menschen müsse gebändigt werden, sondern aus dem Bewusstsein der unumgänglichen Angewiesenheit auf den anderen. Oder noch zugespitzter kann behauptet werden, das Misstrauen gegenüber den anderen erzeugt eine noch stärkere Bindung als die natürliche Angewiesenheit der traditionellen, vormodernen Gesellschaften.

³⁸ Ebenda.

³⁹ I. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, S. 115.

⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 342.

Somit kann behauptet werden, die rohe Gewalt verfeinert sich in der modernen Gesellschaft zu einer „Allergie“⁴¹: Der Mensch unterhält allergische Bindungen zu seinen Mitmenschen und gerade ein solch kulturell verfeinerter „Naturzustand“ wird in Diderots Dialog *Rameaus Neffe* inszeniert, auf den Hegel auf der Ebene des Geistes zurückgreift.⁴² Auch Diderot stellt fest, der Mensch habe „gewaltigen Appetit. Wölfe sind nicht heißhungriger, Tiger nicht grausamer.“⁴³ In offensichtlicher Anlehnung an Hobbes bezeichnet Diderot das Leben des Neffen als „elend, verworfen, niederträchtig und abscheulich“.⁴⁴ Der Krieg aller gegen alle wird jedoch nicht als ein Zustand der Gewalt erfahren, sondern als ein Zustand der Lüge, der Intrige und einer schauspielerartigen Täuschung: „Wenn es bedeutend ist, sublim in irgendeiner Art zu sein, so ist es besonders im Bösen.“⁴⁵ Auch in Diderots Dialog wird festgestellt, Friede im Hause gibt es nur beim Henker, also dann, „wenn man Knecht oder Herr ist“⁴⁶.

Die Gestalt von Rameaus Neffen ist ein Schwarm von Widersprüchen und wiederholtem Rollentausch. Während Goethe die Verworfenheit dieses Charakters hervorhebt,⁴⁷ bezieht Hegel für den Neffen Partei: Letztlich soll nämlich nicht der moralische Dialogpartner, der den Namen „Ich“ trägt und sich über den Weltlauf erzürnt, sondern der Neffe Rameaus recht behalten. Rameaus Neffe verkörpert das Wissen, um die Unbeständigkeit allen Seins und aller Wertungen; zumindest in Hegels Interpretation ist er sich sehr wohl dessen bewusst, dass jegliches Sein „ironisch“ ist, oder das Andere seiner selbst in sich einbezieht.⁴⁸ In einer solchen Welt ist niemand von den Umschlägen des Seins freigesprochen, selbst der nicht, der sich aus der Gesellschaft – z.B. in das Fass des enttäuschten Moralisten Diogenes⁴⁹ – zurückzieht.⁵⁰

⁴¹ Vgl. hierzu E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, S. 22.

⁴² Siehe dazu Teil Acht dieser Arbeit „Objektiver Geist: Zerbrochene Welten“. Einen aufschlussreichen Beitrag zur Klärung der Beziehung von Hegel, Diderot und Hobbes leistet D. Thomä in „Hegel – Diderot – Hobbes“, S. 167–194.

⁴³ D. Diderot, *Rameaus Neffe*, S. 50.

⁴⁴ Ebenda, S. 49.

⁴⁵ Ebenda, S. 52–53, S. 62. Es sei erlaubt, das ganze Zitat anzugeben: „Wenn es bedeutend ist, sublim in irgendeiner Art zu sein, so ist es besonders im Bösen. Man spuckt auf einen kleinen Schelm, aber man kann einem großen Verbrecher eine Art Achtung nicht verweigern. Sein Mut setzt Euch in Erstaunen, seine Grausamkeit macht euch zittern, man ehrt überall die Einheit des Charakters.“

⁴⁶ Ebenda, S. 26.

⁴⁷ J. Wolfgang von Goethe, „Anmerkungen über Personen und Gegenstände, deren in dem Dialog *Rameaus Neffe* erwähnt wird“, in: Denis Diderot, *Rameaus Neffe*, S. 128–129.

⁴⁸ Siehe Zweiter Teil dieser Arbeit: Welt und Widerspruch.

⁴⁹ D. Diderot, *Rameaus Neffe*, S. 93.

Es ist V. Jankélévitch, der den Zynismus als einen „enttäuschten Moralismus“ bezeichnet. Siehe V. Jankélévitch, *Die Ironie*, S. 16.

Auf Diogenes' Fass nimmt auch Hegel Bezug: „Fordert das einfache Bewußtsein endlich die Auflösung dieser ganzen Welt der Verkehrung, so kann es nicht an das *Individuum* die Entfernung aus ihr fordern, denn Diogenes im Fasse ist durch sie bedingt, und die Forderung an den Einzelnen ist gerade das, was für das Schlechte gilt, nämlich *für sich* als *Einzelnen* zu sorgen.“ Siehe G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 388.

⁵⁰ D. Diderot, *Rameaus Neffe*, S. 93.

Vor allem verkörpert Rameaus Neffe die wesentliche Zerrissenheit des Bewusstseins: Das Selbstbewusstsein entsteht aus der Zerrissenheit von zwei Selbstbewusstseinsgestalten:⁵¹ Es braucht also das andere Selbstbewusstsein, um sich von sich selbst, aber auch vom anderen loszureißen. Die Anerkennung ist Bedingung der Freiheit, die aber auch eng mit der Selbstentfremdung oder gar dem Verlust der Freiheit verwandt ist, da das Elementarbedürfnis der Anerkennung durch den anderen eher einer würgenden Fessel denn einer lebensnotwendigen Stütze gleichen kann.⁵² Insofern ist es konsequent, dass das Anerkennungsverhältnis in der *Phänomenologie* eigentlich zum Scheitern verurteilt ist: Die Anerkennung verflüchtigt sich in ebendem Maße, als sie explizit gefordert wird.⁵³ Der Herr und Knecht entwickeln keine Beziehung der Anerkennung, sondern der Herrschaft, ebenso wird in der griechischen Tragödie die Anerkennung so, wie in der *Phänomenologie* behandelt, nicht erreicht,⁵⁴ und letztlich scheitert auch das Anerkennungsverhältnis von Gott und Mensch: Der Mensch begeht den Sündenfall und zwingt Gott dazu, den Tod auf sich zu nehmen.⁵⁵

In der Tat gibt es in der *Phänomenologie des Geistes* eine einzige Gestalt, die Anerkennung fordert, von der Anerkennung auch gefordert wird und die diese Herausforderung besteht: Diese Leistung wird von der so genannten „schönen Seele“ vollbracht. Dies ist insofern paradox, als Hegel die „schöne Seele“ in der Regel beißender Kritik unterzieht und somit wird die „schöne Seele“ auch von Interpreten immer wieder als diejenige Gestalt bezeichnet, die über kein geistiges Selbst- und Fremdverhältnis verfügt. Später soll dargelegt werden, dass sich gerade auf dem Grunde der „schönen Seele“ die Bedingung zur Geistigkeit hervorildet: Denn die „schöne Seele“ zeichnet sich durch eine Besonderheit aus: Sie ist es, die um die Schwere der Tat, um die Gefahren, die mit dem Eintritt in die Welt verbunden sind, weiß. Die Fähigkeit, sich trotz dieses Wissens letztlich in die Welt zu stellen,

⁵¹ E. Fink, *Hegel*, S. 174.

⁵² In noch schärferen Umrissen als Hegel scheint diesen Aspekt des „versklavenden“ Bedürfnisses nach Anerkennung Jean-Jacques Rousseau ausgearbeitet zu haben. In einer eingehenden geht Frederick Neuhouser diesem Problem nach. Siehe F. Neuhouser, „Rousseau’s Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition“. Zu einem Vergleich von Rousseau und Hegel siehe auch ders., „Rousseau und Hegel: Zwei Begriffe der Anerkennung“, S. 275–288.

⁵³ Dies ist daran ersichtlich, dass Anerkennung nur in derjenigen Geistesgestalt herrscht, in der die Einzelnen in einem natürlichen, traditionellen Anerkennungsverhältnis inbegriffen sind so, wie dies in der griechischen Polis der Fall ist. Sobald jedoch die Individualität des Subjekts erwacht und Anerkennung fordert, geht die griechische Wirklichkeit zumindest in Hegels Auffassung zugrunde. Siehe Siebter Teil: Die Pathologien der Welt und Achter Teil: Objektiver Geist und zerbrochene Welten.

⁵⁴ Siehe Achter Teil dieser Arbeit Objektiver Geist: Zerbrochene Welten.

⁵⁵ Anhand von Hegels Kategorien deutet Werner Becker den Bezug von Mensch und Gott als ein Anerkennungsverhältnis. In Beckers Deutung erzählt Hegels Kampf auf Leben und Tod in „philosophischer Terminologie ein Epos mit archetypischer Bedeutung für die Geschichte des abendländischen Geistes. Es ist die Auseinandersetzung zwischen der Unterordnung unter Gottes Wille, für uns im Namen des Christentums, und dem Aufbegehren des sterblichen Menschen, die sakrale Qualität der personalen Einzigartigkeit für sich zu erlangen.“ W. Becker, „Hegels epochale Entdeckung: Die Sakralsprache der Person“, S. 201. Siehe Zehnter Teil dieser Arbeit: Gott als Logos der Welt.

wird als die wahrhafteste Tat, die ein einzelnes Bewusstsein zu vollbringen vermag, begriffen.⁵⁶

Die Wahrhaftigkeit der schönen Seele, die letztlich ihre Verslossenheit aufbricht, beruht darauf, dass diese ihr Misstrauen gegenüber dem anderen ablegt. Gerade dieses Misstrauen geht mit dem gesteigerten Bedürfnis nach Anerkennung, das nun identitätsbildend ist einher, denn der andere kann jederzeit die Anerkennung zurückziehen. Ebenso ist dieses Bedürfnis von Rivalität begleitet, da das Selbstbewusstsein sich selbst und den anderen stets überwinden muss: Das Wesen des Menschen liegt nur im Vollzug. Diese Einsicht in den Vollzugscharakter des Bewusstseins ist natürlich keine originäre Idee Hegels. Im Kontext des deutschen Idealismus war es abermals Fichte, der diese formuliert hat. Bereits aus Fichtes *Wissenschaftslehre* (1794) geht hervor, dass es keine Wahrheit ohne Wahrheitserlebnis, also ohne die Spontaneität des Subjekts, gibt – und bereits dies, die Spontaneität der Subjektivität, ist die erste Wahrheit der Philosophie, die jedoch ebenfalls nicht gegeben, sondern nachvollzogen werden muss. Dieser Nachvollzug ist zumeist mühevoll und erfordert Arbeit oder Anstrengung: Denn Wahrheit ist keine subjektivistische Konstruktion, sondern gehorcht ihrer eigenen internen Logik. Letztlich ist das Subjekt nicht durch sich selbst, also individualistisch bestimmt, sondern soll sich selbst mit Vernunft in Einklang bringen: „Wie wir denken sollen, wenn wir vernünftig denken wollen, können wir finden; und so, wie wir denken sollen, sollen alle vernünftigen Wesen denken. Alle Untersuchung muß von innen heraus, nicht von aussen herein, geschehen.“⁵⁷

Hegel hat diese Einsicht Fichtes jedoch umgekehrt. Die Spontaneität wird insofern ihrem Namen gerecht, als sie sich dem Äußeren öffnet: Es gibt keine Spontaneität des in sich selbst verschlossenen Ich. Deshalb stellt er das Bewusstsein in die Welt, in der dieses der Spontaneität der anderen ausgesetzt wird. Das Bewusstsein wird deshalb zunächst in eine Gesellschaft versetzt, die Wesensmerkmale der Naturzustände so, wie von Hobbes⁵⁸ oder Diderot dargestellt, tragen. Rivalität, Misstrauen und Streben nach Ruhm sind gerade diejenigen Gefühlsstimmungen, in denen sich die Spontaneität des Bewusstseins ausbildet. Aus dieser Sicht ist der andere zwar konstitutiv für das eigene Selbstbewusstsein, aber nur im Modus des Hinausstößens

⁵⁶ Die folgenden Gestalten des Bewusstseins sind keine individuellen Gestalten mehr, sondern die Gestalten eines überindividuellen Geistes. Siehe Neunter Teil: Subjektiver Geist und seine Gebrechlichkeit und Zehnter Teil dieser Arbeit: Gott als Logos der Welt.

⁵⁷ J. G. Fichte, *Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesses für Wahrheit*, S. 342–352.

⁵⁸ Bei Hobbes wird diese Verknüpfung des Bedürfnisses nach Anerkennung und des einhergehenden Misstrauens in klaren Umrissen herausgearbeitet: „Wiederum haben die Menschen kein Vergnügen (sondern im Gegenteil großen Verdruß) im gesellschaftlichen Leben, wo es keine Macht gibt, die sie alle in Schrecken halten kann. Denn jedermann achtet darauf, daß ihn sein Mitmensch ebenso schätzt wie er sich selbst, und bemüht sich naturgemäß bei allen Zeichen von Verachtung und Unterschätzung, so weit er es wagt ... seinen Verächter durch Schädigung und anderen durch das Exempel größere Wertschätzung abzurufen. So finden wir in der Natur des Menschen drei Hauptursachen für Konflikte: erstens Konkurrenz, zweitens Unsicherheit, drittens Ruhmsucht.“ Th. Hobbes, *The Leviathan*, S. 104.

aus der eigenen Sphäre, in der sich das Selbstbewusstsein zunächst zu verschließen trachtet und aus der heraus es jegliche Vielheit negieren will.

Zunächst bildet sich die Spontaneität des Selbstbewusstseins also in einem Machtverhältnis aus. Folglich ist die Gegenseitigkeit, die sich hier allmählich entwickelt, eine potentiell bedrohliche: Eher dass sie die geistigere Seite des Bewusstseins förderte, entfacht sie seine Eigenwilligkeit. Dass die menschliche Gegenseitigkeit eine nahezu geistige Bedrohung darstellen kann, hat bereits Kant hervorgehoben: „[E]s ist nicht einmal nötig, daß diese [die anderen Menschen] schon als im Bösen versunken, und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben, und sich einander böse zu machen.“⁵⁹

2. Anerkennung und Todesbewusstsein

An diesen Umstand, dass der Andere im Modus des Hinausstoßens aus der eigenen Sphäre, für das Selbstbewusstsein konstitutiv ist, schließt auch die Beschäftigung mit dem Tod in der modernen Philosophie an. Offensichtlich kann aber nicht behauptet werden, der Tod würde erst in der modernen Philosophie eigenständiges Thema: Dass die Philosophie die Einübung des Sterbens ist, ist seit Platons *Phaidon* philosophischer Gemeinplatz. Was sich jedoch tatsächlich verändert, ist die Gestalt des Todes in der modernen Philosophie. Hegel nimmt bereits die moderne Todesauffassung vorweg, indem er behauptet, der Tod würde sich für den Menschen in ein Nichts, das „keinen inneren Umfang und Erfüllung hat“⁶⁰, verwandeln. Der Tod wird zu einem „reine[n] Schrecken des Negativen“⁶¹. Zwar bezieht Hegel diesen Ausdruck auf die französische Erfindung der Guillotine, die aber eine geeignete Metapher für die Todesgestalt in der modernen Gesellschaft überhaupt ist: Der Tod des Menschen hängt an einem dünnen Faden, da die strukturellen Bindungen in Gestalt der Sitten, die dem Menschen Wirklichkeit noch nach seinem Tod gewährten, aufgelöst wurden.

Keineswegs soll deshalb behauptet werden, der Tod würde aus der Gesellschaft oder dem Besorgnis des einzelnen verdrängt werden, wie die gängige These lautet.⁶² Der

⁵⁹ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, S. 94. Indem Kant das Böse an die Gesellschaft bindet, will er natürlich nicht sagen, der Einzelne wäre für seine Bosheit nicht verantwortlich; es heißt nur, die Gemeinschaft schafft solche Bedingungen, die im Menschen das Böse provozieren können, aber nicht müssen – und vor allem nicht provozieren *sollen*. Dafür muss der Mensch jedoch eine ethische „Revolution der Gesinnung“ vollbringen und muss sich somit vollends mit den moralischen Gesetzen identifizieren.

⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 436.

⁶¹ Ebenda, S. 439.

⁶² Siehe dazu F. W. Graf, *Todesgegenwart*, S. 7–46. Graf stellt im Gegenteil eine präzedenzlose Todesgegenwart in der Moderne fest: „Sahen sich Intellektuelle einst als Vordenker der Entzauberung, so empfehlen sie sich nun als Sinnarbeiter und Wiederverzauberungskünstler, die die lebensdienliche Vernünftigkeit alter religiöser Symbolsprachen bezeugen. Nie zuvor in der Geschichte der modernen Wissenschaften haben Gelehrte unterschiedlicher Disziplinen so intensiv über Zeit, Kontingenz und Vergehen nachgedacht wie in der Gegenwart (10).“

Tod ist im Gegenteil allgegenwärtig, was gerade an der modernen Philosophie zu beobachten ist. Paradoxe Weise nährt sich die Allgegenwärtigkeit des Todes aus dem Umstand, dass der Verstorbene in ein Nichts versinkt: Der Einzelne bindet sich somit nur an das persönliche Überleben in der Erinnerung der Hinterbliebenen, jeglichen festen Status in einem „sittlichen Gemeinwesen“⁶³ hat er eingebüßt: Der Mensch hat sich selbst aus der „epischen Einheit mit dem gerundeten Leben“⁶⁴ verbannt und versucht nun – vergebens – der Ganzheitlichkeit zu seinen Lebzeiten nachzueilen, bevor er nach seinem Tode im „Unvernünftigen“⁶⁵ untergeht.

In den traditionellen Gesellschaften wird der Tod als ein Übergang, als eine Transformation des Seins wahrgenommen, in modernen Gesellschaften nimmt er die Gestalt eines Nichts an, vor dem sich der Mensch fürchtet, angesichts dessen er jedoch sich selbst als eine Ganzheit erfassen soll.⁶⁶ Daran ist ersichtlich, dass der Tod in dieser seiner eigentümlichen Gestalt nicht zufälliger Begleiter der neuzeitlichen bzw. modernen Philosophie ist: Das Thema des Todes erwächst mit Notwendigkeit aus der modernen Fragestellung. Erst wenn der Mensch aus den gesellschaftlichen Strukturen gehoben ist, wird er sich der individuellen Sterblichkeit bewusst.⁶⁷ In diesem Kontext der Individualisierung und der Steigerung des Bewusstseins der Sterblichkeit bemerkt Simmel: „Erst der moderne Mensch stirbt.“⁶⁸

In der *Phänomenologie des Geistes* erlangt das Selbstbewusstsein zunächst darin ein Bewusstsein der Sterblichkeit, dass es sich selbst beweist, es selbst sei an kein bestimmtes Dasein geknüpft. Das Sterblichkeitsbewusstsein fällt also mit der Einsicht in die Geistigkeit in eins: Das Bewusstsein erschöpft sich nicht im Nachvollzug des bloßen Lebenskreislaufes und somit muss der Geist auch noch dem Tode entgegentreten.⁶⁹ Diese Geistigkeit offenbart sich in der *Phänomenologie des Geistes* in der Bereitschaft, das Leben aufs Spiel zu setzen, d.h. in einen Kampf auf Leben und Tod mit dem anderen zu treten: Der andere soll nicht sein, auch wenn das Bewusstsein darin sein eigenes Leben aufs Spiel setzt.

Das Bewusstsein vertritt auf dieser Stufe die Überzeugung, Geistigkeit oder Erhabenheit über die Lebensprozesse würde auf der Fähigkeit beruhen, die Identität mit sich selbst zu wahren. Das eine Bewusstsein will die Identität auch um den Willen

⁶³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 332.

⁶⁴ Th. Adorno, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, S. 362.

⁶⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 332.

⁶⁶ Dies wird am explizitesten von M. Heidegger herausgearbeitet. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, S. 115.

⁶⁷ Vgl. hierzu auch Paul Landsbergs Bemerkungen zum Tod: „Für den Primitiven hat die Tatsache des Fortlebens im Gruppenganzen absolut nichts Paradoxes und auch nichts besonders Freudiges. Bei diesen Völkern ist die Angst vor den Toten außerordentlich viel größer als die Angst vor dem Tode.... Wir nehmen also an, dass die entscheidende Erfahrung vom Tode an einen bestimmten Grad persönlicher Einzigartigkeit des Menschen gebunden ist, und es ein einziger Vorgang ist, in dem Individuen als solche werden und in dem sie, im eigentlichen humanen Sinne, sterblich werden.“ P.-L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, S. 32–33.

⁶⁸ G. Simmel, „Tod und Unsterblichkeit“, S. 137.

⁶⁹ Vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 36.

des Todes wahren: Lieber nimmt es den Tod entgegen, als mit einem gleichwertigen Bewusstsein die Welt zu teilen. Die Todesbereitschaft des anderen Bewusstseins ist nicht so stark entwickelt: Es weicht dem Kampf damit aus, dass es die dem Bewusstsein eigene Negativität gegen sich selbst wendet und darin sein Sein abschwächt. Mit einem so geschwächten Wesen kann auch dasjenige Bewusstsein, das alleine auf der Welt sein wollte, leben. Es entstehen die Gestalten des Herrn, der den Tod nicht scheute, und des Knechtes, der sein Sein einschränkte, um für das andere todesbereite Bewusstsein ertragbar zu sein.

Das herrische Bewusstsein erlangt seine Position des Lebens dadurch, dass es „ohne die geforderte Bedeutung des Anerkennens“ auskommt.⁷⁰ Das Bewusstsein, das bereit ist, im Kampf auf Leben und Tod aufs Äußerste zu gehen, bezeugt nicht nur Gleichgültigkeit gegenüber dem Tod, aber gerade auch gegenüber seinem „Kontrahenten“. Gerade diese Gleichgültigkeit ist jedoch der Grund dafür, dass hier kein ausgewogenes Anerkennungsverhältnis geknüpft werden kann. Stattdessen konstituiert sich ein Herrschaftsverhältnis. Genauso wenig kann aus der Beziehung des Herrn und Knechts Geistigkeit erwachsen. Denn diese wird erst dort entwickelt, wo das Bewusstsein nicht in sich selbst versenkt ist, sondern über sich hinauszugehen vermag, und dies ist nur dort der Fall, wenn es außer sich selbst auf Gegenseitigkeit stößt.

3. Bildung und der Tod

Die Anerkennung als symmetrisches Verhältnis, als eine Verdoppelung des Bewusstseins, die Gadamer am Phänomen des erwiderten Grußes illustriert hat,⁷¹ wurde also letztlich nicht verwirklicht. Auch an diesem Misserfolg kann beobachtet werden, inwiefern Hegel das Nichterreichen der Zwecke in die Dialektik als kreatives Moment, ja als Katalysator einarbeitet: Aus der Verkennung, nicht aus der Anerkennung entwickelt sich die Dynamik der Bildung.⁷² Es ist der Herr, der bereit war, sein natürliches Leben zum Opfer zu legen, und darin zeigte er sich dessen fähig, aus dem in sich geschlossenen Lebensprozess auszubrechen⁷³ und initiierte somit die Geschichte der Phänomenologie: Erst ab der Loslösung des Herrn aus dem Kreislauf des Lebens wird die Negativität wirklich, d.h. sie greift verändernd in den Lebensprozess ein – die Negativität initiiert Neues.

Trotzdem ist es nicht der Herr, der sich durch Bildungsfähigkeit auszeichnet. Der Herr ist in seiner scheinbaren Selbstgenügsamkeit in sich selbst verschlossen: Er ist die

⁷⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 149.

⁷¹ H.-G. Gadamer, „Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins“, S. 229.

⁷² S. Žižek kommentiert diese Eigenheit der Hegel'schen Dialektik mit einer von Lacan ausgeborgten Wendung: „Truth arises out of misrecognition.“ S. Žižek, *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, S. 380.

⁷³ Der Herr bezeugt, dass „allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, daß dem Selbstbewußtsein nicht das *Sein*, nicht die *unmittelbare* Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens das Wesen... ist“. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 149.

„Nacht der Welt“⁷⁴. An der Bildungsunfähigkeit des Herrn tritt klarer hervor, was Hegel unter der Begegnung mit dem Tode oder dem „Daransetzen des Lebens“ versteht. Ein Daransetzen des Lebens erhebt das Bewusstsein zur „Macht über dies Sein“⁷⁵. Diese Macht kann hier als die Fähigkeit gedeutet werden, sich von der Versenkung in das natürliche Sein zu lösen. Der Herr hat gezeigt, dass er an kein bestimmtes, natürliches Dasein geknüpft ist.⁷⁶

Dem weiteren Text ist jedoch zu entnehmen, dass der Herr – seinem Aufbegehren zum Trotz – einer noch zu „natürlichen“ bzw. unmittelbaren Geistigkeit anhängt. Das Problem besteht in der Dichotomie Leben oder Tod, auf deren Hintergrund sich die Beziehung des Herrn und des Knechts entwickelt. Der Sieger – der Herr – wird auf die Seite des negationslosen Lebens erhoben. Demgegenüber sinkt der Knecht auf die Seite des Todes ab: nicht jedoch des natürlichen Todes oder der natürlichen Negation. Der Herr weiß, dass ihm ein dem natürlichen Tod unterlegener Knecht wenig nützen würde und somit verurteilt er den Knecht zu einem Standpunkt des geistigen Todes: Der Knecht muss sich bemühen, in der Position des Todes lebend zu bestehen.

Laut Hegel ist es auch nur eine solche paradoxe oder widersprüchliche Ausgangsposition, die den Blick auf die Freiheit und damit auch auf den Geist offenlegt: Beides, Freiheit sowie Geist sind wesentlich auf die Arbeit angewiesen.⁷⁷ Nicht die Todesfurcht – wie bei Hobbes –, sondern die Arbeit ist das Medium, dank dessen der Naturzustand überwunden werden kann. Der Herr, der sich nun mit dem negationslosen Leben verbündet, gelangt nicht zur Freiheit, sondern nur zur („natürlichen“) Selbstständigkeit. Das heißt, der Herr ist nichts als er selbst, er ist von sich selbst vollkommen eingenommen. Obgleich es die Macht über das Sein, sowie Macht über den Anderen verkörpert, bleibt ihm die Erfahrung der Freiheit verwehrt. Stattdessen erlangt derjenige Freiheit, der „an einer Kette, von der er im Kampfe nicht abstrahieren konnte“⁷⁸, gehalten ist.

Eine Kette, die das natürliche Bewusstsein in der Hand hält, kann jedoch mittels der Bildung gelockert werden, beruht doch gerade die Bildung auf dem Herausarbeiten aus dem natürlichen Sein und folglich auch auf der Überwindung der bloß natürlichen (und herrischen) Selbstständigkeit und dem Erlangen dessen, was Hegel als die „wahre Selbstständigkeit“⁷⁹ oder als Freiheit bezeichnet. Während der Herr von sich selbst eingenommen ist, öffnet sich der Knecht der Welt und verringert dadurch den Druck der eigenen körperlichen Bedürfnisse: In der Welt muss gearbeitet werden und

⁷⁴ G. W. F. Hegel, *Systemfragment*, III, S. 187.

⁷⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 151.

⁷⁶ Ebenda, S. 148.

⁷⁷ U. Ruschig geht in seiner Vermessung der Reichweite, die das Konzept der Arbeit für Hegels Philosophie hat, noch weiter: „Die Wahrheit der erzeugenden Bewegung des Geistes ist die Arbeit, wodurch die Arbeit zur zentralen Kategorie für den Geist der Gesellschaft wird.“ U. Ruschig, „Randglossen zur Bewegung des Geistes“, S. 78.

⁷⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 151.

⁷⁹ Ebenda, S. 152.

das heißt, der Knecht muss seine Befriedigung aufschieben.⁸⁰ Zudem muss er sich auf die Widerspenstigkeit der Welt einlassen und ihre Eigenständigkeit zu schätzen lernen. Demgegenüber lebt der Herr „in dem Prozess der Assimilation von Welt und Menschen in physischer oder geistiger Welteroberung.“⁸¹

Ein gedankenloser Übermut oder stoische Ruhe gegenüber dem Tod wird sich demnach nicht bildend oder „vergeistigend“ auswirken. Die Todesauffassung des Herrn ist auf eine abstrakte, natürliche Sichtweise beschränkt: Der Tod wird als ein natürliches Aufhören gedeutet, als eben „nicht die Negation des Bewußtseins, welches so *aufhebt*, daß es das aufgehobene *aufbewahrt* und *erhält* und hiermit sein Aufgehobenwerden überlebt.“⁸² Mit anderen Worten sehen wir, der Herr erweist sich als unfähig, sich von der aufgestellten Dichotomie des Lebens oder des Todes zu lösen. Im Rahmen solch einer abstrakten Auffassung kann es jedoch zu keiner wirklichen Konfrontation mit dem Tod kommen: Der Tod wird nicht zum Gegenstand für das Bewusstsein. Zwar machte der Herr die Geste, sich des Lebens im äußersten Falle zu entledigen, sodann wird er jedoch zum Sieger, der sich mit dem Tod nicht weiter auseinandersetzen muss, erhoben: Der Herr fordert für sich entweder das negationslose Leben oder den bewusstlosen Tod.

Der bisherige Weg des Bewusstseins ist jedoch an dem Herrn nicht spurlos vorbeigegangen. Er zeigt sich als gebildet genug, den natürlichen Tod in Form einer Drohung zu „vergeistigen“. Gebildet, wie er ist, verschafft er sich deshalb die Dienstleistungen des Knechts dadurch, dass er ihn dem Tode in vergeistigter Form aussetzt. Durch diese Vergeistigung der Negation in Form der Drohung bzw. des Befehls bekennt sich der Herr zur Einsicht, dass der Knecht vor dem natürlichen Tode – und zwar um des Herrn willen – geschützt werden muss.

Der Herr ist jedoch nicht gebildet genug, um einzusehen, dass ein solches Experimentieren mit dem „vergeistigten Tode“ eine erhebliche Gefahr für ihn selbst darstellt. In der Form von Drohungen entkräftet der Herr seine (natürliche) Position und lockert somit auch die Kette, an der er den Knecht hält. Der Knecht erzittert nun nicht mehr vor dem Herrn, sondern vor dem Tod, also vor dem absoluten Herrn, den er seit seinem Erliegen im Kampf als Moment seiner selbst anerkennen muss.

Aufgrund der innerlichen Bindung an den Tod weiß der Knecht, dass es ihm nicht möglich ist, einen kompromisslosen Konflikt mit dem Tode einzugehen, stellt der Tod

⁸⁰ Demgegenüber behauptet H. Arendt, die Arbeit in der Welt rückt uns in „nächste Nähe“ zum Tierischen, zu unseren natürlichen Bedürfnissen, während das Herstellen erst die Welt erschafft und den Menschen konstituiert. Diese Welt ist die bleibende Welt des *homo fabers*. Hegel ist davon überzeugt, dass sich die Arbeit – selbst wenn sie auf die Befriedigung der Bedürfnisse geht – immer disziplinierend und vermenschlichend – und d.h. für Hegel vergeistigend – auswirkt. Während also Arendt zwischen einer „Umgebung der Arbeit“, die von Bedürfnissen dominiert ist, und einer Welt des Herstellens, die von Utilität beherrscht ist, unterscheidet, fallen für Hegel beide Welten in eins. Vgl. hierzu H. Arendt, *Vita activa*, S. 98–129.

⁸¹ K. Jaspers, *Philosophie II. Existenzhellung*, S. 93.

⁸² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 150.

doch einen wesentlichen Zug desjenigen dar, der auf der Position des Todes zu leben vermochte. Der Knecht ist sich dessen bewusst, dass sich der natürliche Tod und das natürliche Leben ausschließen. Deshalb hat er auch das Leben gewählt. Paradoxerweise hat er durch die Wahl des Lebens auch den Tod erhalten, oder besser gesagt das Bewusstsein des Todes. Dank dieses Bewusstseins lernt der Knecht, dass sich zwar das natürliche Leben und der natürliche Tod ausschließen, nicht jedoch das Leben mit dem im Geiste bildenden Tod. Mit diesem lernt der Knecht alltäglichen Umgang zu pflegen. Somit kann auch behauptet werden, der Knecht hat zwar nicht sein Leben gewagt, das heißt jedoch nicht, dass es der Knecht ist, der dem Anblick des Todes nicht standzuhalten vermag. Im Gegenteil ist es eben der Herr, der des Todesbewusstseins ermangelt und der deshalb auch nicht zur Freiheit gebildet werden kann.

Die Erkenntnis, dass der Knecht als Gestalter der Umwelt Herr über das natürliche Sein ist, gemeinsam mit der Einsicht in die Macht des Todes, verkehrt die Struktur der Beziehung. Der Knecht bemächtigt sich des durch ihn gebildeten Seins, in dessen Form er sich nun wiedererkennt. In der anhaltenden Todesfurcht erfährt er zudem die Belanglosigkeit des partikulären Daseins: In der läuternden Todesfurcht sind alle Erfüllungen des *natürlichen* Bewusstseins wankend geworden.⁸³ Der Knecht hat „in sich selbst erzittert“,⁸⁴ und eben in dieser Furcht, die alle Grenzen zum Einstürzen bringt, erfährt das Bewusstsein Freiheit gegenüber seinem nicht-absoluten Herrn, sowie gegenüber seiner Umgebung.

Die Arbeit, die der Knecht an seiner Umgebung verrichtet, wird von Hegel als „das aufgehaltene Verschwinden“⁸⁵ verstanden. Diese Charakterisierung gilt als Synonym für ihre bildende Auswirkung auf den Arbeitenden. Eben die neuerworbenen Fähigkeiten des Knechtes, dem Tod zu begegnen, auf der einen Seite und das Verschwinden des Gegenstandes aufzuhalten – das heißt dessen Tod oder Vernichtung hinauszuzögern – auf der anderen Seite, sind nach Hegel eng miteinander verwoben. Denn „[o]hne das Bilden bleibt die Furcht innerlich und stumm, und das Bewußtsein wird nicht für es selbst. Formiert das Bewußtsein ohne die erste absolute Furcht, so ist es nur ein eitler eigener Sinn“.⁸⁶ Durch die Furcht, durch das Gefühl der Autorität wird das Selbstbewusstsein gezwungen, über sich selbst hinauszuwachsen.

Dieser Wesenszug der Bildung wird von Hegel wiederholt bekräftigt: Während in der *Phänomenologie des Geistes* zu lesen ist, der Tod sei Anfang der Wahrheit, heißt es in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Anfang der Wahrheit sei der

⁸³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 155.

⁸⁴ Ebenda, S. 153.

⁸⁵ Ebenda, S. 126. „Die Arbeit hingegen ist *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet*.“

⁸⁶ Ebenda, S. 154.

Gehorsam.⁸⁷ In beiden Varianten steht über dem Bewusstsein eine höhere Instanz, ein Herr, der das Bewusstsein in die Welt zwingt und damit das Bewusstsein davon fernhält, sich in besonderem Belieben „einzuhausen“⁸⁸. Der Gehorsam ist mit der Anstrengung des Zur-Welt-Kommens wesentlich verbunden. Die Furcht (oder Ehrfurcht) spielt in dem studierten Abschnitt eine kreative und bildende Rolle, insofern nur ein aus der Furcht geborenes Todesbewusstsein überhaupt „arbeitsfähig“ ist.

Diese Arbeitsfähigkeit ist durch das Bewusstsein der Ganzheit bedingt: Das Bewusstsein muss einsehen, dass es in den einzelnen Inhalten nicht um die einzelnen Inhalte geht, sondern um das ganze Bewusstsein. Darin ist das Bewusstsein zunächst „praktisch“ spekulativ: Der Standpunkt des Todes ermöglicht dem Bewusstsein, des Lebens aus der Sicht von außen ansichtig zu werden: Dasjenige „Bewusstsein“, das sich um sein Sein sorgt und das in Einzelnen den Bezug zum Ganzen sucht, ist geistig, während sich bloße Geschicklichkeit in den einzelnen Aufgaben verliert.⁸⁹

Der Knecht ist letztlich nicht Knecht des Herrn, sondern Knecht der Welt, ihrer Phänomene, denen der knechtische Gehorsam dient. „Ohne die Zucht des Dienstes“ bliebe die Furcht nur eine negative – dies ist die Furcht des Herrn. Ohne die Zucht wäre das Bewusstsein stumm – das heißt, es wäre ein abstraktes, bloß meinendes Bewusstsein. Dem Bewusstsein müssen alle Erfüllungen seines natürlichen Daseins wankend geworden sein, aber auch dies muss das Bewusstsein bereits bei der Arbeit an konkreten Zielen erfahren, die ihm entrissen werden. In der Macht über die Welt offenbart sich zugleich die Ohnmacht: Das Bewusstsein wird mit seiner Arbeit nie fertig, die Arbeit ist nie wirklich vollbracht, die Arbeit selbst ist – mit Eugen Fink gesprochen – eine „Macht der Ohnmacht“⁹⁰.

⁸⁷ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Nachschrift zu § 396, S. 81. „Der Gehorsam ist der Anfang aller Weisheit; denn durch denselben läßt der das Wahre, das Objektive noch nicht erkennende und zu seinem Zwecke machende, deshalb noch nicht wahrhaft selbstständige und freie, vielmehr unfertige Wille den von außen an ihn kommenden vernünftigen Willen in sich gelten und macht diesen nach und nach zu dem seinigen.“

⁸⁸ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Nachschrift zu § 396, S. 81. Hegel nennt dieses „Einhausen“ „die Wurzel alles Bösen“.

⁸⁹ Vgl. dazu Heideggers Todesanalysen, sowie Tugendhats Beitrag. Auf die Nähe zu Heideggers Gedankensträngen in *Sein und Zeit* verweisen Pippin und Stekeler, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, S. 709.

⁹⁰ E. Fink, *Hegel*, S. 176. Insofern irrt Löwith, wenn er feststellt, Arbeit bestehe im „positive[n] Vernichten der von Natur aus vorhandenen Welt.“ Die Welt wird gerade nicht vernichtet, Hegel hält ausdrücklich fest, dem arbeitenden Bewusstsein würde sich die Welt nie gänzlich beugen. Vernichtend greift in die Welt die absolute Freiheit ein (dazu siehe Achter Teil dieser Arbeit: Objektiver Geist und zerbrochene Welten, S. 194–196). Vgl. hierzu K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, S. 286.

4. Ein Selbstbewusstsein, das die eigene Negation umfasst: Heidegger und Hegel über den Tod

Ernst Tugendhat behauptet in *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Martin Heidegger habe gerade durch seine Konzeption des Seins zum Tode das neuzeitliche reflexive Modell des Selbstbewusstseins überwunden.⁹¹ Nach Tugendhat war dieses reflexive Modell deshalb ungenügend, weil der Rückbezug auf das „Ich bin Ich“ nicht die Möglichkeit des Nicht-Seins offenbart, die doch wesentlich zum Sein des Ich dazugehört. Heideggers Leistung beruhe dann darauf, dass er in den Umstand Einsicht gewonnen haben soll, dass jede Möglichkeit zusammen mit ihrer Negation gegeben ist. Wenn sich das Dasein nun mit seinem Leben als Ganzem konfrontieren soll, so kommt es nicht umhin, auch des Todes ansichtig zu werden: Mit jeder Möglichkeit geht die Möglichkeit der Vereitelung dieser Möglichkeit einher, wobei der Tod die äußerste und zugleich eigenste, die unüberholbare Möglichkeit ist.⁹² Gerade diese Unvertretbarkeit des Todes rettet das Dasein aus der Verlorenheit an die „zufällig sich andrängenden Möglichkeiten“⁹³ und erschließt ihm die Ganzheit und das heißt „ruft“ das Dasein dazu auf, nicht in der Einzelheit zu verweilen, sondern des Lebens hinter dem Einzelnen oder im Einzelnen ansichtig zu werden.⁹⁴

Ungeachtet dessen, inwiefern Tugendhats dialektische Interpretation der Heideggerschen Todesauffassung gerecht wird,⁹⁵ scheint es, Hegel würde – aus der Sicht dieser Interpretation – seinerseits eine Heideggersche Todesauffassung vor Heidegger vorlegen, und das explizit in engster Auseinandersetzung mit der reflexiven Theorie des Selbstbewusstseins, die Tugendhat etwas irreführend mit dem Fichteschen Ich-Konzept in Verbindung setzt. Auch Hegel würde behaupten, das Selbstbewusstsein konstituiert sich als wahres erst angesichts der eigenen Negativität, oder noch genauer: Es konstituiert sich erst insofern, als es die Negativität in sich einverleibt hat – seine Substanz ist vom negativen Wesen „durch und durch angesteckt.“⁹⁶ Zudem stellt auch Hegel fest, dass erst derjenige, dem alles wankend

⁹¹ Siehe dazu E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, S. 225–244. Mit Tugendhats Kritik des Modells, das Tugendhat als das neuzeitliche reflexive Modell bezeichnet, setzt sich ausführlich und kritisch J. Karásek auseinander: J. Karásek, *Sprache und Anerkennung*, S. 17–108.

⁹² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 264.

⁹³ Ebenda.

⁹⁴ Vgl. hierzu E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, S. 235. Tugendhat widmet sich der Auffassung des Todes ausführlich auch in seinem Aufsatz *Über den Tod*. In diesem Aufsatz scheint Tugendhat jedoch seine positive Einschätzung von Heideggers Todesbegriff zu revidieren und unterzieht Heidegger harter Kritik. Siehe E. Tugendhat, *Über den Tod*.

⁹⁵ Dieter Thomä hat Tugendhats Interpretation von Heideggers Todesauffassung einer Kritik unterzogen: Siehe *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, S. 408–410.

⁹⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 155. Bonsiepen stellt fest, das Bewusstsein des Todes ist für die Konstitution des Selbstbewusstseins deshalb so wesentlich, weil Hegel die Forderung aufstellt, der Widerspruch müsse gedacht werden, weil er Teil der Realität ist. Dazu stellt er fest: „Die Vernichtung des Endlichen, durch die eine Erkenntnis des absoluten Nichts und der wahren Sittlichkeit möglich wird, bedeutet eine Arbeit, die auf den Tod geht. Alle Elemente der Hegelschen

geworden ist, eine Ganzheit ahnt – und auch bei Hegel dringt diese Ahnung in das Bewusstsein ein, indem es die Todesfurcht erfährt.⁹⁷ Erst die erlebte Negativität, die verinnerlichte Begrenzung, die der Knecht in sich aufgenommen hat, verweist auf das Ganze.⁹⁸ So heißt es in der *Phänomenologie*:

„Dies Bewußtsein hat nämlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen, denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden... es hebt darin in allen *einzelnen* Momenten seine Anhänglichkeit an natürliches Dasein auf und arbeitet dasselbe hinweg.“⁹⁹

Noch bedeutender ist jedoch, dass sich Hegel trotz seiner Heidegger'schen Anläufe *avant la lettre* letztlich für eine andere Todeskonzeption entschieden hat, nämlich für eine solche Konzeption, die dem Umstand gerecht wird, dass der Tod auch wesentlich interpersonal erlebt wird.

Um Hegels und Heideggers Leistung angesichts der Todesproblematik gebührend bewerten zu können, soll zunächst eine Rekonstruktion der Stärken und Schwächen von Heideggers Konzeption vorgelegt werden. Tugendhat weist in seinem Aufsatz *Über den Tod* darauf hin, dass Heidegger einer der ersten, wenn nicht der erste überhaupt war, der den Tod sozusagen dem Jenseits entriss: In Heideggers Werk wird der Tod nicht als Übergang in ein anderes, jenseitiges Sein gewertet; wenn wir uns deshalb auf den Tod vorbereiten, so tun wir dies nicht um des Nachlebens willen. In der Vorbereitung auf den Tod erlernen wir das Leben.¹⁰⁰

Die entscheidende Frage ist aber nun: Was meint Heidegger mit dem „Tod“? Heidegger meint offensichtlich nicht das Ereignis des eigenen Todes, das nicht erfahren werden kann, bzw. dasjenige Phänomen, das wir an den Verstorbenen beobachten. Gerade diese Erfahrung des Todes der anderen, kann uns keine Auskunft über den Tod, der immer der je eigene ist, geben. Das eigentliche Dasein kann deshalb den Tod des anderen nicht als Ausgangspunkt oder gar Prinzip des eigenen Todesverhältnisses auffassen. Diesem physiologischen Tod, den Heidegger als das „Ableben“ bezeichnet, wird ein so zu sagen ursprünglicher Tod gegenübergestellt, ein solcher Tod, in dem der „Seinsverlust als solcher zugänglich“ wird.¹⁰¹ Das Sein zum Tode muss dann als das Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit aufgefasst werden. In

Anerkennungstheorie sind bereits am Anfang der Jenaer Zeit versammelt: Kampf auf Leben und Tod, Anerkennungsverhältnis, Herr-Knecht-Dialektik, Tod und Arbeit.“ Siehe W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, S. 85.

⁹⁷ Hegel nimmt jedoch die begriffliche Unterscheidung von Angst und Furcht nicht vor, bzw. scheint es, als würde Angst auf das Einzelne bezogen, während die Furcht als der Anfang der Weisheit das „ganze Wesen“ offenbarte. Siehe G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 153.

⁹⁸ Darauf, dass der Begriff der Ganzheit Schlüssel zum Verständnis von *Sein und Zeit* ist, macht Thomas H. Macho aufmerksam. Vgl. Th. H. Macho, *Heideggers Todesbegriff*, S. 70–72.

⁹⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 153.

¹⁰⁰ E. Tugendhat, *Über den Tod*, S. 19.

¹⁰¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 238, S. 247.

dieser Hinsicht wird sogar eine terminologische Neuinterpretation vorgenommen: Sterben heißt, sich zum Tode zu verhalten, während das physiologische Sterben als ein Ableben bezeichnet wird.

Trotz dieser Manöver, die verhindern sollen, dass der physiologische Tod als Grundlage der eigentlichen Existenz aufgefasst wird, entgeht Heidegger der offensichtlichen Schwierigkeit nicht, dass sich ja letztlich auch das eigentliche Bewusstsein der Sterblichkeit auf den physiologischen Tod beziehen muss, und scheint sich darin in einen merkwürdigen Zirkel zu verirren: Zunächst schließt Heidegger den physiologischen Tod, den das Dasein an anderen beobachtet, als Grundlegung des „Seins zum Tode“ aus, um ihn jedoch anschließend – in seiner Unvertretbarkeit – dennoch als Telos eben des Seins zum Tode zu bezeichnen.¹⁰²

Heideggers etwas merkwürdige terminologische Verschiebung ist jedoch – aus der Sicht der Heidegger'schen Philosophie – durchaus motiviert: Ausgehend von dieser Neudefinition des Todes als Todesbewusstsein kann Heidegger den Tod vollkommener in die Seinsmöglichkeiten aufnehmen. Und gerade dies wird ja verlangt: Der Tod ist letztlich die Grundlage der Sorgestruktur, die wesentlich auf die Seite der eigenen Leistungen zu zählen ist – die Sorge ist etwas, an dem sich das Dasein bewähren kann, worin es aber eben in der Regel scheitert. Erst aus dieser Perspektive wird deutlich, warum Heidegger dem Tod die Fähigkeit zuschreiben kann, das Dasein dem Verfallen zu entreißen. Dass das Zentrum des Lebens wesentlich der Tod ist, darauf hat Heidegger bereits in seiner Vorlesung aus dem Jahre 1925 hingewiesen: Das eigentliche Sein des Menschen sei das *sum moribundus* und erst aufgrund von diesem *moribundus* gewinnt das *sum* Sinn.¹⁰³

Der Tod wird somit in eine das Dasein in seinem Wesen konstituierende Instanz gerückt. Einer der ersten, die Heideggers „Lust an dem Nichts“ hinterfragt haben, ist Paul Landsberg: In seinem Aufsatz *Die Erfahrung des Todes* hält Landsberg gegen Heidegger fest, nicht der Tod sei Wesen des Lebens, sondern das dem Leben eigene Bedürfnis nach Ewigkeit.¹⁰⁴ Landsberg orientiert sich offenbar an einer christlichen Anthropologie; ungeachtet dessen, ob wir auf diese eingehen oder nicht, offenbart sich in Landsberg Kritik etwas Entscheidendes: Dass das Dasein wesentlich „Sein-zu“ ist, heißt nicht notwendigerweise, dass es ein „Sein-zum-Ende“ ist.

Heißt das aber, Landsberg wolle behaupten, das Bewusstsein der Endlichkeit wäre dem Menschen nicht eigen? Keineswegs, Landsberg ist davon überzeugt, der Mensch wisse, er sei sterblich. Die Schlüsselfrage lautet nun, wie das der Mensch denn weiß, wenn der Tod nicht unter die Erfahrungen gezählt werden kann. Es bieten sich zwei Antworten an: Erstens kann behauptet werden, man würde durch Induktion aus dem Tod anderer auf den eigenen schließen. Diese Antwort ist jedoch nicht überzeugend:

¹⁰² Vgl. dazu den aufschlussreichen Aufsatz von Th. H. Macho: *Heideggers Todesbegriff*, S. 69–70.

¹⁰³ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 433 ff.

¹⁰⁴ P.-L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, S. 49.

In dem Fall wäre die eigene Sterblichkeit nicht sicher, sondern nur sehr wahrscheinlich. Heidegger jedoch wendet ein, die Sterblichkeit ist die dem Menschen sicherste Sicherheit, alle andere Sicherheit würde sich von dem „sicheren Tod“ ableiten.¹⁰⁵ Damit gibt er implizit der zweiten Grundhaltung recht, die sich im Werk von Landsbergs Lehrer, Max Scheler, findet: Unserer Sterblichkeit sind wir uns aufgrund einer intuitiven apriorischen Erkenntnis bewusst und das heißt, der Mensch wüsste, dass er sterben würde, selbst wenn er das einzige Lebewesen auf Erden wäre.¹⁰⁶

Landsberg lehnt beide Möglichkeiten ab und schlägt eine dritte Lösung vor. Heidegger wird insofern recht gegeben, als auch Landsberg überzeugt ist, die Erfahrung des Todes des anderen wäre qualitativ unterschiedlich von der Erfahrung der eigenen Sterblichkeit – natürlich erfahren wir am Tod des anderen nicht den eigenen Tod. Heidegger hat jedoch einen wesentlichen Punkt aus den Augen verloren. Neben dem eigenen Tod und dem Tod des anderen gibt es noch eine dritte Todesart: den Tod eines nahen Menschen. Auch dann, wenn jemand den Tod eines nahen Menschen erfährt, erfährt er natürlich nicht, wie es ist, den eigenen Tod zu sterben. Nichtsdestotrotz berührt uns der Tod des Nächsten so sehr, dass er uns an die Schwelle des eigenen Todes bringt. Etwas in uns stirbt mit:

„Meine Gemeinschaft mit dieser Person scheint zerbrochen: aber diese Gemeinschaft war in gewissem Maße *ich selbst*, und in eben diesem Maße dringt der Tod in das Innere meiner eigenen Existenz ein und wird eben dadurch unmittelbar spürbar.“¹⁰⁷

Heideggers Nachdruck auf die Nichtigkeit, die zum Wesen des Menschen erhoben wird, und die Nichtbeachtung des Todes des Mitmenschen weist auf ein weiteres Problem, das Heideggers Todesverständnis belastet. Heidegger stellt fest, das Dasein verliere in der Angst den Boden unter den Füßen:¹⁰⁸ Die Angst entreißt das Dasein aus der Welt und bringt es somit vor das eigentlichste *solus ipse*.¹⁰⁹ Das Dasein erlangt dadurch eine „Freiheit zum Tode“, die Heidegger gegen die Sorge um die anderen ausspielt:¹¹⁰ Heidegger bezieht sich auf diese Seinsweise mittels des Begriffs des „existenziale[n] Solipsismus“¹¹¹, wobei er sogleich hinzufügt, dass das Dasein in diesem Solipsismus keinen Weltverlust erleidet, da die Welt ja ein Existential des Daseins ist: Vielmehr beteuert Heidegger, auch die Welt würde sich dem Dasein nun in ihrer Eigentlichkeit zeigen; das Dasein erfasst die „Welt als Welt“¹¹². Diese Versicherung läuft jedoch dann ins Leere, wenn Heidegger zugleich behauptet, die

¹⁰⁵ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 256–259.

¹⁰⁶ M. Scheler, *Tod und Fortleben*, S. 16.

¹⁰⁷ P.-L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, S. 40.

¹⁰⁸ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, S. 112.

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 188.

¹¹⁰ Ebenda, S. 266.

¹¹¹ Ebenda, S. 188.

¹¹² Ebenda.

Welt, in der das Dasein existiere, würde jegliche Bedeutsamkeit einbüßen: Die Welt erhält den „Charakter der Unbewandtnis“¹¹³, zeigt sich in ihrer „leeren Erbarmungslosigkeit“¹¹⁴. Wenn Heidegger an einer eigentlicheren Weltlichkeit des Daseins festhalten wollte, so müsste er darlegen, wodurch sich diese Welt als Welt auszeichnet. Gerade dies tut er jedoch nicht.

Die Grundtendenz von *Sein und Zeit* zielt auf eine Überwindung der neuzeitlichen Auffassung der Subjektivität: Das neuzeitliche Subjekt begründet sich selbst und verschont niemanden mit seinen Zweifeln.¹¹⁵ Daraus folgt eine Isolation und das „ironische Problem der Transzendenz“¹¹⁶: Wenn sich Heidegger nun die Frage stellt, wie sich das neuzeitliche, sich selbst begründende Subjekt überhaupt in einer Welt vorfinden könne, so bietet es sich an dieser Stelle an, diese Frage an Heidegger zurückzugeben. Es scheint nämlich, letztlich würde auch Heideggers Dasein den Weltbezug verlieren: Das eigentliche Dasein behält die Welt als ein Existential, aber das Dasein selbst liefert die ganze Sphäre der Öffentlichkeit und der gemeinsamen Welt einer Authentizität aus, die um die eigene Überlegenheit weiß: Die gemeinsame Welt erscheint dann als bloße Negativfolie, gegen die sich das Dasein bestimmt. Aufgrund dieses negativen Verhältnisses zur Welt kann der Wesentlichkeit der Welt für das Dasein nicht Rechnung getragen werden.¹¹⁷

Wenn nun Hegels Auffassung des Todes und dessen Beziehung zur Konstitution des Selbstbewusstseins mit Heideggers Begriff des Todes und des Daseins verglichen

¹¹³ Ebenda, S. 343. In der einschlägigen Passage heißt es: „Die Welt, worin ich existiere, ist zur Unbedeutsamkeit herabgesunken, und die so erschlossene Welt kann nur Seiendes freigeben im Charakter der Unbewandtnis. Das Nichts der Welt, davor die Angst sich ängstet, besagt nicht, es sei in der Angst etwa eine Abwesenheit des innerweltlichen Vorhandenen erfahren. Es muß gerade begegnen, damit es *so gar keine* Bewandtnis mit ihm haben und es sich in einer leeren Erbarmungslosigkeit zeigen kann.“

¹¹⁴ Ebenda, S. 343.

¹¹⁵ Diesem Aspekt von Heideggers Philosophie so, wie in *Sein und Zeit* dargelegt, widmet sich K. Haucke in: „Anthropologie bei Heidegger. Über das Verhältnis seines Denkens zur philosophischen Tradition“, S. 327.

¹¹⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 61.

¹¹⁷ Thomä stellt fest, das Dasein wäre im Modus eines paradoxen, weil weltlosen In-der-Welt-Seins befangen. D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, S. 376. Ebenso äußert Kai Haucke Zweifel daran, Heidegger könne der Weltlichkeit des Daseins gerecht werden. Kai Haucke, *Anthropologie bei Heidegger*, S. 338.

Einen anderen Standpunkt vertritt von Herrmann: gegen Kritiker, die behaupten, das Dasein wäre – trotz Heideggers Nachdruck auf seine Weltlichkeit – dennoch weltlos, weil Heidegger die Welt nahezu ausschließlich als negativen Aspekt des Daseins auffasst, will von Herrmann geltend machen, „in der Welt“, also „weltlich“ sei das eigentliche sowie das uneigentliche Dasein: Während jedoch das eigentliche Dasein seine Möglichkeiten aus dem Vorlaufen zum Tode gewinnt, erfasst das uneigentliche Dasein seine Möglichkeiten im Modus der öffentlichen Auslegung. Fraglich ist aber, ob hier von Herrmann tatsächlich auf die Bedenken der Kritiker eingeht. Denn dass sich das Dasein immer in der Welt befindet wird von niemanden angezweifelt. Die Frage ist, ob die Welt auch eine positive Funktion für das Dasein hat, oder ob die gemeinsame Welt ausschließlich als Welt des Verfalls gewertet, weshalb sich jedes authentische Dasein auf sich selbst stellen und der Öffentlichkeit entreißen solle. Diese zweite Alternative scheint eher zuzutreffen und gerade darin scheint Heidegger die Dualität des Ich und des zu überwindenden Nicht-Ich vielmehr wiederholt als überwunden zu haben. Siehe zur Auffassung von Welt bei Heidegger: F.-W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu Sein und Zeit*.

wird, so kann festgestellt werden, Hegel würde gerade im Knechte nicht die Negativität zum ausschließlichen Prinzip des Selbstbewusstseins erheben. Die Negativität ist wesentlich nachträglich und diese ihre Nachträglichkeit bezeugt, dass sie nicht alleiniges Wesen des Selbstbewusstseins ist. Der Knecht ist ja dadurch bestimmt, dass er auf die Welt angewiesen ist und diese Angewiesenheit gerade auch im Todesbewusstsein erfährt. Der Tod entbindet den Knecht nicht aus der Welt, sondern bindet ihn an den Arbeitsvollzug, womit er ihn an die Welt verweist, die sich nie gänzlich seiner Macht beugt.

Eine Position, die über dem Leben und Tod steht, vertritt der Herr. Der Herr ist auch derjenige, der den Tod lediglich als einen physischen Tod auffasst und somit als etwas, das jeglicher Erfahrung fernbleibt. Gerade darin verfehlt er das Todesbewusstsein: Der Tod ist ihm ein Nichts außerhalb des Lebens und das Leben ist ihm der Genuss, in den keine Negativität dringt. Das Sein des Herrn wäre aus dieser Sicht uneigentlich. Demgegenüber richtet sich die Angst des Knechts nicht auf diesen oder jenen Sachverhalt: Der Knecht ängstigte „sich um sein ganzes Wesen, denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden.“¹¹⁸ In dem Tod bzw. der Verzweiflung gegenüber dem Tod erwachte schließlich die Bewegung des „verflüssigenden Lebens“: Das Bewusstsein hat in sich erzittert und es wurde „innerlich aufgelöst“¹¹⁹. Der Knecht erlangte damit seinerseits das Wissen um die „absolute Negativität“. Diesen Moment können wir als das Loslösen von der Weltlichkeit deuten: Das Bewusstsein weiß, es selbst sei, durch die Todeserfahrung und ihre Transzendenz gegenüber allem Weltlichen, von den einzelnen Gegenständen gelöst. Dem Knechte ist es folglich nicht um die einzelnen Gegenstände zu tun, sondern um das Ganze. Aber „ums Ganze“ geht es nicht jenseits der Gegenstände, sondern in diesen Gegenständen: In der Arbeit muss das Ganze vergegenwärtigt werden.

Wenn nun der Herr und der Knecht zwei Positionen darstellen, die jede für sich ein eigenes Todesverhältnis aufweist, so ist es – aus der Sicht Hegels – der Herr, der ein uneigentliches besitzt. Demgegenüber ist der Knecht von Negativität durchsetzt und erfährt die eigene Negativität, aber auch die Negativität des gegenständlichen Seins, das sich ihm widersträubt, als Zeichen der eigenen Endlichkeit und Sterblichkeit. Deshalb ist es für Hegel so wesentlich, die Welt nicht aus den Augen zu verlieren, denn die Welt ist der Ort, an dem die Endlichkeit wahrgenommen wird. Und erst in der Endlichkeit kann sich das Bewusstsein einen Begriff der Ganzheit formen. Die Arbeit ist also wesentlich für das Bewusstsein und ebenso der Widerstand der Welt, der positiv in das Bewusstsein aufgenommen wird, da dieser Widerstand der Position des Bewusstseins zur Ganzheit verhilft. An der Welt zerschellt jeglicher Versuch, das Absolute in der einzelnen Gestalt zu verwirklichen. Dies ist nicht Ungenügen der Welt oder ein Zeichen ihrer Unbedeutsamkeit, sondern im Gegenteil der Beitrag der

¹¹⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 153.

¹¹⁹ Ebenda.

Welt zu unserer Eigentlichkeit oder zu unserer Bildung. Denn gerade in den weltlichen Widerständen werden wir von dem Trieb nach persönlicher Absolutheit gelöst und erst darin können wir versuchen, eine Ganzheit zu erfassen.

Hegel macht insofern den Tod zu einem Phänomen der Welt: Jede Art der Endlichkeit, des Sich-selbst-Übergreifens verweist auf den Tod. Konsequenterweise nimmt dann der Tod auf jeder Stufe der *Phänomenologie des Geistes* eine neue Gestalt an: Der Herr begegnet einem anderen Tod als der Knecht, die absolute Freiheit wieder einem anderen als das religiöse Bewusstsein. Im Vergleich zu diesen Todesmetamorphosen scheint Heideggers Todesauffassung konstant: Es ist das Nichts, bzw. das drohende Nichts.

An Hegel stellt dann Heidegger die Frage, wie ernst es bei solcher Auffassung denn mit dem Tod sein kann: Alles sei doch schon „unbedingt gesichert und untergebracht“¹²⁰. Die Negativität könne in solch einer Philosophie nicht ernst genommen werden: Der Tod ist keine Katastrophe.¹²¹ Dieser Vorwurf Heideggers ist insofern richtig und durchaus angebracht, als Hegel tatsächlich eine logische Struktur von Vernunft und Welt voraussetzt: Hegel begreift in diese Struktur auch den Tod als ein Phänomen: Somit ist der Tod etwas, was selbst begriffen werden kann und an dem das Individuum arbeiten kann, also etwas, das das Individuum als Teil seiner Leistung begreift oder in seine Leistungen mit einzubeziehen vermag. Dass Hegel der Allheit die Struktur des Absoluten zuspricht, heißt aber nicht, dass der einzelne, um den es ja dem einzelnen geht, „gesichert“ und „untergebracht wäre“. Im Gegenteil bezeichnet Hegel den Tod als „das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten als das, was die größte Kraft erfordert“¹²²: Der einzelne muss offensichtlich auch bei Hegel sterben, das Absolute, das „bei uns ist“, ändert daran rein gar nichts

Heideggers und Hegels Zugänge zum Tode unterscheiden sich primär dadurch, dass Hegel gerade im Bezug auf den Tod die Gestalt des Anderen wesentlich in den Vordergrund rückt. Der Andere entmachtet mein eigenes Bewusstsein und somit nimmt ihn das Bewusstsein als Bedrohung wahr. Zugleich tritt der Andere als mögliche Bergung vor dem Tod. In seinen Ausführungen zum Verhältnis von Tod und Erinnerung ist Hegel konsequent: Den Tod kann es nur insofern geben, und nur insofern kann über den Tod gesprochen werden, als es ein Phänomen ist – wenn nicht für mich, dann für die anderen. Und dass der Tod ein Phänomen für mich ist, bekundet zunächst, dass das Bewusstsein selbst Erscheinung und nicht das Sein selbst ist.¹²³ Der eigene Tod wird nichtig und der Mensch schafft den Übergang in die

¹²⁰ M. Heidegger, *Hegel*, S. 24.

¹²¹ Zur Interpretation Heideggers von Hegels Auffassung der Negativität und des Todes siehe W. Biemel, „Heidegger im Gespräch mit Hegel“, S. 651–660.

¹²² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 36.

¹²³ Auch Jaspers spricht dem Tod des Nächsten eine ausgezeichnete Aufgabe zu: „Wenn der Tod des Anderen existentielle Erschütterung und nicht bloß ein objektiver mit partikularen Gemütsbewegungen und Interessen begleiteter Vorgang, ist, so ist Existenz in der Transzendenz durch ihn heimisch

Erinnerung nicht, wenn der andere nicht an ihn denkt, wenn er nicht Zeuge seines Todes wird. Insofern ist die Trauerarbeit für Hegels Todesauffassung, aber auch für die Übernahme der Negativität wesentlich: Einzelne Gestalten der *Phänomenologie des Geistes* erscheinen dann als bewältigte Trauer über den Tod der vorhergehenden Gestalt. Insofern kann Hegel auch behaupten, alle Narben würden heilen. In Hegels *Phänomenologie des Geistes* gibt es tatsächlich kein Phänomen, das nicht überwunden werden könnte – selbst der Tod wird, wenn auch durch die anderen, in der Erinnerung teilweise entmachtet.¹²⁴

Für das Aufhalten oder gar die Verwirklichung des Todes durch das Zeugnis des Anderen bietet die Literatur eine ausgezeichnete Illustration. Der spätere Romancier Jorge Semprún, der in Buchenwald seinen Lehrer Maurice Halbwachs in den Tod begleitet hat und der Hegel und Heidegger als seine philosophischen Lehrer betrachtete,¹²⁵ hat gegen Martin Heidegger behauptet, es gebe kein „Sein zum Tode“, sondern nur ein „Mitsein-zum-Tode“¹²⁶. Zwar grenzt er sich auch gegen Hegels Todesauffassung ab, vornehmlich gegen die Hegel unterstellte Vorstellung, der einzelne wäre letztlich durch eine höhere metaphysische Einheit „aufgefangen“, dies sollte jedoch den Blick auf die Nähe der Todesauffassung von Semprún und Hegel nicht verstellen. Gerade das Motiv der Erinnerung, die gegen den Tod ankämpft und die das ganze Werk Semprúns durchzieht, offenbart eine tiefe Verwandtschaft. Der Protagonist des Romans *Die große Reise* stellt fest:

„... in dieser schwammigen Kugel zwingt sich der Gedanke durch, daß mein Tod vielleicht überhaupt nie etwas Wirkliches, daß er nie ein Teil des Lebens von auch nur einem einzigen Menschen sein wird. Vielleicht wird mein Tod niemals die Möglichkeit haben, etwas Wirkliches zu sein, und ich suche verzweifelt, wem ich fehlen könnte, welches Leben ich durch mein Fehlen aushöhlen, in Verzweiflung stürzen könnte, aber ich finde niemand... mein Tod ist überhaupt nicht möglich, ich kann nicht einmal sterben, ich kann nur verlöschen, ganz unbemerkt aus diesem Dasein ausradiert werden...“¹²⁷

geowrden: was zerstört wird durch den Tod, ist Erscheinung, nicht das Sein selbst.“ Vgl. hierzu K. Jaspers, *Philosophie II. Existenzhellung*, S. 222.

¹²⁴ Vgl. hierzu B. Adkins, *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*. Adkins zeigt, dass der Unterschied von Heideggers und Hegels Todesauffassung darauf beruht, dass Heidegger das Todesbewusstsein als Bedingung der Individualität fasst, während der Tod für Hegel eher ein Strukturmoment der interpersonalen und sozialen Beziehungen ist.

¹²⁵ Semprún hat Hegels Logik aus der *Enzyklopädie* aus der Lagerbibliothek des Konzentrationslager entliehen und sie während seines Aufenthaltes studiert. Neben Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* gehörte auch Schellings „Freiheitsschrift“ und Nietzsches *Wille zur Macht* zu Semprúns Literatur, die er im Konzentrationslager las und mit Halbwachs besprach. Siehe Jorge Semprún, *Leben oder Schreiben*, S. 80.

¹²⁶ Auf Halbwachs' Tod in der Gegenwart Semprúns geht auch P. Ricoeur ein: „M. H. allein muss in diesem Augenblick sterben, aber er stirbt nicht allein.“ P. Ricoeur, *Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlaß (Französisch-Deutsch)*, S. 22–57.

¹²⁷ J. Semprún, *Die große Reise*, S. 201–202. An anderer Stelle (S. 53) heißt es: „Wir sterben mit diesem Kameraden seinen eigenen Tod, und dadurch verneinen wir ihn, löschen ihn aus, machen den

Das Mitsein, die Aufmerksamkeit des Anderen ist somit Bedingung dafür, dass der Mensch als Mensch überhaupt zu sterben vermag. Gerade dies stellt mit großem Nachdruck auch Hegel fest: In der Erinnerung wird der Tote zum „Genossen eines Gemeinwesens“. Die Erinnerung nimmt die Passivität des Todes auf sich und gibt dem Tod selbst Leben, oder gibt dem Verstorbenen ein zweites Leben in der Erinnerung. Darin ist die Erinnerung selbst etwas Göttliches, oder „göttliches Gesetz“¹²⁸. Semprún argumentiert in durchaus ähnlicher Weise für die Erinnerung, ja sein Buch *Schreiben oder Leben* entstammt der Motivation, den Tod der anderen aufzuhalten, zu erinnern und somit zu verinnerlichen: Somit ließ er in dem genannten Buch „[d]as Leben des Todes also, das sich vernehmen ließ“¹²⁹, in Erscheinung treten: Denn noch im Sterben, oder gerade auch hier, ist der Mensch auf seinen Mitmenschen angewiesen, der ihm – dadurch, dass er an ihn denkt –, den Tod ermöglicht.¹³⁰

Tod dieses Kameraden zum Sinn unseres Lebens. Ein vollgültiger Lebenszweck, der einzig gültige in diesem Augenblick. Aber die SS-Männer sind arme Tröpfe, sie werden das nie und nimmer begreifen.“

¹²⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 334.

¹²⁹ J. Semprún, *Schreiben oder Leben*, S. 41. P. Ricoeur bezieht sich auf diese Textstelle in: *Lebendig bis in den Tod*, S. 25.

¹³⁰ Pirmin Stekeler bemerkt im Kontext von Hegels Auffassung der Todesrituale, die Hegel selbst als das Wesen der Kultur und der Gesellschaft fasst: „Ein Angriff auf die Kultur der Totenehrung bedeutet in der Tat eine Entmenschlichung unserer eigenen Lebensverhältnisse. Mit der Aufhebung der Totenfeier beginnt die Auflösung jeder Kultur.“ P. Stekeler, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, II, S. 161.

FÜNFTER TEIL: Die Welt der Arbeit

I. Die Mühe der Arbeit

Hegel unternimmt im Begriff der Arbeit einen ersten Versuch, die Sinnhaftigkeit der Welt und ihrer Gegenständlichkeit aufzuwerten, ohne dabei die dem Bewusstsein eigene Negativität aus dem Blick zu verlieren. Ein erster Hinweis darauf, dass Arbeit mit Sinngebung verknüpft ist, kann Hegels Aussage entnommen werden, die Arbeit zeichne sich dadurch aus, dass sie das Verschwinden aufhalte und darin dem Versinken in ein differenzloses Nichts zuwider wirke.

Damit aber überhaupt gearbeitet werden kann, muss das Bewusstsein den Widerwillen gegenüber dem fremden Seienden überwinden, sich auf es einlassen und es sogar schätzen: Denn nicht nur die eigenen Absichten werden in der Arbeit vergegenständlicht und damit „aufgehalten“, sondern auch dem Material selbst wird „Haltbarkeit“ verliehen. Bereits in seinen Jenaer Systementwürfen hält deshalb Hegel fest: „Die konkrete Arbeit ist die elementarische, [das] substantielle Erhalten, der rohe Grund des Ganzen wie des Vertrauens.“¹ Hegels „Materialismus“ – sein Nachdruck, dass das Bewusstsein auf die Gegenständlichkeit, ja materiale Gegenständlichkeit eingehen muss – greift immer wieder in den „Idealismus“ über; und dieses Einlassen muss mit Vertrauen gegenüber der Welt, mit einem geistigen Band einhergehen.²

Der Arbeitende hat die im vorherigen Abschnitt angesprochene „Allergie“³ gegen das Gegenständliche, das Seiende überwunden und akzeptiert es. Damit erkennt das Bewusstsein, das Seiende dürfe nicht als äußere Befleckung aufgefasst werden, sondern als einziges Mittel der Selbsterkenntnis. Aber auch darin erschöpft sich das Materielle noch nicht. In der Hegel'schen Auffassung verfügt über es eine eigentümliche Widerspenstigkeit: Das Erarbeitete beugt sich nie gänzlich dem Zwecke des Menschen. Aber gerade diese Differenz ist es, ausgehend von der sich dem Mensch eine Welt eröffnet. Erst in demjenigen Seienden, in dem sich das Bewusstsein *nicht* unmittelbar anschaut, das es demnach auch nicht vollständig in die eigenen Bewusstseinsleistungen zu integrieren vermag, kann das Bewusstsein ein „Heim“ erkennen.

¹ G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe*, III, S. 267–268.

² Auf diesen materialistischen Aspekt der Hegel'schen Philosophie verweist nachdrücklich Wilhelm Raimund Beyer. Siehe W. R. Beyer, „Auf der Suche nach Hegels Weltbegriff“, S. 92–93.

³ Adorno bemerkt hierzu: „Aber in jener Empfindlichkeit, in jener Allergie gegen das Seiende, das man als eine bloße Befleckung empfindet, darin jedenfalls herrscht zwischen dem Idealismus etwa in Fichtescher und Schelling'scher Tönung und der Fundamentalontologie vollste Übereinstimmung; während ... es einer der entscheidenden Unterschiede Hegels von den anderen Idealisten ist, daß er von jener Allergie frei ist ...“ Th. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, S. 103.

Darin ist deutlich, dass das Subjekt nie ausschließliches Subjekt ist; es ist immer auch Substanz – und das heißt, dass es angewiesen ist auf dasjenige, das nicht nur nicht in seiner Macht steht, sondern das auch in Gestalt der Unabsehbarkeit und Widerspenstigkeit das Subjekt entmachtet und in Frage stellt. Das Subjekt tritt der Welt immer mit Verspätung gegenüber – der Welt begegnet es als einer fertigen. Ein Subjekt, das auf eine bereits vollkommene Welt trifft, verspürt „Nachholbedarf“, also das Bedürfnis, die empirische Wirklichkeit rückgängig zu machen bzw. die Welt im Subjekt zu verflüssigen und als ein Produkt des Subjekts zu setzen. Dieses Bedürfnis moniert nun Hegel an Fichtes Philosophie und stellt fest, der „Nachholbedarf“ müsse grundsätzlich aufgegeben werden, da aus diesem letzten Ziel der Unterwerfung der Welt unter das Ich schlechte Zielsetzungen in der Gegenwart hervorgingen, namentlich die Versuche, eine neue, bessere Welt zu erschaffen.

Gerade mit dieser „Fertigkeit“ der gegenwärtigen Welt hängt Hegels Begriff der Transzendenz zusammen. Dass die Transzendenz keineswegs nur mit einem Überschritt in Richtung auf Gott assoziiert werden soll, bezeugt Hegel darin, dass er bereits die alltägliche Arbeit als diejenige Tätigkeit fasst, die sich durch diese Dynamik des Überschreitens auszeichnet. Zugleich enthüllt sich in der Arbeit eine eigentümliche Paradoxie: Das arbeitende Bewusstsein muss sich mit konkreten, beschränkten Zwecken abgeben und zugleich diese überschreiten. Laut Hegel ist es die Pflicht des Willens und des Bewusstseins, nicht die Inhalte zu fliehen, sondern sich durch diese beschränken zu lassen: Wer Großes will, muss sich beschränken können, heißt es in Goethes Zitat, das Hegel in seine *Grundlinien der Philosophie des Rechts* aufnimmt.⁴ Nur der Charakterlose ist (schlecht) unendlich,⁵ während jede Charakterbildung auf einen Verlust der Möglichkeit hinausläuft. Zugleich weiß aber der Handelnde, dass die Vollendung der beschränkten Ziele ihr Tod ist, bei dem der Wille bzw. das Bewusstsein nicht verweilen darf.⁶ Es muss also eine Beschränkung angenommen und vollzogen, aber im gleichen Schritt auch überwunden werden. Gerade darin gründet die Dynamik der Transzendenz: Die Verwurzelung im Endlichen muss mit einer Loslösung einhergehen.

Die Arbeit beruht auf der Fähigkeit, diesen Widerspruch willentlich zu vollziehen, und verweist wesentlich auf Hegels Auffassung der Welt:⁷ Einerseits muss der

⁴ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Zusatz zu § 13, S. 65.

⁵ Siehe Hegels Ausführungen zum „Charakter“ z.B. in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*: „Ohne Charakter kommt der Mensch nicht aus seiner Unbestimmtheit heraus oder fällt aus einer Richtung in die entgegengesetzte.“ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Zusatz zu § 395, S. 73.

⁶ Dazu stellt Hannah Arendt bezeichnenderweise fest: „Man muss versuchen, dem Tod der Vollendung zu entgehen, wenn man weiterleben will.“ H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, S. 74.

⁷ K. Löwith hält hierzu fest: „Nach ihm [Hegel] ist die Arbeit keine einzelne Tätigkeit, im Unterschied etwa zum Müßiggang oder Spiel, sondern die grundlegende Art und Weise, wie der Mensch sein Leben hervorbringt und dabei weltbildend ist. Und weil Hegel diese Bewegung zwischen dem Selbstsein und Anderssein unter dem ganz allgemeinen Begriff des Geistes begreift, ist die Arbeit für ihn weder eine körperliche noch geistige im besonderen Sinn, sondern geistvoll im absolut-ontologischen Sinne.“ K.

Mensch die Welt als „im wesentlichen fertige annehmen“, aber „[o]bgleich die Welt als im wesentlichen fertig anerkannt werden muß, so ist sie doch kein Totes, kein absolut Ruhendes, sondern, wie der Lebensprozeß, ein sich immer wieder von neuem Hervorbringendes, ein – indem es sich nur erhält – zugleich Fortschreitendes.“⁸ Die Aufgabe des Menschen ist folglich die paradox anmutende Weiterführung der als fertig anerkannten Welt.⁹

Gerade in dieser paradoxen Struktur besteht das Mühevollere der Arbeit; und dies Mühevollere ist auch der Grund für das Begehren, die Arbeit zu überwinden: Arbeit ist immer Arbeit an der eigenen Endlichkeit, die sich zumeist als Ungenügen manifestiert. Die von Hegel angesprochene „Geschicklichkeit“¹⁰ ist einer der Versuche, die Arbeit zu überwinden. Die Geschicklichkeit versucht Macht über das Material zu gewinnen, ihr Hauptanliegen ist die Bestätigung des eigenen Selbst: Die Geschicklichkeit kultiviert mit anderen Worten den „Eigensinn“¹¹. Im Gegenteil sucht sich das Bewusstsein in der Arbeit selbst zu überwinden. Die Arbeit diszipliniert eher das arbeitende Bewusstsein, als dass sie das Material vernichten will. Die Disziplin lässt die Widerspenstigkeit des Materials zu Worte kommen: Das arbeitende Bewusstsein weiß, dass ihm die Widerspenstigkeit des Gegenübers – wie bedrohend auch immer – insofern zugutekommt, als gerade dasjenige, das der Zielsetzung des Arbeitenden widerstrebt, die Arbeit weiterführt, also von der subjektiven Zwecksetzung befreit.

Hegels Begriff der Arbeit ist insofern von Bedeutung, als er einen Siegeszug bis in das 20. Jahrhundert antrat und von der – in Arendts Worten – „untersten und verachtetsten Stufe zum Rang der höchstgeschätzten aller Tätigkeiten“¹² aufstieg. Obwohl Arendt Hegel in ihren Überlegungen zur Arbeit im Werk *Vita activa*, das der *locus classicus* zum modernen Arbeitsbegriff ist, nur spärlich nennt, so erschließt ein Vergleich von Hegels und Arendts Einsichten nicht nur die Eigentümlichkeit des Hegel'schen Arbeitsbegriffs, sondern leistet auch eine Klärung des philosophischen Begriffs der Arbeit überhaupt.¹³

Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, S. 286.

⁸ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Zusatz zu § 396, S. 84.

⁹ Siehe dazu auch Hegels Bemerkung in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: „In dieser erhaltenden Hervorbringung und Weiterführung der Welt besteht die Arbeit des Mannes. Wir können daher einerseits sagen, daß der Mann nur das hervorbringt, was schon da ist. Andererseits muß jedoch durch seine Tätigkeit auch ein Fortschritt bewirkt werden.“ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 396, S. 75–S. 86.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 155.

¹¹ Ebenda.

¹² H. Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, S. 119–120. Vgl. hierzu auch K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, S. 284–286.

¹³ Allen Speight hält in seiner Studie *Arendt and Hegel on the Tragic Nature of Action* fest, in Arendts Bibliothek fänden sich mehrere Editionen von Hegels *Phänomenologie des Geistes*, wobei besonders die Geist-Kapitel ausführlich mit Bemerkungen versehen sind. A. Speight, *Arendt and Hegel on the Tragic Nature of Action*, S. 533–534. Siehe auch Achter Teil dieser Studie: „Objektiver Geist: zerbrochene Welten“.

Arendt stellt fest, die Arbeit sei „ein Ausdruck der Menschlichkeit des Menschen selbst“¹⁴. Zweifelsohne würde dies Hegel nicht bezweifeln: Arbeit ist in Hegels Sicht Ausdruck der dem Bewusstsein wesentlichen Negativität. Insofern verkörpert sie einen Eingriff in die Welt, die planmäßige Verwandlung der Welt. Darin zeichnet sich Arbeit immer auch mit dem Vermögen aus, Abstand gegenüber dem Status quo zu wahren. Während die Arbeit in Hegels Auffassung insofern die Größe des Menschen offenbart, ist sie für Arendt eine weniger honorable Aktivität. Die Arbeit leistet nämlich nach Arendt keinen Ausbruch aus dem biologischen, sich selbst verzehrenden Kreislauf des Lebens, sondern zeichnet ihn vielmehr nach, besiegelt ihn: Denn der Mensch arbeitet deshalb, um in diesem Kreislauf zu bestehen und sich selbst als biologisches Sein zu reproduzieren: Das Arbeiten und Konsumieren sind folglich „nur zwei verschiedene Formen oder Stadien in dem Kreislauf des biologischen Lebensprozesses“¹⁵.

Vor dem Hintergrund dessen, was zum Thema der Arbeit bei Hegel bereits festgehalten wurde, erscheint die Position Arendts der Hegel'schen diametral entgegengesetzt. Obwohl dies in vielerlei Hinsicht tatsächlich zutrifft, sollten einige Gemeinsamkeiten nicht aus dem Blick verloren werden: So ist die Arbeit auch für Hegel zunächst mit dem Knecht verbunden und auch Hegel würde aus dieser Sicht behaupten, Arbeit sei eine knechtische Seinsweise; und somit könnte er unter die Philosophen des Altertums und ihre Auffassung der Arbeit gezählt werden: Der Herr ist über die Verwicklung im Leben erhaben, während der Knecht das ganze Gewicht der Natürlichkeit trägt, an der er sich abmüht.

In Arendts Sicht ist der neuzeitliche – und durchaus auch von Hegel gefeierte – Nachdruck auf die Produktivität, auf die Kraft, die durch die Arbeit entfacht wird, der Grund dafür, warum in der Neuzeit die Welt schwindet: Selbst das Handeln und das Herstellen werden aus der Perspektive der Kategorien, die der Arbeit eigen sind, betrachtet. Daraus ist ersichtlich, dass die jeweiligen Bereiche der Arbeit, des Herstellens und des Handelns keineswegs getrennte Bereiche bilden, die sich durch konkrete Produkte auszeichnen, sondern durch die Kategorien, die auf die jeweiligen Tätigkeiten angewendet werden: Die Diagnose der Moderne lautet dann, die Welt habe sich im konsumierenden Bezug verflüchtigt. Auch das Herstellen, das auf dem menschlichen Bedürfnis nach Kultur gründet,¹⁶ sowie das menschliche Handeln werden in den Bereich der Arbeit und somit den des Verzehrs aufgenommen.¹⁷

Eine kurze, aber bündige Übersicht zur Beziehung Arendts zu Hegels findet sich in W. Heuer, B. Heiter, S. Rosenmüller (hg.), „G. W. F. Hegel“, in: *Arendt-Handbuch*, S. 216–220.

¹⁴ H. Arendt, *Vita activa*, S. 119–120.

¹⁵ Ebenda, S. 117. Eine durchaus ähnliche Sicht vertritt Emmanuel Lévinas in *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*: „Le travail dans son intention première, est cette acquisition, ce mouvement vers soi. Il n'est pas une transcendance.“ E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, S. 133.

¹⁶ H. Arendt, *Vita activa*, S. 112. Zur Unterscheidung von Arbeit, Herstellen und letztlich auch Handeln in Arendts Werk siehe J. Čapek, *Jednání a situace*, S. 147–170.

¹⁷ Zur Gefahr, dass das Handeln durch das Herstellen ersetzt wird, und das auch unter Berücksichtigung Hegels siehe A. Prázný, *O smyslu politiky. Politická filosofie Hannah Arendtové*, S. 36–43.

Diesen Prozess bemängelt Arendt gerade auch an der konsumierenden Verdinglichung des eigentlichen Lebensbereiches des Menschen, des Bereiches des Denkens und des Handelns.¹⁸ Während die Arbeit keine Beständigkeit erzeugt und das Herstellen insofern stabilisierender Faktor ist, der die Welt erschafft, haftet auch dem Denken und Handeln eine eigene Flüchtigkeit an – einzige Stabilität bietet die Pluralität, in die die Handlung oder der Denkakt übergeht. Deshalb ist Pluralität nicht nur Bedingung der Handlung, sie ist auch ihre Folge: Denn das Handeln und das Denken suchen den anderen, wollen gesehen werden. Darin öffnet sich das Denken zugleich einer Bedrohung: Die Stabilität der Pluralität ist ja wesentlich eine instabile Beständigkeit, niemand kann im Vorherein wissen, wie die Tat aufgenommen und weitergeführt wird.

Das Denken und das Handeln antworten darauf durch Maßnahmen, die das Wesen der Arbeit eigentlich verleugnen: Sie lassen sich zum konsumierbaren Ding „zubereiten“. An die Stelle des lebendigen Geistes tritt dann der tote Buchstabe.¹⁹ In Arendts Auffassung büßt dadurch jedoch der Gedanke etwas von seinem Wert ein, denn er ist nunmehr auf eine ihm fremde Tätigkeit, die des Herstellens, angewiesen. Letztlich droht, dass sich durch das „effektivere“ Herstellen die Handlung gänzlich erübrigt. Diese Bereitschaft, das Handeln und das Denken zu vernichten und durch mechanisches Herstellen zu ersetzen, ist auf der Unfähigkeit begründet, die Aporie der Handlung – die Unabsehbarkeit der Konsequenzen – zu ertragen.²⁰ Insofern wäre Arendts Sorge um die Welt derjenigen Hegels eng verwandt.

Im Blick auf diese Ausführungen zu Arendts Werk bezieht Hegel eine eigentümliche Zwischenstellung. Einerseits wertet er die Arbeit auf, denn die Arbeit steht am Beginn des Weges der Bildung: Bereits die menschliche Arbeit ist erstes Zeichen der Fähigkeit, Initiative zu ergreifen. Andererseits scheint er insofern der antiken Arbeitsauffassung verpflichtet zu sein, als er das Wesen der Arbeit nicht in deren Produktivität setzt: Wesentlich ist die Verformung der Materie, nicht der Kraftüberschuss, der dem Arbeiter entfremdet werden kann. Arbeit, die Hegel nicht von dem Herstellen unterscheidet, ist somit gerade deshalb wertvoll, weil sie im Kreislauf des Lebens Beständigkeit schafft: Durch die Arbeit werden Lebensprozesse unterbrochen oder aufgehalten: Die Arbeit ist die „gehemmte Begierde“²¹; und insofern bildet sie den Arbeiter sowie sein Umfeld.

Wenn Hegel feststellt, dass Arbeit bilde, so bedeutet es eben nicht – *pace* Arendt –, dass sich Arbeit in der Reproduktion des Menschen erschöpfe, sondern dass die Arbeit den Menschen selbst wesentlich umgestalte oder gerade erst als Menschen hervorbringe. Folglich kann sich die Arbeit in Hegels Auffassung auch nicht in der

¹⁸ Arendt bezeichnet die Akte des Sprechens und des Handelns als „die höchsten und menschlichsten Tätigkeiten“. H. Arendt, *Vita activa*, S. 212.

¹⁹ Ebenda, S. 113.

²⁰ Ebenda, S. 279.

²¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 153.

Konsumption ihrer Produkte erschöpfen. Dieser Umstand wird an dem Herrn illustriert, der im konsumierenden Kreislauf befangen ist und somit aber auch auf dem Boden des Verschwindens steht. Der Knecht erhält demgegenüber Standhaftigkeit durch das Wissen um die Differenz von sich selbst und der Außenwelt – und dieses Wissen erlangt er durch die Arbeit.²²

Hier können wir bereits eine Kritik an Hegels eigener Kategorie des „flüssigen Lebens“ feststellen. Die Flüssigkeit ist zwar belebend, aber nur für denjenigen, der Verfestigungen zu schätzen weiß. Derjenige, der sich dem Leben nur in seinem verflüssigenden Charakter hingeben will, wird zergehen, weil er jegliche Festigkeit einbüßt. Gerade gegen eine zu eifrige Verflüssigung stellt sich die „Zucht“ oder die „Bildung“, die den Einzelnen auf die Härte der Wirklichkeit verweist, also auf den Ernst des Lebens hindeutet. Somit kommt hier eine besondere Gestalt der Positivität zu ihrem Recht – die Positivität der äußeren Welt und des gestalteten Produkts, deren Macht Hegel in seinen Jugendschriften noch mit den Mitteln des Lebens und der Liebe zu besänftigen trachtete.

Dieser Prozess kann an dem Knecht beobachtet werden. In der Arbeit schafft er es, seine Bedürfnisse zu hemmen und diese zu disziplinieren, und folglich sind selbst noch seine Bedürfnisse, vor allem aber seine Fähigkeiten, sein eigenes Werk. Diese Disziplinierung verändert wiederum die Struktur der Bedürfnisse, insofern ist der Mensch in den Bedürfnissen nie lediglich passiv: Bereits das Biologische ist von dem Negativen durchsetzt, ja das Bewusstsein muss sich im Leben, in der Verwicklung bewähren; und insofern ist die Arbeit nicht auf pure Reproduktion des Lebendigen ausgerichtet. Die Arbeit ist also selbst schöpferisch, da diese in die Natur ihres Urhebers eingreift.

An dem Verhältnis von Herrn und Knecht wird zudem offenbar, dass bereits die niedrigste Arbeit eine Welt bildet. Denn erst der Knecht erkennt die Welt in ihrer Eigenständigkeit an, für den Herrn existiert keine unabhängige Wirklichkeit. Insofern wertet Hegel wesentlich die *banauoi*, die „Sklaven der Notwendigkeit“²³ sind, auf. Die Freiheit derjenigen, die sich die anderen unterwerfen und – in Arendts Worten – „sie mit Gewalt zwingen, die Notdurft des Lebens für sie zu tragen“²⁴, ist demgegenüber eine bloße Selbstständigkeit.

Ein wesentlicher Unterschied gegenüber Arendts Konzeption der Arbeit tritt insofern in den Vordergrund, als Arendt das Denken streng vom Herstellen zu trennen sucht. Ihrem Wesen nach können das Denken und das Handeln nicht auf die Prozesse der Produktion zurückgeführt werden. Wenn aber dennoch in das Denken und Handeln ein Wesensmoment des Herstellens eintritt und das Denken sich somit in festgehaltene Gedanken vergegenständlicht, so hört das Denken auf, Denken zu sein.

²² Ebenda.

²³ H. Arendt, *Vita activa*, S. 101.

²⁴ Ebenda.

Für Hegel zeigt sich die Situation anders: Das Denken ist auf die Erarbeitung der Umwelt angewiesen; und somit ist es erst der Knecht, der nicht nur arbeitet, sondern darüber hinaus auch denkt, da sich der Knecht auf dem Boden einer relativen Beständigkeit wähnt.²⁵ Daraus erhellt, dass für Hegel die Beständigkeit der Form kein sekundäres dem Denken von außen zukommendes Moment ist, sondern ein Moment, das wesentlich mit dem Denken verknüpft ist. Denken ist wesentlich Negieren, eine Resistenz gegenüber dem ihm Aufgedrängten: Das Denken und das Arbeiten stehen somit im engsten Verhältnis, da auch die Arbeit aus dem (zunächst) negativen Verhältnis zum Material hervorgeht.²⁶

Diese Verknüpfung ist zweierlei: Erstens schaut sich das Selbstbewusstsein in seinem Produkt an, und erst hier erkennt es sich selbst – im Äußeren wird das Bewusstsein in sich selbst zurückgedrängt und seiner selbst ansichtig.²⁷ Das Bewusstsein kommt also erst durch die Arbeit zu sich selbst.²⁸ Die Negativität des Knechts nimmt Gestalt an, sie wird zu etwas Bleibendem – und zum großen Teil bezieht der Knecht gerade hieraus sein Selbstbewusstsein: Der Knecht ist auf Anerkennung von außen, auf das Gesehenwerden angewiesen, nicht minder bildet er sich aber in der Arbeit an der äußeren Welt, also durch seine Leistung selbst ein Selbstbewusstsein aus. Das bloße Gesehenwerden und die Anerkennung münden in kein vollwertiges Selbstbewusstsein: Dieses erwächst erst aus der Verknüpfung der Anerkennung mit der geleisteten Arbeit.²⁹

II. Die Überwindung der Arbeit in der Freiheit des Denkens

Hegel behauptet also nicht nur, dass das Denken auf die Arbeit angewiesen und durch die Arbeit bedingt ist, sondern mit mindestens ebendemselben Nachdruck konstatiert er, dass das Denken sich selbst zur Arbeit umformen muss: Nur derjenige denkt, der zugleich auch arbeitet. Nun bedeutet das offensichtlich nicht, dass nur derjenige denkt, der – in Luthers Bibelddeutsch – „im Schweiß des Angesichts auf den Äckern voller Disteln und Dornen“ seine Bedürfnisse befriedigt. Nicht auf das Physische ist das Denken beschränkt, sondern auf die Materialität bzw. auf die Verwirklichung der Gedanken, also darauf, dass das Denken in Worte und Taten übersetzt wird.

Wenn oben Arendts und Hegels Arbeitsbegriff kontrastiert wurden, so ist nun festzuhalten, dass Hegel in dieser Sache Arendt beipflichten würde: Das Denken muss

²⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 153.

²⁶ Vgl. hierzu Th. Adorno, *Vorlesungen über Negative Dialektik*, S. 162.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 152.

²⁸ Ebenda, S. 153.

²⁹ Dazu bemerkt P. Stekeler, zutreffend: „Selbstvertrauen erwerben wir also nicht einfach, wie die durch Sigmund Freud und George Herbert Mead beeinflusste Frankfurter Interpretation bei Habermas und Honneth meint, durch Anerkennung von außen, also durch das Lob von Müttern und Vätern, sondern wesentlich durch eigenes Tun und die Eigenkontrolle des Erfolgs unseres Tuns.“ P. Stekeler, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, I, S. 708.

den Preis der Materialität zahlen, will es gesehen, besprochen und erinnert werden.³⁰ Im Unterschied zu Arendt würde nun aber Hegel nicht behaupten, dies wäre intrinsisch ein Verlust, den das Denken eingehen müsse. Im Gegenteil ist es ein Gewinn, oder genauer gesagt ist nur ein solches Denken wirklich, welches sich nicht vor der Materialität scheut. Nicht das Denken, das in sich selbst „sinkt“, wäre besonders „tief“, sondern erst das Denken wird tatsächlich zum Denken, das sich auszubreiten weiß und die eigene „Lichtscheue“ überwindet.

Arendt, die also mit ebendenselben Nachdruck wie Hegel die Notwendigkeit betont, die eigene Privatheit müsse verlassen werden, geht mit den Gefahren der Verdinglichung wesentlich bedächtiger als Hegel um.³¹ Folglich verfügt Hegel über einen weiteren Begriff der Vergegenständlichung: Die Hegelsche Vergegenständlichung ist explizit auch auf die Materialität bezogen.

Durch den Akt der Vergegenständlichung, der archetypisch an der Sprache betrachtet wird,³² wird das Bewusstsein erst frei – und das, obwohl eine bestimmte Gestalt des Bewusstseins „stirbt“: „[S]ein Erscheinen ist ebenso unmittelbar die Entäußerung und das Verschwinden *dieses* Ichs und dadurch sein Bleiben in seiner Allgemeinheit.“³³ In der Sprache, dem Medium der Vergegenständlichung, sind die Einzigartigkeit des Bewusstseins und die damit einhergehende Einsamkeit durchbrochen: Der „Tod des Autors“ ist aber die Befreiung seines Werkes.³⁴

Somit kann behauptet werden, der Buchstabe tötet nicht den Geist, der Geist ist Geist nur insofern, als er das Gewicht des Buchstabens zu ertragen weiß: Erst wenn sich der Geist im Buchstaben zeigt, entsteht überhaupt der Begriff eines Geistes. Zunächst wird der Geist – in der Tradition des Verstandesdenkens – zum Buchstaben sozusagen „dazugedacht“. Darin postuliert das Denken jedoch eine falsche Kausalität: Es meint, der Geist sei das Wesentliche, während der Buchstabe sekundär hinzutrete. In Wahrheit ist der Geist nur im Buchstaben gegenwärtig. Das Bewusstsein greift nicht deshalb zum Buchstaben, um gesehen, gehört und anerkannt zu werden, sondern um zunächst überhaupt denkend zu werden: Es wird nicht deshalb geschrieben, um

³⁰ H. Arendt, *Vita activa*, S. 114.

³¹ Vgl. hierzu A. Prázný, *O smyslu politiky. Politická filosofie Hannah Arendtové*, S. 86–91.

³² Abermals kann darauf verwiesen werden, dass auch für Arendt die Sprache insofern Wesen der menschlichen Freiheit ist, als sich hier das Denken der Öffentlichkeit und der Überprüfung durch andere öffnet. Nur würde Arendt die Sprache deshalb nicht als Medium der Vergegenständlichung, ja Verdinglichung deuten.

³³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geists*, S. 376.

³⁴ Darin kann eine Paradoxie hinsichtlich der Interpretation von Hegels Philosophie im französischen Denken festgestellt werden: Derrida oder Žižek versuchen, den „dunklen Hegel der Entzweiungen“ gegen den „Hegel der versöhnenden Synthesen“ zu retten, und werfen dem „synthetisierenden“ Hegel vor, er habe den Tod nicht wirklich „ernst genommen“. Nun ist es aber gerade der von Derrida und Žižek „favorisierte“ „dunkle“ Hegel, derjenige, der den Sprecher bzw. Autor weiterleben lässt, weil dieser in den nicht aufzuhebenden Entgegensetzungen bestehen bleibt. Demgegenüber erklärt der „nicht-dunkle“ bzw. „optimistisch synthetisierende“ Hegel den Autor bzw. Sprecher in einer bestimmten Hinsicht tatsächlich für tot, da sich das Werk gegenüber dem Autor gänzlich verselbstständigt. Zu diesem Thema siehe D. Berthold, *The Ethics of Authorship. Communication, Seduction, and Death in Hegel and Kierkegaard*.

verstanden zu werden, sondern um selbst zu verstehen. Folgerichtig behauptet Hegel, erst in der Vergegenständlichung schaue sich das Bewusstsein an und gelange als denkendes zu sich selbst.

Abermals tritt an dieser Stelle eine für Hegel charakteristische Ambivalenz: Denn ein wesentlicher Aspekt des Denkens scheint tatsächlich das Leben zu flüchten. Der Philosoph oder derjenige, der sich zur Freiheit bildet, muss diesen Zug des Denkens anerkennen, denn diese dem Denken eigene Weltflucht ist eine konsequent gedachte Negativität, die gerade auch für die kritische Philosophie oder die Transzendentalphilosophie ausschlaggebend ist: In der neuzeitlichen Philosophie genauso wie in der stoischen Philosophie, die ihrerseits im Altertum die Macht der Subjektivität entdeckte,³⁵ begegnet dem Leser ein Motiv, das auch für Hegel äußerst wichtig ist: Im Denken spricht der Mensch das Veto über jegliche Bestimmtheit von außen aus. Aber auch der Mensch selbst bleibt nicht verschont: Die Negativität wird auch gegen die unmittelbare Individualität und Leiblichkeit gewendet. Der Mensch vermag es, dank der Negativität die eigenen Bedürfnisse aufzuschieben und dem Eigenwillen entgegenzutreten. Die Negativität entbindet also nicht nur von der Welt, sondern hat ebenso die Macht, dem Bewusstsein Distanz gegenüber sich selbst zu gewähren. Eine Abwendung von der Welt, ja von dem Leben ist dabei die Grundbedingung des Denkens selbst: Nur derjenige, der im Sinnlichen nicht verhaftet ist, kann nach-denken: Das Denken vergegenwärtigt das Abwesende und ist somit wesentlich auf die Erinnerung bezogen, wie Hegel an späterer Stelle festhalten wird.³⁶

Genauso wichtig ist aber für Hegel, dass erst dasjenige Denken ein geistiges genannt zu werden verdient, das diese Macht der Negativität zu brechen weiß, also ein Denken, das noch gegen eine ausschließlich negative Reaktion auf die Außenwelt aufbegehrt. Denn ein Denken, das in dieser vermeintlichen Souveränität über die Außenwelt sich verfestigte, wäre ein Scheindenken, das auf die Gegenstände der Welt warten würde, damit es sich von ihnen siegesreich lösen würde. Ein solches Denken verleiht sich dadurch Stärke, dass es die Welt schwächt. Eine Gestalt, die meint, den Sieg des Denkens derart leicht davonzutragen, ist für Hegel in der Gestalt des Stoikers verkörpert, der im Denken die selbstgenügsame Losgebundenheit von der Verwicklung des Lebens verwirklicht und den Triumph über das Leben feiert.

³⁵ Für den heutigen Leser mag der Bezug auf die Stoiker (und später Skeptiker) verwirrend wirken. Es waren aber gerade die Stoiker, die im Altertum als erste auf die Subjektivität hingewiesen und zudem wohl als erste in der Geschichte der Philosophie den Begriff des Bewusstseins, der *conscientia*, formuliert haben. Insofern können sie als Vordenker der Moderne begriffen werden, und in diesem Kontext waren sie auch in der Zeit der Aufklärung – z. B. im Werk M. de Montaignes, aber auch in der Wertschätzung Kants – äußerst präsent. Vgl. hierzu D. Henrich, *Die Grundstruktur der modernen Philosophie*, S. 97–121, oder P. Stekeler, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Ein dialogischer Kommentar*, I, S. 731–732.

³⁶ Dem würde auch Hannah Arendt beipflichten: „Damit man über jemanden nachdenken kann, darf er nicht anwesend sein; solange er da ist, denken wir weder an ihn noch über ihn nach; zum Denken gehört immer das Erinnern; jedes Denken ist, genau genommen, ein Nach-Denken.“ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, S. 84.

Zwar ist der Stoiker seiner „Herkunft“ nach ein Knecht, indem er aber das Denken „entdeckt“, unterliegt er der Versuchung, sich von der Angewiesenheit auf die Welt der Arbeit und ihre Widerstände loszusprechen und vollkommene Freiheit zu erlangen. Das stoisch-skeptische Bewusstsein fasst Bildung und Denken als eins: Die Ausbildung der Denkkategorien fällt für diese Bewusstseinsgestalt mit der Bildung der Welt in eins, deshalb schließt das skeptische Bewusstsein auf die gänzliche Unwesentlichkeit und Unselbstständigkeit des Äußeren.³⁷

Das ursprünglich knechtische Bildungsprojekt gelangt darin auf Abwegen. In der stoischen Grundhaltung erkennt der Knecht die Möglichkeit, noch zum Herrn aufzusteigen. Der Knecht zieht sich herrisch aus der Welt zurück. Eben in dieser Situation macht das Bewusstsein die Erfahrung, dass das Wesen in der *Phänomenologie des Geistes* oft das verkehrte dessen ist, was es sein will. Stoiker wie Skeptiker sind ebenso wie der Herr auf das Äußere angewiesen: Der Herr lässt sich das Äußere von dem Knecht zubereiten, genauso wie Stoiker und Skeptiker jeglichen Inhalt ihrer Gedanken von der feindlichen Welt beziehen; in Hegels Worten heißt das: Das Bewusstsein hat „*keinen Inhalt an ihm selbst, sondern einen gegebenen*.“³⁸ Beide Bewusstseinsgestalten sind somit auf die Versorgung seitens der äußeren – und für sie deshalb auch feindlichen – Welt angewiesen: An der Welt, in der die Knechte arbeiten, haben die Herr ihre Kette. Wenn nun auch Hegel zunächst den Stoiker mit der Freiheit in Beziehung setzt, so gelangt er allmählich zur Abwertung der stoischen Position: Wie dem Herr gebührt auch dem Stoiker bloße „Selbstständigkeit“, im Unterschied zum Herrn jedoch eine Selbstständigkeit des Denkens.³⁹

Diejenige Vernunft, die sich vom Biologischen emanzipiert und nicht den Tod fürchtet, also diejenige Vernunft, die meint, sie wäre im Denken sicher, ist insofern eine Gestalt des Denkens, die in ihrer Selbstgenügsamkeit fruchtlos bleibt, weil sie sich nicht auf die belebende Vielheit der weltlichen Erscheinungen einlässt. Der Stoiker meint, durch die Erhabenheit des Denkens auch noch des Leidens entbunden zu sein.⁴⁰ In dieser stoischen Hoheit scheint der Stoiker das Wesen der Philosophie am ehesten zu verkörpern. Laut der ehrwürdigen platonischen Tradition ist doch die Philosophie diejenige Lehre, die das Sterben einübt, ja die Philosophie selbst weist eine Verwandtschaft mit dem Tod auf: Der Philosoph sollte „so nahe wie möglich an dem Gestorbensein leben“⁴¹. In ebendemselben Sinn hält dann auch Seneca fest: „... an den Tod, um ihn niemals zu fürchten, denke ständig!“⁴²

Hegel schließt insofern an diese Tradition an, als auch er behauptet, nur dasjenige Denken sei geistiges, das den Tod nicht scheue. Es wurde aber bereits gezeigt, laut Hegel sei es nicht der Herr, sondern der Knecht, der sich nicht des Todes scheut: Sich

³⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 159.

³⁸ Ebenda, S. 158.

³⁹ Ebenda, S. 546.

⁴⁰ Ebenda, S. 157.

⁴¹ Platon, *Phaidon*, 67e.

⁴² L. A. Seneca, *Philosophische Schriften*, S. 263.

des Todes nicht scheuen bedeutet, die eigene Endlichkeit auf sich zu nehmen. Gerade dessen ist der Stoiker – in Hegels Interpretation – nicht fähig, da er meint, im Denken über die Sphäre der Endlichkeit mit ihrer belastenden Mannigfaltigkeit erhaben zu sein, in Wahrheit jedoch den Schrecken vor dem Tod durch die Flucht vor aller Endlichkeit befestigt.

Der Stoiker wendet sich systematisch von dem ab, was nicht in seiner Macht steht – deshalb kann er „die äußeren Dinge“ geringschätzen und sich nur mit dem, über was er verfügt, identifizieren. Aus Hegels Sicht ist gerade dies eine Resignation auf Arbeit – dadurch, dass dem Menschen die eigenen gesetzten Zwecke zunichte werden, dadurch dass er nie dasjenige wirklich ausführt, was beabsichtigt wird, wird er über sich selbst getrieben – und dies ist ein Signum der Endlichkeit, in der der Mensch sich zu bewähren hat. Die Bewährung beruht nun darauf, dass sich der Mensch noch in dem, was ihm die Welt entfremdet hat, wiederfindet.

Die Äußerung ist dem Denken bzw. dem Handeln nicht nur eigen, es vollendet sich in ihr. Dabei entwickelt es in seiner Vergegenständlichung eine eigentümliche Dynamik, die über den einzelnen Denkenden hinausgreift. Und gerade dies ist ein Wesenszug des Denkens: Das Denken übergreift das Besondere. Das Denken denkt sich also immer auch außerhalb des Denkenden. Darin zeigt sich für Hegel noch eine andere Angewiesenheit des Denkens: Nicht nur ist das Denken auf die Materialität angewiesen, vor allem ist es auch dem anderen Denkenden, der das Denken aufgreift und weiterführt, verbunden. Gerade dann, wenn der Denkende Macht über das Denken verliert, wenn das Denken von anderen angeeignet wird und somit in sein zweites Leben übergeht, erlangt es seine Vollkommenheit. Darin gründet aber auch die Arbeit des Denkens oder die Anstrengung des Begriffs – der Denkende muss dem im eigenen gedachten Übergreifenden gewachsen sein bzw. sich zum Übergreifenden ausdehnen und damit die eigene monologische „Tiefsinnigkeit“ überwinden. Nur derjenige denkt, der der Schwäche gewachsen ist, die aus der Vielheit und Pluralität der Welt – der „vielfach sich in sich unterscheidende[n] Ausbreitung, Vereinzelung und Verwicklung des Lebens“⁴³ – hervorgeht. Erst indem er sich diesen Verwicklungen preisgibt, meldet er sich zur eigenen Endlichkeit, und erst darin nimmt er auch die eigene Vergänglichkeit wahr.

III. Skeptizismus: das „weltlose“ Denken

Während der Stoizismus noch an einem Ideenbestand festhält und sich somit in Besitz bestimmter Wahrheiten und Tugenden wähnt, diese jedoch als unabhängig von der gegenwärtigen Weltgestalt setzt, verzichtet der Skeptizismus auf jegliche Formulierung von Wahrheiten und begnügt sich mit der Aufstellung von „Antinomien“ bzw. von widersprüchlichen Aussagen über die Welt. In dieser Gestalt des griechischen Skeptizismus ist dieses Bewusstsein ein Träger von einer

⁴³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 157.

bestimmten Methode, die sich laut Hegel jede Philosophie, die ihres Namen würdig sein will, zu eigen zu machen hat. Der Skeptizismus ist also nicht Ziel, sondern Mittel zum Ziel, und der Skeptiker ist die Verkörperung des Zweiflers und ein Wegbegleiter des Bewusstseins auf seinem Weg des Zweifels und der Verzweiflung. In der Gestalt des ewigen Zweiflers ist jeder wahre Philosoph ein Skeptiker,⁴⁴ ja der „echte Skeptizismus“ sei „die negative Seite der Erkenntnis des Absoluten“⁴⁵.

Es droht jedoch, dass der Skeptiker mit dem Sophisten verwechselt wird, wie Hegel in der *Enzyklopädie* festhält: Der Sophist bedient sich eines „subjektiven Schaukelsystem[s] von hin- und herübergehendem Rasonnement“⁴⁶, das von außen auf das Ding projiziert wird. In Hegels Interpretation unterscheidet sich der Skeptiker darin, dass für diesen alles Endliche durch den inneren Unterschied „auseinandergebrochen“ ist: Er sieht also ein, dass das Antinomische die Wirklichkeit durchwaltet. Die Eingliederung des Skeptizismus in die Philosophie geht notwendigerweise mit einem Verstoß gegen das Prinzip des Widerspruchs einher.⁴⁷ Dadurch wird alles – der Skeptiker sowie seine Welt – in eine dialektische Unruhe versetzt: Alles Endliche hebt sich an sich selbst auf. Eine solche „immanente Dialektik“ ist die Seele des Zusammenhangs, und darin ist die Dialektik „das Prinzip aller Bewegung, allen Lebens und aller Betätigung in der Wirklichkeit“⁴⁸.

Mit anderen Worten ist es vornehmlich der Skeptiker, der den sich widersprechenden Grund von allem Sein zu erfassen vermag. Der in die Verzweiflung übergehende Zweifel deutet auf eine Wesenseigenschaft der Wirklichkeit: Kein besonderer Standpunkt ist selbstgenügsam, sondern muss durch den Zweifel an sich über sich selbst hinausgreifen. Der Zweifel deutet auf den Umstand hin, dass ein jedes Ding durch die ihm eigene immanente Widersprüchlichkeit entzweigebrochen ist. Darin würde der Skeptizismus den Stoizismus überwinden: Die stoische Souveränität wäre durch den Zweifel angegriffen. Erst dadurch fände sich der Stoiker auf dem Weg der Geistigkeit.

⁴⁴ Vgl. hierzu G. W. F. Hegel, „*Skeptizismus-Aufsatz*“, S. 228–230.

⁴⁵ Ebenda, S. 228.

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, § 81, Zusatz, S. 172. Eine ausgezeichnete Ausführung dieses Paragraphen und folglich des antiken Skeptizismus in Hegels Philosophie überhaupt findet sich in W. Dudley, „Ancient Skepticism and Systematic Philosophy“, S. 87–106.

⁴⁷ Siehe Zweiter Teil dieser Arbeit: Welt und Widerspruch.

In der *Wissenschaft der Logik* heißt es dann: „Die endlichen Dinge in ihrer gleichgültigen Mannigfaltigkeit sind daher überhaupt dies, widersprechend an sich selbst, in sich gebrochen zu sein und in ihren Grund zurückzugehen.“ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 79. Michael Wolff expliziert Hegels Auffassung des Widerspruchs wie folgt: „Die Negativität als Selbstbeziehung macht den Widerspruch und zugleich die Auflösung des Widerspruchs aus. Die Negativität als Selbstbeziehung ist der Grund, warum die endlichen Dinge nicht einfach sind, was sie sind, sondern in dem, was sie sind, gar nicht bestehen können, sondern sich verändern müssen.“ Siehe M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, S. 168. Der Auffassung des Widerspruchs in der Entwicklungsgeschichte von Hegels Werk siehe K. Düsing, „Identität und Widerspruch. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Dialektik Hegels“, S. 11–42.

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, § 81, Zusatz, S. 173.

So wie in der *Phänomenologie* als Bewusstseinsgestalt eingeführt, handelt es sich jedoch um einen Skeptiker, der das eigene skeptische Verfahren auf dogmatische Weise zur Wahrheit erhebt und sich damit im weltlosen Denken des Stoikers noch verfestigt.⁴⁹ An der Gestalt des Stoikers offenbart sich, dass das in sich selbst vertiefte und sich selbst vor der Außenwelt befestigte Denken letztlich einstürzt. Wie der Stoiker meint auch der Skeptiker, seine Denkweise entbinde ihn von jeder Gegebenheit. Das Denken hat sich von der Welt emanzipiert und tritt nun von außen an diese heran, um sein Veto über diese auszusprechen. Das Andere wird der „gänzlichen Unwesentlichkeit“ überführt, und der Skeptizismus wird somit als ein die Welt vernichtendes Denken bezeichnet.⁵⁰

Wiewohl die Welt der Unwesentlichkeit überführt wird, so kommen weder Stoiker noch Skeptiker ohne die Welt aus. Darin offenbart sich eine eigentümliche Zerrissenheit: Einerseits weiß sich der Stoiker und Skeptiker über das Alltägliche, über das Äußere erhaben, andererseits müssen sich Stoiker wie Skeptiker nach dem Alltäglichen, nach den Sitten, nach der äußeren Welt richten. Dies ist beim Stoiker darin besonders deutlich, dass dieser – z. B. in Gestalt des Epiktet ausdrücklich – feststellt, der Mensch solle nur das wollen, was ihm gerade geschieht.⁵¹ Letztlich muss sich der Mensch dem Schicksal übergeben und dieses gutheißen. Auch der Skeptiker lehnt sich nicht gegen die Wirklichkeit auf, sondern nimmt sie so auf, wie sie sich ihm darbietet, um diese in den „Abgrund“ der Fraglichkeit hinabzuwerfen.

In den einschlägigen Passagen der *Phänomenologie des Geistes* hat Hegel jedoch nicht den griechischen Skeptiker vor Augen, sondern bezieht eine äußerst kritische Stellung zum neuzeitlichen Skeptizismus. Diese Gestalt des Skeptizismus deutet sich selbst nicht als Methode oder spezifische Lebensführung, stattdessen äußern die neuzeitlichen Denker ihre Zweifel an der Möglichkeit, ausgehend von den „Tatsachen des Bewusstseins“ auf Gegenstände in der Welt zu schließen. Während dem antiken Skeptiker die Außenwelt sowie das Denken selbst fraglich erscheinen würden, nehmen die neuzeitlichen Skeptiker die Tatsachen des Bewusstseins von Zweifeln aus. Insofern handelt es sich im Falle des neuzeitlichen Skeptizismus um ein Symptom des modernen Subjektivismus: Das Subjektive wird aufgewertet, dem Objektiven wird demgegenüber die Substantialität abgesprochen. Im ersten Schritt zieht sich der dogmatische Skeptiker zunächst auf sein Ich zurück, damit er folglich feststellt, dass

⁴⁹ Um einen Vergleich des Skeptizismus als Methode und des Skeptizismus als Bewusstseinsgestalt bemüht sich U. Clages in *Das Doppelgesicht des Skeptizismus in Hegels Phänomenologie des Geistes*, S. 117–134.

⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 159.

⁵¹ So stellt Epiktet fest: „Was die Frömmigkeit gegenüber den Göttern betrifft, so wisse, daß es hauptsächlich darauf ankommt, richtige Vorstellungen über sie zu haben: daß sie existieren und das Weltall gut und gerecht regiert und daß du die Bereitschaft haben mußt, ihnen zu gehorchen und dich allem, was geschieht, zu fügen und freiwillig zu folgen, in der Überzeugung, daß es von der vollkommensten Einsicht zum Ziel geführt wird. Dann wirst du die Götter nämlich niemals tadeln und ihnen vorwerfen, sie kümmern sich nicht um die. Das ist aber nur dann zu erreichen, wenn du die Begriffe Gut und Böse von allem trennst, worüber wir nicht gebieten, und sie lediglich in dem Bereich gelten läßt, über den wir gebieten.“ Epiktet, *Handbüchlein der Moral*, S. 45.

er nun den Weg zum Dinge nicht mehr finde⁵², um sich folglich mit „Ekel“ vom Gegenstand abzuwenden.⁵³

Ein Bewusstsein, das sich dermaßen von der Welt entfernt, diese also für unwesentlich hält, ist nicht mehr ein zweifelndes Bewusstsein, sondern ein Bewusstsein des Schwindels und der „bewegenden Verwirrung“⁵⁴ oder „Gedankenlosigkeit“⁵⁵. Der dogmatische Skeptizismus erhebt nur sich selbst zur Wahrheit, womit er die Welt gänzlich aus dem Blick verliert. Darin erreicht aber diese Gestalt auch ihren Wendepunkt: Der Zweifel verzweifelt und wirft sich selbst in den Abgrund der Nichtigkeit. An dem Skeptizismus – dem antiken sowie des neuzeitlichen – offenbart sich etwas Wesentliches, und das aus der Sicht der *Phänomenologie des Geistes* sowie der philosophiegeschichtlichen Sicht: Wie skeptisch auch immer der Skeptiker ist, er weiß sich im Besitz einer Wahrheit – sei es einer wahren Methode, sei es der unanfechtbaren „Tatsachen des Bewusstseins“. Diejenige Gestalt, die an den Skeptiker nun in der *Phänomenologie* anknüpft, ist sich keiner eigenen Wahrheit bewusst: Diese Gestalt stellt jegliche Wahrheit aus sich heraus und deutet sich selbst eher als eine von der Wahrheit ergriffene Gestalt.

Darin äußert sich im Rahmen der *Phänomenologie des Geistes* ein neuer Welt- und Selbstbezug: Das Subjekt zweifelt nicht nur an der Welt, sondern verzweifelt nun auch an sich selbst. Eugen Fink stellt darin eine Verwandtschaft des dem Unglück anheimgefallenen Skeptikers mit dem modernen Bewusstseins fest: „Wir haben das gesicherte Wissen um uns verloren, wir sind herausgefallen aus allen tragenden Sinndeutungen des Daseins; wir haben unheimliche Erfahrungen mit uns gemacht.“⁵⁶ Somit wird das Unglück, durch das sich – laut Hegel – vornehmlich der moderne und somit in Subjektivität versinkende Mensch auszeichnet, zum wesentlichen Prinzip der Dynamik, durch die sich das Bewusstsein über sich selbst hinaus zu erheben trachtet.

IV. Unglück als Grund der Welt

Das Kapitel „Vita activa und die Neuzeit“ aus Arendts *Vita activa* wird durch ein Zitat von Franz Kafka eingeleitet: „Er hat den archimedischen Punkt gefunden, hat ihn aber gegen sich ausgenutzt, offenbar hat er ihn nur unter dieser Bedingung finden dürfen.“⁵⁷ Dieses Zitat könnte auch als Eingangszitat in Hegels Kapitel über das unglückliche Bewusstsein stehen: Das Bewusstsein findet im Schmerz über die eigene Niederträchtigkeit nicht etwa den Weg zu einem jenseitigen Gott, sondern rehabilitiert die eigene weltliche Endlichkeit. Die Heiligung der Welt wird jedoch zunächst auf dem „Umweg“ über die jenseitige Transzendenz erreicht; und somit kann behauptet

⁵² Vgl. dazu G. W. F. Hegel, „Skeptizismus-Aufsatz“, S. 219.

⁵³ Ebenda.

⁵⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 161.

⁵⁵ Ebenda, S. 163.

⁵⁶ E. Fink, *Hegel*, S. 180.

⁵⁷ H. Arendt, *Vita activa*, S. 318.

werden, die moderne Subjektivität entstehe letztlich aus einer religiösen Entgegensetzung des Endlichen und des Unendlichen.

Das skeptische Bewusstsein ist ein sich widersprechendes Bewusstsein – es hält seine Subjektivität, seinen einzelnen Standpunkt für absolut und zugleich für nichtig: Es weiß nur, was es wahrnimmt, zieht sogleich diese Wahrnehmung selbst in Zweifel; es hält den Skeptizismus für die Wahrheit des menschlichen Seins und spricht sich sogleich den Anspruch auf Wahrheit ab. Dieser Widerspruch vertieft sich im unglücklichen Bewusstsein, also in der aus philosophiegeschichtlicher Sicht wohl bedeutendsten Gestalten der *Phänomenologie des Geistes*. Laut Jean Wahl ist das unglückliche Bewusstsein der Schlüssel zur gesamten *Phänomenologie des Geistes* und zudem diejenige Gestalt, mithilfe deren Hegel vor den Kritikern seiner vermeintlichen „Philosophie der Versöhnung“ rehabilitiert werden kann. Das Bewusstsein der *Phänomenologie des Geistes* ist wesentlich zerrissenes Bewusstsein, und auch die Welt des Bewusstseins ist eine Welt, durch die ein „kosmischer Riss“ hindurchgeht. Jegliche Versöhnung muss vor dem Hintergrund der Zerrissenheit von Welt und Bewusstsein gelesen werden.⁵⁸

Sich selbst als zerrissenes erkennt das Bewusstsein, indem es aus der Unruhe des Skeptizismus ausbricht und in sich selbst aus sich selbst eine unanfechtbare Wahrheit postuliert, die der mit Fichtes Worten skeptischen „Zerflossenheit des Geistes“⁵⁹ entgegenwirkt. Gegenüber dieser höheren Wahrheit empfindet sich das Bewusstsein in seiner Einzelheit als nichtig, und der „skeptische Ekel“ an der Instabilität der äußeren Welt ergießt sich nun auch über das Bewusstsein, das sich selbst als elendes auffasst, weil es an das Mannigfaltige und Wandelbare verstreut ist. Das Bewusstsein will aus seiner unsteten Perspektive herausbrechen, dies kann es offensichtlich aber nur in sich selbst oder durch sich selbst vollziehen: Das Bewusstsein erreicht somit den Standpunkt eines gedoppelten Bewusstseins, das die Gestalten des Herrn und des Knechts in sich aufnimmt.

Damit ist jedoch nicht nur ein religiöses Bewusstsein einer höheren Wahrheit skizziert. Vielmehr ist das unglückliche Bewusstsein eine Chiffre für das Denken des klassischen Deutschen Idealismus überhaupt. Nietzsches Ausspruch, dass „nur das Wort Tübinger Stift auszusprechen [hat], um zu begreifen, was die deutsche Philosophie im Grunde ist – eine hinterlistige Theologie ...“⁶⁰, ist durchaus berechtigt; und auch Schopenhauers Rede von einer „monstros[e] Amplifikation des ontologischen Beweises“⁶¹ scheint nicht ganz unberechtigt: Die Frage nach dem Bezug des Endlichen und Unendlichen steht im Zentrum der idealistischen Nachforschungen. Schelling hat diesen Umstand in seinen *Philosophischen Briefen*

⁵⁸ J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Zu diesem Bezug von Schmerz, Endlichkeit und der Transzendenz siehe auch O. Navrátilová, *Stát a náboženství v Hegelově filosofii*, S. 123–125.

⁵⁹ J. G. Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, S. 553.

⁶⁰ F. Nietzsche, *Der Antichrist*, S. 175.

⁶¹ A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, § 20, S. 52.

über *Dogmatismus und Kritizismus* auf den Punkt gebracht: Das Rätsel der Welt, das es zu lösen gilt, lautet: Wie trete das Absolute aus sich heraus? Und tritt es überhaupt aus sich heraus, oder verbleibt es in sich selbst, wie von Spinoza nahegelegt?⁶²

Auf diese Fragen versucht in der *Phänomenologie des Geistes* das unglückliche Bewusstsein eine Antwort zu finden; es wird somit zum Stellvertreter des Kristallisierungspunktes des klassischen Deutschen Idealismus. Die Dringlichkeit des „Rätsels der Welt“ offenbart sich vor dem Hintergrund der Kantischen Ablehnung, ein Jenseits erkennen zu können. Die kopernikanische Revolution scheint eine Antwort auf die skeptische Frage darzubieten: Der absolute Standpunkt, also die Selbstbezüglichkeit des Denkens, ist Grund des Denkens, und dieser Grund ist die einzige unanfechtbare Wahrheit, die sich einem Menschen darbietet. Eine Untersuchung des Status dieser unanfechtbaren Wahrheit, die im Denken selbst jenseits des Denkens ist, bildet das Zentrum der idealistischen Fragestellung.⁶³

Nach Kants Kopernikanischen Revolution kann der Mensch nur in sich selbst einen Ausweg aus sich selbst suchen – dies ist zunächst in Kants Postulatenlehre offenbar und später in Fichtes, Schellings und Hegels Begriffen des Absoluten. Diese Konzeptionen scheinen dafür ein Beleg zu sein, dass der Mensch nicht dazu bereit ist, sich mit dem „Göttersterben“ abzufinden. Der Mensch scheint notwendig aus sich heraus ein Absolutes zu setzen, das er aber sogleich zerstören muss: Denn sobald das Bewusstsein mit dem Absoluten in Beziehung tritt – und wie anders als durch eine solche Beziehung könnte es das Absolute setzen? –, ist das Absolute kein Absolutes mehr, sondern in Bezug auf die Endlichkeit, die die Beziehung knüpft, ein Relatives.

⁶² F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, S. 310 ff., vgl. auch S. 294.

Der Gedanke, vom Unendlichen sei kein Übergang zum Endlichen, taucht zunächst in Jacobis „Spinoza-Buch“ auf. F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, S. 18.

Ebenso stellt Hegel fest, die religiöse – aber folglich auch die philosophische – Ansicht habe sich zur Erkenntnis zu erheben; zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen gebe es „keine Brücke“. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, S. 317.

⁶³ Somit ist es keineswegs notwendig, diesen Abschnitt der *Phänomenologie des Geistes* als Hegels Auffassung des christlichen Bewusstseins oder des religiösen Bezugs zu Gott zu lesen, wie dies meist der Fall ist. Denn die Struktur des Endlichen und des Unendlichen, des Bedingten und des Unbedingten durchzieht die Klassische Deutsche Philosophie als ganze. Zur Auffassung des unglücklichen Bewusstseins als eines christlichen Bewusstseins siehe z. B. D. P. Jamros, *The Human Shape of God: Religion in Hegel's Phenomenology of Spirit*, S. 36–44. Demgegenüber fasst zwar Angelika Pillen das unglückliche Bewusstsein auch als ein wesentlich christliches Bewusstsein, hält aber zudem fest, dass die christliche Tradition die Geburtsstätte der modernen Individualität sei; und somit sei die innere Entgegensetzung keine Erfahrungsstruktur, die dem religiösen Bewusstsein vorbehalten wäre, sondern kennzeichne die moderne Subjektivität als solche. Siehe A. Pillen, *Hegel in Frankreich. Vom unglücklichen Bewusstsein zur Unvernunft*, S. 53–54.

Gegen den Versuch, das unglückliche Bewusstsein als ein christliches zu deuten, stellt sich ausdrücklich Eugen Fink mit seiner „ontologischen Interpretation“: Das Unglück selbst wird als ein ontologischer Begriff gefasst; folglich bestehe das Unglück des Bewusstseins in der Aufspaltung des Seinsverstehens in „essentia“ und „existentia“. Eugen Fink, *Hegel*, S. 195.

Aus dieser Perspektive ist durchaus einsichtig, warum die dem Idealismus verpflichteten Denker mit der Zensur zu kämpfen hatten,⁶⁴ des Atheismus⁶⁵ angeklagt wurden oder mit dem spöttischen Vorwurf konfrontiert wurden, sie trieben bloße „Religionsphilosophie“⁶⁶. Selbst theologische Wahrheiten, die ehemals als objektive Erkenntnis galten, unterliegen dem idealistischen „Produktionsprinzip“. Der Mensch würde dann dasjenige anbeten, was er sich durch seine Vernunft in seiner Vernunft aus sich selbst herausgestellt hat. Damit liegt die Feuerbach'sche Einsicht, der Mensch bete sich selbst an, natürlich durchaus nahe; und paradoxerweise kann festgestellt werden, Feuerbachs kritische Auseinandersetzung mit Hegel, insbesondere seine Kritik der Religion, bezieht ihre Kraft und Brisanz aus Hegels Ausführungen zum unglücklichen Bewusstsein.⁶⁷

Obzwar der Idealismus für Feuerbach die Bühne für eine gänzliche Vermenschlichung Gottes bereitstellte, wird dieser Schritt von den idealistischen Denkern nicht vollzogen. Hegel selbst ist davon überzeugt, auf dem Standpunkt der neueren Zeit, also auf dem Standpunkt der Subjektivität, könne es ein von den menschlichen Kategorien nicht bedingtes Absolutes nicht geben. Daraus schließt er aber nicht, Religion sollte auf anthropologische Kategorien zurückgeführt werden, sondern hält im Gegenteil fest: Wenn dem so sein sollte und der subjektive Idealismus hätte keinen Platz für das Absolute, dann muss ein anderer Standpunkt gesucht werden.⁶⁸ Auch Kant, der Auslöser dieses Göttersterbens, ist davon überzeugt, dass das Bedürfnis des Menschen nach dem Absoluten in der Tat auf ein Absolutes verweist.⁶⁹ Im Mangel meldet sich die Absenz dessen, was eigentlich da sein sollte.⁷⁰ Das Scheitern ist zwar unausbleiblich: „Alles, auch das Erhabenste, verkleinert sich

⁶⁴ Zu Kants Konflikt mit der Religionspolitik siehe O. Höffe, *Einführung in Kants Religionsschrift*, S. 1–28.

⁶⁵ Zu Fichtes Atheismus-Streit siehe W. Jaeschke, A. Arndt, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik. 1785–1845*, S. 131–161.

⁶⁶ Vgl. hierzu W. Jaeschke, „Religionsphilosophie bzw. Religion (Kant–Hegel)“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, S. 748–763 bzw. 673–683. Oder W. Jaeschke, „Einleitung“, in: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*, S. xi–xlviii.

Jaeschke hält zur Frage der Religionsphilosophie fest, von dem Begriff der Religionsphilosophie habe erst Gebrauch gemacht werden können, als angenommen wurde, dass Religion überhaupt etwas mit Vernunft gemein habe, dass sich also Vernunft in der Religion widerspiegele. Siehe zu dieser Einsicht Jaeschkes *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, S. 11–17.

⁶⁷ Dazu bemerkt Karl Ameriks: „Ironically, however, it is precisely on the issue of religion that Feuerbach's philosophical doctrines remain most deeply influenced by Hegel. They can be understood as little more than a filling-out of the details of Hegel's scathing account of orthodox Christianity as a form of unhappy consciousness in the *Phenomenology of Spirit*.“ K. Ameriks, *Kant and the Historical Turn. Philosophy as Critical Interpretation*, S. 222.

⁶⁸ Vgl. hierzu G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*, S. 205.

⁶⁹ Otfried Höffe ist davon überzeugt, dass Kant in seiner Schrift *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* eine grundlegende Verteidigung der Religion vorlegt. „Für den siegreichen Kampf des Guten über das Böse reicht es nicht – mit den Stoikern in Kants Verständnis – aus, die Neigungen als Hindernisse der Pflichterfüllung zu überwinden. Es braucht auch ein reines Vorbild, die Person gewordene Idee des Guten.“ O. Höffe, „Einführung in Kants Religionsschrift“, S. 12.

⁷⁰ R. Bubner, „Das Endliche und das Unendliche und der Übergang“, S. 53.

unter den Händen der Menschen, wenn sie die Idee desselben zu ihrem Gebrauch verwenden.“⁷¹ Dennoch steht der Mensch unter der Forderung der Heiligkeit, die er nicht von sich selbst abzuschütten vermag.

Diese ausweglose Versenkung in sich selbst und das ebenso unabwendbare Bedürfnis, seiner selbst frei zu werden, illustriert Hegel an der Gestalt des unglücklichen Bewusstseins und seinen Ausbruchversuchen aus der „allzu“ endlichen Wirklichkeit. Das unglückliche Bewusstsein tritt in drei Modifikationen auf. Die erste besteht im Versuch, sich im affektiven Glauben zum Absoluten emporzuheben – hierbei verwandelt sich das Bewusstsein in ein Sehnen, in Ahnung und Bedürfnis nach etwas Höherem. In der zweiten Gestalt geht das Bewusstsein zur Tätigkeit über: Das Endliche soll „hinweggearbeitet“ und in der Arbeit letztlich vernichtet bzw. dem Unendlichen als Opfer angeboten werden. Die dritte Gestalt opfert sich schließlich selbst: In Hegels Auffassung der „wahren Opfer“ bedeutet dies, das Bewusstsein wird zum Opfer der eigenen Tat, wodurch es erst die von Unglück zerrissene Wirklichkeit dadurch überwindet, dass es sich selbst weder der Welt noch der Transzendenz entgegensetzt, sondern in die Welt geht, sich selbst also als Teil der übergreifenden, es selbst transzendierenden Welt versteht.

1. Das Unglück des Endlichen als Unglück der Ebenbildlichkeit

In der ersten Gestalt des Unglücks will sich das Bewusstsein das Jenseits durch Unterdrückung der eigenen Endlichkeit erkämpfen. Das Bewusstsein sieht auf die eigene Endlichkeit herab und erklärt sie zu seinem Feind.⁷² Mit Nietzsche könnte an dieser Stelle festgehalten werden, der Mensch leide an sich selbst.⁷³ Je mehr sich der Mensch dem Absoluten annähert, in desto schuldigerer Gestalt erscheint er. Offensichtlich sollte ein dermaßen negativ bewertetes Endliches zur Erfassung des Absoluten gar nicht erst angewendet werden; somit ist es letztlich einzig der Schmerz, der Zeichen der Anstrengung ist, sich zum Unendlichen emporzuheben. Das Unendliche wird im Schmerz geahnt, das Bewusstsein kann sich jedoch keine Vorstellung davon machen, was es denn da für unendlich und heilig erklärt.

Sogleich wird an Hegels Betrachtung zweierlei deutlich: Erstens ist Hegel dieser Unglücksgestalt durchweg kritisch gesinnt. Das erhellt nicht zuletzt daraus, dass diese Bewusstseinsgestalt mit Gedankenlosigkeit assoziiert wird: Das Bewusstsein ist „Berührung“ des Einzelnen und des reinen Denkens. Es selbst ist nicht Denken,

⁷¹ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, S. 7.

⁷² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 164. Noch eindeutiger Worte findet Hegel in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. „... Ich bin der Kampf, denn der Kampf ist eben dieser Widerstreit, der nicht eine Gleichgültigkeit der beiden als Verschiedener ist, sondern das Zusammengebundensein beider ist. Ich bin nicht einer der im Kampf Begriffenen – Ich bin beide Kämpfende, Ich bin der Kampf selbst.“ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*, S. 121.

⁷³ Siehe F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 323. „Mit ihm [dem schlechten Gewissen] aber war die größte und unheimlichste Erkrankung eingeleitet, von welcher die Menschheit bis heute nicht genesen ist, das Leiden des Menschen am Menschen, an sich.“

sondern bloße „Andacht“⁷⁴, ja geradezu ein „gestaltloses Sausen“⁷⁵, das in „unendlicher Sehnsucht“⁷⁶ befangen ist. Auch hierbei schwingt Hegels Zeitkritik mit: Eine solche Auffassung sei nämlich für Hegels eigene Zeit charakteristisch, in der der Gottesbegriff zu einem „leere[n] Klang“ herabgesunken ist: Die Gegenwart hat sich ein „unendliches Gespenst aus Gott gemacht, das fern von unserem Bewußtsein ist, und ebenso die menschliche Erkenntnis zu einem eitlen Gespenst der Endlichkeit, Schemen, Erfüllung der Erscheinung.“⁷⁷ Wenn es also ehemals nach dem ersten Gebot galt, Gott müsse erkannt werden, heißt das Gebot der „neueren Zeit“, Gott dürfe nicht erkannt werden,⁷⁸ denn ein „gewußter Gott“ wäre „gar kein Gott.“⁷⁹

Zweitens, scheint das Stichwort der „unendlichen Sehnsucht“ unmissverständlich auf Fichtes Konzeption des endlichen, empirischen Ich und des absoluten Ich zu verweisen. Das Selbstbewusstsein reckt sich zu einem Jenseits empor, „welches im Ergreifen entflieht oder vielmehr schon entflohen ist.“⁸⁰ Die Nähe dieser Gestalt des Bewusstseins zu Hegels Auffassung der Fichte'schen Struktur des Ich kann auch durch Hegels Kritik in der Schrift *Glauben und Wissen*, in der Hegel durchweg verwandte Argumentationsstränge verwendet, belegt werden. Die Vernunft setzt „das Bessere, als sie ist, da sie nur Verstand ist, als ein *Jenseits* in einem *Glauben außer und über sich*“⁸¹, um sich zu diesem Besseren im unendlichen Sehnen anzunähern.

Hegels Kritik gilt aber zumindest in *Glauben und Wissen* nicht nur Fichte, sondern ebenso Kant und Jacobi, die unter die Bezeichnung „Reflexionsphilosophen“ gestellt werden. Laut Hegels Kritik wird im Werk aller drei Philosophen das Endliche und das Unendliche als zwei absolute Glieder aufgefasst, die sich zwar brauchen, aber gegeneinander verschlossen bleiben. Der Glauben, das Bindeglied, wird somit paradoxerweise auf dem Höhepunkt der Aufklärung zum philosophischen Begriff, ja die Philosophie selbst wird zur „Magd eines Glaubens“⁸².

⁷⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 168.

⁷⁵ Ebenda.

⁷⁶ Ebenda, S. 169.

⁷⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*, S. 7.

⁷⁸ Ebenda, S. 203–204.

⁷⁹ F. H. Jacobi, „Jacobi an Fichte“, S. 193.

⁸⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 169.

⁸¹ G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, S. 288.

⁸² Ebenda. Dass der Glaube tatsächlich in die Philosophie Fichtes und Jacobis eingeht, ist fraglos richtig. Es muss aber zudem auf die eigentümliche Beschaffenheit dieses nicht religiösen, sondern philosophischen Glaubens verwiesen werden. Der Glaube ist hier ein Organ, das die Wirklichkeit zu erfassen vermag, während das Wissen aus sich selbst nie einen festen Boden finden kann, denn „[w]as durch Wissen, und aus dem Wissen entsteht, ist nur ein Wissen.“ Der Glaube ist jedoch nicht dadurch realitätsstiftend, dass er eine gesicherte Grundlage offenbarte, sondern weil dieser zur Tätigkeit aufruft, in der die Realität erschaffen wird. Siehe dazu W. Jaeschke, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant*, S. 158–161.

Zu F. H. Jacobis Auffassung des Glaubens siehe *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch (1787)*, S. 9–112.

Für Hegel ist dies unmissverständliches Anzeichen dessen, dass hier die vermeintlich siegreiche Vernunft, die gegen die Religion zu Felde zog, dem üblichen Schicksal der Eroberer unterlegen ist: Das Eroberte nistet sich im Eroberer ein und versucht auf Schleichwegen Kontrolle über das Terrain zu gewinnen. Gerade dies bezeugt in Hegels Auffassung der „Begriff“ des Absoluten, dem eigentlich kein Begreifen angemessen ist und dem sich nicht nur der Glaubende, sondern sogar der Erkennende nur in Sehnen und Ahnden anzunähern vermag. Die Erkenntnis selbst, die auf einem Absoluten begründet ist, von dem es keinen Begriff gibt, verwandelt sich damit in ein Glaubensbekenntnis.⁸³

Dennoch ist der Sieg der Eroberten nicht „absolut“: Ehemaliges Ziel der Theologie war die Erkenntnis des Absoluten, der Seinsweise des Jenseits. Vor eine solche Anforderung stellt sich die neuzeitliche Philosophie nicht; und wenn sie die Frage nach dem Verhältnis des Absoluten und der Welt zu klären sucht, so ist die Frage nicht um des Absoluten willen, sondern um der Welt willen gestellt. Daran ist ersichtlich, dass die Frage nicht wesentlich das Absolute an sich betrifft, sondern eben die Beschaffenheit der Welt – gerade diese steht nämlich in Frage. Durch die Aufklärung wurde der „Hain zu Hölzern“⁸⁴, die Welt wurde als eine Ansammlung von Dingen gefasst und darin in Jacobis Worten „entzaubert“⁸⁵. Im Werk Schellings und Hegels sowie der Romantiker sehnt sich das Subjekt danach, einen Ausweg aus dieser Welt zu finden. Der Prozess der Entzauberung fällt somit in eins mit einer Suche nach einer neuen Religion – diese neue Religion soll dem Menschen nun keine Zuflucht bieten, sondern soll ihn in seinem endlichen Dasein mit sich selbst versöhnen.

Aus Hegels Sicht offenbart sich dieses Bestreben selbst in der Hochburg der Reflexionsphilosophie, in Werk Fichtes: Der Philosoph der „unendlichen Sehnsucht“ und „Annäherung“, hat sich in seinem Spätwerk teilweise kritisch gegenüber seiner Konzeption des Endlichen und Unendlichen gewendet. Zwar verwirft er die Sichtweise der *Sittenlehre* (1798) und der *Grundlage des Naturrechts* (1796) nicht gänzlich,⁸⁶ er ordnet sie aber einer zweiten Stufe auf der fünfstufigen Skala zu. Bezeichnenderweise stellt er auf der ersten Stufe eine Sichtweise vor, die die Welt als eine Summe von Gegenständen fasst, wobei gerade diese Auffassung mit der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie in eins falle.⁸⁷ Auf der zweiten Stufe findet sich der Standpunkt Kants und derjenige, den Fichte selbst in den neunziger Jahren des 18. Jh. vertreten hat: Es handelt sich um die „Ansicht der Legalität“, also

⁸³ Walter Jaeschke behandelt diese Verwandlung des religiösen Glauben in eine philosophische Kategorie anhand von Hegels Werk *Glauben und Wissen* in: W. Jaeschke, „Der Zauber der Entzauberung“, S. 11–19.

⁸⁴ G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, S. 290.

⁸⁵ F. H. Jacobi, „Vorrede zu Band II der Werk“, S. 398–399. Das ganze Zitat lautet: „Nicht vor dem Gegenstande erstaunt er mehr, ist dieser gleich unendlich, sondern allein vor dem menschlichen Verstande, der in einem Copernicus, Gassendi, Kepler, Newton und Laplace, über den Gegenstand sich zu erheben, durch Wissenschaft dem Wunder ein Ende zu machen, den Himmel seiner Götter zu berauben, das Weltall zu entzaubern vermochte.“

⁸⁶ J. G. Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, S. 467.

⁸⁷ Ebenda, S. 466–467.

um diejenige Auffassung, nach der das Wirkliche in übersinnlichen Ordnungen und Gesetzen bestehe. Auf diese zwei Stufen folgen drei weitere: die höhere Moralität (die Fichte mit der Philosophie Jacobis gleichsetzt), die wahre Religion (des Christentums) und die Wissenschaft, die die letzte Antwort auf die Frage nach der Beziehung von Einheit und Mannigfaltigem bzw. dem Absoluten und der Erscheinung gibt. Ausgezeichnete Aufgabe der Wissenschaft sei es deshalb, den Zusammenhang des Endlichen und des Unendlichen zu betrachten, wobei die Wissenschaft den Glauben aufhebt, um ihn in Schauen zu verwandeln. Die Antwort kann also letztlich nicht begrifflich erfasst werden.⁸⁸

Für Fichtes späte (Religions-)Philosophie ist bezeichnend, dass hier die eigene Auffassung vom unendlichen Streben überwunden wird. Dies gelingt dank des Rückgriffs auf eine Theorie der „Ebenbildlichkeit“ des Endlichen mit dem Unendlichen. Theoretisch sollte das Bewusstsein der Ebenbildlichkeit derart gesteigert werden, dass letztlich die Einsicht erlangt wird, der Mensch selbst sei dieses unmittelbare Leben Gottes.⁸⁹ Folglich hält auch Fichte fest, die Seligkeit müsse bereits in der Endlichkeit verwirklicht werden, und diese Verwirklichung gelinge dank der Einsicht in die eigene Abkünftigkeit vom Absoluten.

In Anbetracht dieser Auffassung hat Fichte einen Vorgänger: Denn zunächst war es Schelling, der den Weg der Ebenbildlichkeit betrat: In seinem „*Bruno*“ bezieht er sich einerseits auf eine „absolute Einheit“, andererseits auf eine „relative Einheit“ des Endlichen: Das Endliche enthalte das „Gepräge und gleichsam ein Abbild des Ewigen an sich“. Sogleich folgt jedoch ein Aber: Dank der Ebenbildlichkeit ist jede endliche Gestalt mit dem Absoluten wesentlich verbunden, trotzdem wird das Endliche als „todter Abdruck“⁹⁰ des wahrhaften Lebens bezeichnet. Die Differenz wird somit auf Schein reduziert und der Schein wird erst dann getilgt, wenn das „Relative“ in das „Absolute“ eingekehrt ist.

Dieser Umstand, dass dem Unendlichen keine Endlichkeit angemessen ist, wird in Schellings Werk immer akzentuierter hervorgehoben: Das Ich erfasst sich dadurch, dass es sich selbst aufgibt. In der *Darstellung meines Systems der Philosophie* wird die Vernunft als eine totale „Indifferenz des Subjektiven und Objektiven“ gesetzt; und um auf diesen Standpunkt zu gelangen, muss „vom Denkenden abstrahiert werden.“⁹¹ Schelling versucht letztlich diesem selbstwidersprüchlichen Bezug zum Absoluten dadurch zu entkommen, dass er ihn ins Unbewusste oder zumindest ins Absichtslose verschiebt, wobei dieses Entkommen explizit religiöse Konnotationen hervorruft:

⁸⁸ Ebenda, S. 472–473.

⁸⁹ Ebenda, S. 471.

⁹⁰ F. W. J. Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch*, S. 281.

⁹¹ F. W. J. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, S. 114 f.

„Es [das Absolute] ist nur da, inwiefern ich es nicht habe, und inwiefern ich es habe, ist es nicht mehr. Nur in Augenblicken, wo in diesem Streit die subjektive Thätigkeit sich mit jenem Objektiven in unerwartete Harmonie setzt, tritt es vor die Seele. Solche Augenblicke beschreiben dann diejenigen, denen sie zu Theil werden, als Augenblicke religiöser Weihe.“⁹²

Darin wird deutlich, dass auch das Konzept der Ebenbildlichkeit nicht wirklich einen Ausweg aus dem unglücklichen Bewusstsein, das von der Kluft des Endlichen und des Unendlichen zerrissen ist, bietet. Denn primär offenbart jegliche endliche Schöpfung die eigene Nichtigkeit und Mangelhaftigkeit: Wenn bereits die Dynamik der Sehnsucht und der unendlichen Annäherung keine Hoffnung auf Erreichung des Zieles bot, wird im Motiv der Ebenbildlichkeit der Mensch definitiv zur Endlichkeit – und zwar einer nichtigen Endlichkeit, die sich von der erfüllten Unendlichkeit abhebt – verurteilt.

Wurde im zweiten Teil dieser Studie („Widerspruch als Grund der Welt“) der Dialog des *Sophistes* mit Blick auf die höchsten Gattungen des Seins erwähnt, so kann er auch an dieser Stelle herangezogen werden. Platon stellt das Bild (*eidolon*) als schöpferische Tätigkeit des Menschen auf die Seite des Unwirklichen, das sich – im Vergleich zur schöpferischen Tätigkeit Gottes – durch eine wesentlich niedrigere Dignität auszeichnet.⁹³ Fichte sowie Schelling folgen diesem Typus der Bildauffassung und weiten sie auf die Beziehung des empirischen Ich zum Absoluten aus. Somit behauptet Fichte, alles Dasein und alle Erscheinung sei Bild oder Sehen dieses absoluten Lebens, der puren Spontaneität. Zugleich gilt jedoch, das Sehen sei „ein *Bilden*, ein Ertöden des Lebens außer ihm..., ein Projizieren, Hinsehen, und zwar eines *Andern* und Fremden außer ihm.“⁹⁴ Insofern stellt Fichte fest: „[U]nser Auge selbst steht unserm Auge im Wege.“⁹⁵

2. Arbeit in der Welt: Gottes Werk in uns?

Soll das Unglück vom Bewusstsein ablassen, so muss ein anderes Modell als das der Ebenbildlichkeit entworfen werden. Als Antwort auf das Ungenügen dieses eher statischen Modelles wird im Deutschen Idealismus ein konkurrierendes, dynamisches Modell entwickelt. Das Absolute wäre dann eine sich selbst differenzierende Einheit,

⁹² F. W. J. Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, S. 356 f. Schelling spielt hier offensichtlich auf das biblische Motiv des „Haben-als-hätte-man-nicht an (I. Kor. 7, 29 ff.). Siehe dazu auch Manfred Franks Kommentar in: *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, S. 104.

⁹³ Platon, *Sophistes*, 267a–268d.

Der Vergleich von Platons und Hegels Bildauffassung wäre auch insofern aufschlussreich, als das Bild in Gestalt des „eidolon“ auch das Spiegelbild also das Spekulative bezeichnet. Um jedoch an dieser Stelle Platon gerecht zu werden, müsste auf den Unterschied zwischen *eidola*, *fantasmata* und *eikones* eingegangen werden.

Zur Bildauffassung im *Sophistes* siehe D. Ambuel, *Image and Paradigm. In Plato's Sophist*, S. 71–81. Zum Bezug von Mimesis, Idee und Mensch im *Sophistes* siehe K. Thein, *Vynález věcí. O Platónově hypotéze idejí*, S. 348–367.

⁹⁴ J. G. Fichte, *Nachgelassenes zur theoretischen Philosophie*, S. 57.

⁹⁵ J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, S. 471.

von der das Ich ein Glied wäre.⁹⁶ Die Aufgabe des Ich bestünde nun darin, sich von der Absolutheit im größtmöglichen Maße vereinnahmen und ergreifen zu lassen. Im Unterschied zum Ebenbildlichkeitsmodell nimmt hier das Endliche wesentlich Anteil an dem Unendlichen: Nicht eine Verwandtschaftsstruktur bildete hier den Ausgangspunkt, sondern eine organische Zugehörigkeit.

Diesen Weg schlägt vornehmlich Hegel ein. Spuren dieser Konzeption können ebenso im Werk Fichtes und Schellings verfolgt werden, insofern müssen die jeweiligen Modelle als Idealtypen gelten, deren Vergegenwärtigungen oft ineinandergreifen. So vertritt in etlichen Passagen auch Hegel das Modell der Ebenbildlichkeit, in anderen scheint wiederum Schelling und Fichte das dynamische Modell anzunehmen. Nichtsdestotrotz scheint es, Hegel hielte größtenteils an dem dynamischen Modell fest, während Schelling und Fichte das statische vertreten.

Eine erste – wenn auch erfolglose – Annäherung an eine dynamische Versöhnung gelingt in derjenigen Gestalt des unglücklichen Bewusstseins, das sich der Arbeit oder der Tätigkeit überhaupt übergibt. Das Bewusstsein fasst die eigenen Fähigkeiten als Zeichen der höheren Gunst auf und betätigt diese in der Welt. Dadurch, dass diese Welt selbst am Unendlichen Anteil hat und dadurch, dass die Fähigkeiten selbst göttliche Gaben sind, wird das Irdische nicht als Abkehr vom Absoluten begriffen, sondern als Anteilnahme an Gottes Gegenwart. Eine vorzügliche Zusammenfassung dieses Standpunktes findet sich aber nicht nur bei Hegel, sondern gerade auch bei Fichte: „Was ist Gott, wird hier so beantwortet: er *ist* dasjenige, was der ihm Ergebenen, und vom ihm Begeisterten *tut*. ... Suche ihn nicht jenseits der Wolken; du kannst ihn allenthalben dort finden, wo du bist. Schau an das Leben seiner Ergebenen, und du schaust Ihn an; ergib dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust.“⁹⁷

Dadurch verändert sich wesentlich der Bezug des Bewusstseins zur Welt. Das Bewusstsein will die Welt nicht länger – auf „herrische“ Art und Weise verzehren – sondern hat – wie der Knecht – Interesse an der Welt. Falls der Knecht noch vor dem Tod erzitterte und dadurch gebildet wurde, erzittert nun das unglückliche Bewusstsein vor der Ehrfurcht, die es gegenüber dem Absoluten, das sich durch die Welt offenbart,

⁹⁶ Diese Auffassung des Absoluten scheint durch Jacobis „Spinoza-Buch“, dessen zweite Auflage eine Teilübersetzung von Giordano Brunos *De la causa* beinhaltet, in die deutsche Philosophie eingeführt worden zu sein (Siehe dazu F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, S. 185–205.)

Jacobi selbst lehnt den Spinozismus der Alleinheitskonzeptionen ab. Ebenso stellt er sich jedoch gegen die Auffassung der Kantischen Philosophie, laut der das Absolute oder genauer das Ding an sich der Vernunft äußerlich ist. Stattdessen formuliert er eine Konzeption der Vernunft, die Grundlage des Seins überhaupt ist: Der Mensch *hat* demnach nicht Vernunft, sondern *ist* in die Vernunft je schon aufgenommen. Dieser Konzeption der Vernunft hat sich – trotz der Kritik an Jacobi – auch Hegel selbst angeschlossen. Zu diesen Bezügen siehe J. Kuneš, „Vědomí a duch. K pojmu Hegelovy fenomenologie ducha“, S. 49–64.

Zu der Geschichte des „Absoluten“ in der Klassischen Deutschen Philosophie siehe auch W. Jaeschke, A. Arndt, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik. 1785–1845*, S. 337–339.

⁹⁷ J. G. Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, S. 472.

wahrnimmt. Aufgrund dieses Verhältnisses zum Absoluten findet sich das Bewusstsein in einer – in Hegels Worten – „geheiligten Welt“⁹⁸. Das Bewusstsein ist das „tätige Diesseits“, also nicht länger ein passives „Ahnden“ oder eine „Berührung“: Der religiöse Mensch bzw. der Mensch, der sich des Absoluten, an dem er Anteil hat, bewusst ist, ist naturgemäß tätig. Wahre Religion oder wahre Seinsweise überhaupt sei somit Tätigkeit, die Welt selbst wird als eine Tätigkeit, als ein Tun Gottes erfasst.

Zwar leitet das Bewusstsein die eigenen Fähigkeiten, dank derer es die Welt gestaltet, von dem Absoluten ab, es ist aber das Bewusstsein selbst, das sich seiner Mächtigkeit bewusst wird: Es selbst hat gearbeitet, genossen und gewollt.⁹⁹ Das arbeitende Bewusstsein erlangt somit den ehrwürdigen Status des „Gehilfen“ Gottes. Mit Max Weber kann behauptet werden, das Bewusstsein verwandle den alltäglichen Beruf in Berufung, womit die Alltäglichkeit geheiligt wird. Obzwar in Hegels Auffassung des unglücklichen Bewusstseins tatsächlich Themen anklingen, die später von Max Weber aufgegriffen werden,¹⁰⁰ so scheint sich Hegel selbst eher im Rahmen einer spinozistischen Interpretation der Welt zu bewegen: Der Mensch ist nicht insofern göttlich, als er passives Attribut der göttlichen Substanz ist, sondern insofern er im Vollzug und als Subjekt das Göttliche in sich selbst entwickelt – und dies gelingt nur im Zusammenhang der „geheiligten“ Welt.¹⁰¹

Auf der Ebene des unglücklichen Bewusstseins entwickelt jedoch das Bewusstsein nur zögernd eine „Philosophie der Arbeit“, die es ihm ermöglichen würde, in der Welt zu verbleiben und die Welt tatsächlich als einen geheiligten Platz anzusehen. An der Arbeit tritt nicht ihre Wirksamkeit hervor, sondern eher ihre Geringfügigkeit, ja das Bewusstsein erfährt die Arbeit als seine „Schuld“, als Zeichen seiner Nichtigkeit:¹⁰² Die Arbeit ist nie vollbracht, das Ziel – das Gute, das Schöne, das Göttliche – wird nie

⁹⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 170–171.

⁹⁹ Ebenda, S. 172.

¹⁰⁰ Mit der Beziehung von Weber und Hegel setzt sich Andrew Buchwalter auseinander. Die enge Verwandtschaft liegt nach Buchwalter darin, dass Hegel wie Weber davon ausgehen, dass der Protestantismus Begriffe für das politische Denken bereitstellt – sei es die Idee der individuellen Freiheit und des Gewissens, sei es die soziale Gegenseitigkeit. Vor allem hat der Protestantismus den Versuch unternommen, die Individualität und Subjektivität zu wecken, um beide im nächsten Schritt in die Gemeinschaft einzubinden. Dies ist vornehmlich auch an dem Begriff der Berufung zu sehen, die auf die protestantische Ethik verweist. Gegenüber Weber gibt sich Hegel nicht mit einer Beschreibung der Tendenzen zufrieden, sondern versucht aus dem Protestantismus normative Grundlagen zu gewinnen, die den zersetzenden Tendenzen der modernen Gesellschaft entgegenwirken könnten. Der Protestantismus wäre somit nicht nur und auch nicht primär Ursache, sondern auch Heilmittel. A. Buchwalter, „Religion, Civil Society and the System of an Ethical World. Hegel on the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism“, S. 213–232.

¹⁰¹ Genau in diese Richtung scheinen auch Fichtes Überlegungen zu weisen: „Wen seine Erkenntnis zu den Objecten der höheren Moralität erhebt, dieser wird freilich, falls ihn die Religion ergreift, in dieser Sphäre leben und handeln, weil diese sein eigenthümlicher Beruf ist. Wer einen niedern hat, dem wird selbst dieser niedere durch die Religion geheiligt...“ J. G. Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, S. 474.

¹⁰² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 175.

verwirklicht, aber immer nur erhofft, insofern ist auch diese Einheit „mit der Trennung affiziert“¹⁰³.

Daran wird deutlich, dass das Bewusstsein das Wesen der Wirklichkeit und des Absoluten in Wahrheit nicht in die Arbeit selbst verlegt. Die Arbeit wird zwar aufgewertet, aber sogleich durch einen absoluten Blickwinkel relativiert. Damit kann keine Einigkeit erlangt werden, sondern nur die Struktur des Unglücklichen auf neuer Stufe reproduziert. Das Bedingte muss arbeiten, aber der Sinn der Arbeit liegt außerhalb der Arbeit selbst – im Absoluten, dem es die Früchte der Arbeit überlässt.¹⁰⁴

3. Aufopferung seiner selbst

Damit tritt das Bewusstsein in Distanz gegenüber sich selbst: Es relativiert sich im Blick auf einen absoluten Standpunkt, einen absoluten Beobachter. Zweifelsohne ist diese Selbstrelativierung ein der Grundmotive der Philosophie: Dass der Mensch ein Wesen ist, das über Logos verfügt, heißt, dass der Einzelne nie gänzlich mit sich selbst eins ist, bzw. beruht die Vernünftigkeit auf der Forderung, sich selbst teilweise „Gewalt“ zuzufügen. Dieses philosophische, aber wesentlich noch religiöse Motiv wird in der Klassischen Deutschen Philosophie insofern aufgenommen, als der Einzelne die eigene Selbstsucht oder Selbstliebe zugunsten der Vernunft, also der Allgemeinheit, abtreten soll. In Schellings und Fichtes Spätwerk nimmt dieses Abtreten von sich selbst eine ausdrücklich mystische Gestalt an:¹⁰⁵ Das Absolute soll letztlich durch eine Verzichtleistung auf die eigene Endlichkeit erlangt werden.¹⁰⁶

Nach Fichtes *Anweisung zum seligen Leben* solle das persönliche Ich im Allgemeinen vernichtet werden, ja diese „Selbstvernichtung“ müsse „bis in die Wurzel“ reichen:¹⁰⁷ „Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinket er in Gott.“¹⁰⁸ Trotz der überdauernden Differenzen der Werke Schellings und Fichtes, scheint in beiden Fällen die Philosophie von der Religion bzw. der Theologie absorbiert worden zu

¹⁰³ Ebenda, S. 172.

¹⁰⁴ Ebenso kümmert sich auch der religiöse Mensch in Fichtes *Anweisung zum seligen Leben* nicht um Erfolg in der Sinnenwelt, da „kein Genuss ihm wirkliche Freude gewähren kann.“ J. G. Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, S. 474.

¹⁰⁵ Aber bereits in Schellings *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus* heißt es, die eigene Vernunft soll laut Schelling zugunsten der „höchsten Vernunft“ aufgegeben werden und insofern sei der höchste Moment des Seins die Vernichtung (Brief VIII, X). F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, S. 324, 336 ff.

¹⁰⁶ Schelling schreibt Spinoza den Wunsch bzw. den Gedanken zu, sich im Absoluten aufzulösen. Siehe F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, S. 313–316. Explizit führt Schelling die Dialektik des Selbstsetzens und Selbstvernichtens in seinem *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* aus.

¹⁰⁷ Ein Zeichen dieser Nähe ist Schellings Vorwurf, Fichte mache sich hier eines Plagiats schuldig, die Angemessenheit dieses Vorwurfs solle aus einem Vergleich von Schellings *Philosophie und Religion* und Fichtes *Anweisung zum seligen Leben* eindeutig hervorgehen. F. W. J. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, S. 82 f.

¹⁰⁸ J. G. Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, S. 518.

sein.¹⁰⁹ Das Gebiet der menschlichen Vernunft wurde mittlerweile neu vermessen, und das Pathos der Freiheit wandelt sich in ein Pathos des Absoluten, vor dem die Endlichkeit zurücktreten muss. Die Grenzen, die einst im Werk Kants die Größe der Vernunft garantierten, da der Mensch binnen dieser Grenzen Autonomie und Erkenntnis zu erlangen vermochte, werden nun zu Zeichen der eigenen Unerheblichkeit.¹¹⁰

Hegel selbst äußert in den einschlägigen Passagen der *Phänomenologie des Geistes* Bedenken hinsichtlich der Fähigkeit, sich selbst zu opfern. Ist nicht jede Art der Selbstopferung, die nicht tatsächlich auf Selbstvernichtung hinausläuft, eine sublimale Form des Egoismus?¹¹¹ In jedem Danken, in jeder Verzichtleistung ist noch das einzelne Bewusstsein befangen, und darin ist beides von einem Betrug gefährdet: „Herz, Gesinnung und Mund“ sind nicht verlässliche Indizien für die Wahrhaftigkeit, wobei das Herz in Gestalt des „Herzklopfens für die Menschheit“, die Gesinnung in Gestalt des Gesinnungstäters und der Mund in Gestalt des Schmeichlers rekurrierende Motive sind, die Hegels Verdacht wachrufen.¹¹² Ein Opfer ist nur insofern wahres Opfer, als es tatsächlich unwiderruflich ist.

Trotz dieser Bedenken ist Hegel nicht bereit, das Motiv des Opfers preiszugeben.¹¹³ Letztlich ist gerade das Thema der Verzichtleistung dasjenige, das Hegel an den antiken Tragödien in seinem Frühwerk so fasziniert hat: Nicht die gediegene Einheit der Griechen war es, die Hegel primär interessierte, sondern die „Zumutung der griechischen Götter an die Menschen, wenn sie ihren Untergang fordern.“¹¹⁴

Zu fragen ist dann, wer sich opfert und zu wessen Gunsten das Opfer erfolgt. Auf den ersten Blick scheint die Sachlage eindeutig: Das Bewusstsein opfert seinen Willen sowie die Früchte seiner Arbeit.¹¹⁵ Bemerkenswert ist daran zum einen, dass der Begriff des Willens erst dann thematisch wird, wenn derselbe aufgeopfert wird.

¹⁰⁹ Vgl. hierzu Frédéric Seyler, *Fichtes „Anweisung zum seligen Leben“*. Ein Kommentar zur Religionslehre von 1806. Dies kann aber ebenso in Blick auf Hegel behauptet werden: Letztlich soll die Philosophie die spekulative Vereinigung, an der die Religion scheiterte, durchführen. Karl Löwith bezeichnet den „wesentlichen Gedanken Hegels“ als eine „Explikation des logischen Wesens Gottes“. Karl Löwith, *Diskussionsbeitrag zu: R. Heede, Hegel-Bilanz: Hegels Religionsphilosophie als Aufgabe und als Problem der Forschung*, S. 41–99, S. 92.

¹¹⁰ Zu dieser Entwicklung siehe W. Jaeschke, A. Arndt, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik*, S. 475–488.

¹¹¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 176.

¹¹² Vgl. hierzu G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*, S. 199–200. „Dieses Verschwindenlassen des Endlichen, dieses Verzichtun auf das Nichtige – das Nichtige aktualiter zu setzen – ist, was nur Schein ist. Vielmehr geschieht hier, daß das Endliche sich erhält, daß das Endliche, dies Selbstbewußtsein, ich mich an mir halte, meine Nichtigkeit nicht aufgeben und ebenso in dieser meiner Nichtigkeit mich zum Unendlichen mache, zum wirksam betätigenden Unendlichen.“

¹¹³ Paolo Diego Bubbio befasst sich in seinem Buch *Sacrifice in the Post-Kantian Tradition: Perspectivism, Intersubjectivity, and Recognition* mit dem Begriff des Opfers als mit einem Grundbegriff der Hegelschen Philosophie. P. D. Bubbio, *Sacrifice in the Post-Kantian Tradition: Perspectivism, Intersubjectivity, and Recognition*, S. 61–86.

¹¹⁴ W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, S. 22.

¹¹⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 175.

Ebenso tritt an dieser Stelle der „Adressat“ der Opferung – nämlich das Absolute – auf dem Weg der *Phänomenologie des Geistes* zu allererst auf. Zwar kennen wir die zwei Glieder, die für ein erfolgreiches Opfer notwendig sind: den Willen, die Früchte der Arbeit und die Arbeit selbst einerseits, und das Absolute andererseits. Weniger klar ist, was darunter zu verstehen ist; und vor allem ist nicht klar, warum Hegel dieses Opfer als die „wirkliche Aufopferung“¹¹⁶ bezeichnet.

Hegels Theorie der Selbstopferung unterscheidet sich von einer nur in Gedanken durchgeführten Opferung dadurch, dass das Bewusstsein tatsächlich die Gefährdung ihrer Zwecke eingeht bzw. diese Zwecke aufgibt. Paradox an Hegels Theorie der Aufopferung ist, dass sich das Bewusstsein nicht dem Willen eines anderen opfert, sondern bereit ist, der eigenen Tat zu unterliegen: Das Bewusstsein arbeitet und fasst Entschlüsse, überlässt aber die Früchte der Arbeit der Welt. Bereits im Herr-Knecht-Kapitel hat Hegel festgehalten, dass die Arbeit eine eigentümliche Widerspenstigkeit aufweist: Das Bewusstsein findet sich nie gänzlich in der geleisteten Arbeit wieder. Gerade diese Dynamik, die dem Bewusstsein die eigenen Taten entfremden, ist derjenige Aspekt, der für Hegels Werk wesentlich ist: Hier tritt die List der Vernunft, die Negativität, die das Werk gegenüber den Absichten zu verkehren vermag, in den Vordergrund; und gerade die Negativität der Welt, nicht nur des Bewusstseins ist letzte Erkenntnis der Ebene des unglücklichen Bewusstseins.

In der Bereitschaft zur Aufopferung erkennt das Bewusstsein die List der Vernunft an und lernt sich noch in dem, was entfremdet wurde, wiederzufinden. Darin opfert es zwar seine Einzelheit, es wird aber zur Vernunft gebracht: Das Bewusstsein hält nicht mehr an der eigenen Perspektive auf sich selbst, auf die Welt und auf das Absolute fest, denn gerade diese Perspektive zeichnete sich durch eine Gegenüberstellung aus: Das Bewusstsein setzte sich vor eine Welt und vor ein Absolutes, jenes sollte umgestaltet werden, diesem wollte es sich annähern. Aus dieser Perspektive kann das Unglück nicht überwunden werden, da diese Perspektive selbst von der Ausgrenzung geleitet ist: „Wenn Gott für mich nicht mehr ein Jenseits ist, so bleibe ich nicht mehr reiner Beobachter, sondern da werde ich in die Sache hineinverflochten.“¹¹⁷

Das Bewusstsein, das zu Vernunft kommt, lässt von diesem sich selbst ausschließenden Standpunkt ab und tritt in die Welt, also in den Raum des Relativen, ein. Da es das Absolute selbst als etwas erfasst, das sich in der Endlichkeit erhält und nur in dieser tätig ist, ist nun auch das Bewusstsein bereit, sein Werk der Vielheit von Perspektiven anzuvertrauen, und erlaubt, dass es von diesen weitergeführt wird. Die Bereitschaft zu diesem Schritt bezeugt die Einsicht, dass die Vielheit und weltliche Mannigfaltigkeit dem Werk nicht äußerlich ist, sondern dass diese das Werk

¹¹⁶ In seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* spricht Hegel von einer „höheren Verzichtleistung“. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*, S. 206.

¹¹⁷ Ebenda, S. 188.

mitgestalten oder es in die Objektivität aufnehmen. Dadurch wird die Finsternis des menschlichen Inneren, das sich in Gesinnung und Glauben realisiert, durchbrochen.

Insofern ist die einzige Aufopferung nur in Gestalt des Werks, also des vergegenständlichten Zweckes, möglich. Ein vergegenständlichter Zweck ist immer auch ein entfremdeter, ein entrückter Zweck.¹¹⁸ Der Mensch bindet sich hier an eine Unwiderrufbarkeit, die der Tat eigen ist, und verhält sich damit selbst „objektiv“¹¹⁹. Dadurch verwandelt sich das Tun selbst in ein absolutes Tun, das heißt in ein das Subjekt transzendierendes Tun:

„Gott läßt die Menschen mit ihren besonderen Leidenschaften und Interessen gewähren, und was dadurch zustande kommt, das ist die Vollführung *seiner* Absichten, welche ein anderes sind als dasjenige, um was es denjenigen, deren es sich bedient, zunächst zu tun war.“¹²⁰

Da diese Zusammenschließung des Subjektiven und des Objektiven, also die Entfremdung vom Eigensinn, ebenso Ziel der Hegel'schen Ethik ist, kann Hegel behaupten, Sittlichkeit sei der „wahrhafteste Kultus“.¹²¹

Der Mensch opfert sich dadurch, dass er selbst zum Opfer des eigenen Tuns, eher als ein Schöpfer der Tat wird. Dasjenige, zugunsten dessen aber das Opfer erfolgt, ist das Absolute, das sich nicht von der Welt abwendet, sondern dasjenige Absolute, das die Endlichkeit in sich aufnimmt: „Ohne das Moment der Endlichkeit, da ist kein Leben, keine Subjektivität, kein lebendiger Gott.“¹²² Dadurch, dass das Bewusstsein diesen Aspekt seiner Handlung anerkennt, stellt es sich nicht gegen die Welt, der er durch das Jenseits enthoben sein will, sondern geht in die Welt ein, macht sich selbst zu einem Glied der Welt, deren Relativität das eigene Tun nicht zerstört. Die Relativität, die zum Entschluss oder zur Tat hinzutritt, lehrt vielmehr, dass das Unglück Teil der Welt selbst ist, nicht eine persönliche Kränkung und von der „innerlichen Subjektivität“¹²³ wird hier somit abgelassen.

¹¹⁸ Vgl. hierzu Hegels Ausführungen zur Verwirklichung des Gesetzes des Herzens. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 277–278.

¹¹⁹ Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*, S. 208–209.

¹²⁰ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, § 209, S. 365.

¹²¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*, S. 334. Letztlich hängt aber generell jegliches gelingende Tun von der Überwindung des Eigensinnes ab. Somit wird dieses Ziel der Bildung auch in die übrigen Bereiche des objektiven Geistes eingliedert, also in die Kunst ebenso wie in die Philosophie.

¹²² Ebenda, S. 212.

¹²³ Ebenda, S. 257. „Alle Tätigkeit ist überhaupt ein Aufgeben, aber nicht mehr eines nur äußerlichen Dinges, sondern der innerlichen Subjektivität. Dieses Aufgeben und Opfern, das in der Tätigkeit liegt, ist als Tätigkeit zugleich objektivierend, bringt etwas zu Stande, aber nicht so, daß das produzierte Sein überhaupt nur aus mir kommt, sondern nach einem inhaltvollen Zweck geschieht.“

Das Bewusstsein ist wesentlich Zerrissenheit.¹²⁴ Indem es dies einsieht, lässt es sich durch den eigenen Schmerz nicht in die Finsternis des Inneren abdrängen, sondern erlernt, dieses Unglück als Teil der Negativität der Welt anzuerkennen. Nur ein Bewusstsein, das sich diesem Unglück der eigenen Endlichkeit öffnet und an diesem Anteil nimmt, erlangt Vernunft.¹²⁵ Selig sind die Weinenden, heißt es in der Bergpredigt (Mt 5,4). Nur diejenigen werden „selig“, die sich vor dem Unglück nicht verschließen, denn nur so können sie der Welt gegenwärtig bleiben.¹²⁶

Gegen Ende dieses Kapitels erahnt das Bewusstsein, dass die Ereignisse, die dem Bewusstsein widerfahren, dazu da sind, um seine Eigentümlichkeit zu vollenden und die eigene Weltlichkeit oder gar die „Prosa der Welt“ zu bezeugen.¹²⁷ Dieses Zeugnis gelingt jedoch nur auf „dem gemeinsamem Boden“¹²⁸ der Welt.

¹²⁴ In der *Enzyklopädie* heißt es: „Es ist ein Vorrecht der höheren Naturen, Schmerz zu empfinden; je höher die Natur ist, desto mehr Unglück empfindet sie.“ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 359, Zusatz, 472.

¹²⁵ Vgl. hierzu auch Jean Wahls Interpretation des Unglücks in Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Nach Jean Wahl ist das unglückliche Bewusstsein, also seine innere Zerrissenheit, Schlüsselkategorie der *Phänomenologie* überhaupt. Deshalb spricht Wahl nachdrücklich von der „Notwendigkeit des Unglücks“. Wahl hat vor allem damit darauf Aufmerksamkeit gezogen, dass die Kategorie der Versöhnung immer vor dem Hintergrund der Differenz erfassbar ist. J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, S. 34.

¹²⁶ Diese Interpretation stützt sich auf Ernst Tugendhats Deutung von Emilio Lledós Buch *Elogio de la infelicidad*. Lledó unterscheidet nach hegelianischer Art drei Stufen des Glücks und des Unglücks: Erstens, nennt er das Glück, das aus der Befriedigung der Bedürfnisse hervorgeht; die Schwäche dieses Glückes beruht darin, dass es durch die Pleonexie gefährdet ist – in Hegels Fassung entspräche diese Stufe der Begierde, die das Bewusstsein jedoch überschreiten muss –, zweitens nennt Lledó das Glück als innere Ausgeglichenheit – dies entspräche der Stufe der schönen Seele – und drittens das Glück als innere Ausgeglichenheit, die sich der Welt mit ihren Unglücksepisoden öffnet – diese Stufe gliche dann Hegels objektiver Subjektivität. Lledó hält nachdrücklich fest, diese höchste Stufe sei gegenüber dem Unglück nicht gleichgültig, sondern im Gegenteil von einer „höheren Traurigkeit“ betroffen. E. Lledó, *Elogio de la infelicidad*, S. 13–15. Zu Tugendhats Interpretation siehe *Anthropologie statt Metaphysik*, S. 176–190.

¹²⁷ H. Arendt, *Rahel Varhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, S. 73.

¹²⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*, S. 54.

SECHSTER TEIL: Die Welt als Eigentum des Ich

Auf der Ebene der beobachtenden Vernunft zeichnet sich das Bewusstsein durch die Überzeugung aus, das Denken selbst wäre Wirklichkeit. Somit wird die beobachtende Vernunft auch siegreich als Besitzerin der Welt angekündigt.¹ Obwohl Hegel in den der beobachtenden Vernunft gewidmeten Passagen weder Kant noch Fichte namentlich nennt, ist es offenbar, dass er sich mit ihren Philosophien auseinandersetzt, bzw. dasjenige, was Hegel als das „Prinzip des Idealismus“ bezeichnet, zum Gegenstand seiner Überlegungen macht.² Somit wird auch hier explizit das Problem der Welt und ihre Produktion bzw. Konstitution behandelt. Dennoch kann aber keine strikte Einschränkung auf den Idealismus vorgenommen werden. Hegel scheint die einschlägigen Passagen als Kommentar zur Vollendung des Prozesses der ganzen metaphysischen Tradition zu gestalten: Diese hob bei Parmenides' Gleichsetzung von Denken und Sein an und wird nun im Deutschen Idealismus vollbracht.

Diese philosophische Grundtendenz wird von Hegel zumindest in einigen ihrer Ausgestaltungen wesentlich als Streben nach Herrschaft aufgefasst: Ziel des Erkennenden ist es, sich des Objekts zu bemächtigen. Ausführlich thematisiert Hegel diese Verknüpfung von Erkenntnis und Herrschaft nicht zuletzt in der „*Differenzschrift*“.³ In der *Phänomenologie des Geistes* lässt sich der subjektive oder gar „metaphysische“ Idealismus⁴ eine „unmittelbare“ Besitznahme zuschulden kommen: Auf dem „schlecht“ idealistischen Standpunkt solle die Welt letztlich als das Besitztum der Vernunft vindiziert werden.⁵ Die Natur wäre dann in dieser Auffassung nur ein „Phantom“, das heißt ein sekundärer Niederschlag einer ursprünglicheren transzendentalen Aktivität des Ich.⁶

Ungeachtet dessen, ob eine Inbesitznahme verwerflich erscheint oder nicht – Fakt ist, dass die Souveränität der menschlichen Vernunft zu einem philosophischen Gemeinplatz avancierte. In Hegels Auffassung vertritt der so genannte subjektive

¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 186.

² Klaus Erich Kaehler und Werner Marx setzen sich in ihrem Kommentar zum Vernunft-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* kritisch mit Hegels Widergabe des (Kantischen und Fichteschen) Idealismus auseinander. Siehe K. E. Kaehler, W. Marx, *Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes*, S. 35–64.

³ G. W. F. Hegel, „*Differenzschrift*“, S. 75. „Das Reflektierende ist *höher* als das Reflektierte; der Trieb des Reflektierenden, des Subjekts des Bewußtseins, heißt höherer Trieb; der niedrigere, die Natur, muß *in die Botmäßigkeit des höheren, der Reflexion*, gesetzt werden.“

⁴ Siehe zu diesem Problem W. Maker, „The Very Idea of the Idea of Nature, Or Why Hegel Is Not an Idealist“, S. 1–27.

⁵ Manfred Frank behauptet hierzu: „Natur befindet sich dem Erkenntnissubjekt gegenüber in der Stellung eines Ziels theoretischer Erschleichung und praktischer Ausbeutung; ihr Inhaber ist das – von der Natur angeblich durch Abgründe getrennte – Subjekt.“ M. Frank, „Schellings spekulative Umdeutung des Kantischen Organismus-Konzepts“, S. 214.

⁶ Vgl. hierzu auch Schellings Vorwurf an Fichte: Sein Geist sei „erfüllt mit den Begriffen der Beschränkung, der Abhängigkeit, des Beherrschtwerdens, der Knechtschaft; nie aber, nicht in der Idee des Herrlichsten, des Staats, des Ursprünglichen, der Natur, ist ihm ein freies göttliches Verhältniß erschienen“. F. W. J. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, S. 51.

Idealismus die Vorstellung, der Mensch finde sich nicht in einer sinnvollen Welt wieder, sondern müsse seine Welt zuerst konstruieren – sei es durch das Bewusstsein (so behauptet Fichte, beim Konstruieren der Welt seien wir uns unseres Konstruierens nicht bewusst),⁷ durch Arbeit (Marx), durch den Willen (Nietzsche) oder durch gesellschaftliche Kommunikation und Normen (Pragmatisten) – diese Position hat eine so weite philosophische Ausbreitung erreicht, dass sie nahezu nicht weiter hinterfragt wird.⁸

Hegel kann zu den ersten Denkern gezählt werden, die diese Sicht kritisch untersucht und eine alternative Auffassung des Bezugs von Ich und Welt formuliert haben. Die Überzeugung, der Mensch entwerfe die eigene Identität selbst und bilde seine Welt heraus, also die Auffassung des Menschen als eines sinngebenden Mittelpunkts der Welt hat Hegel zu allererst eben an Fichte (und teilweise auch an Kant) kritisiert.⁹ Darin trifft sich Hegels Anliegen mit Schellings: Als einzige Philosophen ihrer Zeit formulieren sie eine Naturphilosophie oder eine spekulative Physik, in der sie bemüht sind zu zeigen, dass das weder Leben noch Vernunft ausschließliches Eigentum des menschlichen Bewusstseins sind.

Somit verbindet sich in der Naturphilosophie ein theologischer, ontologischer, politisch-sozialer und ästhetischer Aspekt. Aus theologischer Sicht wird die Natur „wiederverzaubert“ oder zumindest als ein lebendiges Ganzes angesehen. Aus ontologischer Sicht ist die Naturphilosophie insofern von Belang, als in ihr immer die Frage nach einer Alleinheit mitschwingt. Die politisch-soziale Sicht kommt dort zum Tragen, wo das Modell des Organismus auf die Beziehungen zu anderen bezogen wird; zudem gilt die Natur als Ideal einer freien Gemeinschaft. Nicht zuletzt zeichnet sich die Naturphilosophie durch einen ästhetischen Aspekt aus: Der Künstler gilt zum einen als Schöpfer einer neuen Natur, zum anderen gilt die unbewusste Naturschönheit als Vorbild des schaffenden Künstlers, der sich letztlich auch im Unbewussten verlieren soll.¹⁰

⁷ Im Vergleich mit Kant erweitert Fichte den Terminus der Konstruktion dergestalt, dass man nach J. Mittelstraß von der Konstruktion als von „absoluter Poiesis“ sprechen kann. Siehe dazu J. Mittelstraß, *Fichte und das absolute Wissen*, S. 161.

⁸ Diese Deutung des Idealismus als wesentlich in einer Linie mit dem „Produktionsmoment“ der modernen Philosophie legt Wolfgang Welsch vor. Siehe W. Welsch, „Zwei Probleme in Hegels Idealismus“, S. 247–282.

⁹ Wolfgang Welsch bezeichnet Hegel als „eine[n] der frühesten Diagnostiker des „anthropischen Gehäuses der Moderne“. W. Welsch, „Zwei Probleme in Hegels Idealismus“, S. 252.

¹⁰ Auf die Verschränkung des Theologischen, Ontologischen, Ästhetischen und Politischen geht Christoph Jamme ein und entwickelt diesen Zusammenhang an exemplarischen Texten Fichtes, Schillers, Hölderlins und Novalis'. Siehe Ch. Jamme, *Mythos als Aufklärung. Dichten und Denken um 1800*, S. 47–64.

Einen detaillierten und aufschlussreichen Aufriss der Wirkungsgeschichte des Begriffs des Organismus bzw. der Natur im Idealismus und in der Romantik bietet L. Thade-Ulrichs in: *Die andere Vernunft: Philosophie und Literatur zwischen Aufklärung und Romantik*, S. 51–72 und S. 277–311.

I. Die beobachtende Vernunft: Die idealistische Sicht auf die Welt

Der Idealismus und die neue epistemologische Stellung des Menschen im Zentrum des Universums werden explizit dort zum Thema, wo das Bewusstsein ein „Interesse an der Welt“¹¹ entwickelt. Zunächst hebt Hegel hervor, das Bewusstsein habe auf dieser Ebene eine Wende vollzogen: Das unglückliche Bewusstsein hat den verzehrenden Bezug zur Welt überwunden – es hat gearbeitet und hat bereits damit selbst ein Interesse an der Welt bezeugt, das nun von der beobachtenden Vernunft weiterentwickelt wird. Während sich das unglückliche Bewusstsein in seiner letzten Ausprägung in die Welt hineinstellte, sich dieser also nicht entgegengesetzte, entwickelt nun das beobachtende Bewusstsein ein theoretisches Interesse an der Welt.

Die Vernunft ist insofern Abkömmling des unglücklichen Bewusstseins, als diese die Welt anerkennt: Die Vernunft zieht sich also nicht wie der Stoiker aus der Welt, noch hinterfragt sie die Möglichkeit jeglicher Erkenntnis wie der Skeptiker. Im Gegenteil entdeckt diese in der Welt einen unermesslichen Reichtum, über den Beobachtungen angestellt werden können. Zugleich spricht sich die Vernunft selbst einen unbedingten Standpunkt zu, aus dem heraus sie die Natur auseinanderfaltet. Wie mannigfaltig die Natur auch erscheinen mag, letztlich gründet jegliche Mannigfaltigkeit in dem höchsten und tiefsten Gravitationspunkt der Wirklichkeit, dem absoluten Ich oder dem „Ich bin Ich“, in dem das Sein und das Denken eins sind.

Die Vernunft erfasst sich somit als eine Gesamtheit der Realität und versichert sich der Berechtigung der Machtansprüche, die sie an die Wirklichkeit stellt.¹² Dieser Standpunkt ist nach Hegel auch eins mit dem Standpunkt des Idealismus: „Sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit; es verhält sich also als Idealismus zu ihr.“¹³ Damit hat das Bewusstsein nun die „erste Kategorie“ erreicht: Es weiß um die Einheit von Sein und Wissen. Dem Bewusstsein fehlt jedoch die Fähigkeit, von diesem Wissen auch Rechenschaft abzulegen.

Hegels Zugang zur beobachtenden Vernunft gleicht einer De-mystifizierung nach Nietzsches Art. Zwar wird das Begehren, die Welt zu negieren und sich auf ihre Kosten die Freiheit zu sichern, von der beobachtenden Vernunft bestritten, in Wahrheit wurde das Bedürfnis des Verzehrs des Anderen jedoch nicht überwunden, sondern aufgehoben, das heißt, es wurde verinnerlicht oder auf höherer Stufe in subtilerer Form reproduziert. Das Ich äußert deshalb kein Bedürfnis, die Welt zu verzehren, weil es meint, es habe die Welt ja schon immer verzehrt: Die Welt als sinnhaftes, bestimmtes Seiendes ist laut der beobachtenden Vernunft schon immer in

¹¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 179.

¹² Ebenda, S. 163. „Aber als Vernunft, seiner selbst versichert, hat es die Ruhe gegen sie empfangen, und kann sie ertragen; denn es ist seiner selbst als der Realität gewiß; oder daß alle Wirklichkeit nichts anderes ist, als es“

¹³ Ebenda, S. 163.

ihrem Besitz. Somit hat „das Sein die Bedeutung des Seinen“,¹⁴ ggf. kann behauptet werden, das Sein sei immer schon Sein des eigenen Bewusstseins: Wirklichkeit wäre demnach, wie Fichte feststellt, die Einschränkung eines vorgängigen und zunächst unbewussten Tuns des Ich, also nahezu ein bloßer Schatten des Ichs.

Das Bewusstsein lässt den Gegenstand als Äußeres nur insofern gelten, als es Mittel zur eigenen Selbstvergewisserung ist. Eben darin, so Fichte, ist der Idealismus zugleich Realismus. Das Äußere ist zwar wirklich und die empirische Gegebenheit ist somit unaufhebbar, aber auch diese Unaufhebbarkeit der Empirie soll noch transzendental begründet werden: Das Außen wird konsequent in ein Innen übersetzt¹⁵; und letztlich kann Fichte behaupten, nicht die Bestimmung des Roten wird wahrgenommen, sondern das *Gefühl* des Roten und in der *Bestimmung des Menschen* heißt es, das bestimmende Bewusstsein treffe überall nur sein eigenes Bewusstsein an.¹⁶

Die Wirklichkeit wird dadurch derart auf die Verstandeskategorien reduziert, dass sich nun ein aus struktureller Sicht analoges Problem wie im Falle des unglücklichen Bewusstseins abzeichnet: Wie das unglückliche Bewusstsein, das sich von seiner Endlichkeit vergebens lossagen wollte, erfährt auch die beobachtende Vernunft, dass sie einen Standpunkt eingenommen hat, aus dessen Perspektive die Welt nicht zu ihren Rechten kommen kann. Wurde also auf der vorhergehenden Stufe des unglücklichen Bewusstseins damit konfrontiert, dass sich das Endliche nicht zum Unendlichen emporheben kann, so meldet die theoretische Vernunft noch schwerwiegendere Probleme: Nicht nur dass Gott nicht erreicht werden kann, auf der Ebene der theoretischen Vernunft scheint auch die Welt selbst uneinholbar. Diese strukturelle Ähnlichkeit offenbart noch eine Paradoxie: Dem unglücklichen Bewusstsein ist Gott gerade in dem Augenblick entschwunden, als es den Anspruch erhob, Gott durchaus nah zu sein; die beobachtende Vernunft erlitt ebenso einen Realitätsverlust eben dann, als diese zum Eigentum der Vernunft erklärt wurde.

Auf der Ebene der beobachtenden Vernunft untersucht Hegel die Gründe für einen solchen Verlust. Zunächst wird festgestellt, dass das Empirische dermaßen entkräftet wurde – es ist nichts als äußerer und unbestimmter Anstoß –, dass es tatsächlich nicht länger als zu verzehrender „Kontrahent“ auftritt. Ein aus epistemologischer Sicht dermaßen uneigenständiges Seiendes braucht – wie auch in der *Bestimmung des Menschen* dargelegt – nicht weiter gefürchtet werden,¹⁷ ist doch der Mechanismus der äußeren Natur ein Produkt des tätigen, aber über diese Tätigkeit in Vergessenheit geratenen Ich. Oder noch eher kann behauptet werden, Wesen des Bewusstseins sei

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 185.

¹⁵ J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 280. Vgl. hierzu D. Wandschneider, „Das Absolute und die Natur. Kants transzendente Wende und die Folgeprobleme bei Fichte und Schelling“, S. 159–178.

¹⁶ J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, S. 221–222.

¹⁷ Ebenda.

diese Distanz zum Ding oder die Trennung von dem Ding,¹⁸ die das Bewusstsein aus dem unmittelbaren kausalen Zusammenhang zwischen Ich und Ding (wie in der *Wissenschaftslehre*) oder Mensch und Natur (wie in der *Bestimmung des Menschen*) heraushebt.

Ausgehend von diesem Standpunkt der unumgänglichen Gegenwart tritt das Bewusstsein laut Hegel zu einer allgemein Machterklärung an die Welt und „pflanzt auf alle Höhen und in alle Tiefen das Zeichen ihrer Souveränität“.¹⁹ Fichtes berühmte Formulierung steht dem Pathos der verkündeten Vernunft Herrschaft in nichts nach: „Alles vernunftlos sich zu unterwerfen, frei und nach seinem eigenen Gesetze es zu beherrschen ist letzter Endzweck des Menschen.“²⁰ Ziel des Menschen ist also vollständiger Erwerb des Äußeren, das sich jedoch gegen solch eine Besitznahme zur Wehr setzt; und insofern verwandelt sich der Bezug des Menschen auf die Natur zu einem „Kriegsschauplatz“²¹, wie Christoph Jamme zutreffend feststellt.

Bekanntlich sieht Fichte zugleich ein, diese Aufgabe gleiche der unendlichen (und damit auch unendlich quälenden) Aufgabe des unglücklichen Sisyphos, weshalb auch der zitierte Satz mit einem Eingeständnis endet, laut dem dieser letzter Endzweck unerreichbar sei.²² Diese eigentümliche Unerreichbarkeit des Zwecks, den sich das Ich setzt, ist für Hegel eben der Mangel, der Fichte darauf aufmerksam machen sollte, dass ein solcher Endzweck der gänzlichen Unterwerfung von allem, was dem Ich widerstreitet, nicht sinnvoll ist. Wesentlich ist, dass hierbei die Subjektivität missverstanden bzw. sich überhaupt der Erkenntnis entzogen wird: Ihr Wesen wird auf einer nie einzutretenden Unendlichkeit begründet, die zudem jenseits des wissenden Selbstbezugs verortet wird.

1. Die Unendlichkeit des Ich und die Endlichkeit der Welt

Von äußerster Wichtigkeit ist für Hegels Fichte-Kritik der Umstand, dass Fichte ausschließlich die Unendlichkeit des Ich oder der subjektiven Vernunft sucht.²³ Laut Fichte ist die Unendlichkeit im innersten Wesen des Ich enthalten, wobei das Ich folglich nach deren Vergegenständlichung strebe. Diese enge Bindung des Ich und der

¹⁸ J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, S. 225–226. „Ich bin Intelligenz, und habe das Bewusstsein in mir selbst. Jene Getrenntheit ist Bedingung, sie ist Resultat des Bewusstseins überhaupt. Sie ist sonach in mir selbst gegründet, wie dieses.“

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 186.

²⁰ Siehe auch J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, S. 265–266.

²¹ Ch. Jamme, *Mythos als Aufklärung. Dichten und Denken um 1800*, S. 50.

²² J. G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, S. 299.

²³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 186. Emphatisch spricht Schelling in den *Aphorismen über die Naturphilosophie* aus dem Jahre 1806 von der „Unendlichkeit der Dinge“: „Das bloße Daseyn ohne Rücksicht auf die Art und Form desselben müßte jedem, der es so erblickte, als ein Wunder erscheinen und das Gemüth mit Staunen füllen... Denn alle Existenz ist nur Selbstoffenbarung einer wesentlichen Natur... Die Unendlichkeit der Dinge, wenn gleich für sich unermesslich, gehört doch *als solche* nur zu Einem Wesen, dessen Natur es ist alle Dinge zu seyn, und in dessen Einheit sie daher nothwendig sich durchdringen und selbst eins werden.“ F. W. J. Schelling, *Aphorismen über die Naturphilosophie*, S. 198 ff.

Unendlichkeit ist aus Fichtes Sicht insofern konsequent, als nur das Ich, nicht jedoch die Natur zu sich selbst in Widerspruch, das heißt in Selbstbezug treten kann.²⁴ Uneinheitlichkeit herrscht zwar im empirischen Ich sowie in der Natur, denn Ich und Natur sind beide auf ein Anderes angewiesen: Das empirische Ich entsteht dank des Anstoßes, die Natur existiert gänzlich durch das Andere.²⁵ Aber erst das empirische Ich setzt sich gegen diese Uneinheitlichkeit zur Wehr und bezieht jedes Andere durch sich selbst auf sich selbst, das heißt produziert in sich selbst den Widerspruch des Ich und des Nicht-Ich und ist sich dieser Uneinheitlichkeit bewusst.

Diese Fähigkeit der eigenen Selbstaussdehnung durch das Andere ist dasjenige, was Fichte (und im Anschluss an Fichte auch Hegel) Spontaneität und Agilität nennt, was in engster Beziehung mit der Unendlichkeit steht und was in Fichtes Werk der „toten Natur“ nicht zugestanden wird. Nach Fichte zehrt das empirische Ich von der Unendlichkeit des absoluten Ich, das sich durch pure Agilität auszeichnet, weshalb das empirische Ich – obgleich immer eingeschränkt – auch wesentlich aktiv ist, das heißt, die eigene Endlichkeit selbst setzt und sich von jeder objektiven Endlichkeit in der Welt Abstand zu verschaffen vermag.

Hierbei wird Hegel auf das Problem des Weltbezugs aufmerksam. Diese „Weltdistanz“, die für Fichte die Freiheit sichert, wirft für Hegel die Frage auf, welche Stellung der Welt oder dem Reich der Empirie in Fichtes Werk zukommt. Wird die Welt als bloßer Durchgangsort oder Mittel zum Zweck einer Annäherung an das Absolute betrachtet, wobei das Wesen des Ich im absoluten Ich liegen solle, so wird das empirische Ich selbst zum unwesentlichen Durchgangsort. Wenn Fichte mit dem absoluten Ich pure Spontaneität und die Fähigkeit der Anschauung von sich selbst als des Sich-selbst-Setzenden verbindet, so will Hegel keineswegs bestreiten, dass sich das Ich seiner selbst bewusst ist und die Welt nur vermittels des Bewusstseins erfährt, da ja auf diesem Standpunkt der Weg des sinnlichen Bewusstseins überhaupt anfängt,²⁶ er sieht jedoch nicht ein, warum dieser Umstand des Sich-selbst-Anschauens als absolut bezeichnet werden sollte.

Aus Hegels Kritik geht hervor, Fichte schreibe der Welt in seiner Philosophie für die Erschließung und Konstituierung des absoluten Ich keine wesentliche Position zu: Zwar wird das empirische Ich durch die Welt oder durch den Anstoß ins Sein gesetzt, aber wesentlich für das Ich ist letztendlich die pure Spontaneität des absoluten Ich, die letzter Grund des Ich ist. Deshalb *soll* dieser Umstand der Entstehung aus dem Anstoß, das heißt die Konstitution durch ein Anderes, von dem philosophischen Ich

²⁴ J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, S. 187. „Aber die Natur kann nicht sich selbst widersprechen.“

²⁵ J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, S. 113–116.

²⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 86. „Die Kraft ihrer Wahrheit (der sinnlichen Gewissheit) liegt also nun im Ich, in der Unmittelbarkeit meines Sehens, Hörens usw.; das Verschwinden des einzelnen Jetzt und Hier, das wir meinen wird dadurch ausgehalten, dass Ich sie festhalte.“ In der *Wissenschaft der Logik* behauptet Hegel des Weiteren, eine jede Philosophie sei wesentlich Idealismus. Siehe G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, S. 172.

überwunden werden soll, so dass das Ich seine Freiheit – also sein wesentliches Merkmal und seinen absoluten Grund – gegen das andere geltend macht: Der Anstoß solle also nachgeholt oder durch die Tathandlung überholt werden: Letztlich sei in Fichtes Auffassung nichts unausstehlicher, als „nur an einem Anderen, für ein Anderes, und durch ein Anderes zu sein“²⁷. „Unausstehlich“ ist dieser Umstand eben deswegen, weil dem Ich das Sein durch Anderes nicht (wie der Natur) wesentlich ist. Wesentlich (oder wesentlicher als das Andere) ist dem empirischen Ich demgegenüber das absolute Ich, das sich eben dadurch auszeichnet, dass es sich selbst durch sich selbst setzt.

2. Hegels Versuch, eine Innenwelt der Außenwelt zu sichern

In seinem Werk geht Hegel davon aus, es sei erst dann philosophisch berechtigt, von einem Absoluten zu sprechen, falls sich das Absolute für das Bewusstsein ereigne und somit auch vom Bewusstsein gewusst werden könne. Soll aber über das Absolute gesprochen werden, so kann es weder außerhalb der Welt noch außerhalb des Bewusstseins liegen: Es muss in die Erscheinung treten und somit „weltlichen“ Charakter annehmen. Das Absolute, die Welt und das Ich wären in diesem Fall gleichursprünglich. Aus diesem Grund ist bei der Umgrenzung des Absoluten der Bezug des Ich zur Welt grundlegend, wobei sich Hegel in erster Reihe am Gedanken des Organismus und der Teleologie orientiert. Eben Fichtes Unfähigkeit, teleologische Prozesse in der Natur zu erkennen, moniert Hegel bereits in seiner frühen und äußerst polemischen Schrift *Glauben und Wissen*. Nach Hegel ist es u. a. diese Unfähigkeit, die Fichte dazu zwingt, das Absolute, aber auch jegliches Zentrum des Sinnhaften ins Ich zu verlegen, wobei Hegel selbst die Teleologie als eine Möglichkeit der Versöhnung von Naturmechanismus und Spontaneität, also auch von Ich und Welt, fasst.

Zunächst sei jedoch bemerkt, dass Hegels Kritik nicht ohne Weiteres einleuchtend ist: Auch für Fichte ist der Organismus ein wichtiger Begriff für das Erfassen der Natur, die explizit als „organisches Ganzes“²⁸ bezeichnet wird. Ein grundlegender Unterschied zu Hegel offenbart sich dennoch: Fichte schreibt dem Organismus keinerlei Spontaneität zu – im Gegenteil wird die Natur ausdrücklich für tot erklärt, und das heißt in diesem Zusammenhang: Natur geht wesentlich im Kausalitätszusammenhang auf; anders ausgedrückt, ist Natur nur durch ein Anderes, während das Ich durch sich selbst ist.²⁹

²⁷ J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, S. 107.

²⁸ J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, S. 112–118. „Die Natur überhaupt ist sonach ein organisches Ganzes und wird als solches gesetzt... [Nun] ist es Faktum, dass wir wenigstens unsre Natur, die doch nur ein Theil des Naturganzen ist, selbst als ein geschlossenes Ganzes denken.“

²⁹ Organismus und Naturmechanismus fallen für Fichte in eins – der Mensch ist zwar, insofern er der materiellen Welt angehört, Organismus, insofern er jedoch frei ist, muss es als geistiges und somit auch nicht nur organisches Wesen aufgefasst werden. Siehe J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, S. 113–121.

Hegel entdeckt demgegenüber in der Natur und in ihren teleologischen Gesetzen eine erste Gestalt der Freiheit und des Um-sich-selbst-Wissens, für deren Bezeichnung er den Terminus des Selbstgefühls wählt.³⁰ Dabei geht es hier nicht darum, dass Hegel – auf Schelling'sche oder romantische Art – die Natur rehabilitieren wolle. Das Problem der Natur, aber das damit eng zusammenhängendes Problem der Welt, ist grundlegend für eine neue Auffassung des Ich und des Bewusstseins. Spontaneität und somit auch Negativität wären dann nicht begriffen als wesentliches und ausschließliches Merkmal des Ich, sondern als wesentliches Merkmal der Natur oder der Welt selbst. Somit könnte auch nicht nur das Ich als unendlich gelten, sondern bereits die Welt verfüge – wie wir in der *Phänomenologie des Geistes* lesen – über eine „unendliche Seele“³¹.

Dieser Umstand bleibt der beobachtenden Vernunft nicht ganz verborgen: Die Mannigfaltigkeit der Welt verwirrt das Bewusstsein und zwingt es, darauf einzugehen, dass auch die Welt als etwas aufgefasst werden muss, dem neben dem absoluten Ich ebenfalls Wesentlichkeit zukommen soll.³² Gerade darin zeigt sich ein Schwanken, das die Vernunft aus der Perspektive der Souveränität nicht zu verantworten vermag: Das Bewusstsein soll sich in den Dingen finden, diese scheinen aber zu widerspenstig. Nicht nur der Begriff scheidet die Tierwelt in bestimmte Arten, eher scheint es, als ob sich das Tier selbst von anderen scheidet. Das Ding ist nichts Gleichbleibendes, es geht in den Gegensatz über, und das Bewusstsein scheint keine Souveränität behaupten zu können: Das Ding zerfließt ihm unter den Fingern.

In dem Falle wären Welt sowie Natur nicht als negatives Komplement des Ich, nämlich in der Gestalt des Nicht-Ich zu begreifen. Natur stiege zu einem eigenständigen Seienden auf, das die eigenen Merkmale hervorbrächte. Nach Hegels Auffassung verfügt bereits der natürliche und einfachste Organismus über eine „instinkthafte“ Auffassung oder „Ahnung“ seiner selbst als einer Ganzheit, die sich aus der Natur bzw. aus ihrer Umwelt herausgreift und sich auf diese bezieht. Damit kann bereits hier über eine Gestalt von Freiheit, nämlich über die „organische Freiheit“, gesprochen werden.³³ Auch diese Einsicht in für die Hegel'sche Auffassung der Freiheit überhaupt grundlegend: Freiheit wird dort „geboren“, wo sich die äußere Grenze in Selbstbegrenzung verwandelt. Der Organismus passt sich einerseits der Umwelt aktiv an, andererseits greift er in diese auch ein, gestaltet sie neu, um sich der veränderten Umwelt abermals neu anzupassen. Bereits der Organismus verfährt

³⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 200. Siehe dazu auch G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, S. 146.

³¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 132.

³² Ebenda, S. 189. „... und das Erkennen erklärt darin, daß es ihm wenigstens ebenso wesentlich *um sich selbst* als um die Dinge zu tun ist.“

³³ Ebenda, S. 197.

gemäß eigenen Zwecken, die in ihm selbst als Prinzip der Bewegung angelegt sind, und erfährt damit die Umwelt als sinnhaft.³⁴

Dieser sinnhafte Bezug auf die Umwelt wird im Begriff des Selbstgefühls deutlich. Gerade im Gefühl wird auch für Fichte ein erster Bezug zur Wirklichkeit offengelegt. Bei Fichte heißt es: „Lediglich durch die Beziehung des Gefühls auf das Ich, die wir jetzt nachgewiesen haben, wird Realität für das Ich möglich, sowohl die des Ich, als die des Nicht-Ich.“³⁵ Abermals treten jedoch grundlegende Unterschiede in den Blick: Für Fichte ist das Gefühl noch nicht mit dem Gefühl der Freiheit verbunden, denn Gefühl ist wesentlich Wirkung des Äußeren und somit ein „Nicht-Können“³⁶. Erst im Selbstgefühl erwacht eine anfängliche Reflexion auf das Gefühl und zusammen mit ihr auch eine erste Gestalt der Freiheit.

Im Zusammenhang mit unserer Gegenüberstellung von Fichte und Hegel ist auffallend, dass in Fichtes Auffassung das Innere im Modus des Selbstgefühls *vor* dem Äußeren entsteht: Das Selbstgefühl geht dem Wissen um das Äußere voraus. Zunächst ist die Selbstreflexion im Modus des Selbstgefühls gesetzt, wobei diese Reflexion genauso wie das absolute Ich notwendigerweise leer ist.³⁷ Es handelt sich erst um ein rudimentäres Sich-selbst-Vergewissern oder Sich-selbst-Anschauen. Ebenfalls auffallend ist, dass dieses Selbstgefühl in seiner Leerheit und Unmittelbarkeit als ein im Trieb nach Bestimmung zu überwindender Mangel erscheint.

Die Beziehung des Inneren und Äußeren gestaltet sich bei Hegel anders: Das Innere als Selbstgefühl ist mit dem Äußeren gleichursprünglich. Dieser Hegel'sche Zug ist bezeichnend. Denn Hegel setzt sich von Fichte primär darin ab, dass er die von Fichte im absoluten Ich gesetzte und die im Streben als unendliche Annäherung anvisierte Einheit in Frage stellt. Hegel versucht, dem Umstand beizukommen, dass weder Einheit ohne Zweiheit noch Zweiheit ohne Einheit zu denken sind. Einheit und Zweiheit oder Einheit und Differenz sind nur in Wechselwirkung denkbar; und jegliche – sei es epistemologische, ontologische oder logische – Priorität entweder der Einheit oder der Zweiheit zuzusprechen, ist willkürlich und philosophisch nicht vertretbar.

Der Organismus entsteht aus dem Riss zwischen dem Äußeren und dem Inneren; er selbst ist aktiver Bezug des Inneren aufs Äußere. Besonderen Nachdruck legt Hegel deshalb auf den Umstand, dass es im Inneren kein noch innigeres Zentrum gebe, das die Dichotomie des Inneren und Äußeren erst aufstellen würde. Es gibt im Organismus – weder im natürlichen, noch im geistigen Organismus des Ich – keine

³⁴ Demgegenüber behauptet Fichte im Fragment *Über Zufall...*: „Ein Sinn wird dem Naturfactum beigelegt, den es in seinem notwendigen Bestehen... an sich nicht hat.“ J. G. Fichte, *Ueber Zufall, Loos, Wunder u.s.w.*, S. 592.

³⁵ J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 301.

³⁶ Ebenda, S. 302.

³⁷ Ebenda, S. 305.

ursprüngliche Reinheit, die sich vom Äußeren, dem negativen Nicht-Ich, abgrenzen würde. Das Selbstgefühl ist stattdessen diese aktiv ausgehaltene und unterhaltene Spannung zwischen Innen und Außen, wobei das Außen dem Inneren dermaßen wesentlich ist, dass Hegel so weit geht, dass er das Innere und das Äußere als identisch auffasst.³⁸

Wenn Hegel behauptet, das Innere sei das Äußere, so handelt es sich um eine Instanz des spekulativen Satzes, der die Wechselbeziehung zwischen zwei Momenten ausdrückt, wobei das Organische als Resultat des Wechselspiels oder des Konflikts zwischen Innen und Außen aufzufassen ist. Dieser spekulative Satz des „Inneres ist Äußeres“ kann als Gegenpol gegen die – nach Hegels Ansicht – unproduktive, weil unterschiedslose Identität des „Ich=Ich“ betrachtet werden.

Soll der spekulative Satz produktiv sein, so muss das Äußere nicht nur als ein unbestimmtes Etwas oder als erster, noch unentwickelter Impuls betrachtet werden. Das Äußere selbst muss über Qualitäten verfügen, durch die sich das Innere hindurch zu bilden vermag, also es darf nicht länger als „tote Materie“ aufgefasst werden, die erst von der Vernunft bewegt wird. Dabei ist anzumerken, dass bereits Fichte – zumindest in seiner *Bestimmung des Menschen* – behauptet, wenn die äußere Natur in ein Nichts umgewandelt werde, so versinke auch der Denkende selbst in Nichts, und Realität verflüchtige sich zu einem haltlosen Traum. Wären die Dinge nämlich nur Empfindungen, so wäre auch das Ich nur Bewusstsein des jeweiligen Empfindens. Das Problem ist, zwar spricht das Denken dem Bewusstsein Einheit zu, aber diese lässt sich im Wissen nicht nachweisen. Letztendlich soll sich das wissende Bewusstsein damit abfinden, es sei „ein Traum, der von sich selbst träumt“³⁹.

Dagegen tritt der Zwang als Index der Wirklichkeit. Dieser äußert sich einerseits im Gefühl, andererseits im Trieb, etwas als unzweifelhaft wirklich zu setzen. So behauptet Fichte, der Mensch sehe sich mit dem „gefühlte[n] Zwang konfrontiert, etwas als wirklich vorhanden zu setzen.“⁴⁰ Zwar ist das Bewusstsein gezwungen, äußere Wirklichkeit anzunehmen, dies ändert jedoch nichts an dem Umstand, dass die weiteren Bestimmungen des Dinges auf einer Vorstellung gründen, die zwei Momente des Wissen umfasst: Auf der einen Seite ist es die Idealität des Wissens und auf der anderen Seite die des Glaubens, wobei der Glaube dem Moment der Realität zukommt.⁴¹ Jegliche Zweifel an der Beschaffenheit der äußeren Welt werden somit erst im Handeln überwunden, denn erst hier stellt sich das Ich in eine wirkliche Welt

³⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 203, 209. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 180.

³⁹ J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, S. 245–246. „Das Anschauen ist der Traum; das Denken, – die Quelle alles Seins, und aller Realität, die ich mir einbilde, meines Seins, meiner Kraft, meiner Zwecke, – ist der Traum von jenem Traum.“

⁴⁰ J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 300.

⁴¹ Ebenda. „An Realität überhaupt, sowohl die des Ich, als des Nicht-Ich findet lediglich *ein Glaube* statt.“

hinein, worin auch der Skeptizismus, obgleich indirekt, nämlich praktisch, überwunden wird.⁴²

Das Bewusstsein der eigenen Wirksamkeit geht mit der unbezweifelbaren Überzeugung um die Wirklichkeit einher. Hegel wird gerade dank Fichtes Überlegungen zur Beziehung des wissenden Ich und der Natur vor die dringende Frage gestellt, inwiefern dem Wissen um die Außenwelt Realität zugesprochen werden kann und inwiefern die Realität des Ich von der Realität der Außenwelt abhängt.⁴³ Hervorstechend ist hierbei auch Fichtes Einsicht, die in Hegels *Phänomenologie des Geistes* immer wieder auftaucht: Dort, wo das Ich „auf Kosten“ der Außenwelt gestärkt wird, droht das Ich selbst in nichts zu versinken.

Hegel wiederholt auf der Ebene der theoretischen Vernunft die Struktur, die er bereits auf der Ebene des wahrnehmenden, meinenden und später des verständigen Bewusstseins ausgeführt hat. Diesmal stützt er sich dabei auf die „besondere Art von Gegenstand“⁴⁴, den Organismus. Wenn Hegel an früheren Ebenen festgestellt hat, die einzelnen Eigenschaften würden sich im Streit erhalten und somit wäre auch die Einheit des Dinges kein gleichbleibendes Eins bei jeglicher Widersprüche,⁴⁵ so gilt dies in noch ausgezeichneter Weise für den Organismus, dessen Sein sich in seinem spontanen und somit auch kreativen „Durchhalten“ erschöpft.

Hegel bestreitet also explizit Fichtes Behauptung, Verschiedenheit und Veränderlichkeit seien Charakter der Körperwelt, Gleichheit und Unveränderlichkeit demgegenüber Charakter des Geistigen.⁴⁶ Das Geistige ist eben dadurch geistig, dass es sich in der Andersheit durchhält. Diese Fähigkeit ist jedoch bereits auf den Stufen der Natur vorzufinden. Weder ist Natur nur als blinder Mechanismus zu fassen, noch ist das Ich als absolute Agilität zu bezeichnen. Natur und Bewusstsein sind wesentlich gleichermaßen aktiv wie passiv. Sie sind aktiv, indem sie sich im Anderen durchhalten und erhalten; zugleich sind sie wesentlich passiv, indem sie auf ihre (Um-)Welt angewiesen sind. Geistige sowie natürliche Spontaneität und Freiheit kann nur in der ihnen wesentlichen Abhängigkeit von der Welt gelebt und verwirklicht werden.

II. Zweck in der Natur? Die Beobachtung des Organismus

Schelling wie Hegel haben bei ihren Versuchen um eine „Belebung der Natur“ Anleihen bei Kant gemacht, in erster Reihe war Kants Begriff des Zwecks für

⁴² Siehe dazu D. Breazeale, *Über die Unhaltbarkeit und die Unentbehrlichkeit des Skeptizismus bei Fichte*, S. 7–21. Vergleichbar ist dazu Schellings Auffassung der Beziehung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. „In der theoretischen Philosophie wird die Idealität der Schranke erklärt..., die praktische Philosophie hat Realität der Schranke... zu erklären.“ F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, S. 79.

⁴³ Fichte behauptet in *Bestimmung des Menschen*, Wissen sei keine Realität (II, 246–247).

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 196.

⁴⁵ Ebenda, S. 103.

⁴⁶ J. G. Fichte, *Beiträge zur Berechtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution*, S. 370.

beide Denker wegweisend. Kant führt die Teleologie in der *Kritik der Urteilskraft* ein, um hier dem Umstand gerecht zu werden, dass es sich im Falle der Natur um eine lebendige, sich selbst gestaltende und in sich teilweise geschlossene Einheit handelt. Folglich rühmt Hegel Kant dafür, dass er mittels dieses Begriffs die Aristotelische Denktradition in die Philosophie zurückgeholt hat.⁴⁷ In der *Phänomenologie des Geistes* rekonstruiert Hegel Kants Auffassung der Zweckmäßigkeit aus der *Kritik der Urteilskraft*, wobei sich Hegel auf die Stärke von Kants Auffassung als auch auf ihren Mangel einlässt.

Gerade der Begriff des Zwecks bringt Kant in einigen Paragraphen der *Kritik der Urteilskraft* in größter Nähe zu Hegels objektivem Idealismus: So erwägt Kant die Möglichkeit eines „übersinnlichen Prinzips“⁴⁸, einer der Natur selbst innewohnenden Vernunft. Letztlich verwirft Kant jedoch die Annahme eines solchen Substrats und fasst die innere Zweckmäßigkeit „technisch“: Der Verstand nimmt an, die Natur konstruiere ein „höchster Architekt“ und die Zwecke wären dann letztlich von außen in das Material der Natur hineingelegt, denn einen Naturzweck fasst die Urteilskraft als einen in sich selbst widersprüchlichen Begriff auf.

Hegel und Schelling⁴⁹ lehnen dieses auf das übersinnliche Substrat resignierende Verfahren ab.⁵⁰ Der Zweck selbst ist der übersinnliche Substrat und somit kein bloß regulatives hermeneutisches Hilfsmittel. Falls dem Bewusstsein bisher als das Wahrheitskriterium das „Sich-gleich-Bleibende“ galt, wird nun zum Kriterium dasjenige erhoben, das „Sich-selbst-Erhaltende“, also das, was sich zu sich selbst verhält und deshalb den natürlichen Prozessen nicht passiv preisgegeben ist. Ein solches aktives Seiendes darf dann aber nicht von den „beobachtenden Wissenschaften“ als bloßes Objekt gehandhabt werden.

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*, S. 320. Hegel stellt zudem eine enge Verwandtschaft zwischen Kants und Aristoteles' Begriff des Zwecks fest. In dem der beobachtenden Vernunft gewidmeten Abschnitt macht sich Hegel Ausdrücke zunutze, die sich in größter Nähe zu Aristoteles' Behandlung der organischen Zweckmäßigkeit bewegen. Siehe G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, S. 199. „[D]ie Notwendigkeit ist an dem, was geschieht, verborgen, und zeigt sich erst *am Ende*, aber so, daß eben dies Ende zeigt, daß sie auch das Erste gewesen ist.“

⁴⁸ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, S. 304, 317, 352, 357–363, 374.

⁴⁹ Schelling orientiert sich jedoch wesentlich an der Fichteschen Auffassung, die noch wesentlich weniger „Zugeständnisse“ an die Natur bereit war zu machen; in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Neueren Philosophie* stellt er fest: „Es ist, als ob Fichte in der Außenwelt gar keine Unterschiede wahrgenommen hätte. Die Natur ist ihm in dem abstrakten, eine bloße Schranke bezeichnenden Begriff des Nicht-Ich, des völlig leeren Objekts...“ F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Geschichte der Neueren Philosophie*, S. 90–91. Dieser Standpunkt zur Fichteschen Auffassung der Natur wird wiederum von Hegel übernommen.

⁵⁰ Eine weitere wichtige Gestalt dieser Zeit, die Kants Behebung der Antinomie negativ gestimmt ist, ist J. W. Goethe, der daran festhält, dass Idee und Natur zusammengebracht werden müssen: In seinen eigenen Untersuchungen über die Natur orientierte er sich primär an Spinozas *Ethik*, aus der er die *scientia intuitiva* übernimmt und diese auf Naturbeobachtung anwendet. Vgl. J. W. Goethe, *Bedeutende Fördernisse durch ein einziges geistreiches Wort*, in: *Die Schriften zur Naturwissenschaft*, S. 307. Mit der Wirkung Kants auf Goethes Naturbeobachtung siehe: E. Förster, *Die Bedeutung von §§ 76, 77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 1)*, S. 59–80.

Daraus leitet sich die Schlüsselstellung ab, die dem Organismus in Schellings und Hegels Werk zukommt und die weit über die Naturphilosophie reicht. In Schellings und Hegels Auffassung verbindet der Organismus in sich zweierlei: Er ist erstens Teil einer ihn übergreifenden Einheit, wobei er sich jedoch zweitens in diesem Naturzusammenhang einen Grad der eigenen Autonomie bewahrt und darin für sich selbst unmittelbar eine eigene Ganzheit darstellt, das heißt nicht auf eine einzutreffende und antizipierte Ganzheit vorausgreift. Deshalb kann der Organismus zum Strukturmodell des Geistes überhaupt werden.

Schelling fasst bereits in seinem *System des transzendentalen Idealismus* den Organismus als die „vollständige Erscheinung der vereinigten Freiheit und Notwendigkeit in der Außenwelt“⁵¹. Für Hegel hat der Organismus insofern zentralen Stellenwert, als dieser über eine Gestalt der Freiheit, nämlich über die so genannte „organische Freiheit“⁵², verfügt. Diese organische Freiheit beruht darauf, dass sich der Organismus in seiner Umgebung selbst erhält und reproduziert. Dies ist auch Schellings Auffassung: Im lebendigen Organismus begegnet uns ein Gegenstand, der seinen Begriff daseiend in sich und nicht erst im menschlichen Begreifen hat. Zwar heißt das nicht, der Organismus sei für sich völlig autonom. Im Gegenteil ist er im Naturzusammenhang fest eingebunden. Aber er ist insofern autonom, als er sich in der Eingebundenheit im Naturzusammenhang selbst erhält und reproduziert.⁵³

Für die beiden Naturphilosophen ist dies in mehrerer Hinsicht grundlegend: Ist es tatsächlich der Fall, dass die organische Natur ihren eigenen Begriff konstituiert, so kann nicht weiter behauptet werden, das erkennende Subjekt sei der „Quell der Gesetze der Natur“⁵⁴. Bereits der Organismus als „Subjekt der eigenen Art“⁵⁵ verfügt über eigene Gesetze, die er sich nicht von dem erkennenden Subjekt vorschreiben lässt, sondern die er selbst verwirklicht. Die Natur wird nicht von der Vernunft entworfen und kann nicht als bloßes Material gehandhabt werden, dem von außen Gewalt in der Gestalt der menschlichen Zwecksetzung zugefügt wird.

Wesentlich ist hierbei, dass das Zentrum der Sinngebung teilweise aus dem Subjekt in die Natur verschoben wird, bzw. wird behauptet, auch der Natur solle eine Art von Spontaneität eignen. In diesem Zusammenhang behauptet Schelling, im Unterschied zu Fichte wolle er zeigen, dass nicht die Ichheit alleine alles ist, sondern dass auch umgekehrt alles Ichheit ist.⁵⁶ In einer solchen Philosophie eignet nicht ausschließlich dem Subjekt die Vormachstellung eines epistemischen Herrschers über die Natur, wie Hegel auf der Ebene der beobachtenden Vernunft gegenüber dem subjektiven

⁵¹ F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, S. 608. Schelling hat die Gedanken zum Organismus zuerst in den *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* aus dem Jahre 1796/1797 dargelegt und weiter in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* ausgeführt.

⁵² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 197.

⁵³ F. W. J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, S. 40.

⁵⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 114.

⁵⁵ F. W. J. Schelling, *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, S. 284.

⁵⁶ F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 351–352.

Idealismus in der *Phänomenologie des Geistes* festhält.⁵⁷ Im Vergleich zu Kants, aber auch Fichtes Auffassung der Natur (und folglich auch der Welt) handelt es sich im Falle von Schellings und Hegels Erschließung um eine wesentliche Neuorientierung, die nicht nur aus epistemologischer, sondern gerade auch aus praktischer Sicht von grundlegender Bedeutung ist.

Auch hier muss zunächst darauf aufmerksam gemacht werden, dass Fichte einerseits und Schelling und Hegel andererseits in wesentlichen Grundeinsichten übereinstimmen. So behaupten natürlich auch Schelling und Hegel, ein Subjekt könne nie gänzlich von sich selbst abstrahieren. Auch soll nicht nahegelegt werden, Fichte meine, das Ich könne unabhängig vom Nicht-Ich in sich selbst zurückgehen: Es wird nicht bestritten, dass auch Fichte davon ausgeht, das Nicht-Ich oder das Äußere sei für die Selbsterkenntnis des Ich grundlegend.

Gerade hier beginnt sich jedoch der wesentliche Unterschied gegenüber Schelling und Hegel in aller Deutlichkeit abzuzeichnen: Zwar wird sich das Ich seiner selbst auch bei Fichte nur anlässlich einer Vorstellung des Objekts, also anlässlich der äußeren Welt, gewahr, das heißt jedoch nicht, dass es im Objekt oder im Nicht-Ich, also im Anderen, sich selbst erkennen würde. In Fichtes Auffassung wird es gerade vom Objekt in sich selbst „zurückreflektiert“ oder auf sich selbst „zurückgeworfen“. Demgegenüber behaupten Hegel und Schelling, Grundlage jeglicher Vernünftigkeit und Spontaneität sei die Fähigkeit, sich im Anderen anzuschauen.

In diesem Kontext hebt Hegel hervor, nicht dem Ich in Abstraktion von jeglicher äußeren Gegenständlichkeit gebühre die Absolutheit, sondern gerade denjenigen Phänomenen, in denen das Ich an die Grenzen der eigenen Subjektivität geführt werde. Als absolut, heilig oder gar göttlich werden in Hegels Werk folglich diejenigen Tätigkeiten bezeichnet, in denen das Ich über sich selbst hinauszuwachsen vermag, d. h. Tätigkeiten, in denen sich das Ich zugunsten einer Spiegelung der Welt oder der Ganzheit öffnet, bzw. in denen – in Schellings Worten – der Mensch zum „Mitdichter des Ganzen“ wird.⁵⁸ „Wahre“, „absolute“ oder – ganz einfach ausgedrückt – gelungene Taten und Werke zeichnen sich folglich dadurch aus, dass hier das Ich nicht das letzte Wort behält; schlecht seien demgegenüber diejenigen Handlungen und Werke, bei denen das Ich lediglich bei sich selbst und durch sich selbst ist.⁵⁹

⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 186

⁵⁸ F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, S. 602.

⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Zusatz zu § 26, S. 78. „In diesem Sinne ist ein sehr schlechtes Kunstwerk, das die Sache nicht erreicht, ein bloß subjektives. Es kann aber auch ferner dieser Ausdruck auf den Inhalt des Willens gehen und ist dann ungefähr mit Willkürlichem gleichbedeutend: der subjektive Inhalt ist der, welcher bloß dem Subjekte angehört. So sind z. B. schlechte Handlungen bloß subjektive. Dann kann aber ebenso jenes reine leere Ich subjektiv genannt werden, das nur sich als Gegenstand hat und von allem weiteren Inhalt zu abstrahieren die Kraft besitzt. ... Die ist die unendliche Habsucht der Subjektivität, alles in dieser einfachen Quelle des reinen Ich zusammenzufassen und zu verzehren.“

Das heißt aber: Will das Ich Unendlichkeit erreichen, muss es sich auf die Sinnhaftigkeit der Welt, auf ihre Spontaneität einlassen. Hegel hält in diesem Kontext ausdrücklich fest: „Die Welt ist lebendig; sie enthält die Lebendigkeit und die Reiche der Lebendigkeit.“⁶⁰ Diese vermag es, die Werke des Ich gerade deshalb weiterzuentwickeln, weil sie die Taten den „Tätern“ entfremdet: Kein Handelnder findet seinen Zweck vollkommen in der eigenen Tat wieder. Dabei begründet gerade diese Selbstentfremdung oder Distanznahme die Objektivität der Tat: Sie bezeugt nämlich den Umstand, dass die Tat in die Substanz, die Hegel als das allgemeine Werk oder als das „Tuen Aller“⁶¹ deutet, eingebunden wurde, womit sie Wirklichkeit erlangt hat. Ebenso ist für Schelling Freiheit das Übergreifen des Subjekts über sich selbst: Der Mensch ist dann frei, wenn ihm in seiner Handlung etwas entsteht, was er selbst durch sein Wollen nie hätte realisieren können oder was er selbst – aus der Perspektive seiner beschränkten Subjektivität – nicht einmal hätte beabsichtigen können.⁶²

In Schellings und Hegels Philosophie wird folglich die Natur oder die Welt nicht ausschließlich als ein Nicht-Ich, das das Ich begrenzt, aufgefasst. Die Welt ist ein Raum der Andersheit, ein „Kosmos“⁶³, der das Ich weiterentwickelt und zur Überwindung der eigenen Begrenztheit zwingt. Begrenztheit herrscht nämlich nicht dort, wo das Ich auf das Andere stößt, sondern dort, wo es *nicht* auf das Andere stößt und ausschließlich bei sich selbst zu sein vermag. Das heißt, in Schellings und Hegels Auffassung wird das Ich nicht durch das Andere begrenzt, sondern „entgrenzt“, also zum Hinausgreifen über die eigene Subjektivität befähigt. Eine für das Ich negative Beschränkung erfährt das Ich demgegenüber gerade dort, wo es ausschließlich bei sich selbst durch sich selbst ist (oder zu sein meint): Hier stellt Hegel einen „Zugang zum Untergang“ bzw. ein unendliches „Annähern dem Nichts“ fest.⁶⁴

⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*, S. 320.

⁶¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 325.

⁶² F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, S. 594.

⁶³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*, S. 320.

⁶⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 458. Als einen inneren Untergang bezeichnet Hegel auch den Nachdruck auf die Übereinstimmung mit dem eigenen Gewissen, in dem der Mensch vollkommen bei sich selbst zu sein vermag, denn hier sei alles Äußere und jegliche Beschränktheit getilgt. Dieser hohe Standpunkt, zu dem sich die moderne Welt emporgearbeitet hat, ist einem Untergang gleich. Siehe G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 136, S. 254. Demgegenüber ist für Fichte das Gewissen das Bewusstsein „unserer höheren Natur, der absoluten Freiheit“. Zudem wird bei Fichte die Möglichkeit eines irrenden Gewissens vehement bestritten. J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, S. 189f. Für Hegel ist das Gewissen das unmittelbare Bewusstsein unseres reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewusstsein hinausgeht; das nach keinem anderen Bewusstsein geprüft und berichtigt werden kann; das selbst Richter aller Überzeugungen ist, aber keinen höheren Richter über sich anerkennt.“ J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, S. 174.

1. Schelling: der Organismus als Kräfteverhältnis

Einer derart aufgefassten Welt, der die Fähigkeit eignet, das Ich zur Freiheit auszudehnen, gründet in einer für Hegel und Schelling spezifisch erfassten Natur. Schellings Ausführungen zur Naturphilosophie gehen deshalb Hand in Hand mit seinen Überlegungen zur Intersubjektivität oder zum Wesen der menschlichen Handlungsfähigkeit. In Fichtes Nachdruck auf das Gewissen als den Ort der absoluten Freiheit⁶⁵ oder Kants auf den reinen Willen als den „Sitz“ des Guten⁶⁶ wird in beiden Fällen die Vormachtstellung der Innerlichkeit gegenüber der Welt deutlich.⁶⁷ Dagegen behauptet Schelling etwa in seinen *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, das Wesen des Menschen liege in der Veräußerung seiner selbst, also dort, wo die subjektive Innerlichkeit letztlich überwunden werde. Schelling geht hierbei weiter, als Hegel je gegangen wäre, indem er behauptet, der Mensch sei desto tätiger und deshalb auch wirklicher, je weniger er über sich selbst reflektiert, denn „seine edelste Tätigkeit ist die, die sich selbst nicht kennt“⁶⁸.

Die subjektive Erkenntnis ist deshalb nicht von ausschließlicher Wichtigkeit, weil sich der Mensch in einer Welt wiederfindet, die den Menschen eher trägt, als dass diese vom Menschen konstruiert werde. Schelling ist deshalb weit davon entfernt, die Welt im Sinne von Fichte als eine „vernunftlose Sinnenwelt“ zu bezeichnen, die erst von der Vernunft belebt oder bewegt werden müsse.⁶⁹ Und es ist dieser Moment, den letztlich auch Hegel Schelling hoch anrechnet: In Hegels Auffassung habe Schelling – als erster Philosoph nach der Kartesianischen Wende zum Bewusstsein – die Vernunft zurück in die Welt gepflanzt und damit auch die Herrschaft des ausschließlich menschlichen Bewusstseins über die Natur gebrochen.⁷⁰

Zunächst geht für Schelling sowie für Hegel eine „Belebung“ der Natur mit einer – im Vergleich zu Kant – unterschiedlichen Auffassung vom Widerspruch einher. Während Kant behauptet, die Natur oder die Welt müsse als in sich selbst widerspruchsfrei aufgefasst werden und es somit nur die Vernunft sei, die sich in Widersprüche verwickle, wofür die Antinomien der Vernunft Zeugnis seien, bezeichnet Hegel eine ausschließliche Zuweisung der Widersprüchlichkeit zur Vernunft als Ausdruck einer

⁶⁵ Ebenda, S. 189f.

⁶⁶ I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, S. 393–394.

⁶⁷ Siehe z. B. *Phänomenologie des Geistes*, S. 460. „Es ist dem moralischen Bewusstsein auch überhaupt damit nicht Ernst, etwas durch ein anderes Bewusstsein, als es selbst ist, heiligen zu lassen; denn es ist ihm schlechthin nur das heilig, was ihm durch *sich selbst und in ihm* heilig ist.“ Hegels Hervorhebung.

⁶⁸ F. W. J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, S. 13.

⁶⁹ J. G. Fichte, *Über das Wesen des Gelehrten*, S. 363. „Natur ist todt, ein starres und in sich beschlossenes Dasein. Sie soll durch das vernünftige Leben in seiner Entwicklung selber belebt werden; sie ist darum der Gegenstand und die Sphäre der Tätigkeit und der Kraft=Äußerung des ins unendliche sich fort entwickelnden menschlichen Lebens.“

⁷⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, S. 426.

„zu große[n] Zärtlichkeit für die Welt“⁷¹. In Analogie zu Kant behauptet auch Fichte, nur das Bewusstsein könne zu sich selbst in Widerspruch treten,⁷² wobei Schelling dieser These mit der Behauptung gegenübertritt, Organismen bilden sich gerade dort, wo zwei entgegengesetzte und sich selbst widerstreitende Kräfte aufeinandertreffen. Dieser Streit wird in einem Dritten überwunden.

Nach Schelling entsteht gerade im Widerstreit und durch den Widerstreit zweier entgegengesetzter Kräfte eine Einheit des geschlossenen und autonomen Lebens, also des Organismus, der zwar nicht notwendigerweise über ein Bewusstsein verfügt, aber eines rudimentären und instinkthaften Um-sich-selbst-Wissens dennoch fähig ist. Der Organismus wird in Schellings Philosophie folglich als Knotenstelle sich widerstreitender Prinzipien oder als Medium von Kräften aufgefasst. Diese belebende und durch die Organismen erlebte Zwietracht ist dasjenige, das Schelling als die Bedingung der Möglichkeit einer Natur gilt.⁷³

Eine solche Auffassung scheint die Grundannahmen von Kants Materiededuktion aus den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* zu teilen, und Schelling wird darin eine Anknüpfung an das antike Motiv der Zweiheit, die Grund der Materie ist, finden. Darin soll sich aber das „Gesetz des Dualismus“ überhaupt offenbart haben, ein Gesetz, das die Ganzheit durchwaltet und auf das „Gesetz der Identität“ verweist: Letztlich sei alle Dualität in einer letzten ursprünglichen Einheit gegründet, im „absoluten Band“⁷⁴, dessen die in sich entzweite Welt „Abdruck“ ist. Auch bei Kant entsteht die Materie aus der Wechselwirkung von Repulsion und Attraktion; und es ist ohne Zweifel, dass Schelling an diesen Kantischen Kräftedualismus auch anknüpfen will. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass Schelling die Kantische Auffassung wesentlichen Modifikationen unterzieht.⁷⁵ Nach Kant muss die Materie deshalb über zwei Kräfte verfügen, weil die alleinige Wirksamkeit der repulsiven Kraft die Materie ins Unendliche zerstreuen würde, und im Gegenteil würden die Teile der Materie bei alleiniger Wirksamkeit der

⁷¹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, S. 276. V. Kolman stellt fest, hier wäre der Übergang vom transzendentalen zum absoluten Idealismus vollbracht: Der Widerspruch in der Welt ist inhärentes Zeichen dafür, dass sich diese verändert und entwickelt. Siehe dazu V. Kolman, „Úvodní studie“, S. 13. Auch in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* bemerkt Hegel zu Kants Auflösung der Antinomie der Welt: „... dieser transzendente Idealismus lässt den Widerspruch bestehen, nur daß das Ansich nicht so widersprechend sei, sondern dieser Widerspruch allein in unser Gemüt falle. So bleibt denn dieselbe Antinomie in unserem... Gemüte..., der Widerspruch ist nicht aufgelöst; er besteht vor wie nach. Das ist zuviel Zärtlichkeit für die Dinge; es wäre schade, wenn sie sich widersprächen. Daß aber der Geist der Widerspruch ist, das soll kein Schade sein. ... Das Widersprechende zerstört sich; so ist der Geist Zerrüttung, Verrücktheit in sich selbst.“ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, S. 359.

⁷² J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, S. 187. „Aber die Natur kann nicht sich selbst widersprechen.“

⁷³ F. W. J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, S. 178. „Wir setzten indes voraus, dass die Gesetze wechselseitiger Anziehung und Zurückstoßung allgemeine Naturgesetze seyen, und fragen, was aus dieser Voraussetzung nothwendig folgen müsse. Sind beide allgemeine Naturgesetze, so müssen sie die Bedingung der Möglichkeit einer Natur überhaupt seyn.“

⁷⁴ F. W. J. Schelling, *Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur*, S. 360 f.

⁷⁵ F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, S. 254.

attrahierenden Kraft in einen mathematischen Punkt zusammenfließen und der Raum wäre folglich leer.⁷⁶ Daraus folgt: Nur dort, wo Attraktion und Repulsion entgegengesetzt gleich sind, kommt es zur Ausbildung einer festen räumlichen Abgrenzung einer Materie von einer anderen.

Gerade diese Annahme eines Zustands des Gleichgewichts lehnt Schelling ab. Die Materie ist nur aufgrund eines dynamischen Widerspruchs möglich, der in einer dritten Kraft gründet, die diesen Widerspruch trägt.⁷⁷ Gerade weil jeglicher Natur – samt der Materie – eine rudimentäre Lebendigkeit zukommt, kann hier kein Gleichgewicht bestehen. Im Gegenteil entsteht die Materie nach Schelling aus einem Ungleichgewicht, aus einem Streit der Repulsion und der Attraktion, wobei diese beiden Kräfte letztlich in dem Absoluten oder dem Unbedingten gründen. Aus diesem Grundverhältnis der Materie, die „gleichsam sinnbildlich das ganze innere Triebwerk des Universums“ darstellt und aus der wir die „höchsten Grundsätze der Philosophie selbst entwickeln können“⁷⁸, leitet sich das Prinzip von Schellings Naturphilosophie ab: Jedes Seiende – also nicht nur die Materie, sondern auch der Organismus, aber auch das Ich – ist das Produkt einer Hemmung einer Kraft durch eine ihr entgegengesetzte Kraft, wobei der letzte Grund dieser Zwietracht in der absoluten unendlichen Substanz, dem Zentrum des Alls, zu suchen ist. Wenn Hegel in seiner *Differenzschrift* festgehalten hat, Entzweiung sei Faktor des Lebens, behauptet Schelling in seiner Naturphilosophie, Dualität sei „die Bedingung aller Gestaltung“⁷⁹.

Zwar kann diese erste und unbedingte Kraft der Natur – der eine Pulsschlag, der das Wechselspiel von Hemmen und Streben entfacht⁸⁰ – nicht erkannt werden;⁸¹ was wir jedoch zu erkennen vermögen, ist das einzelne Produkt. Wir erkennen also den Knotenpunkt der Zwietracht: Der Organismus entsteht aus dem Zusammenwirken von Sensibilität und Irritabilität, die der Erregbarkeit oder Reproduktion.⁸²

⁷⁶ I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*, S. 510–511.

⁷⁷ F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, S. 175–176. Siehe dazu auch B. Rang, *Identität und Indifferenz. Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie*, S. 7–35.

⁷⁸ F. W. J. Schelling, *Von der Weltseele*, S. xx–xxi.

⁷⁹ F. W. J. Schelling, *Einleitung zum dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, S. 299. D. Henrich bringt dies auf den Punkt: „Wach leben heißt Differenzen gewahren.“ D. Henrich, „Glück und Not“, S. 131.

⁸⁰ G. L. Plitt (Hg.), *Aus Schellings Leben in Briefen*, I, S. 287. „Ist eine Kraft, Ein Pulsschlag nur, Ein Leben, Ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben.“

⁸¹ F. W. J. Schelling, *Von der Weltseele*, S. 382.

⁸² Diese drei „Faktoren“ des Organismus wurden in den Arbeiten von Albrecht von Haller (besonders in *De partibus corporis humani sensilibus et irritabilibus* aus dem Jahre 1752) eingeführt. Schelling mag sich aber auch an der überaus einflussreichen Schrift *Über die Verhältnisse der organischen Kräfte untereinander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, und die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse* von Carl Friedrich Kielmeier orientiert haben (in: *Gesammelte Schriften*, S. 59–101).

Dem historischen Hintergrund dieser drei Faktoren am Organismus widmet sich Sebastian Rand in: „Stimulus-Response Relations and Organic Unity in Hegel and Schelling“, S. 185–206.

Ebenfalls Hegel bezieht sich auf die drei genannten Faktoren: Ein Denken, das sich an diesen Verhältnissen orientiert, wird hier als „leeres Spiel des Gesetzgebens“ bezeichnet. G. W. F. Hegel,

Das abstrakte Einzelne, das den Gegensatz zu seiner Umwelt verkörpert, ist Erscheinung dieser tieferen Einheit, die jenseits von Subjekt und Objekt steht. Folglich bezeichnet Schelling den Organismus als „Scheinproduct“⁸³: Er erscheint als eine autonome, einzelne Gestalt, wobei jedoch sein jegliches Wesen im unerkennbaren Absoluten gründet. So wie die Einzelheit in ihrer Abstraktheit von dem unbedingten Absoluten, in dem jede Dualität getilgt ist und somit eine zugrundeliegende absolute Identität ist, wird sie folglich in Schellings Identitätsphilosophie als „wesenslos“ bezeichnet.⁸⁴

Für Schellings Organismus-Auffassung ist bezeichnend, dass er mittels des Begriffs des Zwecks und der Annahme der unendlichen Produktivität der Natur den Organismus aus der mechanisch aufgefassten Natur löst. Bezeichnend ist jedoch ebenfalls, dass die Spontaneität nicht ausschließlich in den Organismus selbst verlegt wird: Im Gegenteil wird der Organismus an einigen Stellen als Ruhe aufgefasst, die der unbedingten Spontaneität der ersten Kraft diametral entgegengesetzt ist. Die begrenzte Spontaneität, die dem Organismus als der „Verhärtung“ der ursprünglichen Bewegung trotzdem zukommt, wird aus der ersten Kraft geschöpft; sie wird also nicht primär aus der teleologischen Bewegung des Organismus in seiner Umgebung gewonnen, also aus der Wechselwirkung von Organismus und Natur, sondern aus der Wechselwirkung von Organismus und dem einen, unbedingten Absoluten.

Mit Blick auf Hegels Organismus-Auffassung müssen wir uns an dieser Stelle fragen, inwiefern es Schelling gelingt, dem Begriff des Zwecks als *integrales* Moment der Naturganzheit, in der es *auch* zu mechanischen (und chemischen) Einwirkungen kommt, gerecht zu werden. Aus Schellings Betrachtungen scheint es, er unterlaufe dieses Problem mit dem Hinweis auf tiefergründende metaphysische Prinzipien oder Kräfte.⁸⁵ Die mechanischen Kräfte werden durch einen Kräftedualismus ersetzt, wobei jedoch die Beziehung der unterschiedlichen Kräfteverhältnisse – des metaphysischen Kräftedualismus auf der einen und der mechanischen und chemischen Kräfte auf der anderen Seite – nicht eigens einer Untersuchung unterzogen werden. Stattdessen wird behauptet, eine allgemeine Einheit oder Identität des Organischen und Unorganischen

Phänomenologie des Geistes, S. 208. Dem Bezug Kierkegaars auf Hegel widmet sich L. Illerati, „Hegels Kritik der Metaphysik der Naturwissenschaften“, S. 178–205.

⁸³ F. W. J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, S. 12.

⁸⁴ F. W. J. Schelling, *Aphorismen über die Naturphilosophie*, S. 199.

⁸⁵ Schmied-Kowarzik behauptet in seinem Aufsatz „Abweichungen Hegels von Schelling“, es sei gerade der Vorzug der Schelling'schen Auffassung, dass hier die Natur aus dem Sein, dem Existieren, also aus sich heraus erklärt wird. Im Unterschied dazu lege Hegel einen fremden Maßstab – den Geist – auf die Natur an. Folglich gelingt es Hegel nicht, die Natur aus sich selbst zu begreifen. Siehe dazu W.-D. Schmied-Kowarzik, „Die frühen Abweichungen Hegels von der Naturphilosophie Schellings“, in *Hegels Jenaer Naturphilosophie*, S. 231–252.

Laut meiner Interpretation ist gerade das Gegenteil der Fall: Es ist Schelling, der eine metaphysische Identität, später Indifferenz als Grund der Natur fasst, während Hegel der eigenen Spontaneität des Organismus beizukommen versucht. Richtig ist aber natürlich Schmied-Kowarzik's Feststellung, die Natur sei gegenüber dem Geist mangelhaft: Sie kann selbst für sich nicht Rechenschaft ablegen, nur der Geist spricht für sich.

– der „einzige Pulsschlag“ – müsse als „Hypothese“ angenommen werden, solle die Interaktion des Organismus mit seiner Umwelt verständlich werden.⁸⁶

2. Hegel: Organismus als „Benehmungszusammenhang“

Beginnend mit der *Phänomenologie des Geistes*, über die *Wissenschaft der Logik* bis zur *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* ist für Hegels Werk eine Abneigung gegen Erklärungen, die auf Kräfteverhältnissen beruhen, bezeichnend. Wesentlich ist diese Kritik an einem Versuch der Dynamisierung des Mechanismus durch den Begriff der Kraft bereits für das Kapitel „Kraft und Verstand“ in der *Phänomenologie des Geistes*.⁸⁷ In diesen Passagen betrachtet Hegel zunächst Analysen, die mit dem Begriff der Kraft arbeiten. Charakteristisch für diese Erklärungszugänge ist in Hegels Sicht eine Sublimierung der klassischen Merkmale der *res extensa* in eine immaterielle Entität: In der Folge wird das physische Ding schrittweise bis zur Unsichtbarkeit „verdünnt“. In dieser verdünnten Gestalt wird der Gegenstand denkbarer; er leistet keinen unmittelbaren physischen Widerstand und kann in das „Gedankending“ der Kraft begriffen werden. Diese Kräfte als Gedankendinge bewegen sich im vorhersehbaren Rhythmus der Kontraktion und der Expansion, denn eine jede Kraft gehorcht dem ihr übergeordneten Gedankending des Gesetzes,⁸⁸ laut dem die Kraft in sich selbst widersprüchlich ist und folglich ein jedes Moment nur durch seine Entgegensetzung existiert.⁸⁹

An dieser Stelle fragt sich Hegel, was denn nun im Prozess dieser Sublimierung der materiellen und mechanischen Wirklichkeit tatsächlich gewonnen ist. Der Ertrag ist nach Hegel unerheblich: Das wahrgenommene Phänomen wird im Medium der Allgemeinheit reproduziert,⁹⁰ das heißt, es wird in unsichtbare Kräfte aufgelöst, wobei diese Kräfte selbst noch einer höheren Einheit – dem Unbedingten, dem Jenseits oder dem Einen – unterordnet werden; der empirische Gegenstand selbst wurde jedoch deshalb nicht besser gefasst. Weit eher handelt es sich aus Hegels Sicht um ein tautologisches „Her-erzählen von Momenten“⁹¹, das das Bewusstsein nicht näher an das Phänomen bringt, sondern das es von dem Phänomen entfernt.⁹²

Angewendet auf das Phänomen des Organismus bedeutet das: Zwar wird der Organismus aus der mechanischen Natur gelöst, dies erfolgt jedoch um den Preis

⁸⁶ F. W. J. Schelling, *Erster Entwurf*, S. 105, 229. „... durch die ganze Natur Eine Kraft walten, wodurch sie in ihrer Identität erhalten wird ... Die Kraft – weil uns noch immer der gemeinschaftliche Ausdruck fehlt – bleibt immer Hypothese.“ Siehe auch Sebastian Rands Beurteilung: „Ultimately, then, Schelling’s innovations are not enough to extract him from the force-metaphysics he inherits from Kant.“ S. Rand, „Stimulus-Response Relations and Organic Unity in Hegel and Schelling“, S. 195.

⁸⁷ Siehe Teil zwei dieser Arbeit: „Widerspruch als Grund der Welt“.

⁸⁸ Siehe z.B. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 115. „Die Wahrheit der Kraft bleibt also nur der Gedanke derselben“.

⁸⁹ Ebenda, S. 115.

⁹⁰ Ebenda, S. 126.

⁹¹ Ebenda, S. 125.

⁹² Ebenda, S. 115. „Die Realisierung der Kraft ist also zugleich Verlust der Realität“.

einer schrittweisen Ablösung des Organismus aus seiner natürlichen Umgebung, um ihn dem metaphysischen Kräftedualismus zu unterwerfen. Gerade in diesem „tautologischen Hererzählen von Momenten“ findet sich nach Hegel Schellings Naturphilosophie in einem „Hererzählen von Meinungen und Einfällen der Natur“⁹³ befangen. Die Erscheinung aus einer Kraft zu erklären, der ebendie gleichen Eigenschaften wie der Erscheinung selbst zugeschrieben werden, ist in Hegels Einschätzung leere Tautologie. Zudem werden in dieser Erläuterungsstrategie Gegensätze wie Körper behandelt, wobei diese Gegensätze – als Faktoren von Körpern abgelöst – jeglicher Wirklichkeit ermangeln.⁹⁴ Eine Herleitung des Organismus aus diesen Faktoren oder „abstrakten Gegensätzen“ verfällt somit in die „höchstmögliche Begriffslosigkeit“⁹⁵.

Wie will aber Hegel anders als Schelling dem Organismus gerecht werden? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns zunächst denjenigen Passagen aus der *Phänomenologie des Geistes* zuwenden, in denen sich Hegel explizit mit der „besonderen Art des Gegenstandes“⁹⁶ des Organismus auseinandersetzt. Auch hier wird dabei die Tendenz, den Organismus auf ein Kräfteverhältnis zurückzuführen, kritisiert: Der Organismus ist kein Knotenpunkt von zwei sich widerstreitenden Kräften. Jegliche Deduktion des Organismus aus einem Kräfteverhältnis ist deshalb nicht fruchtbar, weil sich der Organismus selbst wesentlich durch seine Spontaneität auszeichnet: Das heißt, nicht die Kräfte sind produktiv, der Organismus selbst generiert eine eigene Produktivität, die aus dem Zentrum des Organismus, aus seinem „Selbstgefühl“⁹⁷, hervorgeht, oder der Organismus selbst sei „die reine Negativität“ und somit „Prinzip des Prozesses“⁹⁸.

Dieser Spontaneität kann nach Hegels Betrachtungen keine Subsumption unter ein äußeres Gesetz gerecht werden. Genauso wie das Bewusstsein auf der Ebene des Verstandes durch eine zu einseitige Fixierung auf die Gesetze einen „Verlust der Realität“ erlitt, tritt nun das beobachtende Bewusstsein, das sich auf die Formulierung abstrakter Gesetze konzentriert, „aus der Wirklichkeit heraus“⁹⁹. Ein Symptom dieses Unvermögens, dem Organismus gerecht zu werden, ist das Schwanken der beobachtenden Vernunft – ein Schwanken, das Hegel auch in Kants dritter *Kritik* beobachtet – zwischen einem dogmatischen Physikalismus auf der einen und einem Glauben an ein intelligentes Jenseits des Organismus, das das natürliche Ding von außen koordiniert, auf der anderen Seite.

⁹³ Ebenda, S. 226.

⁹⁴ Ebenda, S. 194.

⁹⁵ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 359, S. 468–472.

⁹⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 196.

⁹⁷ Ebenda, S. 194. An anderer Stelle bezeichnet Hegel jedoch bereits das Tier „als Subjekt, als einfache Negativität“. Siehe dazu auch G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, II, § 363, S. 479–480.

⁹⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 222.

⁹⁹ Ebenda, S. 192.

Von außen koordiniert wird in Hegels Auffassung letztlich auch Schellings Organismus. Obgleich die Gesetze, denen der Organismus unterliegt, weder naturwissenschaftlicher noch epistemologischer Art sind, verwandeln die metaphysischen Gesetze den Organismus in ein bloßes „Scheinprodukt“, dessen Grund der Spontaneität nicht im Organismus selbst liegt.

Hegel selbst will den Organismus wesentlicher für die Natur fassen, deshalb darf der Organismus nicht als sekundäres Abbild¹⁰⁰ einer tiefergründigen Einheit, sondern als der alleinige „Triebstoff“ der Natur konzipiert werden: Folglich ist der Organismus nicht Knotenpunkt zweier Kräfte oder Prinzipien, sondern generiert selbst Kräfte, ist nicht Medium der Kräfte, sondern deren Quelle. Damit hängt zusammen, dass Hegel den Organismus aus seiner ihm eigenen Negativität fasst: Der Organismus ist „Direktion in sich selbst“¹⁰¹, da er den Widerspruch in sich selbst aufgenommen hat – der Organismus fühlt die eigene Schranke, um die Umwelt, die seine Endlichkeit aufzeigt, und somit fühlt es in seinem Sein das eigene Nicht-Sein.¹⁰² Dass der Organismus über eine basale Negativität verfügt, bezeugt seine ebenso basale Geistigkeit, aufgrund derer er dessen fähig ist, sich aus der Umgebung auszugrenzen und sich auf diese wieder zurückzubeziehen.

Diese Ausgrenzung ist zwar Bedingung der organischen Existenz, zugleich entfacht sie jedoch das Bedürfnis, diese Ausgrenzung zu überwinden und die Einheit mit der Umgebung wiederherzustellen. Somit wird der Organismus als Ort des Mangels, des Bedürfnisses oder gar des Schmerzes¹⁰³ gefasst: Um zu sein, muss sich der Organismus ausgrenzen, denn auf dieser Ausgrenzung beruht seine spezifische, organische Freiheit.¹⁰⁴ Notwendigerweise ist diese Selbstaussgrenzung aber auch Selbstentfremdung, denn als organisches Seiendes ist der Organismus nur im gelebten Zusammenhang mit der Umgebung wirklich. Gerade diese paradoxe Beziehung zu sich selbst durch die Selbstentfremdung begründet die spezifische Bewegung des

¹⁰⁰ Dass die Erscheinung ein Abbild sei, kritisiert Hegel bereits im Kapitel *Kraft und Verstand*, in dem er sich mit der Auffassung, Wirklichkeit sei wesentlich Kraft, auseinandersetzt. Siehe z. B. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 120.

¹⁰¹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 359.

¹⁰² Zum Verhältnis der logischen Struktur des Begriffs und des Organismus siehe Rüdiger Bubners Aufsatz „Das Endliche und das Unendliche und der Übergang“, S. 45–58. „Aber ist es klar, daß Hegel anhand der Struktur des Organischen ein essentielles Moment der Selbstbeziehung vorführt, die für die Charakteristik des Begriffs einsteht. Das Organische sei, wie Hegel meint, einfach als „Begriff in der Natur“ anzusehen, wo auf der Ebene des Lebendigen die Internalisierung des Widerspruchs geleistet werde“ (S. 48–49).

¹⁰³ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, S. 481.

¹⁰⁴ Somit behauptet Hegel: „Der reelle Prozess oder das praktische Vermögen zu der unorganischen Natur beginnt mit der Direktion in sich selbst, dem Gefühl der Äußerlichkeit als der Negation des Subjekts, welches zugleich die positive Beziehung auf sich selbst und deren Gewissheit gegen diese seine Negation ist, mit dem Gefühl des Mangels und dem Trieb, ihn aufzuheben, an welchem die Bedingung eines Erregtwerdens von außen und die darin gesetzte Negation des Subjekts in der Weise eines Objekts, gegen das jenes gespannt ist, erscheint.“ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 359.

Organismus, die Hegel als Mangel oder Begierde fasst und die als „ein vorbegrifflicher Ausdruck“¹⁰⁵ aufgefasst wird, der die Subjektivität ankündigt.

Die Fähigkeit, den Widerspruch zu ertragen – und hierbei ist Hegel eins mit Schelling –, ist Vorrecht der Vernünftigkeit oder der Unendlichkeit.¹⁰⁶ Dies ist natürlich paradox, denn der Widerspruch besteht ja gerade in der Einsicht in die Endlichkeit. Die Pointe der Hegel'schen Unendlichkeit gründet sich aber gerade darauf, dass sich diese durch die Endlichkeit bildet, und zunächst beruht somit die Struktur der Unendlichkeit in die Einsicht der Begrenzung. Auf den Organismus angewendet bedeutet das, dass dieser nicht einfach Einwirkung von außen erleidet, sondern dass dieser „erregt“ wird.¹⁰⁷ Gerade im Begriff der Erregung tritt die idealistische Auffassung der Natur in den Vordergrund oder der Umstand, „daß überhaupt nichts eine positive Beziehung zum Lebendigen haben kann, deren Möglichkeit dieses nicht an und für sich selbst, d. h. die nicht durch den Begriff bestimmt, somit dem Subjekte schlechthin immanent wäre.“¹⁰⁸

Die Begierde ist die Neigung, den Mangel aufzuheben, und damit die eigene Schranke zu überwinden. Ebendiese Begierde ist es auch, die die mechanischen Einwirkungen von außen in Erregungen umformt. Die begehrende Bewegung ist somit ein „praktisches Verhalten“ gegenüber der Umwelt.¹⁰⁹ Aufgrund der Begierde bemächtigt sich der Organismus der mechanischen Einwirkung und interpretiert sie neu, indem er sie in den Sinnzusammenhang des eigenen Körpers eingliedert. Anders ausgedrückt besagt dies, der Organismus bekunde seine Freiheit in der Fähigkeit, das Mechanische und Chemische ins Organische aufzunehmen. In Hegels Worten heißt das: „das Lebendige [lässt] die Ursache nicht zu ihrer Wirkung kommen, das heißt sie als Ursache aufhebt.“¹¹⁰ Erst darin ist der Organismus nicht als Widerspruch von zwei ihn überschreitenden Kräften konstituiert, vielmehr ist er selbst „absoluter Widerspruch“ aufgrund seiner Fähigkeit, sich selbst im anderen – und das selbst noch im Mechanischen – zu erhalten.¹¹¹

Durch die Aufnahme der mechanischen äußeren Kräfte in den teleologischen Organismus werden die Kräfte verwandelt: Aus Einwirkung wird Erregung, und aus Reaktion wird Antwort. Während die mechanische Sichtweise auf den Organismus mit der Annahme arbeitet, dass eine Einwirkung immer auf konstante Art und Weise in den Organismus eingeht und somit eine konstante Reaktion hervorruft, behauptet Hegel, der Organismus stimme sich jedes Mal im konkreten Kontext neu auf die

¹⁰⁵ R. Bubner, „Das Endliche und das Unendliche und der Übergang“, S. 49.

¹⁰⁶ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 359.

¹⁰⁷ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 359, S. 469. „Daß für den Organismus die Bestimmung von *Erregtwerden* durch äußerliche Potenzen an die Stelle des *Einwirkens äußerlicher Ursachen* gekommen ist, ist ein wichtiger Schritt in der wahrhaften Vorstellung desselben.“

¹⁰⁸ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 359, S. 469.

¹⁰⁹ Ebenda, Zusatz zu § 361, S. 472.

¹¹⁰ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 228.

¹¹¹ Ebenda, S. 481.

Erregung ab. Es gibt also keine einzige und konstante Reaktion auf eine bestimmte äußere Einwirkung; stattdessen ist die Antwort des Organismus ein Verhalten, oder der Organismus bezeugt die Fähigkeit, sich in einer konkreten Situation praktisch zurecht zu „wissen“. Somit kann behauptet werden, der Organismus sei kein „erstarrter“ Knotenpunkt der unendlichen Produktion der einen Kraft, sondern – mit Martin Heidegger – könnte er als ein „Benehmenszusammenhang“¹¹² bezeichnet werden.

Gerade aufgrund dieser organischen Fähigkeit, die eigene Beschränkung zur Selbstüberwindung zu nutzen, um eine intensivere Beziehung zur gegenwärtigen Welt oder zur Natur einzugehen, ist der Organismus Symbol des Absoluten. Die Unendlichkeit, die zuerst im Organismus gelebt wird, beruht also auf der Fähigkeit, die eigene Beschränktheit durch das Andere, das Äußere zu überwinden. Dies erfolgt dadurch, dass der Organismus der eigenen Beschränktheit, in welcher er befangen ist, „entgegentritt“ oder „entgegenwirkt“. Dies kann jedoch nur durch das Äußere geschehen, denn erst hier schöpft der Organismus „Material“ (oder Inhalte), das (oder die) er sich selbst entgegenzuhalten vermag. Die Intensität des Schmerzes oder der Widersprüchlichkeit, die der Organismus in sich selbst ertragen kann, bezeugt den Grad der Geistigkeit oder Subjektivität.

3. Organismus und Freiheit als „lebendiges Band von sich selbst und [dem] Anderen“¹¹³

Noch an diesem tiefgreifenden Unterschied zwischen Schellings und Hegels Philosophie beobachten wir zugleich eine nicht minder wesentliche Übereinkunft: Der Organismus gelangt ausschließlich durch das andere zu sich selbst. Ganzheitlichkeit und somit auch Freiheit vermag das endliche Dasein (Hegel) oder einzelnes Seiende (Schelling) erst in der Mitteilung mit etwas, das das Eigene übergreift, zu erlangen. Gerade dies ist das Schlüsselmoment, das beide Denker zur Konzeption einer Naturphilosophie führt. Die Überzeugung von der Wesentlichkeit der äußeren, nichtsubjektiven Sinnhaftigkeit, also derjenigen Sinnhaftigkeit, die das Seiende nicht in seiner Macht hat, ist grundlegend nicht nur für das Erwachen der geistigen Vermögen, sondern für jegliche Weiterentwicklung, ja für die Möglichkeit einer wahren, das heißt unendlichen Freiheit, die dort erlangt wird, wo die eigene Subjektivität oder die eigene Beschränktheit überschritten wird.

Erinnern wir an dieser Stelle, dass Fichte behauptet, nichts sei für das Ich unausstehlicher als „nur an einem Anderen, für ein Anderes und durch ein Anderes zu

¹¹² Vgl. hierzu Heideggers Deutung des Organismus in: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, S. 401–404.

¹¹³ F. W. J. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, S. 54. „Soll [Sein] als Eins sein, so muss es sich offenbaren in ihm selbst; es offenbart sich aber nicht, wenn es bloß es selbst, wenn es nicht in ihm selbst ein Anderes, und in diesem Anderen sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Anderen ist.“

sein“¹¹⁴. Hegel und Schelling sind mit Fichte darin überein, dass diese Bürde der äußeren Welt für das Ich tatsächlich unausstehlich sein mag, interpretieren diese Unausstehlichkeit jedoch diametral unterschiedlich: Zwar wiegt die Bürde tatsächlich deshalb so schwer, weil sie uns das Bei-sich-selbst-Sein erschwert (oder gar unmöglich macht) und uns deshalb von uns selbst wegführt. Nur ist diese Wegführung keine Entführung, der wir uns zur Wehr setzen müssten. Weit eher ist es eine Entbindung, die uns erst zur Freiheit den Weg weist, weil sie uns an die Grenze des eigenen organischen Innenraums oder des Ich bringt. Erst an dieser Grenze, wo das Ich als eingefasst in der Welt und damit im Anderen erfahren wird, wird auch eine angemessene Wechselwirkung zwischen dem Organismus (oder dem Ich als Organismus) und der Welt erlangt.¹¹⁵

Daraus folgt vor allem für Hegel: Diese Wechselwirkung ist gerade für den geistigen Organismus nicht gegeben, sondern muss erworben werden. Ein Erlernen dieser Wechselwirkung wird für den Organismus desto notwendiger, zu je höherer Geistigkeit sich der Organismus emporbildet. Eine Aneignung dieser Wechselwirkung ist folglich gerade für den menschlichen Organismus, der über eine gesteigerte Negativität verfügt, von besonderer Wichtigkeit. Diese gesteigerte Negativität verführt den Menschen nämlich dazu, das Ich nur auf die ihm eigene Negativität, auf das „Ich denke“, zu reduzieren und sich somit aus dem Sinnzusammenhang der Natur und Welt lösen zu wollen.¹¹⁶ Jedoch gerade in einer solchen Loslösung vom Äußeren kommt dem Ich Freiheit abhanden. Schelling und Hegel beharren darauf, dass das Ich mittels des Äußeren zu einer Distanznahme von sich selbst gelangen müsse: Freiheit ist immer auch durch eine Befreiung von sich selbst bedingt; und somit ist diese Fähigkeit zur Distanznahme organischer Bestandteil des freien Subjekts. Diese organische Fähigkeit, im anderen bei sich selbst zu sein, nimmt Hegel auch als ein Erläuterungsmodell des Geistes und jeglicher geistigen Produkte – vornehmlich wird also auch der Staat als Organismus, ja als „Willensorganismus“¹¹⁷ gedeutet.

Im nächsten Verlauf wird sich jedoch zeigen, dass Hegel zwar einzelne Motive des Organismus-Modells auch auf geistigen Ebenen aufgreift, diese Motive werden jedoch bereits in ein grundsätzlich anderes Modell integriert – in das Modell der geistigen Bildung, in der die natürliche Koexistenz des Organismus mit seiner Umwelt in bewusst ausgetragene und unterhaltene Widerstreite übergeht. Während der natürliche Organismus auf Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse geht,

¹¹⁴ J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, S. 107.

¹¹⁵ Demgegenüber behauptet Fichte: „Über dasselbe [das Gewissen] hinausgehen zu wollen heißt, aus sich selbst herausgehen, sich von sich selbst trennen wollen.“ J. G. Fichte, *System der Sittenlehre*, S. 226.

¹¹⁶ So auch Schelling: „Die Ichheit ist... der allgemeine Ausdruck der Absonderung, der Trennung von dem All.“ F. W. J. Schelling, *Propädeutik der Philosophie (Aus dem handschriftlichen Nachlaß)*, S. 123.

¹¹⁷ Der Termin „Willensorganismus“ wird von Ludwig Siep gebraucht. Siehe z. B. L. Siep, *Hegel über Moralität und Wirklichkeit*, S. 19.

zeichnet sich ein geistiges Wesen durch das Bedürfnis nach Anerkennung aus – und den Kampf um Anerkennung, in den sich dieses Bedürfnis transformiert, lässt sich gerade nicht auf die homöostatische Suche des Organismus nach Gleichgewicht zwischen außen und innen zurückführen.

III. Das Scheitern am Naturorganismus und die Beobachtung des Selbstbewusstseins

1. Der Idealismus des natürlichen Organismus und seine „schlechte Unendlichkeit“

Auf der Ebene der beobachtenden Vernunft erscheint der Organismus, das „Zentrum der Natur“¹¹⁸, als Wendepunkt: An dem, was Hegel als das „Selbstgefühl“¹¹⁹ des Organischen bezeichnet, tritt die spezifische Geistigkeit oder das Leben der Natur hervor. Das Bewusstsein hat zwar bereits Bekanntschaft mit dem Leben in Gestalt der eigenen Bedürfnisse und Triebe gemacht, nun entdeckt es aber die Lebendigkeit des außermenschlichen Seins, das ebenso wie das menschliche Denken von logischen Kategorien der Besonderheit und der Allgemeinheit durchdrungen ist.

Das heißt jedoch, dass die Naturwissenschaftler, die notwendige Gesetze über Organismen als Teile der Natur aufstellen, irren müssen. Ein dem Organismus äußeres Gesetz kann der Lebendigkeit des Organismus nicht gerecht werden und vermag nichts weiter als „*interessante* Beziehungen“¹²⁰ festzustellen, die eine größere oder geringere Antizipation ermöglichen: Eine noch so große Wahrscheinlichkeit ist aber keine Wahrheit.¹²¹ Wie das Bewusstsein auf der Ebene des Verstandes durch eine zu einseitige Fixierung auf die Gesetze einen Verlust der Realität erlitt, so tritt das Bewusstsein, das sich auf die Formulierung abstrakter Gesetze konzentriert, aus der Wirklichkeit heraus.

Genauso wie Kant trotz der hoffnungsvollen Anläufe letztlich dem Begriff des Zwecks nicht gerecht wird, scheitert auch das beobachtende Bewusstsein an seiner „Gedankenlosigkeit“¹²². Der Zweck wird in ein zweckorientiertes Bewusstsein, in den *intellectus archetypus*, hineinprojiziert oder auf Faktoren zurückgeführt, die dem Organismus äußerlich sind. Dadurch verwehrt sich das Bewusstsein die Erkenntnis, dass sich der Organismus aus sich heraus entwickelt und sich selbst Wirklichkeit schafft. Bereits in der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* wurde festgestellt, dass sich der Gegenstand mit der jeweiligen Bewusstseinsauffassung verändert. Da

¹¹⁸ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 352, Zusatz, S. 435.

¹¹⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 199. In der *Enzyklopädie* spricht Hegel dem Tier sogar Subjektivität zu, ja das Tier sei die „wahrhaft subjektive Einheit“. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 350, Zusatz, S. 430.

¹²⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 226.

¹²¹ Ebenda, S. 193.

¹²² Ebenda, S. 187. Das beobachtende Bewusstsein wird von Hegel als „gedankenloses Bewußtsein“ beschrieben.

der jeweilige Gegenstand auch immer als Entäußerung des Bewusstseins zu verstehen ist, kann an ihm auch die implizite Auffassung des Bewusstseins selbst betrachtet werden. In ebendieser nun betrachteten Bewusstseinsgestalt verwandelt sich das lebende Objekt in ein totes:¹²³ Die „lebendige Flüssigkeit“ wird in „ruhenden Bestimmungen“ aufgehalten.

Ausgehend von der engen Bindung von Gegenstand und Bewusstsein muss demnach Folgendes geschlossen werden: Die beobachtende Vernunft scheitert nicht nur an dem Gegenstand, den sie unfähig ist als ein lebendiges Naturding zu denken. Ihre Unfähigkeit weist darauf hin, dass sich das Bewusstsein selbst nicht als ein lebendes Seiendes zu fassen vermag. Ein Symptom dieses Unvermögens ist das Schwanken der Vernunft – ein Schwanken, das Hegel auch in Kants dritter *Kritik* beobachtet – zwischen einem dogmatischen Physikalismus auf der einen und einem Glauben an ein intelligentes Jenseits des Organismus, das das natürliche Ding von außen koordiniert, auf der anderen Seite. Ein dogmatischer Physikalismus äußert sich in der Phrenologie bzw. der Einsicht, der Geist sei ein Knochen,¹²⁴ die Gläubigkeit bekundet sich in der Bereitschaft den *intellectus archetypus* zur Hilfe zu rufen.

Laut Hegel kann jedoch nicht jegliche Schuld dem Bewusstsein „in die Schuhe geschoben“ werden. Der Organismus stellt eine lebendige Verschränkung des Allgemeinen und des Besonderen dar. Zwar verfügt er über eine Form der Subjektivität, die sich im Selbstgefühl äußert;¹²⁵ diese seine Subjektivität ist jedoch nicht mit der Subjektivität eines handelnden Bewusstseins, das das Allgemeine in Form des Einzelnen darstellt, gleichzusetzen: Im Falle des Organismus handelt es sich um eine „allgemeine Individualität oder Subjektivität“. Die Individualität wird durch eine Besonderung der Art in konkrete Repräsentanten erreicht. Der individuelle Organismus stellt deshalb keine selbstbewusste und daher auch des Handelns fähige, sondern nur eine „selbstfühlende“ Individualität dar.

Aufgrund des Fehlens des Selbstbewusstseins erweist sich solch eine organische Verschränkung der Besonderheit und Allgemeinheit als zu unmittelbar, oder der Organismus ermangelt der Fähigkeit der Selbstdistanzierung, also der Fähigkeit, sich selbst zu vergegenständlichen, und damit auch der selbstbewussten Freiheit. Deshalb vermag er auch nicht handelnd in die Welt einzugreifen, obwohl er sich – wie wir gesehen haben – der äußeren Natur bemächtigen kann. Diese seine Macht über das Äußere ist jedoch nicht Ausdruck seines selbstbewussten Willens, sondern eines unbewussten (Selbst-)Fühlens oder (Selbst-)Treibens.

Obwohl sich Hegel in seinem frühen Werk auf Schellings Auffassung der Teleologie beruft, wendet er sich in seiner Jenaer Zeit allmählich von der Schelling'schen Naturphilosophie ab. Letztlich kann Hegels Betrachtung des Organismus und der

¹²³ Vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 198.

¹²⁴ Ebenda, S. 250.

¹²⁵ Ebenda, S. 194.

Möglichkeit (oder eher Unmöglichkeit), diese als ein geistiges Phänomen zu denken, als ein Rückgriff auf Kant verstanden werden. Es wurde bereits festgestellt, die Vernunft gelange nicht zu einem befriedigenden Wiederfinden im Organismus. Unmissverständlich wird angedeutet, dass es auch im Rahmen der Natur nur der Geist ist, der es uns erlaubt, von eigentümlichen Naturgestalten zu sprechen. Ohne Begriffe ließe sich keine Beobachtung der Natur verwirklichen.

Dieser Umstand ist für das systematische Interesse dieser Dissertation von Wichtigkeit: Hegel, der ausdrücklich gegen eine Besitznahme der Natur durch das Ich argumentiert, kommt letztlich zum Schluss, die erscheinende Natur sei entgegen der ihr eigenen Spontaneität auf den menschlichen Geist angewiesen, denn erst der Geist verleiht der Natur eine „Stimme“. In diesem Kontext stellt Schmied-Kowarik sogar fest, letztlich nehme Hegel die Position Fichtes gegenüber der Natur ein: Die Natur muss wie im Falle von Fichtes Naturkonzeption einfach bewältigt werden.¹²⁶ Eine solche Interpretation lege Hegels folgende Feststellung nahe:

„Das Wesen der natürlichen Dinge ist, zugrunde zu gehen, und der Mensch soll diese Endlichkeit der Dinge zur Manifestation bringen; der Mensch darf sich also kein Gewissen daraus machen, die Naturdinge zu benutzen. Der Mensch sucht die ganze Erde durch, um für seine Bedürfnisse das passendste Mittel zu finden, auch für den geringsten Zweck.“¹²⁷

Hegels Position ist aber komplexer. Denn Hegel spricht der Natur keineswegs eine eignende Lebendigkeit ab, wofür ja nicht zuletzt der Umstand spricht, dass Hegel im Gegensatz zu Fichte eine Naturphilosophie formuliert. Gleichwohl hat Natur für Hegel tatsächlich keinen Eigenwert: Sie ist das „Andere des Geistes“; und Hegel weist in etlichen Passagen seines Werkes darauf hin, dass es der Geist ist, der in der Natur herrschend ist. Aber für den Geist selbst ist die Natur – und dies findet bei Kritikern der Hegel’schen Naturphilosophie oft nicht gebührende Aufmerksamkeit – nicht etwas Äußerliches. Gerade die Distinktion des Innen und des Außen wird ebenfalls in dem Kapitel zur beobachtenden Vernunft der Leerheit überführt: Was nur innen und nicht ebenfalls außen ist, entbehrt der Wirklichkeit. Gerade dies spricht Hegel aus, wenn er feststellt, dass die Sichtbarkeit als Sichtbarkeit des Unsichtbaren aufgefasst wird. Nicht das Äußere wird in seiner Wesentlichkeit genommen, sondern es wird ausgehend aus diesem Äußeren auf ein vermeintliches Inneres geschlossen. Die Absicht, die von der erlebten und gesellschaftlich bedingten Umwelt abgetrennt wird, wird für das Wesen des Bewusstseins erklärt, ja zuletzt wird selbst die Handlung als sekundärer Ausfluss oder – wenn wir uns der diesem Kapitel eigenen

¹²⁶ Siehe W.-D. Schmied-Kowarik, „Die frühen Abweichungen Hegels von der Naturphilosophie Schellings“, S. 231–252.

¹²⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, Heidelberg 1817/1818, § 97, S. 122. Auch Christoph Jamme vergleicht diese Aussagen mit Fichtes Naturauffassung. Ch. Jamme, *Mythos als Aufklärung. Dichten Denken um 1800*, S. 97.

naturwissenschaftlichen Termini annehmen – gar als Sekretion des Beabsichtigenden aufgefasst.

Damit wird beliebigen Konstruktionen über ein vermeintliches Inneres Tür und Tor geöffnet. Das Innere selbst kann als ein Produkt der naturwissenschaftlichen „Entweltlichung“ des Subjekts aufgefasst werden: Das Subjekt wird aus seinen Außenraum, der ursprünglich bloße Materie ist, in den Innenraum gedrängt. Insofern wäre auch das Konzept des Inneren eine der naturwissenschaftlichen Wende der Neuzeit verpflichtete Idee. Daraus ergibt sich – wie Hegel bereits auf der Stufe der beobachtenden Vernunft festhält – auch eine eigenständige Handlungstheorie. Die Gegenständlichkeit wird entweder zu etwas der Tat Unwesentlichem herabgestuft oder gar als etwas der Tat Abträgliches gedeutet, da in der unvorsehbaren Welt die eigenen Absichten verkehrt werden können: „Die Individualität, die sich dem gegenständlichen Element anvertraut, indem sie zum Werke wird, gibt sich damit wohl dem preis, verändert und verkehrt zu werden.“¹²⁸ Dazu hält Hegel fest, die Gegenständlichkeit verändere nicht die Tat selbst, sondern stelle ihre Wahrheit heraus.¹²⁹ Alles was innen ist, wird darin wirklich, dass es sich entäußert; und so ist auch der Mensch nur in seiner Tat wirklich.¹³⁰ Die Entäußerung in der Tat darf somit nicht wiederum einer gegenüber dem Inneren niedrigeren Dignität überführt werden: Das Äußere ist in Wahrheit das Innere. Diese spekulative Einsicht selbst ist Zeugnis der erwachten Vernunft. Dies wird vor allem an der menschlichen Leiblichkeit deutlich: Die Vernunft erwacht dort, wo die Seele ein angemessenes Verhältnis zum Körper oder der Materialität überhaupt unterhält: Erst an der Leiblichkeit hat die Seele ihre freie Gestalt, ja der Leib ist die „Ursprünglichkeit“ der Individualität.¹³¹

Hegel erkennt die Wesentlichkeit der Natur für das Bewusstsein durchaus an. Trotzdem ist an seiner Position eine eigentümliche Doppeldeutigkeit ersichtlich, die in Bezug auf das Organische, vor allem auf den tierischen Organismus besonders deutlich wird. In Bezug auf das Tier scheint er sich der im westlichen Denken tief verankerten „privativen Zoologie“¹³² schuldig zu machen: Laut dieser Zoologie ist das Tier ein gegenüber dem Menschen mangelhaftes Wesen – der Mensch gilt als Norm, wobei das Tier durch den Mangel definiert wird. Dieses Privative des Tieres lässt sich durch Hegels Theorie durchaus einfach belegen: Das Tier verfügt über keine Tatkraft und kann deshalb eigentlich nicht „wirklich“ werden.¹³³ Trotzdem kann

¹²⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 243.

¹²⁹ Ebenda.

¹³⁰ Ebenda.

¹³¹ Ebenda, S. 233.

¹³² Jacques Derrida vertritt die Ansicht, dessen habe sich auch Heidegger schuldig gemacht. Derrida selbst erfasst bereits die Unterscheidung von Mensch als Tier als einen Angriff, der einen Krieg der Spezies entfacht: Ausgehend von dieser Unterscheidung wird dem Mitglied einer Art das Mitleid zugesprochen, einem anderen abgesprochen, ein anderer wird auf die Nützlichkeit für den Menschen reduziert. Siehe Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*. Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, S. 23–35.

¹³³ Heideggers „privative Zoologie“ zeichnet sich dadurch aus, dass dem Tier die Welt abgesprochen wird, während der Mensch zugleich Knecht und Herr der Welt ist: „Der Mensch ist nicht nur ein Stück

Hegel nicht einfach als „privativer Biologe“ aufgefasst werden. Zwar behauptet auch Hegel, die Natur sei „nur“ entäußerter Geist, nicht der Geist selbst. Wiederum kann aber gegen einen potentiellen Kritiker Hegels eingewendet werden: Der Geist ist aber gerade hier wirklich – das Äußere ist keine Last, sondern das eigentliche Medium des Geistes. Wesentlich ist aber noch ein anderer Aspekt: Aus einer bestimmten Sicht verfüge die Natur nicht über einen Mangel an Sein, sondern über ein Übermaß an Sein und könne deshalb nicht – im Unterschied zum Geist, der von Negativität durchwirkt ist – aus sich selbst heraustreten.

Zwar fühlt der Organismus den eigenen Mangel, ist aber noch zu tief im allgemeinen Leben versenkt, als dass er sich aufgrund dessen der Endlichkeit bewusst wäre. Das Tier und die Pflanze sind aus dieser Sicht „unendlicher“ als das Bewusstsein, weil sie im unendlichen Trieb oder im unendlichen Zyklus des Elementarischen verweilen. Da sich hier kein Individuum hervorbildet, kann aus dieser Sicht der pflanzliche oder tierische Organismus als unendlich oder gar unsterblich gelten. So stellt Hegel in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* sogar fest, das Leben des Tieres sei der „absolute Idealismus“ – das unmittelbar Subjektive geht im Objektiven auf.¹³⁴

Auf den „absoluten Idealismus“ des Tieres kam Hegel bereits in der *Phänomenologie des Geistes* zu sprechen: Hier wurde festgestellt, die Tiere seien sich der Nichtigkeit der sinnlichen Dinge gewiss und würden einfach zulangen, um diese in den zyklischen, unendlichen Kreislauf, aus dem sie vorübergehend durch ihre endliche Gestalt herausgehoben wurden, wieder zurückzuversenken.¹³⁵ Diesen Verzehr bezeichnet Hegel nun in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* als ein praktisches Verhalten zu einem Ideellen.¹³⁶

Ein „unmittelbarer Idealismus des Verzehrs“ kann auch an der beobachtenden Vernunft festgestellt werden, die sich unmittelbar ihrer Unendlichkeit gewiss ist und die Souveränität über das Leben ausspricht. Wie für den Naturorganismus das Sein das Seine ist,¹³⁷ so definiert Hegel mit demselben Ausdruck das Sein der beobachtenden Vernunft: Die Wirklichkeit ist für die beobachtende Vernunft „das Ihrige überhaupt“¹³⁸. Wenn Hegel den Idealismus des Tieres als den „Idealismus der Gegenständlichkeit, wonach diese kein Fremdes ist“¹³⁹, bezeichnet, so kann diese Bezeichnung auch auf den Idealismus der beobachtenden Vernunft angewendet werden.

*der Welt, sondern ist Herr und Knecht derselben, in der Weise, daß er sie hat. Der Mensch hat Welt. Wie steht es um das übrige Seiende, das auch, wie der Mensch, ein Stück der Welt ist, die Tiere, Pflanzen, die materiellen Dinge, Steine zum Beispiel? ... 1. der Stein (das Materielle) ist weltlos; 2. das Tier ist weltarm; 3. der Mensch ist weltbildend.“ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 263.*

¹³⁴ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 350, Zusatz, S. 430.

¹³⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 91.

¹³⁶ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 351, Zusatz, S. 432.

¹³⁷ Ebenda, § 358, Zusatz, S. 466.

¹³⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 186.

¹³⁹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 359, Zusatz, S. 472.

In der *Enzyklopädie* stirbt der Organismus nahezu an seiner „Unendlichkeit“, an dem Leben der Gattung, in dem es sich dermaßen „einhaust“, dass er verschwindet¹⁴⁰ bzw. in die „Ruhe des Toten“¹⁴¹ sinkt. In diese Ruhe einzukehren, ist laut Hegel letztes Ziel der Natur: „sich selbst zu töten und ihre Rinde des Unmittelbaren, Sinnlichen zu durchbrechen, sich als Phönix zu verbrennen, um aus dieser Äußerlichkeit verjüngt als Geist hervorzutreten.“¹⁴²

Dieses Übermaß an Sein ist dadurch gegeben, dass die Natur in sich selbst verweilt, sich in sich selbst einnistet und an dieser Einhausung stirbt. Letztlich ist der Natur dieses Übermaß abträglich. Denn die Unendlichkeit des natürlichen Lebens zeichnet sich durch eine eigentümliche Starre aus: Die Natur hat keine Geschichte, sie wird von keinem Ereignis durchbrochen.¹⁴³ Der Mensch zeichnet sich also gegenüber dem natürlichen Organismus dadurch aus, dass er die (schlechte) Unendlichkeit des sich wiederholenden und in sich befangenen Kreislaufs aufgibt und in den Bereich des Unabsehbaren tritt.¹⁴⁴

Damit diese Starre des Lebenskreislaufs durchbrochen wird, muss sich die Vernunft verendlichen und zum Handeln übergehen. Damit tritt das Bewusstsein in eine „schönere Natur“¹⁴⁵ ein. Somit wird auch in dem den logischen und psychologischen Gesetzen des Selbstbewusstseins gewidmeten Abschnitt deutlich, dass eine nur theoretisch-geistige Auffassung des Seins des Selbstbewusstseins nicht ausreicht, um dem Menschen gerecht zu werden. Die beobachtende Vernunft, die das Sein des Selbstbewusstseins an logischen Kategorien oder an „ruhenden Begriffen“ festzumachen trachtet, verkörpert hier einen „ganz schlechten Gedanken“. Gerade deshalb, weil dieser Gedanke so schlecht ist, ist es nicht einfach, ihn zu

¹⁴⁰ Ebenda, § 375, Zusatz, S. 536.

¹⁴¹ Ebenda.

¹⁴² G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 376, Zusatz, S. 538.

Darin ist eine Abkehr von Schellings Auffassung der Natur deutlich: Gegenüber Schelling hat die Natur für Hegel keinen Eigenwert: Sie ist das „Andere des Geistes“. Es ist jedoch fragwürdig zu behaupten, der Geist verhalte sich zur Natur nur im Modus der „negativen Bewältigung“, wie Schmied-Kowarzik („Die frühen Abweichungen Hegels von der Naturphilosophie Schellings, in Hegels Jenaer Naturphilosophie“, S. 242–243) feststellt. Zwar deuten etliche Formulierungen Hegels in diese Richtung, andere bestehen aber auf der Wesentlichkeit der Natur für den Geist – denn der Geist reißt sich nicht nur aus der Natur heraus, er muss sich auch in die Natur entäußern. Das Herausreißen ist eine negative Beziehung, aber die Entäußerung eine durchaus positive. Dies wird vor allem in der menschlichen Leiblichkeit deutlich: Der Geist erwacht dort, wo die Seele ein angemessenes Verhältnis zum Körper oder der Materialität überhaupt unterhält: Erst an der Leiblichkeit hat die Seele ihre freie Gestalt. Siehe G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 411, S. 192.

¹⁴³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 225

¹⁴⁴ Darin würde sich die Positionen Hegels und Renaud Barbaras annähern. Gegen die private Biologie stellt Barbaras die „private Anthropologie“. Der Mensch wäre dann dasjenige Leben, dem etwas abgezogen wird („la vie moins quelque chose“). Hegel würde aber einwenden, dass dies der Mensch nicht ist, sondern dass sich der Mensch zu diesem „geminderten Sein“ selbst macht. Vgl. R. Barbaras, *La vie lacunaire*, S. 121, 118 ff. Zu Barbaras' Konzeption der „privativen Anthropologie“ und Barbaras' Auffassung des Lebens als des Lebens der Welt eher als des Lebens des Organismus siehe J. Čapek, *Fenomenologie života. K nejnovějším úvahám Renauda Barbarase*, S. 83–102.

¹⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 376, Zusatz, S. 537.

widerlegen: „Aber je schlechter der Gedanke ist, desto weniger fällt es zuweilen auf, worin bestimmt seine Schlechtigkeit liegt, und desto schwerer ist es, sie auseinanderzulegen. Denn der Gedanke heißt um so schlechter, je reiner und leerer die Abstraktion ist, welche ihm für das Wesen gilt.“¹⁴⁶

2. Die „Handgreiflichkeit“ des Objekts

Als diese „ganz Schlechte“ bezeichnet Hegel das Schließen von äußeren Merkmalen auf ein Inneres (Physiologie) oder gar ein Schließen von bestimmten Ausprägungen des Schädels auf die psychische und moralische Bestimmung des Trägers (Schädellehre). Hegel illustriert nun die Schwierigkeiten, vor die derjenige gestellt ist, der durch Beobachtung Geistigkeit oder Intelligenz, das heißt Gesetze des Denkens, definieren will: Aus der Fähigkeit des Schreibens, Rechnens und Sprechens wird auf Geistigkeit bzw. Intelligenz geschlossen, wobei Geistigkeit wiederum mit den genannten Fähigkeiten identifiziert wird. Dieses Prinzip des Beobachtens wird durch Physiologen, Psychologen und Phänomenologen ausgeweitet: Von den physiologischen Äußerungen, von Gesichtszügen oder im Falle der Phänomenologie sogar von Schädelknorren wird auf Dispositionen zu bestimmten Handlungen geschlossen.

Das Bewusstsein erhofft sich von diesen Gesetzen eine Erfassung der Notwendigkeit, der es selbst unterliegt. Dies wird jedoch nicht erfüllt, woran deutlich wird, mit welchen Schwierigkeiten sich dasjenige Bewusstsein konfrontiert sieht, das theoretisch das Wesen der Vernunft zu erfassen bemüht ist. Nicht in die angestrebte Erkenntnis der Notwendigkeit mündet diese Beobachtung, sondern in das Registrieren „gänzlicher Zufälligkeiten“ der Zuordnung der einzelnen Gesichtsausdrücke oder Knorren zu bestimmten vermeintlichen inneren Zuständen als Dispositionen zu Handlungen. Dabei werden erstens explizite Tautologien aufgestellt: Aus der Fähigkeit des Schreibens, Rechnens und Sprechens wird auf Geistigkeit bzw. Intelligenz geschlossen, wobei Geistigkeit wiederum mit den genannten Fähigkeiten identifiziert wird. Zweitens wird hierbei der menschliche Geist auf einen Mechanismus oder gar auf einen Knochen reduziert. Den Geist für einen Knochen zu erklären, ist aber widersprüchlich: Der Totgeglaubte erklärt sich selbst zum Toten und äußert somit einen unerhörten „Überschuss“ an Spontaneität.¹⁴⁷

¹⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 257.

¹⁴⁷ Dazu siehe Christian Ibers Feststellung: „Der Generalbefund der Gehirnforschung lautet: Der Geist des Menschen sei durch Naturvorgänge im Gehirn determiniert. In seinem Denken, Wollen und Tun sei der Mensch nur Anhängsel natürlicher Gehirnvorgänge. ... Auch diese Theorie leidet an einem Selbstwiderspruch, wenn man sie auf sich selbst anwendet. Denn der Theoretiker müsste seine Behauptungen von unserer Geistestätigkeit selbst als Einbildung, als Konstrukt seines Gehirns einstufen. Der Hirntheoretiker muss also seine eigene Theorie von ihren Behauptungen ausnehmen. Die Theorie gilt demnach für alle Gehirne, nur nicht für das des Hirntheoretikers.“ Ch. Ibers, „Intelligenz, Gehirn, Geist“, S. 175.

Das Bewusstsein scheint sich hier in ein Netz von Feststellungen zu verstricken, die gerade um ihrer Seichtheit willen so schwer zu widerlegen sind.¹⁴⁸ Der Ausweg, den Hegel hier vorzeichnet, ist äußerst bemerkenswert – und das vor allem im Blick auf diejenige Interpretationstradition, die Hegel ein grenzenloses Vertrauen in die Macht des Denkens zuschreibt. Angesichts des Naturwissenschaftlers gerät auch Hegels Zuversicht ins Wanken: Der eigenen Gedankenlosigkeit wird er nicht durch Argumente entrissen, sondern durch physische Gewalt. Offensichtlich handelt es sich um eine Hyperbel, wenn Hegel den Vorschlag äußert, dem Wissenschaftler solle entweder eine Ohrfeige verpasst werden oder ihm sollte – falls er sich der Phänomenologie verschrieben haben soll – gleich ein Schädelbruch zugefügt werden.¹⁴⁹ Die Ohrfeige scheint hier an erster Stelle Zeichen eines solchen Typus der Gewalt, die den in Banalitäten Verfangenen auf die Spontaneität des menschlichen Seins aufmerksam macht. Das Bewusstsein würde sich somit an dieser Stelle nicht selbst Gewalt zufügen, wie dies Hegel in seiner Vorrede fordert, der andere, ja das Objekt des Bewusstseins, solle handgreiflich werden und dem Phänomenologen die Befriedigung der eigenen „greiflichen Weisheit“¹⁵⁰ verderben.¹⁵¹

Das Unverhoffte des sinnlichen Schlages macht das ganze Unternehmen des Beobachtens zunichte, denn in der Handgreiflichkeit offenbart sich, dass dem Wissenschaftler gerade das Wesentliche entgangen ist: Das menschliche Sein kann nicht durch Gesetze gefasst werden, denn es ist wesentlich unvorhersehbar. Nur das Unerwartete kann von dem Menschen erwartet werden.

Die Gegenwart der Vernunft in Form einer „festen Allgemeinheit“, die als ein reifiziertes Sein aufgefasst wird, konnte somit nicht dargelegt werden. Damit ist das Bewusstsein am Versuch gescheitert, die eigene Unendlichkeit in der unmittelbaren Auffassung der Natur zu bewähren: Das Sein ist nicht das Seine.¹⁵² Die beobachtende Vernunft muss zunächst ihre Beschränktheit einsehen und in die Welt, also in die Sphäre der Endlichkeit, handelnd eintreten – erst insofern, als sich das Bewusstsein zu der eigenen Endlichkeit „entschließt“, kann es geistiges genannt werden.¹⁵³

¹⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 257. „Aber je schlechter der Gedanke ist, desto weniger fällt es zuweilen auf, worin bestimmt seine Schlechtigkeit liegt, und desto schwerer ist es, sie auseinanderzulegen.“

¹⁴⁹ Ebenda, S. 256. „... hier müßte die Erwiderung eigentlich so weit gehen, einem der so urteilt, den Schädel einzuschlagen, um gerade so greiflich als seine Weisheit ist, zu erweisen, daß ein Knochen für den Menschen nichts *an sich*, viel weniger *seine* wahre Wirklichkeit ist.“

¹⁵⁰ Ebenda, S. 256–257.

¹⁵¹ Ebenda, S. 74. „Das Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst.“

¹⁵² Ebenda, S. 260.

¹⁵³ Damit geht Hegel zu einem Thema über, das Jean Hyppolite als das Schlüsselproblem des Hegelianismus bezeichnet, das Thema der Individualität. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, S. 53.

Indem das Bewusstsein in die Welt eintritt, schafft es Geschichte, die mit dem Phänomen der Individualität gleichursprünglich ist. Die Natur entbehrt demgegenüber der Geschichtlichkeit. Siehe G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 231: „Aber die organische Natur hat keine Geschichte;

Das Praktische hat jedoch bei Hegel nicht unbedingt die Bedeutung der unmittelbaren Handlung, sondern zunächst wird dasjenige Bewusstsein als handelndes aufgefasst, das die eigene Endlichkeit anerkennt – erst in dieser Anerkennung entschließt sich das Bewusstsein dazu, zum Teil der Welt zu werden. Die erste Handlung der beobachtenden Vernunft ist also die Einsicht, dass das Bewusstsein als beobachtendes die Welt nicht einfach widerspiegelt, sondern diese verändert und umgekehrt von der Welt selbst verändert wird.

Darin verwandelt sich die theoretische in eine praktische Vernunft, die sich dessen bewusst ist, dass das Interessenslose nicht primäre Eigenschaft des Bewusstseins ist: Im Falle des interessenslosen Beobachtens handelt es sich stets um eine Abstraktion des vorhergehenden Zustandes des Interesses. Dieser Bezug des Interessenslosen zum vorgängigen Interesse tritt gerade auf die Ebene der beobachtenden Vernunft explizit in den Vordergrund: Zunächst hat das Bewusstsein eminentes Interesse an der Welt, das allmählich in einen Standpunkt des interessenslosen Beobachtens mündet.

Der Übergang von der theoretischen zur praktischen Ebene ist jedoch wesentlich durch Hegels Einsicht motiviert, eine eindeutige Differenz des Theoretischen einerseits und des Praktischen andererseits könne nicht aufrechterhalten werden: Das Gute – sei es eher dem Theoretischen wie im Falle einer intellektuellen Leistung, sei es dem Praktischen im Falle einer vortrefflichen Tat zugeordnet – ist immer auf Intelligenz sowie auf Tatkraft angewiesen: „Das Wahre ist, daß keine *wahrhaft* höher gebildete Intelligenz ohne guten Willen ist, ebenso kein gebildetes Herz ohne Geist.“¹⁵⁴

Keineswegs soll dies bedeuten, Hegel würde sich mit dem Konzept des „Interessenslosen“ verabschieden. Am Ende des Kapitels des praktischen Geistes erscheint es im neuen Gewand – das Interessenslose ist dann aber nicht ein distanzierendes Hinsehen, sondern der bewusste Entschluss, den anderen nicht zu verurteilen und über seine verfehlte Tat hinwegzusehen. Das Interessenslose tritt dann in Gestalt des Verzeihens auf. Die Fähigkeit des Verzeihens ist dem Bewusstsein nicht unmittelbar als Option seiner Handlung gegeben, sondern ist ein ausgezeichnetes Zeichen seiner theoretischen sowie praktischen Bildung.

sie fällt von ihrem Allgemeinen, dem Leben, unmittelbar in die Einzelheit des Daseyns herunter, und die in dieser Wirklichkeit vereinigten Momente der einfachen Bestimmtheit und der einzelnen Lebendigkeit bringen das Werden nur als die zufällige Bewegung hervor.“

¹⁵⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, Berlin 1827/1828, S. 185. Ein Kommentar zu diesem Zitat im Hinblick auf den Übergang von der theoretischen zur praktischen Vernunft findet sich in: I. Jauhiainen, „Intelligence and Heart“, S. 191–195.

SIEBTER TEIL: Die Pathologien der Welt

I. Die sich selbst verwirklichende Vernunft

Erst auf der Ebene der praktischen Vernunft gelingt es, den Prozess der Anerkennung, der im Kapitel des Selbstbewusstseins anhub, zu vollenden, denn erst hier steht das Selbstbewusstsein explizit in einer Gemeinschaft, und das in einer Gemeinschaft, die von einem „ewigen Gesetze“ getragen wird. Während die bisherigen Gestalten nur eine mehr oder weniger ausgeprägte Selbstständigkeit genossen, erfährt sich das Selbstbewusstsein auf der Ebene der praktischen Vernunft im Anderen; und somit erlangt es eine erst (unmittelbare und unbewusste) Gestalt der wahren Freiheit, die sich dadurch auszeichnet, dass das Selbstbewusstsein im Anderen bei sich selbst ist, bzw. den Anderen nun tatsächlich als das eigene Ebenbild erfasst.

Dies geht mit einem positiven Verhältnis zur Welt überhaupt einher: Das Bewusstsein tritt nun der Welt in Vertrauen gegenüber.¹ Indem sich das Selbstbewusstsein nur aus der Welt, der Natur oder von anderen abgrenzt, kann nur Selbstständigkeit, aber nicht Freiheit verwirklicht werden. Auf der Ebene der theoretischen Vernunft hat das Bewusstsein zwar die negative Beziehung zur Welt abgelegt und Interesse an der Welt gefunden; dieses Interesse war aber durch eine theoretische Überheblichkeit gekennzeichnet, die letztlich in eine Selbsterniedrigung („Der Geist ist ein Knochen.“) überschlug. Die theoretische Vernunft zeichnete sich also durch eine Einseitigkeit aus, die ihr Gegenüber solange „provozierte“, bis dieses zum Gegenangriff überging. Aus solcher Unausgeglichenheit kann keine Freiheit erwachsen und damit auch keine Geistigkeit. Im Gegenteil gelingt eine Vergegenwärtigung der Geistigkeit erst dort, wo Gegenseitigkeit hervorgebracht wird; und laut Hegel war dies aus geschichtlicher Sicht zunächst in der griechischen Polis der Fall.²

Dieses griechische Lebensgefühl wird nun als ein Idealtypus des Bewusstseins auf der Ebene der praktischen Vernunft begrifflich eingeholt. Das Bewusstsein ruht hier in einer Einheit mit der Welt. Diese Einheit wird als Glück bezeichnet: Das Bewusstsein fühlt sich in der Welt vollkommen geborgen und flüchtet sich deshalb in kein Jenseits, sondern erfreut sich am Bereich des Zwischenmenschlichen und an der eigenen Tatkraft. Hierbei tritt wiederum die Kategorie der Arbeit in den Vordergrund: War noch der Knecht einsam in seiner Arbeit befangen, so „tauschen“ die einzelnen Individuen nun ihre Arbeit spontan aus, denn „die Arbeit des Individuums für seine Bedürfnisse ist ebenso sehr eine Befriedigung der Bedürfnisse der anderen als seiner eigenen“³. Die Bedürfnisse werden gegenseitig in Bewusstlosigkeit befriedigt:⁴ Eine List der Vernunft, die Hegel in seinen *Grundlinien der*

¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 267.

Diese Charakterisierung taucht auf der Ebene der Kunstreligion wieder auf. Hier heißt es, die griechische Wirklichkeit zeichne sich durch ein „festes Vertrauen“ und „ruhige Sitten“ aus. Ebenda, S. 513.

² Ebenda, S. 263.

³ Ebenda, S. 263.

⁴ Auf Parallelen zu Adam Smiths Theorie der freien Marktwirtschaft weist K. E. Kehler und W. Marx in *Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes* hin (S. 149–150). Auch Ludwig Siep erkennt in diesen Passagen Hegels Kommentar zur „unsichtbaren Hand“. Letztlich bezieht sich Hegel selbst in den *Grundlinien*

Philosophie des Rechts mit der „unsichtbare[n] Hand des Marktes“ in Verbindung setzt,⁵ schafft hinter den Rücken der Bewusstseinsgestalten Ordnung.

Die Ausgeglichenheit dieser Vernunftgestalt beruht darauf, dass keine explizite Anerkennung gefordert ist. Diese „natürliche“ Anerkennung gründet auf ewigen Gesetzen, die der Gesellschaft eine feste Gestalt verleihen. Im Unterschied zu den Gesetzen der theoretischen Vernunft, handelt es sich hierbei um keine jenseitigen Gesetze, sondern um eine unmittelbar gelebte Sitte,⁶ die Hegel als die „allgemeine Sprache“⁷ bezeichnet. Die „schöne Freiheit“ erwächst somit aus einer vorbereiteten Anerkennung und wird durch das Bewusstsein und seine Machtkämpfe nicht getrübt.

Sogleich erhebt sich ein Schatten über diese „schöne Sittlichkeit“: Diese ewigen Gesetze sind zwar nicht insofern jenseitig, als sie unmittelbar erlebt werden; sie sind aber insofern jenseitig, als sie sich des reflektierenden Zugriffs entziehen. Soll aber die Welt nicht nur erlebt, sondern auch erkannt werden, so muss diese „gediehene Substanz“⁸ zerbrechen und das Subjekt, das sich in Gestalt der freien Geister – des Sokrates oder der Antigone – ankündigt, muss aus dem Tod der Substanz geboren werden. Jegliche Gegenseitigkeit wird stets von der Verzerrung des Selbstbewusstseins bedroht; deshalb ist es dem Bewusstsein bzw. Geist nie möglich, lange eine idyllische Gegenseitigkeit zu genießen: Auf dem Grunde jeder ungezwungenen Zweisamkeit öffnet sich der Abgrund des Todes wie im Falle des Kampfes von Antigone mit Kreon,⁹ der Regression wie im Falle des jakobinischen Terrors¹⁰ oder des Wahnsinns des ironischen Bewusstseins.¹¹

Gerade an der Negativität der Verkennung zeigt sich, dass das Negative nicht nur zerstörerisch und demnach zu fürchten ist, denn die Verkennung ist ebenso Zeichen einer Distanz, die stets in einer erfüllten Freiheit mitwirken muss. Eine nicht hinterfragte Anerkennung ist nicht eine reine, sondern eine unvollkommene Anerkennung.

der Philosophie des Rechts ausdrücklich auf die moderne Staatsökonomie. Die Dynamik des Marktes wird dann als ein „Scheitern der Vernünftigkeit in die Sphäre der Endlichkeit aufgefasst“. Siehe G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 189, S. 346.

Es sollte aber nicht vergessen werden, dass Hegel diese Konzeption der „unsichtbaren Hand“ in ein nahezu idyllisches goldenes Zeitalter verortet, das die Grundrisse der griechischen Wirklichkeit trägt. Darin kann bereits Hegels Intuition, dass die Umverteilung der Güter nicht in solch friedlicher Gegenseitigkeit abgewickelt werden kann, gesehen werden.

⁵ G. W. F. Hegel, *Grundlinie der Philosophie des Rechts*, § 189, S. 346–347. Hegel führt hier in die *Phänomenologie* also ein Motiv ein, das wesentlich den modernen Sozialwissenschaften entsprungen ist, um es auf eine traditionelle Gesellschaft anzuwenden. Daraus kann geschlossen werden, dass Hegel zwar ein reges Interesse an dem Prinzip der unsichtbaren Hand äußerte, zugleich aber skeptisch gesinnt war, ob solche spontane Gegenseitigkeit tatsächlich in modernen Gesellschaften realisierbar sei. Siehe zum Zusammenhang von Smith und Hegel: L. Herzog, *Inventing the Market. Smith, Hegel and Political Theory*, S. 51–60.

⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 264.

⁷ Ebenda, S. 266.

⁸ Ebenda, S. 264.

⁹ Siehe Achter Teil dieser Arbeit: Objektiver Geist und zerbrochene Welten.

¹⁰ Siehe Achter Teil dieser Arbeit: Objektiver Geist und zerbrochene Welten.

¹¹ Siehe Neunter Teil dieser Arbeit: Subjektiver Geist und seine Gebrechlichkeit.

1. „in die Welt hinausgeschickt“¹²

Aus dem unmittelbaren Glück heraustreten heißt für Hegel eine „sittliche Welterfahrung“¹³ machen. Es liegt in der Notwendigkeit des Geistes, dass die Einheit zerbrechen und das Bewusstsein eine Erfahrung der Negativität, ja des Bösen machen muss bzw. zunächst überhaupt die Unterscheidung des Guten und des Bösen zu erfassen hat.¹⁴ Bezeichnenderweise erscheint das Böse zuerst an der Gestalt, die das *eigene* Glück zu verwirklichen trachtet und sich deshalb aus den traditionellen Strukturen löst. Die griechische Idylle sperrt sich der Suche nach dem persönlichen, individuellen Glück; diese bewegt sich im Flussbett der ewig geltenden Sitten des Geistes: Es waren „die weisesten Männer des Altertums“, laut denen „die Weisheit und die Tugend darin bestehen, den Sitten seines Volks gemäß zu leben.“¹⁵

Das moderne Bewusstsein sucht jedoch nicht primär die Befriedigung in den Tugenden; es macht sich auf die Suche nach dem eigenen Glück – dafür muss es aber aus der Welt des „gemeinsamen Glücks“ heraustreten. Somit zieht das Bewusstsein aus dem Land Griechenlands aus, um sich in einer modernen Wirklichkeit wiederzufinden. Diese Wirklichkeit stellt Hegel anhand literarischer und politischer „Weltanschauungen“¹⁶ dar. Die griechische Wirklichkeit wird aber nicht ganz verlassen; sie wird wieder im Geist-Kapitel bezogen, damit sie selbst hier aufgebrochen und zugrunde gerichtet wird. Zunächst wird also der Zusammenbruch derjenigen Individualität illustriert, die die Einheit verlässt, um im nächsten Schritt die „glückliche“ geistige Wirklichkeit selbst ins Verderben zu stoßen.

Diese Sprünge müssen nicht notwendigerweise als Zeichen einer mangelnden Konzeption gelesen werden,¹⁷ sondern sind Zeugnis des Hegel'schen Verständnisses der Geschichte: Eine angemessene Griechenland-Rezeption kann nur auf der Höhe der Subjektivität erfolgen. Erst diese erkennt aus ihrer Andersheit heraus die Eigentümlichkeit und Verletzlichkeit der griechischen Welt. Nicht die antike Welt, sondern die Welt auf dem Höhepunkt der Bildung kennt das Böse, das auch bei Hegel erst zum Thema wird, wenn sich das moderne Bewusstsein ausbildet und wenn die individuelle Gestalt ihre Befriedigung und ihr Glück sucht. Bereits im Voraus kann also festgehalten werden, dass das Böse für Hegel immer mit Ausgrenzung aus dem Gemeinsamen zusammenhängt und somit wesentlich mit der Macht der Differenz einhergeht: Der Böse handelt so, als ob er alleine wäre; und konsequenterweise wird der Höhepunkt des Bösen im jakobinischen Terror, also auf der Ebene der absoluten (und somit einsamen) Freiheit, erreicht.

¹² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 268.

¹³ Ebenda.

¹⁴ Dass bereits die Unterscheidung des Guten und des Bösen als unsittlich aufgefasst werden kann, stellt Hegel an späterer Stelle in dem der „gesetzprüfenden Vernunft“ gewidmeten Abschnitt fest: „... und bin, indem ich zu prüfen anfangen, schon auf unsittlichem Wege.“ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 323.

¹⁵ Ebenda, S. 266.

¹⁶ L. Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, S. 143. Allen Speight spricht in diesem Kontext von einer „literarischen Wende“ in der *Phänomenologie*. A. Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, S. 20–41.

¹⁷ Vgl. hierzu R. Pippin, „You Can't Get There From Here: Transition Problems in Hegel's *Phenomenology of Spirit*“, S. 52–85.

Diese sich verwirklichende Vernunft, die der grauen Theorie den Rücken zuwandte,¹⁸ wird in der *Phänomenologie des Geistes* mit einem Zitat aus Goethes *Faust* eingeleitet. Dieser Bezug auf die Geschichte des Doktor Faust eröffnet später das Bestreben, Analogien zwischen *Faust* und der *Phänomenologie des Geistes* festzustellen.¹⁹ Der eine interpretierte *Faust* anhand der Motive aus Hegels Werk, der andere interpretiert Hegels *Phänomenologie des Geistes* mittels der Motive aus *Faust*.²⁰

Hegel nun leitet das Kapitel „Die Lust und die Notwendigkeit“ mit dem *Faust*-Zitat ein: „Es verachtet Verstand und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Gaben – es hat dem Teufel sich ergeben/und muss zugrunde gehen.“²¹ Wer ist aber der Teufel in der *Phänomenologie des Geistes*, dem sich das Bewusstsein ergeben hat? Ist es des „Lebens goldner Baum“, also das unmittelbare sinnliche Leben, in das sich das Bewusstsein stürzt? Obgleich sich diese Interpretation zunächst anböte, scheint der Teufel eher im Bewusstsein selbst zu liegen: Das Böse erwächst aus einer Scheidung, aus dem Heraustreten aus einer unmittelbar gelebten Einheit. In der uns nun gegenwärtigen Gestalt offenbart sich das Böse als derjenige Drang, vom Zwischenmenschlichen abzusehen und damit den Bruch mit der antiken Wirklichkeit, in der sich ein jeder für das Gemeinsame aufopferte,²² zu vollziehen.

Wenn wir diese Parallele nun weiter bemühen, so fällt auf, dass das Bewusstsein, das sich mit dem Schädelknochen zu identifizieren sucht, einen „Selbsttötungsversuch“ begeht, der dem von Doktor Faust, der an der Nichtigkeit der Theorie verzweifelt, nicht unähnlich ist. Beide – Faust wie das vernünftige Bewusstsein – wenden der theoretischen Vernunft, „dem Schein des Himmelslichts“²³, ihren Rücken und brechen aus ihrem „Studierzimmer“ in die Welt auf, und beide durchkreuzen die Welt auf der Suche nach Selbstbildung oder Selbsterkenntnis.²⁴

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 270.

¹⁹ Goethes *Faust* erschien aber erst ein Jahr nach der *Phänomenologie*; und Hegel hat somit das Glück, von Heines beißender Bemerkung ausgenommen zu sein: „Denn vom größten Denker bis zum kleinsten Markeur, vom Philosophen bis zum Doktor der Philosophie übt jeder seinen Scharfsinn an diesem Buche.“ H. Heine, *Die romantische Schule* (1835/1836), S. 424.

²⁰ Hegels Schüler H. F. W. Hinrichs entdeckt in *Faust* Grundkonzepte der Hegel'schen Philosophie so, wie in *Ästhetische Vorlesungen über Goethes Faust als Beitrag zur Anerkennung wissenschaftlicher Kunstbetrachtung* (Halle, 1825) dargelegt; und umgekehrt meint Ernst Bloch, die ganze *Phänomenologie des Geistes* sei auf dem Faustmotiv begründet (Ernst Bloch, „Faustmotiv der *Phänomenologie des Geistes*“, in: Hegel-Studien 1, 1961). Mit beiden Zugängen setzt sich Rüdiger Bubner auseinander: „Es leidet jedenfalls nicht den geringsten Zweifel, daß Goethe seinem Faust die schrittweise Befreiung aus irdischen Verstrickungen und den Aufstieg ins Absolute kraft eigener Leistung versagt hat. Damit entfällt aber die eigentliche Basis für einen Vergleich zwischen Fausts Lebensweg und der Bewegung der *Phänomenologie des Geistes*.“ R. Bubner, „Hegel und Goethe“, S. 200.

²¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 271. Hegel legt sich das Zitat zurecht: Aus Goethes „Vernunft“ wird „Verstand“. Des Weiteren steht in Goethes *Faust*: „Und hätt er sich auch nicht dem Teufel übergeben, er müßte doch zu Grunde gehen.“ J. W. v. Goethe, *Faust* I, Vers 1856–1863. Diesen Abweichungen widmet sich in einem aufschlussreichen Artikel Jeffrey Champlain („Hegel's Faust“, S. 115–125). Hegel scheint sich aber neben Goethes *Faust* auch wesentlich an der anonymen Rezension des Werkes *Fausts Leben, Taten und Höllenfahrt* von F. M. Klinger (Frankfurt: Insel, 1964) zu orientieren. Diese wurde in der *Allgemeinen Literatur Zeitung* am 23. April 1805 veröffentlicht.

²² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 265.

²³ J. W. Goethe, *Faust*, I, I. 288.

²⁴ In dieser Richtung deutet die Verwandtschaft von Goethe's *Faust* und von der ersten Gestalt der praktischen Vernunft Ernst Bloch („Das Faustmotiv der *Phänomenologie des Geistes*“, S. 155–171).

Faust sowie die praktische Vernunft verneinen die Karriere des Wissenschaftlers, der Naturgesetzen nachgeht; aber auch den gesellschaftlichen Gesetzen wollen sich weder Faust noch die Vernunft beugen. Beide suchen den Augenblick: „die Schatten von Wissenschaft, Gesetzen und Grundsätzen, die allein zwischen ihm und seiner eigenen Wirklichkeit stehen, verschwinden als ein lebloser Nebel, der es nicht mit der Gewissheit seiner Realität aufnehmen kann“²⁵. Das Bewusstsein der *Phänomenologie des Geistes* sowie Goethes Faust identifizieren sich nun auf ihrem Lebenswege zunächst mit der unmittelbaren Begierde, mit der Lust.

Diese Verneinung des gemeinsamen Standpunktes sowie der Drang, sich in der unmittelbaren Sinnlichkeit, dem „schönen Augenblick“, wiederzufinden, offenbart in Hegels Augen ein charakteristisches Grundmerkmal des modernen Menschen, der meint, er könne sich selbst nur auf dem Wege einer Loslösung von aller Gesetzlichkeit finden.²⁶ Insofern ist für Hegel bezeichnend, dass Faust von Mephistopheles, von dem „Geist, der stets verneint“²⁷ begleitet wird.

Abermals muss das Bewusstsein jedoch die Erfahrung machen, dass es gerade das Gegenteil des eigenen Zweckes hervorbringt. Die Suche nach Lustbefriedigung lässt eher die Gestalt der gerade erst erwachten Individualität wieder einschmelzen, denn das Individuum, das ausschließlich die sinnliche Erfüllung sucht, findet weder in sich selbst noch in der Welt Halt. Von den eigenen Taten, die das Bewusstsein aus sich herausringt, erhofft es sich vergebens die Befriedigung; die Taten bezeugen vielmehr den Umstand, dass ein Bewusstsein, das sich ausschließlich an der Sinnlichkeit orientiert, der Welt letztlich passiv ausgeliefert ist. Somit findet es sich in einer „leblosen Notwendigkeit“²⁸ wieder; und das mit der Einzelheit verbündete Bewusstsein wird letztlich der Wertlosigkeit eines so konzipierten Selbstbildes überführt.

Gewöhnlich wird die Gestalt der Lust mit der sinnlichen Begierde assoziiert. Dies ist aber nicht notwendig: Der Mensch kennt nicht nur die sinnliche Lust, sondern auch die Lust am Schönen, am Geistigen, an der Erkenntnis. Es wäre deshalb ein Fehler, die Lust auf die Lust am Körperlichen zu beschränken. Die praktische Vernunft versinkt nicht in ihren Leib, sondern in ihre Einzelheit, und das hat zum Resultat, dass sie paradoxerweise nicht Distanz gegenüber der Welt wahren kann. Eine solche Vernunft ist dermaßen von ihren Zwecken eingenommen, dass sie blind ist gegenüber dem Zusammenhang, in den sich die eigenen Zwecke fügen müssen. Dies hat eine „Betriebsblindheit“ zur Folge: Das „bunte Treiben des Lebens“ verschwindet und wird ebenso „grau“ wie die Theorie. Indem die Vernunft in sich selbst versinkt, wird sie zum Gefangenen der Welt, der sie nicht entgegenzutreten vermag, sondern ausgeliefert bleibt.

²⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 271.

²⁶ Der gleichen Auffassung ist Schelling, laut dem sich in der Gestalt des Fausts die „innerste, reinste Essenz unseres Zeitalters“ ausspricht. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, S. 446.

²⁷ J. W. Goethe, *Faust*, I, V. 1338–1344.

²⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 273.

Nicht nur Blindheit, auch Vergesslichkeit belastet das Bewusstsein. Hierin kann noch eine andere Dimension des Vergleichs von Faust und dem Bewusstsein der Lust beobachtet werden. Jede neue Stufe der *Phänomenologie des Geistes* wird durch einen Gedächtnisschwund eingeleitet. Die Vergesslichkeit ist jedoch nicht nur Belastung, sondern auch Bedingung der Fortentwicklung: Dank der Vergesslichkeit wird das Bewusstsein nicht von der Last der Vergangenheit bedrängt und kann sich immer aufs Neue gestalten. Hegels Nachdruck auf Erinnerung ergäbe letztlich wenig Sinn, wenn sie nicht von periodischem Gedächtnisschwund begleitet wäre – die Erinnerung wäre arbeitslos. Darin offenbart sich aber noch ein wesentlicher Umstand des geistigen Seins: Der Geist ist nicht nur für dasjenige, dessen er sich thematisch bewusst ist, verantwortlich, sondern ebenso für sein Vergessen, das er selbst in der Erinnerung einholen soll oder das ihn umgekehrt selbst einholt, indem es ihm in den Rücken fällt.

Auf das Bewusstsein der Lust wirken die Eindrücke des unmittelbaren Lebens dermaßen stark ein, weil es sich der eigenen Vergangenheit nicht bewusst ist: Es hat die Lektion der „untersten Stufe“ der Phänomenologie vergessen und weiß somit nicht, dass die unmittelbare Gewissheit die ärmste aller Gestalten ist. Auch Faust schöpft kräftig aus den Gewässern „Lethes“, um die Abenteuer mit Gretchen dem Vergessen anzuvertrauen und sich abermals in neue Abenteuer zu stürzen. Erst die Loslösung von der Vergangenheit verleiht eine Leichtigkeit, die es erlaubt, die Schönheit der Augenblicke auszukosten.

Diese Schönheit wird jedoch um den Preis des Zugrundegehens erlebt: Sich dem Teufel zu ergeben, heißt sich loszulösen – aus den Fesseln der eigenen Vergangenheit oder auch aus den Sitten der Gesellschaft. Durch diese Loslösung gewinnt das Bewusstsein die Möglichkeit der Initiative, es nimmt jedoch die Gestalt des „Leichtsinn“ an,²⁹ der von der Macht des Schicksals eingeholt wird. Im Falle des Schicksals handelt es sich aber um keine jenseitige Wirklichkeit, um keine äußere Strafe, sondern um die Schwere der Taten, die sich in der Welt jenseits unserer Macht entfalten.

Laut Hegel ist Faust ein Prototyp einer solchen Leichtsinnigkeit: Als Faust Gretchen aus dem Gefängnis retten will, um sie vor der Hinrichtung zu bewahren, wird er von der Verurteilten zurückgewiesen. Gretchen will für ihre Taten bestraft werden: Sie hat das gemeinsame Kind getötet und will dafür hingerichtet werden. An Fausts Seite erscheint nun Mephistopheles, der den Verzweifelten an seine Schuld *erinnert*: Indem er der eigenen Lust nachging, hat er sich selbst von allen gesellschaftlichen Normen gelöst und auch die Verbundenheit Gretchens mit der Gesellschaft missachtet. Die Unabhängigkeit, die sich Faust erlaubte und die es ihm ermöglichte, zur Tat zu schreiten, hat die Einsicht in die eigene Angewiesenheit der Menschen untereinander zur Folge³⁰ und führt zur Erkenntnis, dass es kein Entkommen von der Gesellschaft gibt: Denn auch im „Außerhalb“ der Gesellschaft kann das Individuum nicht über sich selbst herrschen, auch hier trifft es auf eine überindividuelle, schicksalhafte Gesetzlichkeit, der es sich letztlich unterordnen muss.

²⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 276.

³⁰ Vgl. hierzu J. N. Shklar, *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, S. 103.

Ist aber Fausts Schicksal deshalb tragisch? Dies scheint keineswegs der Fall zu sein. Faust bricht wissentlich die Normen der Gesellschaft und begeht dies nicht deshalb, weil er sich im Zwiespalt von unterschiedlichen gesellschaftlichen Anforderungen befände – so, wie dies Antigone erfahren musste.³¹ Faust bricht die Normen deshalb, weil er sein eigenes Glück zum Ziele hat. Die Sanktionen der Gesellschaft können ihn deshalb nicht verwundern – wohl kann ihn das Ausmaß der Verheerung, das er eher noch über die anderen als über sich selbst gebracht hat, verwundern, aber von Tragödie kann hier nicht die Rede sein.

Fausts Taten und die Absenz des Tragischen in modernen Gesellschaften weisen für Hegel auf eine tiefgreifende Verwandlung der Gesellschaft selbst hin: Das Untragische, ja Undramatische der Moderne bezeugt die Loslösung des Menschen von spezifischen gesellschaftlichen und religiösen Anforderungen, in denen die Identität des Menschen in traditionellen Gesellschaften einst gründete. Der moderne Weltlauf ist „prosaisch“: Es müssen nicht große Taten – wie in den griechischen Tragödien – vollbracht werden, damit der Protagonist ein Verderben von großem Ausmaß auf sich zieht. Die Prosa der Welt schöpft ihre Kraft aus der subjektiven Freiheit des modernen Menschen. Während das tragische Schicksal den ewigen Gesetzen gehorchte, die in der Götterwelt ihre Quelle hatten, schöpft der moderne Mensch sein Schicksal aus der Ungebundenheit der modernen Gemeinschaft, in der die Subjektivität scheinbar gesetzlos ihre Herrschaft angetreten hat. Gerade in dieser Zerstreung, in der alles Substantielle zerbrochen ist, sucht Hegel eine neue Dynamik, die dafür Rechenschaft ablegen sollte, dass auch hier eine Ordnung besteht, und zwar eine solche Ordnung, die der Subjektivität zuwiderläuft bzw. die sich in der „List der Vernunft“ offenbart.

Bemerkenswerter ist, dass in dieser Zerstreung und Losgebundenheit keineswegs alles Feste aufgelöst wird, wie die Denker der achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts befürchten. Aufgelöst wird zwar die traditionelle Festigkeit einer Gesellschaft, die sich selbst als Widerschein der göttlichen Ordnung deutet. Es befestigen sich aber neue Strukturen, die in mancher Hinsicht noch standfester sind als die traditionellen: Dem Mensch, der in den ehemaligen Gesellschaften durch feste Rollenzuweisung von den anderen insofern geschützt wird, als hier ein unpersönlicher, geregelter Ablauf herrscht, wird hier die absolute Angewiesenheit auf den anderen, oft auf seine Willkür offenbar. Gerade darin erfährt der „prosaische Held“ das „harte Schicksal“.

Hegel fasst die Welt der Prosa als eine Welt der Endlichkeit und Veränderlichkeit, der Verflechtung in Relatives und des Drucks der Notwendigkeit auf.³² Faust opfert Gretchen seinem Vergnügen; sie wird auf ein Mittel zum Zweck reduziert; und es ist Gretchen, die hingerichtet wird. An Gretchens Untergang muss aber, wie Hegel feststellt, auch Faust untergehen. Gerade das ist Wesen des Prosaischen: „Was die Menschen zunächst interessiert, ist nur die Relation zu ihren eigenen Absichten und Zwecken.“³³ Was sie aber dadurch erreichen, ist die Einsicht in die Unwesentlichkeit der eigenen Zwecke, die entweder nicht erreicht werden oder nur unter dermaßen großem Schmerz und unter solchen Verlusten

³¹ Siehe Teil Sieben dieser Arbeit: Die Pathologien der Welt.

³² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 199.

³³ Ebenda, S. 198.

verwirklicht werden können, dass der Mensch letztlich zur Einsicht gelangen muss, er hätte das Gewollte nicht wollen dürfen.

2. Das Gesetz des Herzens und seine (Un-)Wirklichkeit

Während sich Faust noch der eigenen Lust unbedacht und unmittelbar übergab und feststellen musste, dass das unmittelbar Besondere keinen Boden für die Freiheit bietet, versucht sich die nächste Gestalt der praktischen Vernunft an einer „Logifizierung“ der Gefühle: Das Unmittelbare wird ins Bewusstsein gehoben und zur Allgemeinheit umgeformt. Damit verändert sich offensichtlich nicht nur die Form des Strebens, gemeinsam mit der Form nimmt auch der Inhalt eine neue Gestalt an. Die Lust, die auf die eigene Befriedigung ging, wird allgemein: Das Wohl des Bewusstseins soll sich in ein allgemeines „Wohl der Menschheit“³⁴ verwandeln.

Nun ist das Bewusstsein aber gerade erst aus dem Untergang am eigenen unmittelbaren Leben, das die Gestalt einer eisernen Notwendigkeit auf sich nahm, aufgetaucht. Das Bewusstsein gelangt jedoch nicht zum Eingeständnis, die eigene Selbstkonzeption wäre fehlerhaft; stattdessen beschuldigt es die harte Notwendigkeit, die es sich vornimmt zu besänftigen: Die „gewalttätige Ordnung der Welt“³⁵ soll von dem Gesetz des Herzens durchbrochen werden.

Während Hegel im Falle der Lust und Notwendigkeit aus Goethes *Faust* zitiert, ist die Zuordnung im Falle der zweiten Gestalt nicht eindeutig. Letztlich sehen jedoch die meisten Interpreten³⁶ den Kampf Karl Moors aus Schillers *Räubern* im Hintergrund. Auch Karl Moor will sein Gesetz des Herzens gegenüber dem äußeren Gesetz, das zu „Schneckengang verdirbt, was Adlerflug geworden wäre“³⁷, verteidigen. Der Räuber Karl verspricht sich davon die Rückkehr eines Goldenen Zeitalters,³⁸ in dem der Mensch in friedlichem Miteinander lebte: Das „schlappe Kastratenjahrhundert“, das in engen Gesetzen und Bürokratie erstickt,³⁹ solle somit durch die Individualität belebt und das Leid der Menschheit so getilgt werden.

In diesen Klagen an die entmenslichte Welt lassen sich nicht nur die romantische Weltauffassung und die Literatur des Sturm und Drang vernehmen; ebenso rufen sie Konnotationen an Hegels Frühschriften wach, in denen die Entfremdung der modernen Menschen von sich selbst sowie von anderen reflektiert wird. Spätestens auf der Ebene der praktischen Vernunft in der *Phänomenologie des Geistes* ist offensichtlich, dass Hegel mittlerweile gegenüber den belebenden Vereinigungstendenzen wesentlich kritischer ist und auch dem Inneren des Menschen deutlich misstrauischer entgegentritt. Das Innere scheint ein

³⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 276.

³⁵ Ebenda, S. 275.

³⁶ So z. B. Ludwig Siep, der aber auch erwägt, Hegel dürfte Jacobis Woldemar vor Augen haben oder an Rousseaus *Julie oder Die Neue Héloïse*. Siehe L. Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, S. 152–155. Ebenso ist auch Jean Hyppolite der Auffassung, Hegel behandelt hier Schillers *Räuber*: Siehe J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, S. 275. Des Weiteren K. E. Kaehler und W. Marx, *Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes*, S. 172.

³⁷ F. Schiller, *Die Räuber*, I. Akt, 2. Szene, S. 33.

³⁸ Ebenda, I. Akt, 2. Szene, S. 48.

³⁹ Ebenda, I. Akt, 2. Szene, S. 32.

Symptom der neuen aufklärerischen Architektur des Geistes zu sein: Auf den ersten Blick erweckt die Aufklärung den Eindruck, der Mensch sei bereit, das Jenseitige abzuschaffen,⁴⁰ in Wahrheit hat es zwar das Jenseitige abgeschafft, ohne sich aber mit der Welt zufrieden zu geben. Stattdessen sucht der aufgeklärte Mensch einen Ausweg aus der Welt gerade im Inneren, die zu einem „Gerichtshof aus eigener Souveränität“⁴¹ umgestaltet wird.

Damit muss sich das Bewusstsein der *Phänomenologie des Geistes* abermals mit dem Thema der Gesetzesbildung auseinandersetzen, mit einem Thema, das auf unterschiedlichen Ebenen aufgenommen wird. Allgemein kann festgehalten werden, die Gesetzesformulierung gelte Hegel als ein erstes Indiz der Geistigkeit: Auf der Ebene des Bewusstseins äußert sich diese in der Formulierung der physikalischen Gesetze, auf der Ebene der Vernunft in Gestalt der biologischen und auf der Ebene der praktischen Vernunft in Gewand der praktischen Gesetze. Jedes Mal handelt es sich um das erste Emporkommen aus der Unmittelbarkeit, um eine erste Sammlung aus dem trügerischen Reichtum der Sinnlichkeit.

Gegen die schicksalshafte Notwendigkeit der Welt wendet das Bewusstsein nun die Notwendigkeit der eigenen Gesetze des Herzens. Die weltliche Notwendigkeit des Schicksals wird in diesem Schritt zu etwas Zufälligem degradiert: Die Weltlichkeit ist dann diejenige Dynamik, die das Beste im Menschen in das Schlechteste verwandelt und die Schlechtesten belohnt. Die Welt sinkt zum widerspenstigen Material ab, das bearbeitet werden muss und in das von außen – auch um den Preis der Gewalt – Gerechtigkeit und Ordnung hereingetragen werden müssen.⁴²

Damit hängt jedoch auch zusammen, dass sich diese Person, die dem Gesetz des Herzens Gehör verschafft, notwendig gegen jeglichen äußeren Eingriff in die eigene Freiheit stellen muss. Nur das Innere hat normative Kraft: „Wo der Inhalt der allgemeinen Notwendigkeit aber nicht mit dem Herzen übereinstimmt, ist sie auch ihrem Inhalte nach nichts an sich und muss dem Gesetze des Herzens weichen.“⁴³ Nicht das Bewusstsein selbst ist „ungezoge[n]“⁴⁴, die Wirklichkeit muss zur Vernunft gebracht werden.

Indem jedoch das Bewusstsein zur Verwirklichung der eigenen Gesetze übergeht, erkennt es eine Dynamik, die für Hegels Denken bezeichnend ist: Das Verwirklichte überschreitet immer notwendigerweise das Gemeinte. Es muss sich nicht gleich um einen Umschlag des bezweckten Guten in etwas Böses handeln; jede Verwirklichung zeichnet sich dadurch aus, dass sie das Gemeinte offenbart; und diese Offenbarung geht insofern über die Meinung hinaus, als die Meinung unabhängig von der Verwirklichung gar nicht recht formuliert werden kann. Das Bewusstsein ist dann aber mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass es sich

⁴⁰ Auch Schillers Räuber Karl Moor ruft aus: „Es ist kein Gott!“ F. Schiller, *Die Räuber*, 5. Akt, I. Szene, S. 215.

⁴¹ E. Fink, *Hegel*, S. 322.

⁴² In seinen *Vorlesungen über die Ästhetik*, II spricht Hegel in Verbindung mit dem Rittertum sogar von einer „Ertötung des Weltlichen“: „Die Tugenden der christlichen Frömmigkeit ertöten in ihrer abstrakten Haltung das Weltliche und machen das Subjekt nur frei, wenn es sich selbst in seiner Menschlichkeit absolut verleugnet.“ Siehe G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, II, S. 174.

⁴³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 277.

⁴⁴ Ebenda, S. 276.

in der eigenen aufgestellten Ordnung nicht erkennt; in der geschaffenen Ordnung erblickt es nicht die seinige Ordnung: Der Sieg der Revolution oder die Umsetzung der Absicht in Tat erscheint zunächst als Verrat an der revolutionären Gesinnung: „Statt dieses *seines Seins* erlangt es also in dem Sein die Entfremdung *seiner selbst*.“⁴⁵

Die Entfremdung des Zweckes hängt noch mit einem anderen Umstand zusammen: Aus der Sicht der praktischen Vernunft, die sich gegen die als verwerflich aufgefasste Welt wendet, wird jede Verwirklichung auf dem Boden des Feindes, nämlich der Welt, vollzogen. Diese Welt erschleicht sich die Kräfte des Revolutionärs und nützt diese gegen den Räuber selbst aus. Die Gestalt des unglücklichen Bewusstseins empfand die eigenen Kräfte als Gaben einer höheren Wirklichkeit, die praktische Vernunft wird der eigenen höheren Gaben, der inneren Stimme, durch den Feind beraubt, in dessen Angelegenheit sich das Bewusstsein verwickelt. Folglich erfährt sich das Bewusstsein als „im Innersten zerrüttet“⁴⁶, wird von der weltlichen Ordnung „verrückt“ und verfällt der Verrücktheit.

Es ist ein wiederkehrender Topos in Hegels Werk, dass sich die Verrücktheit durch das Bestreben auszeichnet, die eigene Subjektivität auf Kosten der Welt durchzusetzen – und das auch mit Gewalt. Je mehr die Welt gegen das Bewusstsein aufbegehrt, desto tiefer versinkt das Bewusstsein in seine entfremdete Subjektivität und desto verlockender erscheint dann eine Gewaltlösung. Gerade diese Dynamik wird auch in Schillers *Räubern* thematisiert: Die Tragik des menschlichen Lebens besteht in der Unfähigkeit, das Gute zu verwirklichen, das der Mensch in seinem Inneren verspürt, ohne dabei zum Verbrecher zu werden.⁴⁷

Ähnlich wie im Fall von Faust gipfelt der Widerspruch des Gesetzes des Herzens und der Gesellschaft in dem Tod einer Unschuldigen. Weil Karl Moor den Räubern seine Treue geschworen hat, opfert er seine Geliebte der Bande und stellt sich selbst der Hinrichtung.⁴⁸ Nicht an einer blinden Allgemeinheit geht Amalia zugrunde, sondern an der „belebten Ordnung“, die den „guten Willen“ des eigenen Geliebten verkörpert.

Eine solche Tobsucht des modernen Bewusstseins kontrastiert stark mit der friedlichen Gegenseitigkeit der antiken Polis, und das gerade dann, wenn man bedenkt, dass die antiken Bürger aus einer bestimmten Sicht wesentlich entfremdeter als das moderne Bewusstsein waren: Sie waren sich dessen bewusst, dass die Wirklichkeit von ewigen Gesetzen, von einer unpersönlichen Sitte gestaltet wird. Das antike Bewusstsein war wesentlich entfremdeter als das moderne. Paradoxe Weise leidet das moderne Bewusstsein deshalb an Entfremdung, weil es gar nicht so tiefgreifend entfremdet ist: Es weiß, dass die Wirklichkeit zu einem

⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 279.

⁴⁶ Ebenda.

⁴⁷ Hegel bezieht in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* eine Art der Verrücktheit auf die „Verrückung der individuellen Welt eines Menschen“. Konkret denkt er hier an die Zeit der Französischen Revolution, in der die Gesellschaft ins Wanken geriet und „viele Menschen wahnsinnig geworden [sind]“. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Zusatz zu § 408, S. 177.

⁴⁸ F. Schiller, *Die Räuber*, 5. Akt, 2. Szene, S. 240–241. „Nicht wahr, das Leben einer Heiligen um das Leben der Schelmen, es ist ungleicher Tausch?“

wesentlichen Maße Produkt des Menschen ist, und verspürt deshalb das Bedürfnis, sich in der Wirklichkeit anzuschauen.

Stößt das Bewusstsein in einer solchen „vermenschlichten Welt“ auf Widerstand, so kommt es nicht umhin, einen Schuldigen zu suchen: Es wächst der Verdacht, dass das eigene Gesetz deshalb nicht zu verwirklichen ist, weil hier ein anderes Individuum sein Gesetz durchgesetzt hat. Das unmittelbare gegenseitige Vertrauen der antiken Polis schlägt in „tobendes“ Misstrauen um.

Wie ist es aber tatsächlich um die umkämpfte Wirklichkeit bestellt? Ist es tote Notwendigkeit oder eine Verwirklichung eines bestimmten siegreichen Gesetzes des Herzens? Laut Hegel handelt es sich hierbei um eine falsche Alternative. Wenn Hegel nun die Wirklichkeit als eine „belebte Ordnung“ bezeichnet, heißt das nicht, dass eines oder mehrere Individuen Quelle dieses Lebens seien. Einerseits ist die Welt tatsächlich ein ruhiges und starres Allgemeines, das sich den Gesetzen des Einzelnen deshalb nicht fügt, weil die bestehenden Gesetze „konservativ“ gegen Neuerungen sind oder eher gegen die Gefahr, der Einzelne könnte sich verwirklichen und so „auf seine Kosten kommen“, verteidigt werden. Hegel bezeichnet diesen konservativen Aspekt der Welt als die „Macht der öffentlichen Ordnung“⁴⁹: Sobald jemand an der gemeinsamen Welt rütteln wird, erheben sich die Wächter der Ordnung. Andererseits hegt ein jedes Individuum sein Gesetz im eigenen Herzen – und gerade deshalb ist die starre, unpersönliche Öffentlichkeit letztlich erträglicher, als dessen Zeuge zu werden, dass sich ein einzelnes, bestimmtes Individuum verwirklicht und die gemeinsame Wirklichkeit zur eigenen macht.

Dass also dank dieser Eifersucht der anderen eine unpersönliche starre Ordnung herrscht, ist laut Hegel eher Gewinn als Verlust: Eine zu starke Identifikation mit der Öffentlichkeit, ja bereits der Drang, sich mit der Öffentlichkeit zu identifizieren, verheißt nämlich nichts Gutes. In diesem Wunsch wird vor allem auch die Funktion der Öffentlichkeit, die gegenüber der persönlichen Subjektivität indifferent, ja hart sein muss, verkannt. Deshalb fasst Hegel die Sentimentalität der Weltverbesserer in eine äußerst ironische Sprache: Es wird von „Herzklopfen für die Menschheit“ gesprochen, die leicht in gewalttätigen Fanatismus umkippt. Darin offenbart sich auch, dass die Idylle des unmittelbaren Zuhause-seins in der Welt deshalb in der antiken Polis gelebt werden konnte, weil hier das Bewusstsein nicht seine Individualität vollständig entfaltetete. Insofern dies aber in der modernen Welt der Fall ist, kann die antike Polis nicht einmal mehr als Ideal gelten, sondern nur als eine ferne Erinnerung, die das Bewusstsein zu seinem Grunde hat, die aber weder verwirklicht werden kann noch verwirklicht werden soll.⁵⁰

⁴⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 282.

⁵⁰ Hegel spricht sich in diesen Passagen offensichtlich gegen den Despotismus einer engen Gruppe von Auserkorenen oder gar Einzelnen aus, die die Strukturen der bestehenden Welt zerstören, um für die eigenen Pläne Platz zu schaffen. Das heißt aber nicht, dass er sich ohne Weiteres einem Konservatismus verschriebe. Im Gegenteil ist er, wie aus seiner Geschichtsauffassung ersichtlich, von großen Individuen fasziniert. Erzsébet Rózsa bemerkt zu diesem Zusammenhang: „Die großen Individuen der Weltgeschichte, Caesar oder Napoleon, haben die Welt nicht verkehrt, weil sie nicht das Gesetz ihres eigenen Herzens unter Ausklammerung des

Der Staat darf nicht verinnerlicht werden, das Herz nicht verstaatlicht.⁵¹ Die Differenz des Privaten und des Öffentlichen, der Spalt, der sich zwischen den Absichten und dem vollbrachten Werk öffnet, ist nämlich nicht nur Quelle des Leides, sondern gerade auch der individuellen Freiheit, die sich in zwei Aspekten zeigt, die der moderne Mensch auseinanderzuhalten hat. Einerseits lässt die moderne Gesellschaft die Sphäre der Individualität und der persönlichen Gefühle frei; aus der Sicht der Gesellschaft werden die Gefühle des Einzelnen gleichgültig und gerade dies verschafft ihm den für die moderne Gesellschaft charakteristischen Freiraum. Andererseits ist die moderne Freiheit auch eine objektive Freiheit, an der nun im Vergleich mit früheren Gesellschaften ein weit breiteres Spektrum an Menschen Anteil haben darf. Dieses neue Feld der Öffentlichkeit soll aber nicht zum Raum der Gefühlsausdrücke der Einzelnen oder zum Feld der Befriedigung persönlicher Bedürfnisse degradiert werden. Hier sollen Fragen thematisch werden, die den Menschen nicht als subjektive Individuen ansprechen, sondern diejenigen Fragen, die gerade das Subjektive übergreifen.

Die Unfähigkeit, den Unterschied dieser zwei Gestalten der Freiheit – der subjektiven Freiheit des Einzelnen und der objektiven der vielen – gebührend zu schätzen, läuft zwangsweise darauf hinaus, dass das Individuum mitsamt seiner Innerlichkeit zum Gegenstand des staatlichen Eingriffes wird: Das Individuum, das den Staat mit der eigenen Innerlichkeit belastet, wird nicht insofern entlastet, als ihm die eigenen Begierden erfüllt werden, sondern insofern, als ihm die gemeinschaftlichen Ziele bzw. die Sanktionen aufgezwungen werden. Ein bestimmtes Maß an Entfremdung, nämlich der Distanz von den eigenen subjektiven Begehren, bewahrt deshalb vor der gesellschaftlichen Gewalt, verurteilt den Einzelnen aber dazu, dass er die Last der entfachten subjektiven Freiheit und der damit einhergehenden Gefühle alleine zu tragen hat.⁵²

3. Der Weltlauf

Die Handlung der beiden erwähnten Dramen mündet in eine Hinrichtung; und eine „Hinrichtung“ inszeniert nun auch Hegel: Hingerichtet wird die Individualität, die zugunsten der Allgemeinheit abgetreten wird. Das Bewusstsein erkennt, es wird nicht Ruhe finden, eher

Bestehenden verwirklichen wollten. ... Statt einer verkehrten Einbildung, einer falschen Vorstellung von ‚Ernsthaftigkeit‘ und ‚Vortrefflichkeit‘ haben sie ihre Bestimmung in und aus der Welt erkannt und darin verwirklicht. Und damit konnten sich viele andere selbst identifizieren, die dann den neueren Geist der Geschichte durchgesetzt haben, ohne daß es ihnen bewußt gewesen wäre.“ Siehe E. Rózsa, „*Verhaltensweisen des Individuums der „Lust“, des Individuums des „Gesetzes des Herzens“ und des „tugendhaften Ritters“*“, S. 140–141.

⁵¹ E. Fink, *Hegel*, S. 330.

⁵² Vergleiche hierzu die Studie *The Fall of the Public Man* von Richard Sennett: Sennett, ein Schüler von Hannah Arendt, stellt die These auf, die Öffentlichkeit sei noch im 18. und 19. Jahrhundert ein *theatrum mundum* gewesen, auf dessen Bühne der einzelne seine Rolle gespielt habe. Sennett bezieht sich hierbei vor allem auf Denis Diderots Auffassung des Menschen als eines Schauspielers. Eine solche Auffassung macht sich nach Sennett keineswegs der Uneigentlichkeit schuldig, sondern verwirklicht ein wesentliches Merkmal des Menschen: Der Mensch ist nicht nur fühlender, sondern ebenso derjenige, der von seine Gefühlen Abstand zu halten und sich damit den überindividuellen Angelegenheiten der Kunst, der Philosophie, der Religion oder des Staates zuzuwenden hat. Der romantische Anspruch nach Anerkennung der eigenen innigsten Individualität verletzt diese der Öffentlichkeit eigentümliche schauspielerische Dynamik und kann in den Verlust der Öffentlichkeit münden. R. Sennett, *The Fall of Public Man*, S. 110–115.

es nicht von sich selbst ablässt. Das Bewusstsein versucht nun in der „Zucht“ die eigene Persönlichkeit abzarbeiten.⁵³ Hegel bezeichnet diese Bewusstseinsgestalt als die Tugend, die im „Weltlauf“⁵⁴ das Allgemeine walten lassen will.⁵⁵

Die Tugend zeichnet sich also durch die Einsicht aus, die eigene Besonderheit solle zu Gunsten der Welt aufgegeben werden. Nun ist aber zu fragen, was die Tugend denn unter der „Welt“ versteht: Zunächst fällt auf, ihr Begriff der Welt zeichnet sich durch einen Unterschied zwischen der unmittelbar sich ihr anbietenden Welt und der Welt als einer allgemeinen Dynamik aus: Während in der ersten Welt jeder auf den eigenen Vorteil bedacht ist, wird die zweite Welt bzw. das Innere der ersten Welt vom Wahren und Guten regiert. Damit ist offensichtlich, dass die Tugend dem Räuber hinsichtlich der „Verrücktheit“ in nichts nachsteht: Nicht nur sich selbst muss die Tugend verkehren, da sie sich zugunsten der Allgemeinheit aufzuheben hat, ebenso muss sie der Wahrheit zum Sieg verhelfen, also die Welt aus ihrer unmittelbaren Uneigentlichkeit in die im Inneren bereits waltende Wahrhaftigkeit verkehren. Der Ritter der Tugend will sich also der Welt sehr wohl unterwerfen, will aber zunächst im ersten Schritt die „richtige“ Welt herbeischaffen, zugunsten deren er sich dann im zweiten Schritt mit gutem Gewissen unterwerfen könnte.

Im Kontext der literarischen Vorlagen, die Hegel in die Ebene der praktischen Vernunft eingehen ließ, scheint die gängige Interpretation, nach der es sich hier um eine Darstellung von Cervantes' Don Quijote handelt, durchaus wahrscheinlich. Diese Zuweisung liegt zudem insofern nahe, als Hegel explizit auf einen Ritter Bezug nimmt.⁵⁶ Trotzdem sollten die Analogien nicht überbewertet werden. Hegel scheint wohl die Gestalt mit dem Ritter Don

⁵³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 283.

⁵⁴ Der Begriff des Weltlaufs entstammt wohl Kants Werk. Kant benutzt den Terminus „Weltlauf“ in der dritten Antinomie, also der Antinomie der Freiheit und des Determinismus. Siehe I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 450/B478. Kant kontrastiert in den einschlägigen Passagen die Kausalität aus Freiheit mit der Naturkausalität. Implizit hält Hegel dieser Gegenüberstellung entgegen, auch in der Welt der Handlungen herrsche ein Gesetz, nämlich das Gesetz des Weltlaufs, das aber nicht mit der Naturkausalität in eins falle. Kant selbst „hebt“ diese Entgegensetzung jedoch in einer wichtigen Passage in der Schrift *Zum ewigen Frieden* auf: Hier spricht er von einer „im Laufe der Welt tiefliegende[n] Weisheit einer höheren, auf den objektiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten, und diesen Weltlauf prädeternierenden Ursache“, die „Vorsehung genannt wird“. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, S. 361–362.

Auf den Zusammenhang von Kants und Hegels „Weltlauf“ verweist auch Phillip J. Kain, *Hegel and the Other. A Study of the Phenomenology of Spirit*, S. 105.

⁵⁵ Es bietet sich an, auch die dritte Bewusstseinsgestalt auf dieser Ebene mit einer literarischen Vorlage in Bezug zu setzen. Die wahrscheinlichste Vorlage wäre in diesem Falle der Ritter Don Quijote de la Mancha. Diese Identifizierung stellt den Interpreten aber vor ein offensichtliches Problem: Während die beiden früheren Gestalten aus dem Umkreis der Romantik stammen, fällt Cervantes' Roman ins Mittelalter. Royce stellt deshalb fest, dass Hegel zwar die von Cervantes erarbeitete und klassisch dargestellte Struktur des mittelalterlichen Ritters übernimmt, diese aber in eine frühmoderne Gesellschaft übersetzt. (Siehe J. Royce, *Lectures on Modern Idealism*, S. 195.) Diese Auffassung übernimmt auch Speight, der darauf aufmerksam macht, dass Cervantes' Roman in dem Zeitraum von 1750 und 1800 erhebliche Aufmerksamkeit in deutschen intellektuellen und literarischen Kreisen auf sich zog. A. Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, S. 30.

⁵⁶ In seinen *Vorlesungen über die Ästhetik* bezieht sich Hegel auf Cervantes' Don Quijote (und auf Goethes *Götz*) als auf ein Werk, das die Kollision der mittelalterlichen und modernen Weltordnung darstellt. Dazu bemerkt Hegel: „Hat sich nun aber die gesetzliche Ordnung in ihrer prosaischen Gestalt vollständiger ausgebildet und ist sie das Übermächtige geworden, so tritt die abenteuernde Selbstständigkeit ritterlicher Individuen außer Verhältnis und wird ... zu der Lächerlichkeit, in welcher uns Cervantes seinen Don Quijote vor Augen führt.“ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 257.

Quijote zu illustrieren, ein wesentlicher Bezug wird aber ebenso mit Kants Begriff des höchsten Guten und der Moralität geknüpft. Hegel scheint sich hierbei explizit auf die Schwierigkeiten zu beziehen, vor denen sich derjenige gestellt sieht, der Gott als ein Ideal postuliert und somit an eine Wirklichkeit des höchsten Guten „glaubt“⁵⁷.

Eine Annahme eines Postulats mündet laut Hegel in ein Paradox, das letztlich den „Gläubigen“ zur Lächerlichkeit verurteilt: Die Tugend muss gegen einen „Weltlauf“ ankämpfen, der im Grunde und im Inneren gut ist.⁵⁸ Und noch dazu muss die eigene Besonderheit ins Spiel gebracht werden, obwohl gerade diese doch aufgeopfert werden sollte. Die Tugend bekämpft zwar die Verworfenheit mittels der eigenen Kräfte, gerät aber in Zweifel darüber, ob der bekämpfte Feind eigentlich nicht am Guten, an einer „höheren ... *Vorsehung*“⁵⁹ Anteil hat, während die eigenen einzelnen Kräfte, weil der Einzelheit angehörig, eigentlich böse sein sollten.

Der Ritter gibt auch bereitwillig zu, der eigene Feind verweise eher noch auf das Gute als der Ritter, der die Welt bekämpft. Zwar muss der Feind um seiner Eigenwilligkeit bekämpft werden, aber der Sieg über ihn soll nicht davongetragen werden. Der Kampf der Tugend offenbart sich deshalb selbst in ihrer Leerheit: Es ist kein Kampf auf Leben und Tod, sondern bloße „Spiegelfechtere“⁶⁰, bei der die eigenen Waffen geschont werden.⁶¹ Gerade dieses Paradox ist nach Hegel der Hintergrund der Kantischen Moraltheorie: Der Mensch soll moralisch handeln, aber wenn die Existenz des höchsten Guten bereits postuliert ist, ist die Handlung andererseits durchaus überflüssig. Daraus resultiert Hegels Verdacht, dem moralischen Bewusstsein sei es mit dem Handeln „nicht ernst“, es „verstelle“ sich oder verhalte sich gar „heuchlerisch“.⁶²

Gegen leere Tugendwettkämpfe gesellte sich Hegel auf die Seite des „Weltlaufs“. Dabei handelt es sich um eine durchaus konsequente Stellungnahme Hegels: Gegen Antigone nimmt er Kreon „in Schutz“, nicht der tugendhafte Philosoph aus *Rameaus Neffen* von Diderot gewinnt sein Ansehen, sondern der opportunistische Neffe.⁶³ Auf der Ebene der praktischen Vernunft hält nun Hegel fest, dass es nicht die Vortrefflichkeit der Tugend sei, die geschätzt werden sollte, sondern die vermeintliche Nichtigkeit des Weltlaufs. Der personifizierte Weltlauf verkörpert dasjenige „Prinzip, welchem nichts bestehend und absolut heilig ist, sondern welches den Verlust von allem und jedem wagen und ertragen kann.“ Gerade das Wagnis des Weltlaufs ist für Hegel diejenige Stärke, die bewundert werden sollte. Zwar hat

⁵⁷ Auch Hegels Ritter weiß nicht, ob es das Gute und Wahre tatsächlich gibt und bezieht sich somit auf diese Gegenstände mittels des Glaubens. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 286.

⁵⁸ Ebenda, S. 285.

⁵⁹ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, S. 361–362.

⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 287. Das Kämpfen kann daher nur ein „Schwanken zwischen Bewahren und Aufopfern“.

⁶¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 288.

⁶² Siehe das Kapitel b. Die Verstellung der *Phänomenologie des Geistes*, S. 453–464. Zu Hegels Kritik an Kants Auffassung des moralischen Handelns im Blick auf das Kapitel c. Tugend und der Weltlauf. Siehe A. Wood, *Kant's Moral Religion*, S. 135–145.

⁶³ Siehe Achter Teil dieser Arbeit: Objektiver Geist: Zerbrochene Welten.

auch der Räuber durchaus einiges gewagt hat. Im Unterschied zum Räuber vermag der Weltlauf jedoch die Entfremdung von eigenen Zwecken zu „ertragen“.

Die Tugend steht dem etwas „zynischen“ Weltlauf darin nach, dass sich dieser nicht wichtig nimmt und keine letzten Ansprüche an die Welt stellt: Von der Welt wird nicht erwartet, dass sie die eigenen Vorstellungen vom Guten und Schönen erfüllt oder den eigenen Gefühlen entgegenkommt. Zudem ist anzumerken, dass die den Weltlauf verkörpernde Individualität allem Zynismus zum Trotz an einer Allgemeinheit Anteil hat. Natürlich kann es sich nicht um die „griechische Allgemeinheit“ handeln, in der sich der Einzelne dem höheren Zwecke der Gemeinschaft übergab. Auf der Ebene der praktischen Vernunft wird die Allgemeinheit des Weltlaufs unmittelbar durch die Individualität verwirklicht, nicht erst durch die Aufopferung: Die Individualität setzt sich ihre eigenen Zwecke, die sie sogleich von der Welt negiert findet, erträgt dies und setzt – unter Berücksichtigung der Negation – sogleich neue Ziele. Der Weltlauf ist somit eine Verkörperung der Negativität, die über jede Einzelheit hinaus ist, wenn auch um einer neuen Einzelheit willen.

Wenn Hegel hier tatsächlich Kant vor Augen hätte, so ist seine beißende Kritik aus zwei Gründen nicht überzeugend. Zum ersten ist zu sagen, dass Kant keineswegs die Wirklichkeit des höchsten Gutes postuliert bzw. nicht behauptet, das höchste Gut sei hier und jetzt anwesend. Denn das höchste Gut ist ein außerzeitliches Produkt Gottes. Gottes Ordnung ist eine teleologische Ordnung, die als eine außerzeitliche Struktur gedacht wird, und somit kann sie weder als wirklich noch als unwirklich angesehen werden. Der Mensch ist derjenige, der diese Ordnung in die Zeitlichkeit versetzt und diese in der Zeit zu verwirklichen trachtet, da der Zweck in der Zeit nur durch die Handlung des Menschen verwirklicht werden kann und *soll*. Kant postuliert letztlich nur den Umstand, dass Glückseligkeit und Tugend im Prinzip oder im Begriff aufeinander bezogen sind, nicht jedoch, dass diese wirklich sind. Die Tat ist somit ein Zusammenhang der menschlichen und der göttlichen Macht.

Der zweite Grund, warum Hegels Kritik nicht wirklich überzeugt, ist, dass Hegel selbst letztlich auf eine Weltauffassung aus ist, in der die Macht des Absoluten und des Individuellen zusammenfließen. In etlichen Passagen scheint sich Hegel ebendessen schuldig zu machen, was er an dieser Stelle Kant vorwirft: Die Welt sei einerseits bereits fertig, andererseits müsse sie bearbeitet werden.

Im Kapitel, das sich mit der praktischen Vernunft auseinandersetzt, wird deutlich, auf welche Art und Weise Hegel den Spalt zwischen dem Individuellen einerseits und dem Absoluten, Göttlichen oder nur Allgemeinen andererseits schließen will. Diese Zusammenschließung soll nun wesentlich enger sein als eine bloße Zusammenwirkung des Menschen und Gottes. Bereits das Tun jeder Individualität weist eine Allgemeinheit auf, mittels der das Tun dem Tuenden entfremdet wird. Der Weltlauf, nicht der Bezweckende selbst, ist das Medium, das der Tat die Form gibt. Dabei erfährt der Bezweckende eine eigentümliche Verselbständigung der Tat von seinem Zweck, worin die Tat über die Individualität hinausgreift. Daraus wird nun auch ersichtlich, dass das Gute nicht durch die Aufopferung der Individualität verwirklicht werden kann: Nur die Individualität hat die Kraft der Konkretion, und nur das

Konkrete ist wirklich.⁶⁴ Die Individualität darf nicht sich selbst so aufopfern, dass sie sich keine eigenen Zwecke setzte, sondern muss ausschließlich in der Tat, in der Veräußerung ihrer selbst auf sich selbst Verzicht leisten.⁶⁵

Das Bewusstsein macht letztlich die Erfahrung, dass „der Weltlauf so übel nicht ist, wie er aussah“⁶⁶, und dass die Individualität selbst besser sei, als diese meinte.⁶⁷ Die gängige Moral, die im „Ritter der Tugend“ verkörpert wird, wird hier verabschiedet. Für eine solche Tugend hat die moderne Welt keinen Platz. Soll das aber heißen, die vergangene Welt, die Welt der Griechen, wäre „tugendhafter“? Dies ist laut Hegel keineswegs der Fall, die vergangene Welt der Griechen war noch „tugendloser“, da es hier ja gar keine Tugend gab, die als ein abstrakt allgemeines Gutes aufgefasst wäre und die es zu verwirklichen gälte. Die antike Welt hatte ihr Gut unmittelbar an der Gemeinschaft. Hegel behauptet somit: Die Überzeugung, es müsse ein Ritter kommen, der das Tugendhafte wiederherstellt, weil sich die gegenwärtige Welt von jeglicher Tugendhaftigkeit entfernt hätte, ist eine schale Illusion. Die gegenwärtige Welt erscheint als dermaßen untugendhaft, weil sie über sich selbst eine Welt des Tugendhaften aufgestellt hat – aber auch diese Welt ist ein Produkt der Moderne. Die Moderne ist in Worten tugendhafter als die vergangene Zeit und steht in Taten der Vergangenheit in nichts nach.

4. Eine Aufwertung des Bösen?

Heißt das aber, in Wirklichkeit, „in der Tat“ hätte sich seit der Antike nichts verändert? Auch diesen Schluss würde Hegel nicht nahelegen. Die Welt hat sich offensichtlich verändert: Hegel bezeichnet die Veränderung als eine Verwandlung des Substantiellen in das Subjektive. Der moderne Mensch gestaltet sich selbst willentlich und wissentlich, was aber nicht bedeutet, dass eine gemeinschaftliche Welt ihm abhandengekommen ist. Ein Zeichen dessen, dass es weiterhin eine gemeinsame Welt, die einer eigenen Dynamik gehorcht, tatsächlich gibt, ist gerade die Verwandlung des Zweckes in die entfremdete Tat. Darin äußert sich gar der „Weltzustand“ der Moderne als das „Übermächtige“⁶⁸.

Mit der Verwandlung der Substanz in Subjekt geht das Phänomen des Bösen, das das Tragische ablöst, einher. Das Tragische ist die Dynamik der substantiellen Welt, in der das Verdrängte oder Vernachlässigte dem Menschen in den Rücken fällt. Der moderne Mensch entbehrt eines vergleichbaren festen Haltes, der in seiner unbewussten Natürlichkeit gründet, und zeichnet sich deshalb auch durch keinen „Charakter“, durch keine natürliche Festigkeit aus: Der moderne Mensch hat die „alt[e] plastisch[e] Totalität“ verlassen und befindet sich in einer oberflächlichen Verwicklung des Lebens – oberflächlich ist diese Verwicklung deshalb, weil weder Gottheiten der Unter- noch der Oberwelt für das Unglück verantwortlich gemacht werden können. Dass die Götter nicht über die Ordnung walten, heißt nicht, es herrsche

⁶⁴ Vgl. hierzu D. Henrich, „Kant und Hegel“, S. 205. „Hegels Philosophie hat ihre ganze Stärke in dieser äußersten Kraft zur Konkretion. Keine frühere und keine nachfolgende Theorie hat Einheit in der Begriffsform und Tiefe in der Auffassung alles Wirklichen im Zusammenhang im gleichen Maße wie Hegel erreicht.“

⁶⁵ Vgl. hierzu Fünfter Teil dieser Arbeit: Die Welt der Arbeit, S. 108–112.

⁶⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 291.

⁶⁷ Ebenda.

⁶⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 257.

absolute Ungebundenheit des modernen Individuums: Auch in der modernen Welt walten Ordnung und Angewiesenheit, ja sind die Menschen im „System des Bedürfnisses“⁶⁹ aneinandergelassen. Gerade diese „oberflächliche“, „prosaische“ Angewiesenheit ist Bedingung des Bösen, denn dieses beruht auf dem Verlangen, die subjektive Freiheit zu petrifizieren und somit in Eigensinnigkeit zu verwandeln.

Beim Tragischen sowie beim Bösen handelt es sich also um eine Lockerung: Während der tragische Mensch nur eine partielle Loslösung vornimmt und bestimmte Rollen vernachlässigt, ist der moderne Mensch derjenige, der an der eigenen Fähigkeit, sich selbst zu bilden, festhält und von der Allgemeinheit gänzlich absieht. Das Böse ist deshalb in einer bestimmten Gestalt wesentlich Schwäche, die Welt zu ertragen. In dieser Gestalt ist das Böse eng verwandt mit dem Verrückten und mit der „Schönseelichkeit“⁷⁰, die sich aufgrund der eigenen Unsicherheit in sich selbst vertieft und jede „sachliche Geringfügigkeit“ als persönliche Kränkung wahrnimmt. Gerade diese Vertiefung der Subjektivität offenbart sich dann in einer „Grausamkeit der Seele“⁷¹.

Es erscheint nun als ein anstößiger Aspekt von Hegels Theorie, dass allzu oft diese Negativität der in sich versunkenen Subjektivität, der „Schönseelichkeit“ zum Katalysator der Entwicklung des Geistes wird. Denn in dem Falle liegt der Schluss nahe, in Hegels Philosophie wäre das Böse selbst als positives Moment in den Weltlauf integriert. Gerade eine Neubewertung des Bösen, die durch Goethes *Faust* verkörpert wird, scheint die wesentliche und zu wenig beachtete Gemeinsamkeit von Goethe und Hegel sein.⁷² Nachdem die ewigen Gesetze verabschiedet wurden, ist es die Negativität selbst, die ein Prinzip der Welt ist. In der Folge werden die Grenzen des Bösen und des Guten verwischt: Der Ausgang aus der paradiesischen Einheit, das Pflücken des Apfels, ist *felix culpa*: Dadurch, dass sich der Mensch aus der unmittelbaren Einheit ausgegrenzt hat, wird er böse – aber dies Böse ist zugleich „das erste Dasein des in sich gegangenen Bewußtseins“⁷³; folglich wird diese Entzweiung des Geistigen als eine „wundervolle“ bezeichnet.⁷⁴

Das Böse ist somit ein Phänomen der Differenz: Der Teufel selbst entsteht dadurch, dass er sich von Gott abgrenzt. Während Gott vor aller Unterscheidung ist, ist der Teufel der erste, der zum Unterscheiden gezwungen ist: Dieser muss sich Gott beugen und damit bezeugen, dass er weiß, dass er Gott nicht ist. Damit entscheidet er sich „für Gott gegen Gott“⁷⁵. Dank

⁶⁹ Vgl. hierzu G. W. F. Hegel, *Die Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 189–§ 208, S. 346–360.

⁷⁰ Vgl. hierzu G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 313.

⁷¹ Vgl. hierzu Ebenda, S. 314.

⁷² Eine Neubewertung des Bösen scheint zu dieser Zeit „in der Luft zu hängen“. So schreibt William Blake in *The Marriage of Heaven and Hell*: „From the contraries spring what the religious call good and evil. Good is the passive that obeys Reason, Evil is the active springing from Energy.“ Siehe W. Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*, Plate 3, S. 149.

⁷³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 562.

⁷⁴ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, Zusatz 3 zu § 24, S. 88.

⁷⁵ Diese Auffassung stammt von dem Soziologen und Laureaten des Hegel-Preises N. Luhmann: Siehe *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, S. 119. Vgl. dazu auch N. Luhmann, *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*. Aus einer ebenfalls systemtheoretischen Perspektive hält Christian Kirchmeier fest: „[Dem Teufel] verdanken wir die Moral. Und das könnte ein gewisses Misstrauen gegen allzu bereitwilliges Moralisieren

des Teufels, des ersten Dialektikers, können wir zwischen Gut und Böse unterscheiden; und aus dieser Sicht ist die Moral eine durchaus teuflische Angelegenheit – verwerflicher als die Missetat selbst ist die moralische Verurteilung und Empörung.⁷⁶

In beiden Fällen ist auffallend, dass Faust sowie der unmittelbare Geist oder die nicht-sich-selbst-gewisse praktische Vernunft von der Negativität oder dem Bösen begleitet werden. Eben diese Negativität, nämlich die Einsicht in die eigene Partikularität, drängt das Bewusstsein aus seinem Glück heraus. Letztlich ist es auch in Goethes *Faust* Mephistopheles, der Faust auf seinem Einzug in die bunte Welt der Erfahrung verlockt. Dabei ist bezeichnend für beide Werke, dass Hegels Negativität sowie Goethes böser Mephistopheles als ein weit umfangreicheres Phänomen gefasst werden.

Die Negativität ermöglicht gerade erst jegliche Entwicklung, und auch Mephistopheles' Position kann nicht nur abwertend gedeutet werden – Goethe deutet Mephistopheles als eine schwankende Person, die durchaus sympathisch ist. Mephistopheles ist zwar der Geist, der stets verneint, gerade dadurch ist er aber Katalysator der Situation, die sich dank seiner weiterentwickeln kann. Zwar verkörpert er das Böse, in Wahrheit provoziert er nur die eigene Boshaftigkeit Fausts, wodurch Fausts eigene Ambivalenz zum Vorschein kommt. Ebendie gleiche Position schreibt Hegel der Schlange aus der biblischen Geschichte vom Sündenfall zu: Die Schlange ist nicht dem Menschen äußerlich, sondern liegt im Menschen selbst.⁷⁷

Vor allem aber lernen wir an Mephistopheles' Gestalt ein wichtiges Moment, das wir auch in Hegels *Phänomenologie des Geistes* wiederfinden werden – das Böse gilt als die Bedingung des Guten. Obwohl Mephistopheles für seine Hässlichkeit ausgelacht wird, weiß er doch dank ihrer, was die Schönheit ist. So ist auch für Hegel die Negativität, die Erkenntnis des Bösen eine Bedingung für die Erkenntnis der Positivität und für die Fähigkeit, geistige Anerkennung auszuleben, von grundlegender Bedeutung – das idyllische Glück der unreflektierten Einheit kann nur aus dem Rückblick, das heißt aus der Perspektive der bereits aufgebrochenen Wirklichkeit geschätzt werden.

Diese gegenseitige Angewiesenheit von dem Guten und Bösen, von Positivität und Negativität wird vor allem in Goethes *Faust II* artikuliert, ein Werk, das kurz nach Hegels Tod erschien. In aller Eindeutigkeit tritt hier die Gefahr einer möglichen Relativierung des Bösen und des Guten zum Vorschein: Das Gute und das Böse erscheinen nur mehr als zwei Perspektiven, als zwei mögliche Sichtweisen. Auch Hegels dialektische Auffassung geht von einer Verschränkung des Bösen und des Guten aus. Das heißt nicht unbedingt, dass das Böse

rechtfertigen.“ Ch. Kirchmeier, „Am Anfang war der Teufel ein Engel. Moral in systemtheoretischer Perspektive“, S. 91–106.

⁷⁶ Hier nimmt Hegel teilweise den Immoralismus Nietzsches vorweg und das auch insofern, als Nietzsches Immoralismus auf einer „immoralischen“ Weltauffassung gründet, also auf einer solchen Auffassung, laut der das Gute und das Böse nicht in sich selbst identische und sich äußerliche Größen sind, sondern Phänomene die ineinandergreifen und die – wie auch in Hegels Konzeption des Weltlaufs – die Mäntel allzu oft tauschen. Zu Nietzsches Immoralismus im Blick auf seine Weltkonzeption siehe P. Kouba, *Die Welt nach Nietzsche. Eine philosophische Interpretation*. Zu Hegels „Immoralismus“ in Bezug auf Nietzsches siehe R. C. Solomon, *Living with Nietzsche. What the Great Immoralist Has to Teach Us*, S. 125–128.

⁷⁷ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, Zusatz 3 zu § 24, S. 89.

rehabilitiert wurde. An den Gestalten der *Phänomenologie des Geistes*, die sich mit dem Bösen auseinandersetzen, will Hegel vielmehr illustrieren, dass es oft nicht so einfach ist, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Und gerade Mephistopheles scheint sich dessen vollends bewusst zu sein, stellt er sich doch als die Kraft, die „stets das Böse will und stets das Gute schafft“⁷⁸, dar. Wesentlicher noch als die Fähigkeit, eine klare moralische Unterscheidung zu treffen – was laut Hegel oftmals eher ein Ausdruck des „harten Herzens“⁷⁹ ist – ist für Hegel stets die Fähigkeit, diese Unterscheidung in der Verzeihung zu „verwischen“, somit die scheinbare Eindeutigkeit des Bösen und des Guten aufzubrechen und damit den Boden des Moralischen zu verlassen.

In der *Phänomenologie des Geistes* kann diese Leistung – der Hegel’schen Logik entsprechend – von niemandem anderen als von der schönen Seele vollbracht werden: Nur diejenige Gestalt, die Hegel aufgrund von ihrer Eigenwilligkeit oftmals gar mit dem Prinzip des Bösen in Verbindung setzt, kann das Böse – und somit auch die Moral – überwinden. Dies wird gerade in dem Phänomen der Verzeihung, die somit als eine post-moralische Strategie eingeführt wird, vollbracht.⁸⁰

II. Die Subjektivierung der Welt

1. Das geistige Tierreich

Auf den ersten Blick scheint die nächste Bewusstseinsgestalt Reminiszenzen oder explizite Bezüge auf literarische Werke hinter sich zu lassen, um eine mysteriöse „Sache selbst“ zum Gegenstand der Untersuchung werden zu lassen und den Leser in ein ebenso undurchsichtiges „geistiges Tierreich“ einzuführen.⁸¹ Auf den zweiten Blick scheint es jedoch wahrscheinlicher, dass hier Hegel auf eine Metaebene absteigt, auf der nicht nur die Taten der einzelnen Helden selbst einer Betrachtung unterzogen werden, sondern auch das literarische Werk an sich bzw. das Verhalten der Verfasser dieser Werke. Hegel würde sich also in dieser Interpretation die Frage stellen: Erscheint an der Darstellung des eigenen Werkes nicht etwas,

⁷⁸ J. W. v. Goethe, *Faust*, V, Zeile 1335–1336.

⁷⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 490. Vgl. zu den Fragen der Schuld, der Verurteilung und der Versöhnung den neunten Teil dieser Arbeit: Subjektiver Geist und seine Gebrechlichkeit.

⁸⁰ Zur Kategorie des Bösen und der Verzeihung als „a postmoral act“ siehe S. Houlgate, *Religion, Morality and Forgiveness in Hegel's Philosophy*, S. 104–105. Siehe auch Neunter Teil dieser Arbeit: Subjektiver Geist und seine Gebrechlichkeit.

⁸¹ Auf was genau hier Hegel anspielt, ist umstritten. Hyppolite ist davon überzeugt, dass hier Hegel das eitle Treiben der Welt der Künstler und Gelehrten parodiert. Moltke S. Gram bezieht den Titel auf eine Stelle in Hölderlins *Hyperion*: Hier sind es tatsächlich die Gelehrten, die als ein geistiges Tierreich bezeichnet werden (*Hyperion an Bellarmin* 6, 19–23). Siehe Moltke S. Gram, „Moral and Literary Ideals in Hegel's Critique of the Moral World View“, S. 307–333. G.-H. H. Falke deutet diesen Abschnitt als eine Kritik der Einseitigkeit des Fichteschen Ich. G.-H. H. Falke, *Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes. Interpretation und Kommentar*, S. 230. Klaus Vieweg stellt fest, Hegel setze sich in diesen Passagen mit dem „Doppelwesen“ des Menschen auseinander, seiner Geistigkeit einerseits und der Animalität andererseits. Klaus Vieweg, „Das geistige Tierreich oder das schlaue Füchlein – Zur Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft in Hegels *Phänomenologie*“, S. 206–218.

was nicht nur für Literaten und Wissenschaftler wesentlich ist, sondern auf eine allgemeinere Struktur des Bezugs der Individualität zum eigenen Werk vorausgreift?⁸²

Zunächst führt Hegel das Bewusstsein in ein neues Milieu ein. Das Umfeld des Bewusstseins zeichnet sich dadurch aus, dass sich die Allgemeinheit im Einzelnen gänzlich aufgelöst hat. Damit scheint die Rechnung zwischen Vernunft und Welt beglichen: Der Idealismus in Gestalt von erbauenden Reden wurde der Heuchelei überführt, die theoretische Vernunft mit ihren naturwissenschaftlichen Nachforschungen einer zu tiefgründigen Banalität bezichtigt. Die Vernunft herrscht nun nicht *über* die Welt; die Vernunft ist selbst die Welt und muss sich gar nicht erst finden, da sie sich selbst unmittelbar wahrnimmt.

Damit ist auch der Kampf der Vernunft mit sich selbst und mit ihrer Umwelt (zunächst) ausgekämpft. Bereits der Ritter der Tugend hat seine Waffen geschont, die neue Vernunftgestalt legt sie ganz bei Seite: Sie geht in einem „Spiel“ mit sich selbst auf;⁸³ sie ist sich selbst Mittel und Zweck zugleich und trägt darin die Züge des Organismus, und zwar des tierischen Organismus, der wohl Mangel und Schmerz wahrnimmt, wobei jedoch diese Negativitäten von einem wesentlicheren Gefühl der Einheit mit der Welt durchherrscht sind. Der Organismus – das Tier ebenso wie die praktische Vernunft – erhält sich „in seinem Eins“ und erfährt hier eine unmittelbare (animalische) Unendlichkeit.

Um Tiere geht es hier aber offensichtlich nicht. Dafür ist das Animalische zu menschlich: Es erschafft bleibende Werke. Warum spricht dann aber Hegel von dem Tierischen auf dieser Ebene? Ein Grund mag darin liegen, dass sich die Vernunft mit ihren Werken nicht zufriedengibt bzw. nicht zulässt, dass diese zum Maßstab des eigenen Wesens erhoben werden. Das Menschliche oder Vernünftige beruht also darauf, dass sich die Vernunft auf Werke einlässt; das Tierische darin, dass sie sich mit diesen nicht identifiziert wissen will und statt sich vom Werk feste Konturen geben zu lassen, ins unterschiedslose Leben der Vernunft sinkt.

Der Grund, warum die Vernunft des Tierreichs nicht bereit ist, sich am Werk zu bilden, ist derselbe, den das Bewusstsein schon aus der Ebene des Gesetzes des Herzens kennt. Der Verwirklichung in der Tat oder im Werk haftet etwas zutiefst Enttäuschendes an: Es heißt, die Vernunft finde sich nicht „von seinem Werke ... erfüllt“.⁸⁴ Die Wirklichkeitsscheu tritt nun in neuer Gestalt auf: In den früheren Gestalten hat das Bewusstsein die Gegenstände gegen fremde Aneignungstendenzen selbst verteidigt, nun entlässt es das Werk, es entbindet sich von dem eigenen Werk, indem es behauptet, es gehe ihm nicht um das Werk, in das konkrete und unabsehbare Umstände eingegangen sind. Nicht an dem konkreten Werk, das als ein unwesentlicher Ausfluss der eigenen Aktivität gilt, hängt die Vernunft.

⁸² Ähnlich nähert sich diesen Passagen auch Allen Speight: „the narrative in this crucial section... is structured first of all as an important reflection *on* the literary character of what has been experienced in “Active Reason“, and second as a preparation for the (similar yet different) literary character of the development of Spirit as it comes on the scene.“ A. Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, S. 31.

⁸³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 293.

⁸⁴ Ebenda, S. 300.

Der Vernunft geht es nämlich um dasjenige, was Hegel als die „Sache selbst“ bezeichnet. Indem das Bewusstsein den Versuch unternommen hat, diese Sache selbst unter je konkreten Umständen ins Werk zu setzen, ist es immer an seine Grenzen gestoßen: Eine konkrete Gegenständlichkeit erwies sich jederzeit als der Sache selbst abträglich; im konkreten Werk wurde die Sache selbst jederzeit verzerrt und verkleinert. Die praktische Vernunft verzweifelt nun nicht über die Differenz des Bezweckten und des Wirklichen, da sie es gelernt hat, das Unwesentliche vom Wesentlichen zu scheiden. Eine solche Vernunft ist also wesentlich kritisch und äußerst gelassen: Sie ist weit davon entfernt, für einen Kampf aufzurüsten, wie dies das Gesetz des Herzens tat, um dann am „Toben des verrückten Eigendünkels“⁸⁵ zu Grunde zu gehen. Auch wird sie sich nicht wie der Ritter der Tugend lächerlich machen lassen. Das heißt aber nicht, dass die Vernunft den Schritt in die Wirklichkeit nicht wagt, um nicht wie der Hegel'sche Faust statt der gepflückten Frucht die tote Wirklichkeit zu schmecken.⁸⁶

Dafür ist die Vernunft des Tierreichs viel zu „schlau“⁸⁷. Der Sache selbst kommt insofern die Funktion einer „Ruhestätte“ zu: Diese weist eine strukturelle Verwandtschaft mit den „Ruhestätten“ der Sprache oder der Kategorie der Allgemeinheit auf den niederen Stufen des Bewusstseins auf. Dank der „Sache selbst“ gewinnt das Bewusstsein im Wirbel des Lebens Standhaftigkeit: Die Vernunft verliert sich nicht länger im unmittelbaren Leben und seinen Kämpfen. Insofern leistet der Begriff der „Sache selbst“ eine wesentliche Stütze, die aber nicht dazu verhelfen soll, dem praktischen Leben fernzubleiben. Gerade im Gegenteil findet hier die Vernunft einen Begriff, dank dessen sie sich sorglos ins Leben stürzen kann, ohne sich dabei auf das unmittelbare Leben reduzieren zu lassen. Die Distanzlosigkeit von Hegels Faust ist dieser Vernunft fremd.

Die Sorglosigkeit rührt daher, dass sich die Vernunft im Vorhinein gegen ein mögliches Scheitern gewappnet hat: Wie auch immer die konkreten Umstände in die Tat eingreifen werden, die Vernunft muss nicht befürchten, einen Schaden davonzutragen, denn die „Sache selbst“, um die es der Vernunft geht, ist prinzipiell ein solcher Gegenstand, der nicht angegriffen werden kann, der keinen Schaden nehmen kann.⁸⁸

Dank des Konzepts der „Sache selbst“ immunisiert sich die Vernunft also gegen die Angst vor der Tätigkeit und vor möglichen Kritikern und mannigfaltigen Reaktionen auf ihre Tat. Dies ist deshalb möglich, weil die „Sache selbst“ ein Begriff ist, der typische Merkmale der Jenseitigkeit aufweist: Die Sache selbst ist dasjenige, das immer jenseits der Tat ist und deshalb von der Unabsehbarkeit, die jeder Tat anhängt, nicht getroffen ist. Daran ist

⁸⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 280.

⁸⁶ Vgl. ebenda, S. 273.

⁸⁷ Klaus Vieweg schlägt vor, das Kapitel „Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst“ als eine Illustration der Goethe'schen Fabel „Reineke Fuchs“ zu lesen, da sich in dieser das Menschengeschlecht in seiner ungeheuchelten Tierheit darstelle. Die Fabel erzählt von einem schlaun, listigen, betrügerischen und skrupellosen Füchlein, das nur sein eigenes Spiel spielt. Ausdrücklich weist Vieweg darauf hin, dass damit keine neue These über den Hintergrund des Topos vorgelegt, sondern nur einer „durchaus plausiblen Hypothese“ nachgegangen wird. Klaus Vieweg, „Das geistige Tierreich oder das schlaue Füchlein – Zur Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft in Hegels *Phänomenologie*“, S. 206.

⁸⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 306.

bemerkenswert, dass bislang „Jenseitigkeit“ immer nur in Bezug auf ein theoretisches Bewusstsein thematisiert wurde. Es wurde dargelegt, auf welche Art und Weise sich der Verstand bzw. die Vernunft durch die Formulierung von physikalischen bzw. naturwissenschaftlichen Gesetzen vor der Zufälligkeiten der Natur schützen. Jedes Mal wurde das Zufällige mit der Etikette des Unwesentlichen versehen, und jedes Mal war es das Praktische, durch das dies Beharren auf dem Theoretischen durchbrochen wurde: Die Erkenntnis des „Ich bin Ich“ wurde aus der abstrakten Identität durch die Dynamik des Anerkennens „herausgeworfen“, und die theoretische Vernunft wurde durch die „Ohrfeige“ zur praktischen Vernunft gebracht.

Daraus ließe sich schließen, das Handeln selbst wäre eine ausreichende Vorkehrung gegen die Gefahr, ins realitätslose Abstrakte abzudriften. Letztlich stellt Hegel auch auf der Ebene des „geistigen Tierreichs“ fest, das Handeln sei das „Werden des Geistes als *Bewußtsein*.“⁸⁹ An der Darstellung des „geistigen Tierreichs“ zeigt Hegel jedoch, dass dies so einfach nicht ist. Die Jenseitigkeit als Maßnahme gegen das Unverhoffte und das Widerspenstige der unmittelbaren Wirklichkeit kann sich auch ins Handeln einschleichen. Dieses der Tat oder dem Werk immanente Jenseits bezeichnet Hegel gerade als die „Sache selbst“. Durch den Rückzug aus der Tat behauptet der Handelnde, es gehe ihm um das Wesentliche, das durch die Einzelheit – also durch das Unwesentliche – verzerrt wurde. Der Handelnde will „sachlich“ bleiben und fordert von den anderen, dass sie ebenso sachlich bleiben und das konkrete Werk nicht mit der Sache selbst, von der letztlich die praktische Vernunft ihren Wert bezieht, verwechseln.

Hier wittert Hegel einen (Selbst-)Betrug. Der Handelnde behauptet, es gehe ihm um die Sache selbst, in Wahrheit geht es ihm nicht minder auch darum, sich selbst an der Sache einen Namen zu machen, also aus dem „*Nichtgesehenwerden* in das *Gesehenwerden*“⁹⁰ zu treten. Der Handelnde will wahrgenommen werden, aber die anderen sollen sich ein besseres Bild von ihm machen als dasjenige, das im Werk verkörpert wird. Das Bewusstsein beharrt darauf, es sei vortrefflicher als seine Tat und tiefer als sein Werk. Die Sache selbst wird somit zum Unterschlupf des eigenen Ehrgeizes und Mittel zur Versicherung der eigenen Vortrefflichkeit, die denjenigen, die auf das dürftige Material der unmittelbaren Wirklichkeit angewiesen sind, zu entgehen droht.

Ein wohl noch ernsterer Irrtum versteckt sich jedoch in der Unterscheidung, die das Konzept des „Sache selbst“ impliziert: Einerseits hat es das Bewusstsein mit der „bloßen Erscheinung“ zu tun, andererseits mit der „Sache selbst“. Der praktischen Vernunft ist es nun mit der Erscheinung genauso wenig „Ernst“, wie es dem Ritter der Tugend mit seinem Kampf „Ernst“ war.⁹¹ Ludwig Siep bemerkt, dass diese Unterscheidung ein durchaus beliebtes Argumentationsmittel ist: Derjenige, der sich auf diese Unterscheidung stützt, kann praktisch

⁸⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 296–297.

⁹⁰ Ebenda.

⁹¹ Vgl. hierzu ebenda, S. 287. „... so daß hierdurch in der Tat für den Ritter der Tugend sein eigenes *Tun* und Kämpfen eigentlich eine Spiegelfechtereie ist, die er nicht für Ernst nehmen *kann*, weil er seine wahrhaftige Stärke darin setzt, daß das Gute *an und für sich selbst* sei...“

alles Mögliche vertreten, weil doch die reelle Geschichte, die reelle Welt kein Argument gegen die Sache selbst ist – so kann behauptet werden, der Sozialismus sei an sich gut, nur der verwirklichte war schlecht.⁹² Nicht minder gut lässt sich diese Strategie auf den Kapitalismus anwenden: Der Kapitalismus ist an sich eine wunderbare Sache, nur dürfte er nicht von den bestehenden gesellschaftlichen Bedingungen deformiert werden, wie dies heute der Fall ist.

Derjenige, der auf solche Argumentationsmuster rekurriert, hält zwar die Fahne der Ehrlichkeit hoch, da er auf Sachlichkeit besteht und sich von Zufälligkeiten nicht in die Irre führen lässt. Hegel sieht dies aber mit etwas nüchterneren Augen: Derjenige, der stets sachlich sein will, legt allzu oft die Unfähigkeit an den Tag, den Phänomenen treu zu bleiben. Zudem bezeugt diese Strategie ebenso die Unfähigkeit, sich dem Dialog zu stellen, Argumente vorzutragen und Kritik auszuhalten. Was auch immer der Diskussionspartner oder Kritiker des gegebenen Werkes festhält, derjenige, dem es um die „Sache selbst“ geht, wird sich nicht einfangen lassen: Das konkrete Werk, die vorgetragene Rede, das ist doch alles nur ein vorläufiges Zeichen, das auf das Wesentliche hindeutet. Sachliche Diskussion muss dann aber ausbleiben. Auf jegliche Kritik wird geantwortet: Ja, aber darum geht es doch nicht, die Wahrheit liegt doch tiefer, ist wesentlicher und reiner.

Während die „Sache selbst“ außerhalb jeglichen Meinungsaustauschs verortet wird, erleidet das konkrete Werk das gleiche Schicksal wie das endliche sinnliche Ding, das an der eigenen Andersheit vernichtet wurde: Die Kritiker eignen sich das Werk an, legen ihm Bedeutungen zu, die dem Urheber unverständlich sind, und knüpfen in einer Weise an das Werk an, die dem Urheber fremd ist. Während den Räuber die Verzerrungen der eigenen Absicht in den Wahnsinn trieben, ist der Intellektuelle, dem es um die Sache selbst geht, über dieses rege Treiben erhaben: Er ist und bleibt stolzer Besitzer der Sache selbst und damit auch unberührter Zeuge der Vernichtung des eigenen Werkes.⁹³

Der Intellektuelle ist zwar gegen alles gewappnet, aber nur um den Preis einer Verletzung von jeglicher Gegenseitigkeit: In dem Augenblick, in dem sich Kritiker über das konkrete Werk äußern, ruft sie der Intellektuelle zur Ordnung: Um das unmittelbar Geschaffene geht es doch nicht. Jegliche Auseinandersetzung muss dann ausbleiben: Der Intellektuelle nutzt zwar die Welt dazu, um sich ins Werk zu setzen, will aber den Preis dafür nicht zahlen. Die „Kommentatoren“ fühlen sich mit Recht getäuscht.⁹⁴

Andererseits wäre es in Hegels Perspektive durchaus naiv, der Überzeugung zu unterliegen, die Kommentatoren, Kritiker und Glossatoren seien die Wächter der weltlichen Ehrlichkeit. Letztlich rekurrieren auch diese auf den Begriff der Sachlichkeit, in Wahrheit geht es auch diesen vorrangig darum, gesehen zu werden und sich selbst im Treiben und Tun zu genießen: „ein Bewußtsein, daß eine Sache aufzut, macht vielmehr die Erfahrung, daß die anderen, wie

⁹² L. Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, S. 165.

⁹³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 306. „Da das Allgemeine selbst das Negative oder das Verschwinden unter sich enthält, so ist auch dies, daß das Werk sich vernichtet, selbst *sein* Tun; es hat die anderen dazu gereizt und findet in dem *Verschwinden* seiner Wirklichkeit noch die Befriedigung, wie böse Jungen in der Ohrfeige, die sie erhalten, *sich selbst* genießen, nämlich als Ursache derselben.“

⁹⁴ Ebenda, S. 308.

die Fliegen zu frisch aufgestellter Milch, herbeieilen und sich dabei geschäftig wissen wollen“⁹⁵. Die Sache selbst wird somit zu einem leeren Begriff, der dort Wesentlichkeit vortäuscht, wo die Unwesentlichkeit herrscht.

Darin verweist Hegel bereits auf die Geistes-Passagen, die sich mit Diderots Dialog *Rameaus Neffe* auseinandersetzen. Auch hier ist es der Künstler, der die Subjektivierung auf den Höhepunkt treibt und darin alles Feste in Ironie zerfließen lässt. Es lässt sich darin auch ein Bezug zu Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* verfolgen.⁹⁶ Offensichtlich zeichnet sich die künstlerische Sphäre mit einer Struktur aus, die der bürgerlichen Gesellschaft so, wie in Hegels *Grundlinien* dargelegt, nahesteht. Während aber die bürgerliche Gesellschaft mit dem Phänomen der Erwerbsarbeit und mit den Strukturen des Marktes in Beziehung gesetzt wird, kann ausgehend vom „geistigen Tierreich“ behauptet werden: Nicht nur die sich konstituierende Marktwirtschaft und die mit dieser verbundene abstrakte Freiheit treiben die Subjektivierung voran: Zunächst scheinen es die Künstler zu sein, die die Grenzen der Subjektivierung sprengen. Es entstehen Lesegesellschaften, es entwickelt sich eine Kultur des Briefwechsels, der moderne Roman und die Autobiographie, und es entsteht eine Salon-Geselligkeit so, wie von dem Salon von Rahel Varnhagen verkörpert.

Insofern lässt sich auch ein Bezug zu Habermas' *Strukturwandel der Öffentlichkeit* knüpfen: Auch in Hegels Werk können wir das Ineinandergreifen der Welt der Intellektuellen und der Künstler auf der einen Seite mit der als dialektisch entgegengesetzten Welt der Marktwirtschaft auf der anderen Seite feststellen. In beiden diesen Welten herrscht das Prinzip der Subjektivität, die das Traditionelle aufbricht. Wenn also Marx feststellt, alles „Ständische und Stehende“ „verdampfe“, „alles Heilige“ werde „entweiht“⁹⁷, so ist dies nicht zunächst den Maschinen zuzuschreiben, sondern der menschlichen Kreativität, die gesehen und geschätzt werden will, die sich „aus der Nacht der Möglichkeit in den Tag der Gegenwart“⁹⁸ versetzt.

2. Die gesetzgebende und gesetzprüfende Vernunft

Die „Sache selbst“ wird in der nächsten Gestalt „versittlicht“: Das Sittliche solle den zerstrittenen Individualitäten einen gemeinsamen Boden bieten und einen gemeinsamen Maßstab setzen. Das Individuum erfasst sich als ein „allgemeines Selbst“ und schafft somit den Auszug aus dem Tierreich, um eine sittlichere Welt zu beziehen. Das Sittliche resultiert also aus dem Abstreifen der Individualität; und somit handelt es sich um eine Gestalt, die wesentliche strukturelle Ähnlichkeiten mit dem Ritter der Tugend aufweist. Während der Ritter eher einer Tugendethik anhängt und das Sittliche in der gemeinsamen Welt, wenn auch unterhalb der „Schicht“ des „Weltlaufs“, sucht, führt das gesetzgebende Bewusstsein alles Sittliche auf die Vernunft, die hier gebietet, zurück.

⁹⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 310.

⁹⁶ Auf die strukturellen Ähnlichkeiten zwischen dem „geistigen Tierreich“ und der „bürgerlichen Gesellschaft“ verweist auch Henry-Silton Harris in: *Hegel's Ladder. A Commentary on Hegel's Phenomenology of Spirit*, S. 108.

⁹⁷ K. Marx, *Kommunistisches Manifest* (1848), S. 527–529.

⁹⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 299.

Insofern bietet es sich an, diese Gestalt als eine Verkörperung der Kantischen praktischen Vernunft – oder allgemeiner: einer aufklärerischen Konzeption des Sittlichen – zu lesen. Dafür, dass hier Hegel der Idealismus in seiner praktischen Gestalt vorschwebt, zeugt unter anderem der Umstand, dass er die idealistische „erste, einfache Kategorie“ aus dem Abschnitt „Gewißheit und Wahrheit der Vernunft“ in neuer Gestalt wieder ins Spiel holt: Die erste Kategorie besagt, das Sein und das Denken seien einerlei.⁹⁹ Auf die praktische Ebene angewendet bedeutet dies, das Denken sei gesolltes Sein. Das Denken stellt sich auf dieser Ebene also die Frage, wie das Sein sein soll; und dieses gesollte Sein ist wesentliches Sein.

Vor dem Bewusstsein öffnet sich dank dieser Frage nach dem Gesollten eine sittliche Welt; jedoch ist diese sittliche Substanz grundverschieden von derjenigen, der es zu Beginn der Ebene der praktischen Vernunft begegnet ist. In der nun entdeckten Gestalt der Sittlichkeit findet keine Spiegelung des einen im anderen statt, kein Aufopfern für die Arbeit des anderen. Das Bewusstsein opfert sich in ebendem Maße, als es sich für das Universelle entschließt und sich nicht vom Individuellen leiten lässt. Dies ist insofern von Belang, als an dieser Stelle die Substanz aus dem Subjekt gehoben wird. Darin ist ersichtlich, dass Hegel nicht nur eine Bewegung der Substanz zum Subjekt kennt, sondern ebenso die Bewegung des Subjekts zur Substanz hin.

Die aus dem Subjekt herausgerungene Substanz ist ebenso wie die ihrer Herkunft nach asubjektive Substanz überall dort wirklich, wo das Subjekt nicht das letzte Wort behält. Bestimmte Gesetze gelten, indem sie gelten. Im „vernünftigen Sittlichen“ ist die Substanz einerseits keine bloße Gegebenheit, wie dies in der griechischen Sitte der Fall war, die übernommen werden musste und deren Geltung nur die Helden der Tragödien hinterfragten, aber andererseits ist die Substanz auch keine „kommunikative“ Sitte, da ja das Sittliche bei Hegel eben darin besteht, dass es der intersubjektiven Überprüfung entzogen ist: Die Maßstäbe sind fester angesetzt, als dass diese auf Einigung angewiesen wären; sie gründen in der überindividuellen und nicht intersubjektiv verfassten Vernunft.

Tatsächlich scheint es zunächst, die Vernunft habe definitiv einen festen Boden gefunden: Es handelt sich um einen Boden, auf dem das Individuelle weder beherrscht noch entmachtet wird. Das Individuelle ist bei sich selbst als bei einem vernünftigen Wesen.¹⁰⁰ Das Selbst entdeckt den absoluten Gegenstand, der „alles Sein und Macht“ ist, der aber zugleich das Selbst selbst durchwaltet: Er ist das Selbst dieses Selbsts.¹⁰¹

Die nähere Betrachtung dieses „absoluten Gegenstandes“ bringt jedoch – wie zu erwarten – Ernüchterung. Zwar verspricht die Vernunft, ihr Absolutes habe an sich selbst die Negativität und somit handele es sich um keinen inhaltslosen Grenzpunkt des Denkens, stattdessen sondere sich das Absolute in konkrete Gesetze und Anforderungen. Indem die praktische Vernunft jedoch tatsächlich das Absolute zu Wort kommen lässt, offenbart sich die Leerheit ihres nur vermeintlich absoluten Gegenstandes. Wenn denn dieses der Verwicklungen des

⁹⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 181.

¹⁰⁰ Ebenda, S. 312.

¹⁰¹ Ebenda.

Lebens enthobene Absolute selbst zu Wort kommen soll, so greift das Bewusstsein auf die Gesetze derjenigen Vernunft zurück, die als die „gesunde“ bezeichnet wird. „Gesund“ ist diese Vernunft deswegen, weil sie die Verunsicherung des Lebens nicht auf sich genommen hat und vom Leben nicht „verwundet“ wurde. Was das Richtige ist, erfasst sie unmittelbar: Jeder solle die Wahrheit sprechen und den Nächsten solle man wie sich selbst lieben.

Das Problem ist, dass hierbei das Gesetz mit der Wirklichkeit dermaßen auseinanderdriftet, dass es nicht ganz klar ist, was das Gesetz selbst fordert. Nicht dass es theoretisch die menschlichen Kräfte überforderte, die Wahrheit zu sagen, das Problem liegt tiefer: Was ist, wenn man die Wahrheit überhaupt nicht weiß? Die praktische Vernunft würde mit der Versicherung hinzueilen: Das Gesetz gilt nur dann, „wenn man die Wahrheit denn weiß“. In Hegels Sicht ist dieser Eingriff in das Gesetz so tiefgreifend, dass es die Natur des Satzes selbst verändert: Aus einem notwendigen Satz wird ein zufälliger Satz. Dagegen mag die praktische Vernunft noch weiter einwenden, sie meine, jeder solle sich um die Wahrheit bemühen. Auch damit hilft sich die Vernunft nicht weiter: Sie hat sich doch selbst als eine „gesunde Vernunft“ dargestellt, also als eine Vernunft, die die Wahrheit unmittelbar begreift, jetzt wurde die Wahrheit zu etwas umformuliert, das man anstreben *soll*.

Hegel zeichnet hier eine zur Ebene des meinenden Bewusstseins entgegengesetzte Bewegung nach: Dieses hat ein „Hier“ gemeint, das sich in der Sprache verflüchtigt hat. Um dieser Fähigkeit der Verflüchtigung willen wurde die Sprache auch als das Göttliche bezeichnet.¹⁰² Die Sprache hat die Nichtigkeit des bloßen „Hier“ und „Jetzt“ ausgesprochen. Insofern gewährte die Sprache Eintritt in die Geistigkeit, denn sie zeigte auf, dass das Wesen der Besonderheit die Allgemeinheit ist. Es scheint, auf der Ebene der praktischen Vernunft würde die Unmittelbarkeit bzw. die unmittelbare Situationsabhängigkeit des Bewusstseins, aus der die Sprache das Bewusstsein herauslöste, wieder zu ihren Rechten kommen. Die gesunde Vernunft, also die unmittelbare Allgemeinheit, wird auf dieser Ebene durch das „unmittelbare Aussprechen“, das hier die Funktion des situierten „Hier und Jetzt“ einnimmt, widerlegt: „sie [die Vernunft] sprach: jeder soll die Wahrheit sprechen; sie meinte aber, er solle sie sprechen nach seiner Kenntnis und Überzeugungen davon ...“¹⁰³ Die Meinung ist also nicht immer bei Hegel eine Bewusstseinsgestalt, die aufgehoben werden muss, sondern eine, die auch positiv ein Gegengewicht zu einer (abstrakten) Allgemeinheit schaffen kann.

Auf der Ebene des meinenden Bewusstseins wird die Wahrheit in das Sprechen verlegt, und die Differenz zur gemeinten Unmittelbarkeit wird folglich als etwas Positives gewertet: Das meinende Bewusstsein muss das Hängen an der Unmittelbarkeit aufgeben und sich zugunsten der Sprache, die Trägerin der Allgemeinheit ist, entscheiden. Nun scheint sich die Situation zu wenden: Nicht das Meinende wird eines Fehlers überführt, sondern das Allgemeine, das sich den Beschränkungen der Meinung beugen muss: „*jeder solle die Wahrheit nach seiner jedesmaligen Kenntnis und Überzeugung davon sprechen.*“¹⁰⁴ Das Gebot, das auch noch die

¹⁰² Siehe Zweiter Teil dieser Arbeit: Welt und Widerspruch, S. 17–20.

¹⁰³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 313.

¹⁰⁴ Ebenda.

Einzelheit in Betracht zieht, muss folglich behaupten, „man solle wissen“¹⁰⁵. Dies sinkt aber zum Nichtssagenden ab. Nicht das Einzelne wurde nun der Nichtigkeit überführt, sondern das Allgemeine. Will sich die Vernunft mit Inhalt füllen, kommt sie nicht umhin, sich zu „verunreinigen“ und zu „vergeschichtlichen“¹⁰⁶: Die Versicherung, die Vernunft verfüge bereits als reine praktische Vernunft über einen eigenen Inhalt, hat sich als nichtig erwiesen.

Die Inhaltsfreiheit verweist nicht auf eine wirkliche und wirksame Freiheit, sondern auf Weltlosigkeit, die Hegel dadurch überwindet, dass er die Vernunft selbst als eine weltliche Entität auffasst. Dies ist an der nächsten Gestalt, der gesetzesprüfenden Vernunft, zu beobachten. Die Vernunft sieht nun ein, dass sie sich selbst keine inhaltliche Basis schaffen kann, und versucht deshalb, zumindest einen Maßstab des Wissens bereitzustellen. Die Vernunft betrachtet eine Handlung und prüft diese auf ihre Widerspruchslosigkeit. Auch hier führt Hegel sogleich ein Beispiel an: Kann die Vernunft in Sachen Diebstahl weiterhelfen? Ist Diebstahl moralisch verwerflich?

Dass Diebstahl verwerflich ist, ist zwar analytisch wahr – hier kann uns die reine Vernunft tatsächlich weiterhelfen. Laut Hegel ist aber diese Feststellung genauso nichtssagend wie die These, jeder solle die Wahrheit sprechen. Damit wir einsehen, warum wir nicht stehlen sollen, müssen wir uns zunächst die Frage stellen, was Eigentum ist, denn erst daraus erhellt, warum Diebstahl untersagt ist.

In dieser Sache hilft uns die reine Vernunft jedoch nicht weiter.¹⁰⁷ Denn an sich ist Eigentum weder vernünftig noch unvernünftig. Das Gesetz der Widerspruchslosigkeit ist ein formelles Kriterium auf der Ebene der theoretischen Vernunft, aber auf der der praktischen bzw. sittlichen Ebene belanglos. Wie wir aus Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* wissen, muss das Eigentum in seiner Entwicklung beobachtet werden; und aus dieser Perspektive fließen in den Begriff des Eigentums durchaus widersprüchliche Momente ein: Einerseits ist das Eigentum Bedingung der Freiheit, andererseits gibt es im Rahmen der Gesellschaft Gruppen – die Familie –, in denen Gütergemeinschaft herrscht; und ebenso sind Eingriffe seitens des Staates in das persönliche Eigentum in Gestalt der Steuern nicht nur zulässig, sondern in einem bestimmten Maße auch notwendig.

In dieser „Belanglosigkeit“ der reinen Vernunft entdeckt Hegel etwas zutiefst Problematisches, ja Beängstigendes. Die Illusion der Parteilosigkeit lädt dazu ein, dass der Einzelne unter dem Deckmantel der reinen Vernünftigkeit seinen Eigenwillen durchsetzt –

¹⁰⁵ Ebenda, S. 314.

¹⁰⁶ Insofern ist der Weg der gesetzgebenden und gesetzesprüfenden Vernunft ein Prozess der „Verunreinigung“ und „Vergeschichtlichung“, wie Michael Wladika bezeichnenderweise feststellt. Siehe M. Wladika, „Formen moralischer Freiheitsbetrachtung“, S. 225.

¹⁰⁷ Dieses Beispiel kommentiert P. Stekeler folgendermaßen: „Mit anderen Worten, der Satz, dass Diebstahl moralisch verwerflich ist, ist analytisch wahr. Der Satz, dass das Eigentumsregime und damit das System des ökonomischen Handelns eine sinnvolle und gute Institution ist, ist *nicht* analytisch wahr. ... Kants allgemeiner kategorischer Imperativ ist, wie gerade in diesem Kontext Hegel bemerkt, im Grunde nicht geeignet, um die Frage zu beantworten, warum wir nicht stehlen sollen. Nur sofern wir schon annehmen, dass es Institutionen Eigentum und Besitz anerkannter Weise faktisch gibt, ist Diebstahl moralisch (und dann auch rechtlich) verwerflich“ P. Stekeler-Weithofer, *Sinn*, S. 53–54.

nicht jedoch primär aus Machtsucht, sondern aus der Illusion, dass er tatsächlich unmittelbar ein Allgemeines erfasse und sich somit über die uneindeutige und unabgeschlossene Einzelheit, die sich so schlecht in kategorische Gesetze fassen lässt, erheben wisse.

Gegen diese Verabsolutierung einer solchen Vernunftkonzeption bringt Hegel die „ewigen Gesetze“ ins Spiel und vollzieht damit den Rückgriff auf die griechische Sittlichkeit. Während die moderne vermeintliche Parteilosigkeit zu einem „tyrannische[n] Frevel“ zu degenerieren droht, woraus letztlich die Forderung nach blindem Gehorsam resultiert,¹⁰⁸ wissen die Griechen um eine tatsächliche Parteilosigkeit, nämlich um die Parteilosigkeit der ewigen, tradierten Gesetze, in denen jegliche Individualität versenkt wurde. Das Gesetz wird hier nicht kategorisch ausgesprochen, es handelt sich um ein Gesetz, das die Individualitäten durchwirkt und das also spontan ausgeführt wird. Die griechische Auffassung des Gesetzes ist also ihrerseits auch durch eine Unmittelbarkeit bestimmt, die zwar letztlich aufgebrochen werden muss; was aber Hegel an der griechischen Unmittelbarkeit positiv bewertet, ist der Umstand, dass es sich hier um eine gelebte Unmittelbarkeit handelt, die keine Herrschaftsansprüche stellt. Demgegenüber ist die Unmittelbarkeit der gesunden Vernunft dadurch gekennzeichnet, dass es eine Unmittelbarkeit ist, die in Wahrheit bereits durch die Differenz des alltäglichen Lebens und der höheren Vernunft vermittelt ist. Gerade diese Differenz schafft das Herrschende und das Beherrschte, und ebendiese Differenz droht die Vernunft in Unvernunft, ja Verrücktheit zu verkehren.

3. Die Verrücktheit und die ewigen Gesetze: „Sie sind.“¹⁰⁹

Insofern ist auffallend, wie oft Hegel im Kontext des modernen Bewusstseins auf die Verrücktheit zu sprechen kommt. Die Verrücktheit scheint nahezu ein Symptom der reinen Vernunft. Hegel nähert sich der Zerrissenheit – und den damit einhergehenden Phänomenen der Verrücktheit, der Bosheit, der Eigenwilligkeit sowie der Selbstsucht – nicht ausschließlich aus einer psychologischen Perspektive, sondern beleuchtet an diesen extremen Phänomenen Wesenseigenschaften des modernen Bewusstseins bzw. der modernen Seele und im übertragenen Sinn auch der modernen Zeit. Das Wesen der modernen Seele bzw. des modernen Bewusstseins oder des Willens beruht gerade auf der Fähigkeit, die Subjektivität zur „höchsten Vertiefung“¹¹⁰ zu bringen. Gerade auf den Stufen dieser Vertiefungen, die dadurch charakteristisch sind, dass sich hier die Seele, das Bewusstsein oder der Wille von dem Miteinander losreißt, ereignen sich „Wendepunkte“¹¹¹ in der Entwicklung des Bewusstseins, wie auch an der gegenwärtigen Gestalt der Vernunft deutlich wird: Das Bewusstsein findet eine Stütze an der Gewohnheit bzw. der Sitte.

Es ist eine Eigentümlichkeit von Hegels Werk, dass die Verrücktheit nahezu ausschließlich als eine auf die Spitze getriebene Vertiefung in sich selbst gefasst wird. Folglich ist auch Hegels Vorschlag einer „Heilung“ der Verrücktheit von systematischem Interesse: Das

¹⁰⁸ Siehe Hegels Ausführungen zum jakobinischen Terror der Französischen Revolution: Teil Neun: Zerbrochene Welten.

¹⁰⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 322.

¹¹⁰ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 386, S. 35.

¹¹¹ Ebenda.

„Einspinnen“ der Subjektivität in sich selbst wird durch den Einbezug der Objektivität, durch die Bindung an die anderen, durch die Bejahung der Abhängigkeit von den anderen, die nicht in meiner Macht stehen, geheilt. Die Heilung besteht somit in einem eingeübten – also zur Gewohnheit gewordenen – Widerstand gegen den Schein der selbstgenügsamen Innerlichkeit.

Eine gänzliche Überwindung des Hanges zur Verrücktheit bleibt jedoch aus: Der Mensch ist nie nur Geist, sondern immer auch Seele und Körper und von der Seele kann die Gefahr des „Einspinnens in sich selbst“ nie ganz abgewendet werden.¹¹² Neben primär pathologischen Zuständen „des Blödsinns, der Zerstreutheit und der Faselei“¹¹³ behandelt Hegel deshalb auch weit alltäglichere „Verrücktheiten“: Zu diesen werden zu starke Leidenschaften der Einbildung, der Hoffnung, der Liebe und des Hasses¹¹⁴ gezählt, da hierbei die „ganze Totalität in eine einseitige Besonderheit [versenkt ist]“¹¹⁵. Genauso wird als Krankheit oder Verrücktheit eine unangemessene Aufmerksamkeit gegenüber dem eigenen Ansehen gewertet: Auch hier gilt das alleinige Interesse der eigenen Subjektivität, während die Objektivität vergessen wird.¹¹⁶

Dass ein wesentlicher Aspekt der subjektiven und objektiven Geistigkeit aus der Gewohnheit, der Sitte erwächst, ist insofern von Bedeutung, als Hegel seine „Phänomenologie der Gewohnheit“ in einer Zeit verfasst, in der die Gewohnheit als etwas „Verächtliches“ gilt. Während die skeptische Hinterfragung zum Zeichen der Mündigkeit wird, ist die Gewohnheit auf psychischer Ebene und die Sitte auf gemeinschaftlicher die Entgegensetzung der Freiheit: Folglich wird das Aktive, die Distanznahme von dem Überkommenen und Geteilten, positiv gewertet, während die Passivität, die Angewiesenheit auf andere, die Abhängigkeit, als etwas wesentlich Negatives aufgefasst wird.¹¹⁷

Nun beteuert Hegel – vollkommen eins mit der Tradition der Aufklärung –, wer sich nicht gedacht hat, sei nicht frei.¹¹⁸ Die aufklärerische Freiheit des Sich-selbst-Denkens hat darin vieles mit dem neuzeitlichen Skeptizismus gemein: Beide vermeiden es, die eigene Bedingtheit durch das Vorhandene in sich zu integrieren. So muss dieser Skeptizismus wie auch die abstrakte Freiheit des Sich-selbst-Denkens erwarten, was sich ihnen darbietet, um es in den „leeren Abgrund“ des Zweifels im Falle des Skeptizismus oder der (subjektiven) Ironie

¹¹² Vgl. hierzu Slavoj Žižeks Bemerkung: „With this gap, the possibility of madness emerges – and, as Hegel puts it in proto-Foucaultian terms, madness is not an accidental lapse, distortion, illness of human spirit, but something which is inscribed into individual spirit’s basic ontological constitution: to be a human means to be potentially mad.“ S. Žižek, „Discipline Between Two Freedoms – Madness and Habit in German Idealism“, S. 111.

¹¹³ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Zusatz zu § 408, S. 172.

¹¹⁴ Ebenda, S. 161.

¹¹⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, 1827/1828., S. 110.

¹¹⁶ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Zusatz zu § 408, S. 174.

¹¹⁷ Eine Argumentation, die diesem Schema folgt, ist in Ansätzen bei Fichte zu finden. Die menschliche Trägheit wird hier mit dem Bösen in Verbindung gesetzt: Das Böse erwächst aus der im Menschen „eingewurzelten Trägheit“; diese ist das Unvermögen, sich aus jeder Gegebenheit zu lösen: „Trägheit sonach, die durch lange Gewohnheit sich selbst ins unendliche reproduziert, und bald gänzlich Unvermögen zum Guten wird, ist das wahre, angeborene, in der menschlichen Natur selbst liegende radikale Übel.“ J. G. Fichte, *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, S. 202. In diesem Kontext spricht Fichte von dem „Schrecken vor dem Selbstdenken“. Ebenda, S. 203.

¹¹⁸ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Randbemerkung zu § 5, S. 308.

im Falle der auf ihre Spitze getriebenen aufklärerischen Freiheit zu werfen. Wie auch der Skeptizismus mit den eigenen Mitteln bekämpft werden muss, um sich in dem „sich selbst vollbringenden Skeptizismus“¹¹⁹ zu läutern, so muss sich auch die aufklärerische Tradition des Selbstdenkens dem eigenen Anspruch beugen: Auch in diesem Fall ist es also notwendig, die Unselbständigkeit, also Unfreiheit der abstrakten Freiheit aufzuweisen und diese mit der Gestalt der zu vollbringenden geistigen Freiheit zu kontrastieren.

Letztlich will Hegel die Entgegensetzung der Gewohnheit auf der einen und der Autonomie auf der anderen in den eigenen Begriff der Freiheit einbeziehen. Jegliches Selbstdenken ist dem Gegenwärtigen verpflichtet: Es erwächst aus einer Freiheit, die nicht als persönliche Eigenschaft nach der Art des Eigentums gefasst werden darf: Freiheit ist nie das „Meinige“. Diejenige Freiheit, die Hegel als die wahre und somit auch geistige Freiheit bezeichnet, gedeiht ausschließlich auf dem gemeinsamen Boden der gegenseitigen Anerkennung: Weder das eigene Wohl noch die eigene Freiheit können ohne das Wohl und die Freiheit des anderen befördert werden.¹²⁰ Somit ist das Denken auf das Äußere, auf das Objektive, auf dasjenige, das nicht in der eigenen Macht steht, wesentlich angewiesen. Dieser Angewiesenheit muss auch das Selbstdenken gerecht werden.

Die Hegel'sche Auffassung der Gewohnheit und der Sitte kann als eine Form eines Einspruches gegen das verzerrte Bild der Selbstgenügsamkeit gefasst werden. In der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* übernimmt die Gewohnheit die Funktion eines Archetyps für ein gelungenes Verhältnis von Subjektivität und Objektivität.¹²¹ Es ist konsequent, wenn Hegel mit der Gewohnheit die Aufforderung zur Arbeit aufs engste verbindet: Die Arbeit ist nämlich der Weg der Einfügung in den allgemeinen Zusammenhang, wobei es im Wesen der Seele liegt, dass sie dieser Anstrengung oft entweichen will, da sie immer unter der Macht der Eigentümlichkeit steht und somit stets das Eigene sucht.

Die Gewohnheit bietet darin der in der Seele erwachsenden Subjektivität eine stärkende Stütze und weist in Richtung des Geistes: Das Aufeinanderstoßen der Innen- und Außenwelt wird durch die Gewohnheit dermaßen vermittelt, dass die Subjektivität aus der Objektivität nicht auf sich zurückgeworfen wird, sondern in der Welt, beim anderen zu verweilen vermag. Dank der Gewohnheit ist es der Subjektivität möglich, sich in die gegebene Welt einzuarbeiten, hier festen Boden zu fassen und damit nicht ausschließlicher Bewohner des Innenraums zu sein: In der Gewohnheit vermag sich die Seele einen „Wohnsitz“ in der Außenwelt einzurichten. Aufgrund dieser schützenden und stärkenden Funktion bezeichnet

¹¹⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 57

¹²⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 1818–1831, S. 337.

¹²¹ Hegel selbst ist sich dessen bewusst, dass die Gewohnheit nicht nur Stütze des Menschen ist und dass er gerade im Gegenteil an der Gewohnheit sterben könne. Wesentlich nachdrücklicher betont Hegel jedoch den Umstand, dass die Gewohnheit eher ein Beitrag zur Freiheit ist als ihr Hindernis. „Die Gewohnheit ist die größte Macht im Individuum, ist das Individuum selbst – Ich als Notwendigkeit. [...] Das ist die Natur der Gewohnheit, und der Mensch ist fertig, sofern er gewohnt ist, was er ist – dann ist er ruhiger Genuß des Seins. Die Jugend ist die Zeit des Interesses, das noch nicht erreicht ist, erst erreicht werden soll, der alte Mann ist fertig, er besitzt alles ruhig als Gewohnheit. An der Gewohnheit des Lebens stirbt der Mensch.“ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, 1827/1828, S. 130. Von der Gefahr einer Abstumpfung durch die Gewohnheit spricht Hegel auch in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Zusatz zu § 151, S. 302.

Hegel die Gewohnheit als die „zweite Natur“¹²²: Die Seele nimmt in sich selbst einen Teil der Außenwelt an, den sie mit ihrer Innerlichkeit durchdringt.

Hierbei ist zu beobachten, inwiefern sich in der Gewohnheit die Relation der Subjektivität und Objektivität wandelt. Mit dem Aufgehen des Phänomens der Gewohnheit geht einher, dass sich in der Seele selbst eine Allgemeinheit herausbildet, die der sich als absolut setzenden Besonderheit entgegentritt. Die Gewohnheit in der Form der Allgemeinheit kann folglich als eine Gestalt der Gewalt über sich selbst aufgefasst werden: Die Seele „vertreibt“ sich selbst aus ihrem Standpunkt der Besonderheit. Darin bezeugt sie bereits ihre Fähigkeit, ein Bewusstsein auszubilden, das sich gerade dadurch auszeichnet, dass es sich selbst entgegenzutreten und sich die eigene „beschränkte Befriedigung“ zu verderben vermag.¹²³

In der Gewohnheit wird den besonderen Gefühlen, Trieben oder Bedürfnissen dadurch neuer Sinn verliehen, dass diese in einen allgemeinen, das heißt das Besondere übergreifenden Rahmen eingliedert werden. Somit kann die Gewohnheit als eine seelisch-leibliche Synthese der Mannigfaltigkeit oder als „praktische Verallgemeinerung“¹²⁴ aufgefasst werden. Durch die Allgemeinheit gewinnt die Seele einen Halt, der erster Boden zur Einfügung in die äußere, objektive Welt ist.

Diese Notwendigkeit der Einfügung in die objektive, körperliche Welt wird deswegen gefordert, weil das Geistige, dessen erste Grundlage die Seele ist, nicht in sich selbst aufzugehen vermag. Das Geistige entfaltet sich nicht in einem „noumenalen“, „hinterweltlichen“ Reich, sondern ausschließlich in dem einzelnen von der Seele durchbildeten Leib, der jedoch die Arbeit der Allgemeinheit auf sich nimmt und damit die eigene (bloß meinende) Besonderheit im Durchgang durch die Allgemeinheit zur Einzelheit verklärt, die alleine potentiell Geistigkeit zu erlangen vermag.

Eine parallele Struktur erfasst Hegel im Bezug des Individuums zur Sitte. Die Übernahme der geteilten und der tradierten Welt ist kein mechanisches Einfügen, sondern eine – auf dem Boden, den der neuzeitliche Freiheitsgedanke eröffnet hat – neue interpretative, erwidernde Aneignung der Welt. Dabei will Hegel auch auf dieser Ebene seiner „ironischen“ Ontologie gerecht werden: Alles was ist, hat dadurch Sein, dass es sich in Bezug zum anderen setzt.¹²⁵ Während es zur Natur der Dinge gehört, dass diese auseinandergebrochen sind, steht es in der Macht des Menschen sich selbst durch die eigene Selbstentfremdung zu verwirklichen. Gerade die Gewohnheit und die Sitte sind Phänomene, die sich durch den Einbezug von Einsicht und Abhängigkeit auszeichnen, die für die Geistigkeit wesentlich ist. Dies bezeugt bereits das geistige Phänomen der Sprache – diese muss mechanisch eingeübt werden, damit der Mensch mit und durch dieses Mechanische etwas über dieses Hinausgehende schafft.

¹²² G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 410, S. 184.

¹²³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 57.

¹²⁴ Siehe dazu J. McCumber, „Hegel on Habit“, S. 155–165.

¹²⁵ Zur „ironischen“ Struktur des Seins siehe Zweiter Teil dieser Arbeit: S. 21–27, S. 40–41.

Die Selbstentfremdung, die Fähigkeit über sich hinaus zu gehen wird nach der Entdeckung der subjektiven Freiheit auf gesellschaftlicher Ebene, die jedoch wesentlich die Geistigkeit des Einzelnen mitbestimmt, eine ethische Herausforderung. Nicht länger ist die Entfremdung für den Menschen natürlich, sie wird zur Leistung des Individuums.¹²⁶

Obwohl das Moment des Sollens von Hegel grundlegender Kritik unterzogen wird, so ist in meiner Interpretation auch in Hegels Ethik ein Moment des Sollens, das unlöslich mit dem Begriff der Bildung verbunden ist, enthalten: Der Mensch *soll* sich die Welt durch eine interpretative Aneignung, die zu einer teilweisen Enteignung der eigenen Subjektivität führt, erschließen und darin der eigenen Sitte gerecht werden.¹²⁷ Die Wahrheit dieser Aufforderung wird indirekt belegt: Sie offenbart sich in Pathologien, die dann an den Tag treten, wenn sich der Mensch aus der Gemeinschaft in sich selbst zurückzieht.

Keineswegs soll also die Verwirklichung des Selbstbewusstsein und seiner Geistigkeit hinter die neuzeitliche Freiheit zurücktreten. Es steht jedem Menschen frei, inwiefern er sich in die Gesellschaft einbinden lässt. Hegel betont jedoch nachdrücklich, nur durch diese Einbindung könne dem Menschen Höheres entstehen, da diejenige Freiheit, die Hegel als die wahre bezeichnet, mit der Entbindung von sich selbst einhergeht. Nur durch die Entbindung von der beschränkten Befriedigung an der eigenen unmittelbaren Subjektivität befreit sich der Mensch zu der Anteilnahme an den höchsten menschlichen Errungenschaften, der Politik, der Kunst, der Religion und der Wissenschaft.

Folglich kann eine Formulierung aus Hegels Zusatz aus der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* als treffliche Zusammenfassung der Hegelschen Ethik aufgefasst werden: „Die Menschen müssen sich daher ineinander wiederfinden wollen.“¹²⁸ Sie *müssen*, weil sie sonst ihrer Geistigkeit, die durch die Ausdehnung des Eigenen durch den Anderen sich ereignet, nicht gerecht werden. Der Wille ist jedoch unhintergebar: Sie selbst müssen *wollen*.

Gerade dies macht das Prekäre der neueren Zeit aus: Der Mensch muss sich selbst dazu entschließen, sich selbst zu bilden, also das zu tun, was er nicht unmittelbar tun will: Das „Wollen-Müssen“ verbindet die beiden betrachteten Entgegensetzungen sowie die Möglichkeit ihrer Bindung: Das subjektive Wollen und das objektive Müssen können in der Gewohnheit zusammengebunden werden.

¹²⁶ Vgl. hierzu die Ausführungen zur substantiellen und subjektiven Freiheit im Achter Teil: Objektiver Geist und zerbrochene Welten.

¹²⁷ Dieses Ineinandergreifen des Eigenen, des Gemeinsamen und der Aufforderung der Bildung wird sehr gut von Karl Löwith zusammengefasst: „Daß sich der Mensch immer nur *selbst* bilden kann, war ihm die Voraussetzung dafür, daß er sich bilden muß zur Teilhabe am *Gemeinwesen*, im Zusammenhang mit der überlieferten Sprache und Sitte, die nicht nur meine sind, sondern allgemeine.“ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, S. 312.

¹²⁸ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Zusatz zu § 431, S. 222.

ACHTER TEIL: Objektiver Geist und zerbrochene Welten

I. Die Handlung in der griechischen Tragödie

Hegel deutet literarische Werke als ausgezeichnete Ausgangspunkte für die Erfassung des Wesens der menschlichen Handlung, des Menschen selbst sowie seiner Welt.¹ Einzelne Kunstwerke werden somit als Weltbilder aufgefasst. Dabei suchen sie die der Welt eigene Ganzheitlichkeit darzustellen, vermögen aber letztlich nur Bruchstücke der Welt zu erfassen.² Dass sich Hegel der menschlichen Handlung anhand literarischer Kunstwerke nähert, deutet bereits auf eine bestimmte Auffassung der Handlung hin, die als eine „dramaturgische“ bezeichnet werden kann: In der Handlung enthüllt sich das Individuum, das somit die Welt, die selbst als ein „Theater“³ aufgefasst wird, betritt.

In dieser „dramaturgischen“ Philosophie wird die Last des Menschen in die Tat verlegt, denn nur dasjenige, was in die Tat eintritt, kann wahrgenommen und durch andere aufgenommen werden; und insofern ist auch nur die Tat und dasjenige, das sich in der Tat darstellt, wirklich.⁴ Zwar kann jede Tat in Bezug auf die Absicht, also in Bezug auf den eigentlichen Ausgangspunkt der Tat, geprüft werden. Hegel befürchtet aber, die Erklärung der Tat aus der sinnlich nicht gegenwärtigen Absicht laufe auf das Errichten eines jenseitigen und intersubjektiv nicht verifizierbaren Jenseits der Tat hinaus. Wie das jenseitige Unbedingte ist auch die Absicht ein bloßes Gedankending, das nicht der Erscheinung übergeordnet werden

¹ Diesen Weg schlägt auch Hannah Arendt in ihrer „dramaturgischen Philosophie der Handlung“ ein. Gerade Hegels Ausführungen zur Beschaffenheit der Handlung in der griechischen Tragödie waren für Arendt wegweisend. Siehe dazu A. Speight, *Arendt and Hegel on the Tragic Nature of Action*, S. 523–536.

² Mit diesem Aspekt des Werkes – nicht jedoch im Blick auf Hegel – setzt sich Pavel Kouba in seiner Studie „Der Sinn des Werkes – der Sinn der Wirklichkeit“ auseinander. Letztlich werden wir im Kunstwerk nicht mit unserer menschlichen Zwecksetzung konfrontiert: Denn die Wirklichkeit im eigentlichen Sinne erfahren wir nicht im Prozess des menschlichen Verstehens; „der Wirklichkeit im wahren Sinne des Wortes begegnen wir nicht in unserem Verstehen, sondern in der Erfahrung der Endlichkeit unseres Verstehens, zu der auch die Sinnlosigkeit, die Verborgenheit, die Möglichkeit eines Rückschlags bei jedem Sinn gehört.“ P. Kouba, „Sinn des Werkes – Sinn der Endlichkeit“, S. 90.

³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 29. Generell kann gesagt werden, „Welt“ tritt bei Hegel immer dort auf, wo die Logik der Erscheinung thematisiert wird. Siehe dazu W. R. Beyer, „Auf der Suche nach Hegels Weltbegriff“, S. 115–119.

⁴ In seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* unterscheidet Hegel dann zwischen der Handlung und der Tat: Die Tat wäre in diesem Kontext dem griechischen Menschen zugeschrieben, da sie auch den Bereich des Unbewussten und Unverhofften miteinschließt; demgegenüber wäre der moderne Mensch „handelnd“, wobei mit der Handlung der bewusste Aspekt der Handlung bezeichnet wäre. Das „heroische Selbstbewußtsein“ kennt diesen Unterschied nicht und übernimmt die Schuld im ganzen Umfang der Tat. Die Handlung als willentlich durchgeführt nimmt somit zum Maßstab der Beurteilung den Willen und die Absicht des Einzelnen, die Tat schließt aber den ganzen sozialen Aspekt mit ein und fragt nach den tatsächlichen Konsequenzen. In der *Phänomenologie des Geistes* arbeitet Hegel noch nicht mit dieser Unterscheidung, und deshalb wird auf diese nur am Rande verwiesen. Zu den möglichen Interpretationssträngen dieser Unterscheidung siehe M. Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, S. 196–207.

G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 117, S. 219.

darf: Nur insofern hat das Bewusstsein bzw. der Geist Wirklichkeit, als es sich ins Äußere begibt, also in das eigene „Werk“⁵ eintritt.⁶

Gerade auf der Ebene des objektiven Geistes, also auf derjenigen Ebene, auf der eine Entmachtung des Subjektiven zugunsten des Objektiven kulminieren sollte, stellt Hegel fest, dass sich Ganzheitlichkeit nur in der individuellen Tat bzw. durch diese offenbart. Die Tat „erweckt“ nämlich das Schicksal.⁷ Die Tragödie ist insofern ein ausgezeichnetes Kunstwerk, als sie eine Kollision aus dem „Ganzen“ einer Welt hervorgehen lässt; die Welt wird hier in ihrer Widersprüchlichkeit dargestellt.

Die Tat selbst schöpft ihre Kraft also nicht ausschließlich aus der Absicht oder der individuellen Kraft der einzelnen Tat, sondern aus einer das Individuelle übergreifenden Geistesgestalt, aus einer je konkreten Weltgestalt. Das Schicksal der tragischen Gestalten zeichnet sich dadurch aus, dass die in die Welt eingetretene Tat mit einer zerstörerischen Wucht auf ihren Urheber zurückwirkt. Somit stellt Hegel fest, der Künstler (oder allgemeiner gesprochen der Urheber einer Tat) erfahre an seinem Werk, dass er „kein *ihm gleiches* Wesen hervor[brachte]“⁸.

Aus der Sicht des modernen Zuschauers erscheint das Schicksal der tragischen Protagonisten als der Schwere nach unangemessen, müssen doch die tragischen Helden auch für diejenigen Vergehen Schuld tragen, die sie nicht bewusst begangen haben. Aber gerade diese Schwere des Schicksals offenbart die Tiefe ihres Charakters: Das Schicksal trifft nicht nur den „Täter“ selbst, sondern oft auch sein (familiäres) Umfeld; und damit ist es laut Hegel auch Zeugnis dessen, dass hier ein „ganzer Mensch“ gehandelt hat, also ein Mensch, dessen Sein nicht in eine äußere Handlung, die Absicht und die ihn übergreifenden gesellschaftlichen Bedingungen fragmentiert ist.⁹ Das Schicksal in Gestalt der unabsehbaren Folgen ist das Signum dieser Ganzheitlichkeit, der Substantialität des antiken Menschen – und dieses erbarmungslose Schicksal, nicht die „schöne Einmütigkeit“¹⁰ des griechischen Volkes war es, das Hegel an der griechischen Wirklichkeit faszinierte.¹¹ Das Handeln der tragischen Protagonisten „stört die Ruhe der Substanz“¹², die „Handlung ist die Verletzung der ruhigen Erde“¹³ und muss bestraft werden. Die Strafe erhebt sich jedoch nicht über die Tat in Gestalt

⁵ Hegel bezeichnet die Tat als ein Werk vor allem auf der Ebene „Der entfremdete Geist. Die Bildung“, siehe G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 359–441, also in denjenigen Passagen, in denen er auf eine strukturelle Analogie zwischen Handlung und Künstlerwerk verweist. Zu diesem Zusammenhang siehe auch R. B. Pippin, *Kunst als Philosophie. Hegel und die moderne Bildkunst*.

⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 342.

⁷ Ebenda, z. B. S. 342 oder S. 349.

⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 518.

⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 246.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 354.

¹¹ Wolfgang Bonsiepen bemerkt hierzu: „Der Untergang der Helden macht die Erhabenheit des Göttlichen sichtbar, das im Unglück der Menschen zur rettenden Macht wird. Nicht die in sich geeinte Totalität des griechischen Volkes fasziniert hier Hegel in erster Linie, sondern die Zumutung der griechischen Götter an die Menschen, wenn sie ihren Untergang fordern. Aber es ist nicht so, daß die Götter gleichgültig dem Geschick der Menschen zusehen. Die Götter sind selbst in das tragische Schicksal verstrickt.“ W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, S. 22.

¹² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 531.

¹³ Ebenda.

eines jenseitigen Richters; die Tat selbst ist die Strafe. Das Schicksal ist die Offenbarung der Tat selbst. Die Menschen werden nicht durch fremde Mächte verurteilt, sondern verurteilen sich durch ihr eigenes Sein, das die erbarmungsloseste Strafe darstellt.¹⁴

Im Blick auf Hegels Konzeption der Tat vor dem Hintergrund der griechischen Tragödie wurde jedoch ein Einwand erhoben. Einige Philologen des 19. Jahrhunderts würden gegen Hegels Deutung insofern Einspruch erheben, als der griechische Mensch angeblich der Handlung überhaupt nicht fähig war und somit wäre die Tragödie der denkbar schlechteste Ort für die Konzipierung einer Philosophie der Tat. Die antike Welt so, wie in den Tragödien dargestellt, wurde dann als eine Welt dargestellt, in der Menschen nicht handelten, sondern ausschließlich unter der Herrschaft der Götter standen, die den Protagonisten die Handlungen „einflüsterten“¹⁵.

Letztlich äußert sich auch Hegel selbst an einigen Stellen in dieser Richtung. So behauptet er, der griechische Mensch sei bloßer Schatten der Substanz, gegenüber der er keine Freiheiten genieße, und bezeichnet den Einzelnen als „selbstlose[n] abgeschiedene[n] Geist“¹⁶. Eine solche Auffassung der griechischen Welt, die auf einer vollkommenen Einheit der Substanz und des Subjekts beruht, ist Gegenstand von Hegels Nachforschungen auf der Ebene der praktischen Vernunft und später der einleitenden Passagen zu dem Abschnitt des Geistes.¹⁷ Die griechische Welt tritt hier in Gestalt einer paradisischen Einheit auf, in der die Substanz die Seele eines jeden einzelnen Bürgers ist.¹⁸ Weil diese Welt bislang noch nicht die „Wunden“ der gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Differenzierung erfahren hat, bezeichnet Hegel diese Einheit als die „Wirklichkeit des schönen Glücks“. Dieses Glück äußert sich zunächst als eine vollkommene, wenn auch unbewusste Gegenseitigkeit: Die Werke des Einen tragen unmittelbar zum Werke des Ganzen bei, wobei sich der Einzelne im Anderen sowie im Ganzen wiederfindet.¹⁹ Die Beziehungen in der Familie sowie die Beziehungen der Familie zur öffentlichen Sphäre zeichnen sich durch eine natürliche, unmittelbare Anerkennung aus.²⁰

Soll das Bewusstsein jedoch seine eigene subjektive Freiheit verwirklichen, muss es diesen Zustand verlassen, und damit muss auch das „ruhige Vertrauen“ der griechischen Wirklichkeit auseinandergebrochen werden.²¹ Freiheit ist somit durch das Losreißen aus dem unmittelbaren Glück und durch das Setzen der Differenz zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen bedingt. Indem diese Differenz entsteht und die Substanz somit durch die Tat aufgerissen oder verwundet wird, entsteht Freiheit, die somit auch den Beginn der

¹⁴ Zutreffend hat diesen Umstand Elias Canetti ausgedrückt: „Mit Haß wie mit Strafe ist den Menschen nicht beizukommen. Sie klagen sich an, indem sie sich darstellen, wie sie sind.“ E. Canetti, *Das Augenspiel. Lebensgeschichte*, S. 22.

¹⁵ Siehe zu einer solchen Interpretation z.B. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 342, S. 355.

¹⁷ Ebenda, S. 263–270 und S. 324–328.

¹⁸ Ebenda, S. 265.

¹⁹ Ebenda, S. 325.

²⁰ Ebenda, S. 335–336.

²¹ Ebenda, S. 266. Vgl. auch ebenda, S. 514.

menschlichen Entfremdung markiert. Nur ein dermaßen „verwundeter“, also aus der Unmittelbarkeit ausgetriebener Mensch kann auch ein freier Mensch werden. Diesen schmerzvollen Durchbruch vollzog im unmittelbaren Leben der Substanz in der *Phänomenologie* die Gestalt der Antigone.²² Auf paradigmatische Weise verkörpert sie die menschliche Freiheit vor dem Hintergrund einer substantiellen Einheit.²³

Wenn also Hegel an mehreren Stellen der *Phänomenologie des Geistes* ebenfalls die Überzeugung äußert, der griechische Mensch handele nicht in dem Sinne, in dem der moderne Mensch handelt, ist Antigone (aber z.B. auch Sokrates) aus dieser Feststellung ausgeschlossen. Antigone (und ihr Gegenspieler Kreon) ist ebendie Gestalt, die den Keim zur Individualisierung legt; und somit behauptet Christoph Menke mit Recht, an dem Beispiel von Antigone verfolge Hegel eine „Genealogie der subjektiven Freiheit“²⁴, die in den Protagonisten der modernen literarischen Werke kulminiere.

Die Freiheit der Antigone, aber auch des Kreon äußert sich vor dem Hintergrund einer Verknüpfung mit der jeweiligen gesellschaftlichen, substantiellen Rolle.²⁵ Das Natürliche dieser starken Identifizierung mit der Substanz beruht darauf, dass sich das Bewusstsein nicht entscheidet, wofür es eintritt: Dies ist ihm aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einer Familie, einem Geschlecht oder einer öffentlichen Funktion in der Polis vorgegeben.²⁶ Der tragische Freiheitskampf wird gerade vor dem Hintergrund dieser substantiellen Ansprüche ausgetragen. Antigone und Kreon bekunden somit ihre Freiheit dadurch, dass sie nicht der ganzen Substanz ihr Recht zusprechen, sondern nur demjenigen Teil, für den sie einstehen. Damit wird der Anspruch des anderen Standpunktes geleugnet, das implizite gegenseitige Anerkennen aufgebrochen. Die subjektive Freiheit wird folglich aus diesem Bruch, also der Verweigerung der Anerkennung, geboren. Abermals zeigt sich, dass Freiheit wesentlich mit der Missachtung (oder zumindest der Möglichkeit der Missachtung) gegeben ist und sich deshalb keineswegs in einer „versöhnenden“ Anerkennung erschöpft: Von einer tatsächlichen Anerkennung kann gerade dort gesprochen werden, wo sich der Mensch dessen bewusst ist, dass die Anerkennung seitens des anderen durchaus verweigert werden kann. Aus dieser Sicht wäre ein unmittelbar gegebenes Anerkennungsverhältnis so, wie von Hegel in den einführenden Passagen zur sich verwirklichenden Vernunft konzipiert, eigentlich noch kein Anerkennungsverhältnis, das Signum einer wirklichen, also durchaus auch subjektiven Freiheit wäre.

²² Antigone kommt damit eine besondere Ehrung zu: Sie ist eine der nur dreizehn Personen, die in der *Phänomenologie* mit Namen genannt werden. Zu dieser Bemerkung siehe W. Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation*, S. 125.

²³ Die Tragödie der Antigone wurde in der Zeit nach der Französischen Revolution neu entdeckt als Paradigma der antiken Tragödie überhaupt – Hegel bezeichnet *Antigone* als ein „absolute[s] Exempel der Tragödie“ – und zudem als eine Tragödie, die den Konflikt des Individuums mit der Gesellschaft, also den Konflikt, der nun im Zentrum des zeitgenössischen Interesses steht, zum ausgezeichneten Thema des Menschen macht. Vgl. hierzu G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 133.

²⁴ Siehe Ch. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, S. 142.

²⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 343.

²⁶ Siehe auch G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, III, 522.

Aus dieser Sicht bezeugen Antigone und Kreon das Bewusstsein ihrer subjektive Freiheit dadurch, dass sie den eigenen Standpunkt aufwerten; dadurch stören sie das unmittelbare Anerkennungsverhältnis, da diese Aufwertung mit der Abwertung oder gar Missachtung des Standpunktes des anderen einhergeht.²⁷ Antigone tritt in den öffentlichen Raum, um hier ihre Interessen zu verteidigen, als ob sie ein freier Bürger wäre, und verlangt, dass ihr Bruder, der die Menschen der Vaterstadt töten bzw. in die Sklaverei führen und die Tempel der Götter plündern wollte, begraben wird. Kreon wertet seinerseits die Position der Polis gegenüber den familiären Pflichten auf: Dabei verliert er aus dem Blick, dass er nicht nur Herrscher, sondern auch Antigones Onkel und Vormund und der Vater Haimons ist, dessen Verlobte er gerade zum Tode verurteilt. In dem eigenwilligen Aufwerten der eigenen Pflichten,²⁸ deren Kehrseite die Abwertung der für die Menschen nicht minder wesentlichen Pflichten ist,²⁹ machen sich *beide* Akteure der Hybris oder „Tolma“ schuldig.³⁰ Die Tragödie Antigones und Kreons beruht dann darauf, dass sich durch ihre eigene Tat das Gesetz verwirklicht, dessen Gültigkeit sie gleichzeitig bestreiten.³¹ Die Art, wie sie ihren eigenen Rechten nachgehen, bezeugt, dass sie nicht mehr von der griechischen, sittlichen Welt sind: Sie schließen sich aus der Sittlichkeit aus und verurteilen sich zur Einsamkeit, zur steten Begleiterin der entfachten eigenwilligen Freiheit.

Die Geburt der subjektiven Freiheit hat vor dem Hintergrund einer substantiellen Wirklichkeit unweigerlich tragische Konsequenzen, denn sobald in der Gesellschaft ein Streit der Substanz mit dem Subjekt entfacht wird, ist es laut Hegel ausgemachte Sache, dass die Substanz untergehen muss.³² Die tragischen Protagonisten, die in der *Phänomenologie des Geistes* auftreten, sind Zeugen und Initiatoren dieses Untergangs. Hegelianisch ausgedrückt war die Welt der Griechen in ihren Gestalten bis auf Grund erkannt und zugrunde gerichtet.³³ Das Zugrundegehen einer Wirklichkeit bedeutet zweierlei: Die Wirklichkeit wurde vollkommen, das heißt begrifflich erfasst und darf gerade aus demselben Grund nicht in der Gestalt weiterexistieren, in der sie vor ihrer Enthüllung existierte.

²⁷ Siehe zu diesem Problem die strukturalistischen Interpretationen von C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, S. 214–215.

²⁸ Ismene, Antigones Schwester, versucht Antigone von dem Begräbnis des Bruders abzubringen; und im Unterschied zu Antigone ist es eben Ismene, der „Fronesis“ zugesprochen wird. Hellmut Flashar bemerkt hierzu: „Für den athenischen Polisbürger verkörpert Ismene im positiven Sinne die Normalität, die in ihrer Solidarität mit Antigone an die Grenzen ihrer Möglichkeiten geht. Antigone wirkt übersteigert, kompromißlos als die, die sich von allen irdischen Bindungen schon gelöst hat.“ H. Flashar, *Sophokles. Dichter im demokratischen Athen*, S. 70.

²⁹ Auch Antigone war nicht nur die Schwester ihres Bruders, Oudemans und Lardinois heben in ihrer strukturalistischen Interpretation der Tragödie hervor, dass sie als Frau die nicht minder heilige Pflicht zu erfüllen hatte, Ehefrau und Mutter zu werden. Siehe Th. C. W. Oudemans, A. P. M. H. Lardinois, *Tragic Ambiguity: Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*.

³⁰ Zu bemerken ist, dass es größtenteils gerade Hegel war, der die – in Schadewaldts Worten – „banale moralische Deutung“, nach der Antigone vollkommen im Recht war, während Kreon sich einer Missetat schuldig machte, problematisierte. Offensichtlich kann diese schwarz-weiße Interpretation nicht dem Werk selbst gerecht werden: An etlichen Stellen wird Antigone der „Hybris“ und „Tolma“ bezichtigt; und der Chor bezeichnet Antigones Handlung als den „Gipfel der Kühnheit“ (Strophe 853), demgegenüber ist es Antigones Schwester, Ismene, die die „Fronesis“ verkörpert. Siehe Sophocles, *Antigone*, Strophe 248, Strophe 370–371, Strophe 449, Strophe 913–915. Vgl. hierzu W. Schadewaldt, *Die griechische Tragödie*, S. 233.

³¹ Vgl. hierzu A. Geisenhanslüke, *Nacht der Tragödie. Lyrik und Moderne bei Hegel und Hölderlin*, S. 37.

³² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 354.

³³ Ebenda, S. 354.

Die doppelte Bedeutung des „Zugrundegehens“ lässt sich deshalb gut an dem jeweiligen Bezug Antigones und Kreons zur Substanz illustrieren. Soll etwas erkannt werden, so muss der Erkennende Distanz zum Objekt einnehmen. Das heißt natürlich nicht, Erkenntnis müsse sich auf eine nicht engagierte (und deshalb laut Hegel auch „gedankenlose“) Beobachtung einlassen so, wie dies auf der Ebene der theoretischen Vernunft geschah. Hegel will an dieser Stelle illustrieren, dass eine jede Erkenntnis nur um den Preis einer partiellen Entfremdung gelingen kann. Im Falle von Antigone war ein solches entfremdendes Moment die Entscheidung, sie wolle ausschließlich dem Reich der unterirdischen Gottheiten und familiären Bindungen angehören. Kreon identifiziert sich demgegenüber vollends mit dem Bereich des Politischen, mit seiner Rolle des Herrschers, mit Zeus in Gestalt des Patrons der öffentlichen Sphäre. Die Überschätzung dieser Bindungen ist eine Bedingung, damit die Kritik der entgegengesetzten Position erfolgen kann.

Im Kampf beider Protagonisten wurde deutlich, dass die – auch von Hegel in etlichen Passagen vertretene – Auffassung, laut der die griechische Wirklichkeit das „gediegene Glück“ verkörpert, trügerisch ist. In Wahrheit ist die griechische Wirklichkeit von unüberbrückbaren Differenzen gezeichnet. Die Gottheiten des Tages und der Nacht erheben widersprüchliche Anforderungen an den Menschen, die – wenn explizit gemacht – nicht zugleich erfüllt werden können. Mit den gegensätzlichen Anforderungen der Gottheiten ist auch eine scharfe Unterscheidung der Sphäre des Mannes und der Frau oder der Sphäre des Öffentlichen und des Familiären gegeben. Der tragische Untergang der griechischen Welt, der bei Hegel symbolisch von Antigone und Kreon verkörpert wird, entblößt die Instabilität einer Gesellschaft, in der den einzelnen Gesellschaftsgruppen unüberschreitbare Pflichten auferlegt werden, wobei nur einer dieser Gruppe als frei anerkannt wird.

Das verkannte Moment, in diesem Falle also die weibliche, unterirdische Dimension der Wirklichkeit, wendet sich mit eben der gleichen Verkennung, die sie selbst erleidet, gegen das Männliche, das Öffentliche. Weil jedoch die Frauen über keine politische, öffentliche Macht verfügen, muss sich ihr Einspruch im Unterirdischen bzw. auf der Ebene des Familiären äußern. Damit werden sie zu heimtückischen Feinden der Männer, die in Gestalt einer ewigen weiblichen Ironie auftreten,³⁴ durch die letztlich die ganze Gesellschaft gefährdet wird. Dieses ironische Moment der Tragödie zeichnet bereits den Standpunkt Rameaus vor: Die Tragödie mündet ins Ironische, denn die Gesellschaft geht an dem Moment zugrunde, der Grund und Stütze der jeweiligen Existenz der Gesellschaft ist. Das Begründende, also das „Häusliche“, „Unterirdische“ der Frau, verkehrt sich ins Zerstörerische – dieses zerstörerische Element

³⁴ Ebenda, S. 352. Hegels Nachdruck auf dem Moment der weiblichen, unterirdischen Feindseligkeit scheint Sophokles' Tragödie äußerst treu zu sein. Ein „auffallendes Interesse an Frauenfiguren“ stellt auch Flashar fest, der ebenfalls feststellt, Sophokles wolle hier auf „Gefahren aufmerksam machen, die von der isolierten Übersteigerung eines Polisverständnisses der Männer drohen können.“ H. Flashar, *Sophokles. Dichter im demokratischen Athen*, S. 76.

G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 354.

trägt Antigone bereits in ihrem Namen: Sie ist diejenige, die sich gegen den „genos“, also gegen ihr eigenes Geschlecht wendet.³⁵

Antigone bezeugt durch ihr Schicksal, dass sich unter der Oberfläche des griechischen unmittelbaren Glücks unreflektierte gesellschaftliche Widersprüche befinden. Diese Einsicht kann jedoch nicht auf dem Boden der griechischen Wirklichkeit selbst erlangt werden. Die griechische Heldin muss deshalb diese Erkenntnis auf dem Wege einer fundamentalistischen Ehrung der Götter, die der griechischen Religion vollkommen fremd ist, erleiden. Im unmittelbaren Einstehen für einen bestimmten Aspekt der Wirklichkeit haben beide Protagonisten bezeugt, dass sie nicht länger von der griechischen Welt sind. Ihre Tragödie ist folglich auch ein Trauerlied auf den „Verlust [ihrer] Welt“³⁶. Auf dem Wege der tragischen Entfremdung der gegensätzlichen Positionen voneinander wird die antike Welt zum Gegenstand der Reflexion, an der diese Welt zerbricht: Die Substanz der griechischen Wirklichkeit wird verraten.³⁷ Darin wird der Weg der modernen Subjektivität freigelegt, die einen diametral unterschiedlichen Ausgangspunkt hat. Auf das griechische Gefühl der Geborgenheit folgt ein Gefühl der Heimatlosigkeit inmitten der Welt.

II. Das Unglück in der Welt nach der Tragödie: Die Prosa

Bereits Goethe hat den Einwand erhoben, Hegel habe in seiner Darlegung nicht nur Sophokles' *Antigone*, sondern das Wesen der griechischen Tragödie überhaupt verfehlt.³⁸ Weitere Philosophen, Philologen und literarische Wissenschaftler haben sich dieser Kritik angeschlossen. Gegen Hegel wird der Vorwurf erhoben, er könne dem Phänomen der Tragödie deshalb nicht gerecht werden, weil er bereits in entgegengesetzten Standpunkten eine höhere Sittlichkeit antizipiert, in der letztlich beide Extreme, in die die tragisch Sittlichkeit auseinandergegangen ist, in glücklicher Versöhnung letztlich eingehen. Obwohl Hegels Auffassung der Tragödie oft in Bezug auf Antigone kritisiert wird, scheinen diese Vorwürfe eben im Kontext von Hegels Interpretation dieser Tragödie verfehlt. Die griechische Geistesgestalt, die von Antigone und Kreon „zugrunde“ gerichtet wird, geht

³⁵ Aus dieser Sicht könnte Peter Sloterdijk Antigone zu den „schrecklichen Kindern der Neuzeit“ zählen: Antigone wäre einer derjenigen Gestalten, die durch ihre „anti-genealogischen“ Experimente die Ordnung aufbrechen. In seinem Buch *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit* legt Sloterdijk – wie Hegel auch – ein äußerst flexibles Verständnis der Neuzeit vor: Das Neuzeitliche und das Moderne äußert sich zunächst in einzelnen Gestalten, die sich gegen die überkommene Ordnung wenden. Das Paradigma eines schrecklichen Kindes wäre Jesus mit seiner Lockerung der familiären Bindungen oder Sokrates mit seiner Kritik des nichthinterfragten Lebens. Überall dort, wo dieses Aufbegehren gegen die Vergangenheit zur Norm wird, herrscht die Moderne. Siehe P. Sloterdijk, *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne*.

³⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 514.

³⁷ Ebenda.

³⁸ Anstoß erweckte zunächst Hegels Aufwertung der Position Kreons. Goethe stellt fest, Kreons Position sei unververtretbar, da er sich eines Staatsverbrechens schuldig gemacht habe. Demgegenüber behauptet auch Hölderlin, Kreon und Antigone vertreten gleichberechtigte Kräfte. Zu Goethes Deutung siehe J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Zürich 1948, S. 605. Zu Hölderlins Deutung siehe F. Hölderlin, *Anmerkungen zur Antigonä*, S. 107. Zu einem Vergleich von Hölderlins und Hegels Auffassung des Tragischen siehe K. Düsing, „Die Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel“, in: Chr. Jammme, O. Pöggeler, *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804–1806)*, S. 55–82.

keineswegs in eine „konfliktfreie, höhere Synthese“ über, wie z. B. M. Nussbaum feststellt.³⁹ In Wirklichkeit mündet sie in einen Zustand des „gestorbene[n] Geist[es]“⁴⁰. Falls es also überhaupt angebracht sein kann, in diesem Kontext von einer Synthese zu sprechen, so handelt es sich um eine Einheit des Zusammenbruchs und Verfalls. Die Tragödie mündet also eher in eine „regressive“ als in eine „progressive Synthese“, eine Synthese des Schmerzes eher als der „Aussöhnung“.⁴¹

Gleichwohl soll nicht bestritten werden, dass Hegel in etlichen Passagen behauptet, das Tragische sei in der modernen Zeit überwunden und somit werde die antike Tragödie tatsächlich in eine neue Einheit eingehen; weil diese Einheit differenzierter ist, würde das bedeuten, diese Einheit wäre – zumindest aus einer bestimmten Sicht – eine höhere.⁴² Für diese Differenzierung, die auch mit einer Fragmentarisierung der modernen Welt zusammenhängt, spräche bereits ein „quantitativer“ Umstand: Je mehr sich der Geist in der Zeit entwickelt, desto freier werden die Bürger der konkreten Geistesgestalt. Dieser Prozess kulminiert nach Hegel in seiner Gegenwart, die die subjektive Freiheit zum Prinzip hat. Das heißt nicht einfach, der einzelne wäre in der Moderne seiner Willkür überlassen – Hegel zeichnet bereits in der *Phänomenologie des Geistes* vor, dass sich in seiner Gegenwart neue „Schicksalsmechanismen“ entwickeln. Dass diese subjektive Freiheit das *Prinzip* der neuen Zeit ist, bedeutet zunächst, dass nicht nur einigen, sondern prinzipiell allen diese Möglichkeit der Willkür zuteilwird. Prinzipiell gebührt jedem das Recht auf freie Partnerwahl, Berufswahl, Bildung und Teilnahme an öffentlichen Institutionen.

Das Tragische wird somit darin überwunden, dass der Einzelne die Freiheit bzw. „den schrankenlosen Gedanken seines freien Selbst“⁴³ erlangt. Dies ist jedoch um den Preis der unentwegten Entfremdung erkaufte: Mit der Befreiung geht notwendigerweise eine schwächere Identifizierung mit den für den Menschen grundlegenden Lebensbereichen – also mit der Familie, dem Beruf und dem Staat – einher. Wenn die moderne Zeit somit als eine Zeit nach der Tragödie bezeichnet wird, so bedeutet dies, die Tragödie, so wie in der Antike erlebt, sei für den modernen Menschen nicht mehr überzeugend: Die Festigkeit des Substantiellen und somit auch dessen Härte sind aus dem Erfahrungshorizont des Menschen gewichen. Ob das besagt, der Mensch lebe somit in einer höheren Wirklichkeit oder nicht, scheint hierbei von sekundärer Bedeutung zu sein.

³⁹ M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, S. 63–68. Auch Roland Galle ist der Überzeugung, die Versöhnung siege letztlich über den Konflikt und das Tragische sei deshalb relativiert. Roland Galle, „The Disjunction of the Tragic: Hegel and Nietzsche“, S. 49.

⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 355.

⁴¹ Gegen eine ungültige Alternative des Konflikts und der Versöhnung in Hegels Auffassung der Tragödie argumentiert auch Robert R. Williams. Siehe Robert R. Williams, *Tragedy, Reconciliation and the Death of God. Studies in Hegel and Nietzsche*, S. 115–142.

⁴² Vor allem in Hegels *Vorlesungen über die Ästhetik* heißt es, die Tragödie gehe in eine ruhige Versöhnung der widerstreitenden Kräfte über. Siehe Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, III, S. 524–526. Gleichwohl wird hier aber auch behauptet, diese Versöhnung habe die Gestalt einer Transformation der ursprünglichen tragischen Widersprüche in eine neue Gestalt. Ebenda, S. 532.

⁴³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 513.

Der wesentliche Unterschied des antiken und des modernen Menschen liegt in dem Maße der Verknüpfung mit der substantiellen, also objektiv gegebenen Wirklichkeit, in die der Mensch geboren wird. Tragische Konflikte können nur dort entstehen, wo die Akteure eine natürliche Bindung an die eigene Familie, an die Polis oder an die eigene soziale Stellung unterhalten, insofern ist eine Tragödie immer ein Konflikt im Sittlichen.⁴⁴ Aus dieser Bindung geht eine Ganzheitlichkeit der Akteure hervor; und dies bedeutet auch, dass sie für Vergehen bestraft werden, die sie nicht bewusst ausgeführt haben. Die modernen Akteure sind stattdessen in eine Mehrzahl von sozialen Rollen aufgelöst, die sie entweder direkt selbst wählen oder die sie durch eigene Taten und individuelle Fähigkeiten verdienen. Das Wesen des modernen Zeitalters oder des „Zeitalters der Bildung“⁴⁵ beruht darauf, dass das Bewusstsein nur für diejenigen Taten verantwortlich gemacht werden will, die es selbst als bewusste Handlungen ausführt. Eine natürliche und nicht reflektierte oder nur teilweise reflektierte Einheit des Individuums mit seinem sozialen Status löst sich somit in demjenigen Bewusstsein auf, das sich der Differenz des Individuellen und Sozialen bewusst ist. Folglich kann es in der modernen Welt keine Tragödien geben, was aber offensichtlich nicht bedeuten soll, es gebe kein Unglück.⁴⁶

Das Fragmentarische der „Zeit der Bildung“ bietet Raum, in dem Freiheit und Entfremdung des modernen Menschen entstehen. Wie oben dargelegt, entsteht das Tragische aus einer Überschätzung der Bindung an den eigenen Standpunkt, deren Rückseite die Entbindung von dem Standpunkt des anderen ist. Die moderne Autonomie ist eine Verinnerlichung dieser Entbindung von dem anderen, die jedoch noch dadurch gesteigert wird, dass der moderne Mensch einer vergleichsweise starken Bindung an eine ihm „natürlich“ zugeteilte Aufgabe entbehrt. Aufgrund dieser fehlenden Bindung ist der Vollzug der Freiheit nicht durch ein Umschlagen in das Tragische gefährdet: Der moderne Mensch kann sich nicht dermaßen seiner Rolle veruntreuen, wie es noch für den griechischen Menschen möglich war. Ein vergleichbares – großes, heroisches oder tragisches – Scheitern ist für den modernen Menschen keine offene Option.

Das heißt jedoch nicht, dass der moderne Mensch nicht ebenfalls kläglich scheitern könnte. Hegel bezeichnet eine wesentliche Modalität dieses Scheiterns als das Böse und erfasst es als die Setzung des Einzelnen als des Allgemeinen: Der einzelne Handelnde entwirft sich eigene, private Prinzipien seines Handelns; handelnd also so, als ob er nicht Teil einer Gemeinschaft wäre, als ob es den anderen nicht gäbe. Das Böse ist demzufolge eine aus dem Eigenwillen hervorgehende pervertierte Gestalt der Freiheit, die erst auf einer Ebene möglich wird, die

⁴⁴ Und das heißt gerade nicht, es ginge hier um einen moralischen Konflikt. Die Sprache der Moral eignet erst der modernen Welt.

⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 359-441.

⁴⁶ Diese zwei Momente – das Tragische und das Unglück – vermennt in seinem ansonsten anregenden Buch *Tragedy, Reconciliation and the Death of God* Robert Williams, der behauptet, auch die moderne Welt kenne den tragischen Konflikt, was er durch Hegels wiederkehrende Feststellungen belegt, die moderne Welt sei im Konflikt befangen. Williams vernachlässigt den Umstand, dass nicht jeder Konflikt tragisch ist. Folglich schreibt er denjenigen Interpreten, die behaupten, in der modernen Welt gebe es das Tragische nicht, die äußerst unplausible Behauptung, es gebe somit überhaupt kein Unglück und keinen Konflikt. Vgl. Robert R. Williams, *Tragedy, Reconciliation and the Death of God. Studies in Hegel and Nietzsche*, S. 313–314.

über ein höheres Maß an Differenzierung, d.h. in diesem Kontext an Subjektivität verfügt.⁴⁷ Auf der Ebene des Zeitgeistes der Bildung knüpft das moderne Bewusstsein also sehr wohl an die Differenzierung, die Antigone und Kreon geleistet haben, an; es erkennt jedoch, es könne sich mit keiner der vollzogenen Differenzen dauerhaft identifizieren: Folglich ist das Bewusstsein gezwungen – wenn wir an die dramaturgische Interpretation der Handlung anknüpfen –, wie ein Schauspieler von einer Rolle in die nächste zu schlüpfen. Während der antike Mensch in einer Welt lebte, die zu einem wesentlichen Maß unter der Macht der Götter stand und dessen Lebenserfahrung somit nicht nur menschlich war, ist sich das moderne Subjekt dessen bewusst, dass es eine Welt bewohnt, die es sich selbst gebildet hat und die folglich an sein Bewusstsein immer nur bedingte und somit wesentlich relative Forderungen stellt, denn die ewige Quelle der göttlichen Gesetze ist versiegt.

Der antike Polytheismus verwandelt sich somit in einen „ethischen Polytheismus“: Das moderne Bewusstsein bewegt sich in einem Raum der Werte, die er als durchaus menschliche Konstruktionen fasst und aus denen er nach eigenem Gutdünken die eigene Weltanschauung zusammenstellt. Ein Bewusstsein, das weiß, dass es sich eine eigene Welt erbaut hat, beansprucht zu Recht, dass es sich in der eigens geschaffenen Welt „zuhause“ fühlt. Paradoxerweise verspürt er gerade hier die tiefste Entfremdung von der Wirklichkeit. Diese Entfremdung ist die abgekehrte Seite der Entdeckung der modernen Freiheit und zugleich die Bedingung für die Erkenntnis und die Erfassung der gegebenen Wirklichkeit, also ihrer bewussten Auslebung. Denn jeder Versuch einer Bewusstmachung der Wirklichkeit ist zugleich eine Bewegung der Differenzierung, die für Hegel im Streit Antigones und Kreons entfacht ist: Der Wirklichkeit nähert sich das Bewusstsein nur um den paradoxen Preis der Entfremdung. Das Phänomen der Tragödie ist somit insofern ein Meilenstein in Hegels Denken, als hier die unmittelbare Einheit – laut Hegel definitiv – aufgehoben wurde.

III. Rameaus Neffe im Zeitalter der Bildung

Das Wirken der Götter, auf das sich Antigone und Kreon als das beherrschende Prinzip ihres Seins berufen, wurde auf der Ebene des Zeitalters der Bildung gänzlich vom Bewusstsein angeeignet. Das Bewusstsein fühlt sich nun unmittelbar bei sich angekommen und entwickelt einen Weltbezug, der sich analog zum Bezug des bloß meinenden Bewusstseins gestaltet: Das Bewusstsein war auf dieser Ebene davon überzeugt, dass ihm sein unmittelbarer Standpunkt die mannigfaltigste und reichste Welt offenbare; und ebenso meint nun auch das natürliche Bewusstsein der Bildung, dass sein konkreter Standpunkt und die ihm eigenen Arten des Weltbezugs diese Welt am adäquatesten und am vollkommensten erfassen. In Wirklichkeit sind der natürliche Standpunkt der sinnlichen Gewissheit sowie das unmittelbare meinende Bewusstseins des Zeitalters der Bildung leer, da sie bislang nicht über Mittel verfügen, mit denen sie ihren Standpunkt angemessen beschreiben könnten. Diese Mittel entstammen der Allgemeinheit, also der gemeinsamen Kultur und Sittlichkeit, in der erst das Bewusstsein Rechenschaft vor sich und vor anderen ablegen kann. Genauso wie das meinende Bewusstsein

⁴⁷ In seinen Essays vertritt die Hegel'sche Interpretation der Tragödie auch Milan Kundera: Während der antike Mensch laut Kundera im Paradigma der Tragödie dachte, wurde dieses Paradigma in der modernen Zeit durch eine moralisierende Weltanschauung ersetzt. Siehe M. Kundera, *Le Rideau*, S. 135–137.

einsehen musste, dass der unmittelbare Reichtum wertlos ist und folglich die gültige Währung der gemeinsamen Sprache anerkennen musste, so muss nun auch das Bewusstsein, das sich als gebildetes versteht, zunächst den eigenen allgemeinen Aspekt, die gemeinsame Sitte, die Hegel als die „allgemeine Sprache“⁴⁸ bezeichnet, ins Bewusstsein heben.

Die erste Stufe der Bildung erreicht das Bewusstsein, indem es den Riss zwischen der meinenden Unmittelbarkeit, der eigenen Besonderheit einerseits und der Allgemeinheit andererseits explizit macht. Indem das Bewusstsein diese Differenz vollzieht, entfremdet es sich notwendigerweise: Es lässt von einem Aspekt seines Seins, nämlich der Unmittelbarkeit, ab, um sich mit dem gemeinsamen Standpunkt zu identifizieren. Gerade diese Notwendigkeit der Selbstentfremdung und der Selbstaufhebung, die laut Hegel zu einem bedeutenden Maße das Wesen des Bewusstseins selbst ist, ist nirgendswo in der *Phänomenologie des Geistes* offensichtlicher als gerade auf der Ebene der Bildung: Das Bewusstsein muss seinen natürlichen Standpunkt überwinden und somit nicht dem Irrtum unterliegen, das natürliche, unmittelbare Bewusstsein sei die anzustrebende Individualität.⁴⁹ Das natürliche Bewusstsein verfügt unmittelbar, also als unentfremdetes, über keinen hohen Wert; und indem es dennoch darauf besteht, die eigene Natürlichkeit und Unmittelbarkeit sei in Gestalt der Originalität wertvoll, so macht es sich „lächerlich“⁵⁰.

Das Bewusstsein, das sich weigert, sich selbst zu entfremden, und an der gemeinten Individualität festhält, bezeichnet Hegel im Anschluss an Diderots Dialog *Rameaus Neffe* als eine „Espèce“ – und diese Bezeichnung sei, wie Hegel gemeinsam mit Diderot feststellt, von „allen Spitznamen der fürchterlichste; denn er bezeichnet die Mittelmäßigkeit und drückt die höchste Stufe der Verachtung aus.“⁵¹ Das, was Hegel in diesem Kontext mit dem französischen Ausdruck *Espèce* bezeichnet, kann somit im Kontext des studierten Abschnittes der *Phänomenologie des Geistes* mit der Seinsweise bezeichnet werden, die sich dagegen sträubt, sich dem unmittelbaren Standpunkt zu entfremden, weil es meint, das Sein in der Unmittelbarkeit sei Ausdruck der eigenen Einzigartigkeit.

Diese Interpretation stößt jedoch im Blick auf Diderots Dialog auf eine Schwierigkeit. Hegel liest in Diderots Dialog gerade das Gegenteil dessen, was der Verfasser selbst meint. Im Kontext, aus dem das Zitat stammt, entwickelt Rameau die Überlegung, warum es empfehlenswert sei, auf jegliche Erziehung der eigenen Kinder zu verzichten: Falls dem Sohn nicht die „väterliche Faser“ vererbt worden sei, werde er zu einem redlichen Menschen heranwachsen; „aber wollte die Urfaser, daß er ein Taugenichts würde wie der Vater, so wäre die sämtliche Mühe, ihn zu einem ehrlichen Manne zu machen, ihm sehr schädlich.“⁵² Denn nichts ist dermaßen bedauernswert wie bloße Durchschnittlichkeit – diese ist nämlich das

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 266.

⁴⁹ Hegels Begriff der Bildung wird von H.-G. Gadamer weitergeführt. Siehe H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, S. 15–24.

⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 364.

⁵¹ Ebenda. Vgl. hierzu D. Diderot, *Rameaus Neffe*, S. 78.

⁵² D. Diderot, *Rameaus Neffe*, S. 78.

Resultat des Bestrebens, mit der Natur einen Kompromiss zu schließen. Am Ende benähme sich ein solcher Zögling im Guten wie im Bösen linkisch.⁵³

Daraus ist ersichtlich, dass beide Denker – oder zumindest Hegel einerseits und Diderots Rameau andererseits – eine diametral entgegengesetzte Auffassung der Erziehung oder Bildung vertreten. Diderots Rameau geht von einer organischen Formation des Menschen aus: Nur die Natur ist „Werkmeisterin“ der ausgezeichneten Persönlichkeiten,⁵⁴ die friedlich aus sich herauswachsen, wobei jegliche stärkere Einwirkung des interpersonellen, sozialen oder kulturellen Umfeldes diese Entfaltung des Originären behindert – und das heißt, die Verinnerlichung der Kultur mittels der Erziehung mündet in einen Selbstverlust: „Wer einer Anweisung bedarf, kommt nicht weit. Die Genies lesen wenig, treiben viel und bilden sich aus sich selbst.“⁵⁵

Hegel selbst vertritt eine grundverschiedene Konzeption: Das Bewusstsein gewinnt sich in der Selbstentfremdung, die Individualität wächst erst dadurch heran, dass sich das Bewusstsein des eigenen unmittelbaren Seins entfremdet. Dabei handelt es sich um kein friedliches, organisches Herauswachsen aus sich selbst, sondern um einen von Schmerz durchdrungenen Prozess, in dem das Bewusstsein auf der jeweiligen Ebene gerade dasjenige aufgeben muss, was es als das innerste Sein – als das „Seinige“ – auffasst. Deshalb stützt sich Hegel in seinen Beschreibungen der Bildung nicht auf natürliche Metaphern des Wachsens oder der organischen Entwicklung und bedient sich stattdessen der Metaphern der Arbeit, der Anstrengung und der Verzweiflung. Die Bildung fällt in eins mit einer gezielten Selbstentfremdung: Das Bewusstsein ist nur insofern wirklich, als es aufgehoben ist, also als es sich von seiner unmittelbaren Verbundenheit mit sich selbst losgerissen hat.⁵⁶

Trotz dieser offensichtlichen Differenzen fasst Hegel Rameaus Neffen als einen Repräsentanten einer bestimmten Geistesepisode, nämlich des Zeitalters der Bildung, und insofern scheint er zumindest in einer bestimmten Hinsicht Rameaus Auffassung der Bildung zu teilen bzw. diese wenigstens für eine bestimmte Geistesgestalt zutreffend zu finden. Deshalb müssen das Zitat und der Gebrauch, den Hegel von diesem macht, noch anders ausgelegt werden. In diesem zweiten Anlauf soll an den Begriff der Negativität angeknüpft werden. Die Bildung des Bewusstseins, also eine willentliche Selbstentfremdung oder eine Verinnerlichung des Widerstands gegen sich selbst, gegen das eigene natürliche Sein unterliegt der Macht der Negativität. Dies wird auf etlichen Ebenen deutlich: Das Bewusstsein entbehrt einer unmittelbaren Zugehörigkeit zur eigenen Welt und verhält sich somit reflexiv gegenüber der eigenen gesellschaftlichen Position. Darin erlangt es das höchste Maß an Flexibilität – es bildet sich, um jederzeit diejenige soziale Rolle einzunehmen, die von ihm gefordert wird, oder die, von der es sich den größten Gewinn verspricht. In einer Welt, die es sich selbst hergestellt hat, wird das Bewusstsein heimatlos: Es kann im Grunde alles sein, in seinem Wesen ist es nichts, denn der Neffe selbst ist ein Opfer der in sich selbst

⁵³ D. Diderot, *Rameaus Neffe*, S. 78.

⁵⁴ Ebenda, S. 47.

⁵⁵ Ebenda, S. 47.

⁵⁶ Ebenda, S. 365.

verschlossenen Negativität, die es zu nichts Besserem als zum „Espèce“ bringt, der nach Bedarf „dreißig Arien, italienische, französische, tragische, komische von aller Art Charakter, häufte und vermischte“⁵⁷.

Diderot hat somit in seinem Dialog – in Hegels Interpretation – nicht den Bildungsprozess überhaupt dargestellt, sondern nur denjenigen Aspekt, der sich auf die Ausführung der ironischen Kunst begrenzt, in der alles und jeder hinterfragt wird. Wird die Bildung dermaßen verkürzt, so bildet sich das Bewusstsein tatsächlich nur zum „Espèce“. Die Vereitelung jeglicher Festigkeit äußert sich in ausgezeichneter Weise in der Sprache: Die Sprache selbst, die zu Beginn des Weges eine Stätte der Stabilität war, wird auf dieser Ebene der Bildung zu einer Quelle der Unruhe: Das Bewusstsein wendet alles Ausgesprochene in sein Gegenteil bzw. hängt allem, was ausgesprochen wurde, die Bemerkung an, es hätte auch anders kommen können. Aller Gegebenheit wird mit ironischer Distanz gegenübergetreten, oder sie wird gar mit ironischem Hohngelächter übergossen.⁵⁸

Der Ausdruck der Ironie taucht jedoch bereits im Kontext von Hegels *Antigone*-Interpretation auf. Antigone tritt hier als erste Ironikerin auf, die die griechische Wirklichkeit zum Untergang an sich selbst zwingt. Als ironisch erscheint aber aus anderer Sicht bereits die Form der antiken Tragödie: Antigone und Kreon treten sich als äußere Gegensätze entgegen bzw. als Gestalten, die die jeweilige Position des Gegenspielers verkehren. Diese substantielle Ironie wurde in der Gestalt von Rameaus Neffen verinnerlicht: Das Wissen selbst führt hier die Verkehrung an sich selbst aus.⁵⁹ Hegel stellt fest, die verinnerlichte Ironie sei die Weise, sich das Leben künstlerisch einzurichten;⁶⁰ und Odo Marquard fasst den Bezug von künstlerischer Existenz und Modernität gerade im Blick auf Hegels Philosophie noch wesentlicher: „Je moderner die moderne Welt wird, desto unvermeidlicher wird das Ästhetische.“⁶¹

Die wesentliche Schwierigkeit, die in der Auflösung des Tragischen überhaupt besteht, ist der Umstand, dass alle Feststellungen und Schlüsse hier die gleiche subjektive Bedeutung erhalten; und insofern soll festgehalten werden, dass Hegel Diderots Dialog, der sich der französischen Oper widmet, konsequent in ein ethisches Vokabular übersetzt. Diese Interpretation hat auch der Übersetzer von Denis Diderots Dialog, Johann Wolfgang von Goethe vorgelegt: Laut Goethes Interpretation des Werkes wird hier „ein Schuft „einem ehrlichen Mann entgegengestellt.“⁶² Hegel geht es also in erster Linie nicht darum, wie sich ein Musiker der einzelnen Genres bedient, sondern um die Wirklichkeit, dass die moralischen Werte, die noch auf der Ebene der griechischen Sitte eine „gemeinsame Sprache“ darstellten, nun gleich-gültig werden, da die einzelnen Werte nicht mehr in eine einheitliche sittliche

⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 387.

⁵⁸ Ebenda, S. 389.

⁵⁹ Die Auffassung der Ironie als eine Bewegung der Verkehrung entnimmt Hegel dem Werk des Redners Quintilian. Siehe Quintilian, *Institutionis oratiae*, S. 44–46.

⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 94.

⁶¹ O. Marquard, *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, S. 9.

⁶² J. W. v. Goethe, „Anmerkungen über Personen und Gegenstände, deren in dem Dialog *Rameau's Neffe* erwähnt wird“, S. 128–129.

Kosmologie aufgenommen werden können, da sich ein jedes Bewusstsein eine eigene Kosmologie herstellt. Des Umstandes, dass es sich hierbei um eine subjektive Leistung handelt, ist sich das Bewusstsein je schon bewusst. In Gestalt von objektiven und unbedingten Forderungen können dann weder die eigenen gewählten noch die eines anderen erscheinen. Die einzelnen moralischen Haltungen und Stellungnahmen werden genauso ins Spiel gesetzt, wie Rameau seine musikalische Vielseitigkeit betätigt. Mit anderen Worten wird je nach Bedarf von dem einen oder anderen moralischen Wert oder der einen oder anderen Tugend Gebrauch gemacht. In gleicher Weise werden auch die Laster genützt, die dank entsprechender Inszenierungen als Tugenden ausgegeben werden; und so fasst Rameau seine Überlebensstrategie in die Worte: „Behalte die Laster, die dir nützlich sind, aber bewahre dich vor dem Ton, vor den Äußerungen, die dich lächerlich machen würden.“⁶³

Falls ursprünglich die Sprache ein stabilisierendes Moment ist, das den Einzelnen mit der objektiven Wirklichkeit versöhnt, da sie ihn an das Allgemeine bindet, verkehrte sich die Sprache nun selbst in einen Ort, an dem jede positive Verbindlichkeit hinterfragt wird. Dieses „entfremdende“ Band bindet den Einzelnen ebenfalls fest – oder noch fester – an die Welt, da die Ablehnung gewöhnlich ein noch stärkeres Band als die Anerkennung ist.⁶⁴

IV. Die Verleugnung der Geistigkeit als Höhepunkt des Zeitalters der Bildung: Die absolute Freiheit

Das Bewusstsein ist nun vor die Bedrohung gestellt, sich selbst ausschließlich mit der Negativität zu identifizieren. Diese Gefahr wird nicht nur bei Hegel, sondern bereits in Fichtes *Die Bestimmung des Menschen* veranschaulicht. In dem zweiten, dialogischen Teil dieser Schrift wird das Ich durch den Geist von jeglicher Gegebenheit entbunden; das Ich wittert darin jedoch zu Recht eine Falle: „Du sprichst mich von aller Abhängigkeit los; indem du mich selbst in Nichts, und alles um mich herum, wovon ich abhängen könnte, in Nichts verwandelst.“⁶⁵ Es wurde bereits gezeigt, dass Hegel das Fichte'sche Motiv der Anerkennung aufgenommen und als eine philosophische Fabel über Leben und Tod konzipiert hat; nun scheint sich Hegel auch dieses Motivs der absoluten Selbstbemächtigung zu bedienen, um es in eine „philosophische Geschichte“ auszubauen.

Die Protagonistin dieser Geschichte ist die „absolute Freiheit“, die den Höhepunkt und zugleich den Verfall des Zeitalters der Bildung darstellt.⁶⁶ Das Bewusstsein der absoluten Freiheit hat sich von den objektiven Ansprüchen insofern entbunden, als diese nicht einmal mehr hinterfragt werden. Stattdessen macht es sich daran, diese aus eigener Kraft zu stürzen,

⁶³ D. Diderot, *Rameaus Neffe*, S. 52.

⁶⁴ Hegel weiß also sehr wohl, dass die Sprache an sich keineswegs nur verbindendes Kommunikationsmedium ist; Widersprüche werden in der Sprache nicht gelöst, sondern oft gerade erst offenbar. Vgl. hierzu auch V. Jankélévitchs Ausführungen zur Sprache: „Man braucht das Tragische des Unausdrücklichen und die Notlösung der endlichen Existenz. Das Instrument ist also ein Hindernis, doch das Hindernis wird ein Instrument sein. Hindernisse für meine Route sind mir eine Route, schreibt Henri Delacroix; denn die Route ist nicht nur ein relativer Sieg über das Hindernis, sondern das Hindernis definiert, zeichnet und kanalisiert den Weg als Weg.“ V. Jankélévitch, *Die Ironie*, S. 47.

⁶⁵ J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, S. 240–241.

⁶⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 431–441.

um an ihre Stelle eine neue Wirklichkeit zu setzen, die vollständig in der Macht des Subjekts stünde.

Die Gestalt der absoluten Freiheit kann nun mit den Kategorien aus dem Selbstbewusstsein-Kapitel weiter beleuchtet werden. Insbesondere das Motiv der Arbeit und der Verformung der Umwelt kann als Bindeglied zwischen den jeweiligen Ebenen betrachtet werden. Wir haben gesehen, der Knecht arbeitet zwar das Fremde der Natur hinweg, es gelingt ihm jedoch nicht ganz, über die Widerspenstigkeit der Natur Herr zu werden.⁶⁷ Dieses Fremde der Welt, das in der knechtischen Arbeit nicht ganz aufzugehen vermag, ist eben dasjenige, was Stoiker und Skeptiker als Freiheitsberaubung erfahren. Folglich ziehen sie sich aus der Welt auf den reinen Gedanken zurück: Die „vielbestimmte Welt“ wird im Gedanken aufgelöst und „das Andere“, d.h. dasjenige, das dem stoisch-skeptischen Denken äußerlich ist, wird für unwesentlich erklärt. Mit anderen Worten ist nach dieser Auffassung nur dasjenige Bewusstsein gebildet, das sich über die Welt zu erheben vermag.

Während das stoisch-skeptische Bewusstsein noch seine Freiheit in Gedanken realisiert, ist das Bewusstsein der Bildung gebildet genug, um sich eine eigene Welt zu erschaffen. Das Wesen der Welt der Bildung ist demnach nicht die Natur, die der Knecht vorfindet und bearbeitet, auch ist es nicht die bedrohliche Außenwelt, aus der sich der Stoiker zurückzieht. Die Welt der Bildung ist das Resultat der Entfremdungsarbeit des Bewusstseins, das heißt, es ist unmittelbares Bewusstseinsprodukt. Was sich der Stoiker erdachte, ist nun Wirklichkeit geworden: Die Welt der Bildung ist das Heim des Gebildeten, es ist das Werk des Selbstbewusstseins.⁶⁸ Die negative Arbeit des Stoikers und Skeptikers hat sich im Gebildeten – zumindest zunächst – ins Positive gewendet: Nicht nur in Gedanken ist das Bewusstsein frei, auch außer sich – in der neuerschaffenen sprachlichen Wirklichkeit – sollte es bei sich selbst angekommen sein.⁶⁹

Auf der Ebene des Geistes, auf der wir uns nun bewegen, werden die Gestalten des Stoizismus und Skeptizismus, auf die Hegel zurückverweist, als eben diejenigen Gestalten der Welt dargestellt, die die ihnen gegenwärtige Welt deshalb flüchten, weil sie sich in ihr nicht unmittelbar anzuschauen vermögen.⁷⁰ Dieses eigenwillige Bedürfnis des direkten Anschauens erhält die Welt der Bildung zur Erbschaft; folglich kann behauptet werden, das Bewusstsein der Bildung knüpfe strukturell an den stoisch-skeptischen Rechtszustand an. Des Skeptikers vernichtendes Denken transformiert sich nun in den vernichtenden Willen, der genauso wenig wie der Skeptiker das Fremde des anderen duldet. Während sich jedoch der Skeptiker noch damit zufriedengab, die Welt in Gedanken zu vernichten, will nun die absolute Freiheit sich selbst im absoluten Willen praktisch realisiert sehen. Die absolute Freiheit ist folglich der

⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 151.

⁶⁸ Ebenda, S. 360.

⁶⁹ Auf eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen dem Bewusstsein der Bildung und dem stoisch-skeptischen Bewusstsein kann auch deshalb geschlossen werden, weil Hegel der Welt der Bildung den Abschnitt über den Rechtszustand des Römischen Reiches, in dem der Stoizismus und Skeptizismus nun in Gestalt einer Welt verkörpert werden, voranstellt.

⁷⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 356.

reell allgemeine Wille, der ungeteilt Alles tut.⁷¹ Und während das knechtische Bewusstsein noch an der widerspenstigen Natur arbeitete, will das gebildete Bewusstsein nicht nur das Fremde „hinwegarbeiten“, sondern diesem gar nicht mehr begegnen. Folglich will es weit eher eine Welt erschaffen, und somit verrichtet das Bewusstsein der „absoluten Freiheit“ nicht „einige“ Arbeit, es verrichtet die „ganze“ Arbeit.⁷²

Ebenso nimmt es den „ganzen“ Gedanken auf sich. Als Erbe oder sogar als Zwillings des stoisch-skeptischen Bewusstseins weiß die absolute Freiheit, dass die größte Vernichtung in Gedanken besteht. Es ist nun bezeichnend, in welchen Worten Hegel diese Aushöhlung des Selbst durch den Gedanken fasst: Diese wird als ein „innerliches Erzittern“⁷³ beschrieben, das durch die Kraft des Denkens herbeigeführt wurde. Eben als ein innerliches Erzittern erfuhr auf der Ebene des Selbstbewusstseins der Knecht den Tod: In der Vergegenständlichung, das heißt im Denken seiner selbst, erfährt das gebildete Bewusstsein „den Schrecken des Todes“⁷⁴.

Warum aber findet sich die absolute Freiheit, die alles Knechtische in sich selbst verleumden wollte, genauso wie der Knecht in den Todesfängen wieder? Das wesentliche Merkmal der absoluten Freiheit ist ihre praktisch orientierte Negativität, die sich gegen alles Gegebene, Überkommene, gegen jede existierende Institution wendet. Die Verleumdung jeglicher Partikularität und Endlichkeit ist insofern die Quelle des Fanatismus.⁷⁵

Die absolute Freiheit muss jedoch die Erfahrung machen, dass sie von sich selbst aus – genauso wenig wie der Herr – nichts Bleibendes, nichts Positives zu schaffen vermag. Konnte sich der Knecht noch in der Form der bearbeiteten Welt wiederkennen, wird das Wesen der absoluten Freiheit in der Verwüstung, die sie über die Welt gebracht hat, widergespiegelt. Sie selbst erfährt die ganze Welt – also ihr vermeintliches Werk und Heim – als ein Reich der Nichtigkeit. In dieser Einsicht in die Nichtigkeit der eigenen Werke erzittert sie auch vor der eigenen Wesenslosigkeit, die ihr Tor zur Freiheit sein sollte, die jedoch nun eine tödliche Falle darstellt, der die absolute Freiheit – wie frei auch immer – nicht entkommen kann.

Es wurde bereits dargelegt, dass das Todesbewusstsein und das Vermögen zum Denken seit dem Konflikt auf Leben und Tod Verbündete sind. Die Fähigkeit zur Bildung ging unmittelbar aus dem knechtischen Todesbewusstsein hervor. Auf der Ebene des Bewusstseins der absoluten Freiheit wurde offenbar, dass die stoisch-skeptische Macht des Denkens nun in ein tödliches Werkzeug ausartet, das alles und jeden in den natürlichen Tod reißt. In der Welt

⁷¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 433.

⁷² Ebenda.

⁷³ Ebenda, S. 428. „Das gemeinschaftliche Allgemeine ist die Abstraktion des reinen Erzitterns in sich selbst oder des reinen Sich-selbst-Denkens.“

⁷⁴ Ebenda, S. 437.

⁷⁵ Siehe zu diesem Zusammenhang Will Dudley, der in seinem Artikel „The Active Fanaticism of Political and Religious Life. Hegel on Terror and Islam“ den Fanatismus der Französischen Revolution mit dem Fanatismus des Islams so, wie von Hegel dargestellt, verbindet. In seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* stellt Hegel fest: „*La religion et la terreur* war hier [im Islam] das Prinzip wie bei Robespierre *la liberté et la terreur*.“ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 431. Will Dudley, „The Active Fanaticism of Political and Religious Life. Hegel on Terror and Islam“, S. 119–132.

der Bildung und ihrem Sprössling – der Welt der absoluten Freiheit – lernen wir also, dass dasjenige Bewusstsein, das absoluter Schöpfer sein will, in Wahrheit absoluter Vernichter ist.

Wie einst der Knecht, versucht nun auch das absolut freie Bewusstsein die Erkenntnis der eigenen Sterblichkeit bzw. Nichtigkeit in der Arbeit zu vernichten. Was einst jedoch dem Knecht gelang, kann dem Bewusstsein der absoluten Freiheit nicht gelingen. Wir wissen nämlich, dass die Arbeit auf einem Bilden des Fremden oder Äußerlichen beruht. Alles Äußerliche oder Fremde wurde jedoch bereits vernichtet. Damit kann das Bewusstsein auch nicht die Erfahrung der Hegel'schen Definition der Freiheit machen – nämlich im anderen oder „außer sich“ bei sich selbst zu sein. Dies Bewusstsein ist gezwungen, nur bei sich selbst zu sein.

Unter diesen Bedingungen kann dasjenige Bewusstsein, das meint, es sei die absolute Freiheit in Wahrheit, nur auf die negative Freiheit Anspruch erheben. Diese „Freiheit der Leere“⁷⁶ ist jedoch ebendie Freiheit, die sich laut Hegel allzu leicht dem Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehenden gesellschaftlichen Ordnung hingibt und die folglich eine Abart der Freiheit darstellt. Und wenn sich nun in der Welt der Bildung die Freiheit in ihr Gegenteil wendet, erfährt auch die Arbeit eine fatale Verkehrung. Während die Arbeit für den Knecht ein aufgehaltenes Verschwinden darstellt, sind die Arbeit und ihr Produkt, die Bildung, selbst etwas Verschwindendes, sie stellt geradezu die „Furie des Verschwindens“⁷⁷ oder „die Furie des Zerstörens“⁷⁸ dar.

Der Herr, der das negationslose Leben für sich in Besitz nehmen wollte, der das Äußere scheute und den Knecht auch noch um seine Arbeit brachte, verkehrt sich selbst in eine Verkörperung des allzu natürlichen Todes. „Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der *Tod*.“⁷⁹ Diesen natürlichen Tod erfahren die arbeitslosen Knechte durch die Guillotine. Die reine oder absolute Freiheit selbst ist der Tod oder das Nichts. Nicht nur vernichtet sie das Leben, auch der Tod sinkt zu einem Nichts ohne Bedeutung und „inneren Umfang“⁸⁰ herab.

Gewöhnlich wird dieser Abschnitt als Hegels Interpretation des jakobinischen Terrors gelesen.⁸¹ Unabhängig von diesen konkreten geschichtlichen Bezügen zeichnet hier Hegel ein Bild des Untergangs jeglicher Geistigkeit. Nur ein solches Bewusstsein ist ein geistiges, das sich außer sich findet. Zu diesem Außer-sich-Treten muss das Bewusstsein jedoch oft gezwungen werden. Diesen äußeren Zwang vollbringt die geistige Wirklichkeit, die stets über

⁷⁶ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 5, S. 51.

⁷⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 436.

⁷⁸ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 5, S. 50.

⁷⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 436.

⁸⁰ Ebenda.

⁸¹ Siehe z. B. Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, S. 179–189. Dazu bemerkt aber Pirmin Stekeler: „Hegels Analyse ist übrigens keineswegs eine politische Analyse des historischen Geschehens der französischen Revolution. Es geht hier um das allgemeine Strukturmoment politischer Selbstbestimmung und eine begrifflich-allgemeine Analyse der dialektischen Logik von Macht und Freiheit.“ P. Stekeler, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, II, S. 515.

die subjektive Seite hinausgeht. Der Prozess der Bildung ist deshalb Prozess der Austreibung aus dem eigenen begrenzten Standpunkt.⁸²

Wirklich wird das Bewusstsein, indem es aus sich selbst heraustritt. Der Geist, der diese „Vertreibung“ initiiert, ist deshalb – so wie es im Falle von Antigone und Rameau der Fall war – wesentlich ein ironischer, denn er weiß, dass das Bewusstsein erst außer sich bei sich selbst ist. Die „substantielle“, aber auch die „subjektive“ Ironie zeichnet sich nun dadurch aus, dass sie ihre Waffen gegen die anderen, also gegen die „Vermittler des Geistes“, wendet. Demgegenüber wendet sich eine „geistreiche Ironie“ gegen sich selbst, während sie die Rechte des anderen weiterhin gelten lässt, ja diese sogar anerkennend konstituiert.

V. Der Geist als „ironische“ Synthese des Substantiellen und Subjektiven?

In Hegels Interpretation münden beide literarischen Werke deshalb ins Ausweglose, weil sich jeder der vorgestellten Protagonisten aus der Welt zurückzieht, statt durch seine Arbeit die gegenwärtige Welt zu bilden und an der „Prosa der Welt“⁸³ Anteil zu nehmen. Die Verstoßung der eigenen Welt ist offensichtlich im Falle von Antigone und Kreon. Ebenso findet sich auch Rameaus Neffe letztlich in einer zerstörten Welt, über der der Geist einem Leichnam ähnlich schwebt.⁸⁴ Dort, wo die Substanz gänzlich ins Subjekt übergegangen ist, geht das Subjekt unter, weil es sich von dem substantiellen Nährboden abgeschnitten hat.

Die Frage nach der Möglichkeit eines Auswegs aus der rein subjektiven Freiheit stellt sich aber nicht nur in Bezug auf Hegels literarische Interpretationen, sondern auch in Bezug auf die Hegel'sche Konzeption der Freiheit und folglich der Konzeption der Beziehung von Substanz und Subjekt so, wie in der *Phänomenologie des Geistes* dargelegt. Auf dem Weg der *Phänomenologie des Geistes* wird die Substanz schrittweise subjektiviert. Hegel fordert jedoch zugleich, dass auch die umgekehrte Bewegung vollzogen wird: Das Subjekt, das die Substanz gänzlich in sich aufgenommen hat, solle sich wieder teilweise in eine Substanz verwandeln. Dies erhellt aus der Kritik des so genannten schlechten bzw. subjektiven Idealismus.⁸⁵

Nun ist zu fragen, ob Hegel selbst eine alternative Konzeption zur Beziehung von Subjekt und Welt vorlegt. Was oder wer wäre fähig, dem Subjekt einen Teil seiner selbst zu enteignen? Hegels Konzept des Geistes gründet sich auf Gegenseitigkeit: Dem Bewusstsein eignet der innere Hang, sich selbst zu verdoppeln und mit diesem Doppelgänger eine geistige Beziehung zu unterhalten. Diese menschliche Eigenheit führt zur Erschaffung von Kunstwerken.⁸⁶ Bereits daraus erhellt, der Geist sei keine Entität, sondern eher ein bestimmter Modus des Bezugs.

⁸² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 74.

⁸³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 335.

⁸⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 434.

⁸⁵ Siehe das Kapitel „Gewißheit und Wahrheit der Vernunft“ der *Phänomenologie des Geistes* und Sechster Teil dieser Arbeit: Die Welt als Eigentum des Ich.

⁸⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 50.

Deshalb hält Hegel gegen Fichte fest, das Selbstbewusstsein sei nicht wesentlich Aktivität. Ebenso konstitutiv ist auch seine Passivität: Bedingung eines jeden Bewusstseins ist die vorbewusste und vor-selbstbewusste Eingliederung in eine bestimmte Welt, auf deren Hintergrund sich das Bewusstsein erst konstituieren kann. Das Fichte'sche absolute Ich als Wesen des Bewusstseins ist aufgrund seiner Loslösung von Sittlichkeit, Recht und Religion das Grundprinzip der schlechten oder unendlichen Ironie: Das Band mit der Welt wird gelöst, damit das Ich ein umso stärkeres Band mit sich selbst zu knüpfen vermag.⁸⁷

In der „schlechten Ironie“ spiegelt sich ein herrischer Weltbezug wider, in dem der andere und seine Welt als ein Gegenüber oder als ein Kontrahent des eigenen Ich auftritt. Dieser Kontrahent wird nach Belieben negiert. Obwohl die Geschichte des Herrn und des Knechts eine begrenzte Episode in der *Phänomenologie des Geistes* ist, stellt die herrische bzw. knechtische Struktur des Bewusstseins ein Phänomen dar, das immer wieder auftaucht. Der Herr tritt dort auf, wo das Sein ausschließlich als das eigene Konstrukt aufgefasst wird.

Das Schema eines Herrschaftsverhältnisses zweier Gestalten entfaltet sich auch in Hegels Interpretation der Antigone. Bezeichnenderweise ist hier keiner der beiden Kontrahenten bereit, sich auf die Ebene des Knechtes zu erniedrigen; und so erheben sie sich gegeneinander wie zwei Herren oder ein Herr und eine Herrin. Und das kann, wie Hegel bereits auf der Ebene des Selbstbewusstseins bemerkt, nicht gut ausgehen, bzw. es handelt sich um eine Konstellation, die keine Ausbildung des Selbstbewusstseins ermöglicht. Während Antigone sich lieber bei lebendigem Leibe begraben lässt, als dass sie ihren Standpunkt aufgäbe, erscheint Kreon, nachdem sein Sohn und seine Gattin Selbstmord begangen haben, als lebender Gefangener einer toten Wirklichkeit. Die antiken Protagonisten verkörpern die Unfähigkeit, die Wahrheit des anderen gelten zu lassen; und so können weder Antigone noch Kreon Subjekte der weiteren Bildung sein, obwohl sie für Hegel paradigmatische Gestalten eines geistigen Umbruchs sind. Den Protagonisten dieses Umbruchs selbst bleibt es jedoch verwehrt, in die neue Gemeinschaft einzuziehen.

Aus Hegels Sicht zeichnen sich Kreon und Antigone durch eine eigentümliche „Unbildung“ aus. Während der Knecht aufgrund seiner Fähigkeit, die Fremde der Natur zu bearbeiten und an die Welt anzuknüpfen, Initiator des Bildungsprozesses ist, verfehlen Antigone und Kreon jegliche Bewegung der Bildung, da beide nur bei sich selbst verweilen wollen, bei ihren eigenen Ansichten und Überzeugungen, was absolut zu gelten hat. Statt die Andersheit der anderen zu ertragen, entfachen sie mit dieser einen kompromisslosen Kampf. Es scheint, der Unterschied gegenüber Rameaus Neffen könnte nicht augenscheinlicher sein. Der Neffe ist weit davon entfernt, für etwas sein Leben zu opfern. Jegliche Bemühung um

⁸⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 93–99.

Wie Hegel fasst auch Jankélévitch das Prinzip des transzendentalen Idealismus als Prinzip derjenigen Haltung, die deshalb ironisch genannt werden darf, weil sie das Band mit der Welt und ihrer Gegenwart lockert. So stellt Jankélévitch fest: „Vom transzendentalen Subjekt bis zum schöpferischen Willen ist der Abstand der gleiche wie von der *Freiheit* zum *Ausschweiften*, das heißt vom von der Pflicht determinierten Wollen, zum hyperbolischen, willkürlichen und unmoralischen Wollen. Statt dass so die sokratische Weisheit sowohl der Selbsterkenntnis und der Kenntnis der Welt misstraut und beim Wissen seiner Unkenntnis über sich selbst endet, schwächt die romantische Ironie die Welt nur ab, um sich selbst ernster zu nehmen.“ V. Jankélévitch, *Ironie*, S. 18.

Konsistenz, die sich Antigone und Kreon auf Kosten des jeweils anderen bewahren wollten, hat er aufgegeben. Die Welt ist ihm ein Schauplatz, auf dem er seine unverbindlichen Spiele spielt. Von der Welt nimmt er sich zwar seinen Inhalt, er erhebt sich aber über ihn, da er die Unwesentlichkeit jeglicher Gegebenheit eingesehen hat.

Ungeachtet dieser Verschiedenheit ist ihnen die Überzeugung gemeinsam, sie können durch ihr eigenes Denken die Welt beherrschen oder zumindest zersetzen. Aus dieser Sicht sind sie beide literarische Illustrationen eines abstrakten Ich, das sich für ihr Denken die absolute Macht beansprucht. Antigone und Kreon sind der gegenseitigen Anerkennung nicht fähig und bringen sich deshalb gegenseitig um die Möglichkeit, sich zum Selbstbewusstsein zu erheben. Rameaus Neffe fordert von keinem seine Anerkennung, denn sein Bewusstsein ist ein Haufen von Masken, hinter der keine konsistente Gestalt, die nach Anerkennung trachtet, zu suchen ist.

In der Entwicklung des Bewusstseins wird der Begriff der Bildung zum ersten Mal im Kontext des Knechtes, der eine ihm äußere und fremde Welt bearbeitet, erwähnt.⁸⁸ Diese fremde Welt ist für den Knecht etwas Substantielles, an dem er sich bildet, in der er sich anzuschauen lernt. Dieses Substantielle muss nicht notwendigerweise als die materielle Natur verstanden werden (so wie es Hegel auf dieser Ebene auffasst), es ist auch das andere Bewusstsein. Falls nämlich in der Welt nach der Tragödie sowie in der Welt nach Rameaus Neffen etwas existiert, was die Macht hat, das eigene Bewusstsein zu enteignen, so ist es gerade das andere Bewusstsein. Die Bildung und Geistigkeit würden dann auf der Fähigkeit beruhen, den Standpunkt des Anderen gelten zu lassen.

Hierbei muss sofort ein Einwand geäußert werden. Ebenso wie das herrische Bewusstsein vom Untergang bedroht ist, hat auch das knechtische seine Schattenseiten. Hegel verbindet in der *Phänomenologie des Geistes* das Denken konsequent mit dem herrischen Standpunkt. Am deutlichsten wird diese Verknüpfung im stoischen Bewusstsein, das – im Unterschied zum arbeitenden Knecht – die wahre Macht des Denkens entdeckt. Erst im Denken ist das Bewusstsein „absolut“ frei, denn es ist nicht beim anderen, sondern nur bei sich selbst; und so muss es keine „Verwicklungen des Lebens“⁸⁹ ertragen. Das Denken als ein Rückzug aus der Welt ist somit eine Entdeckung des Herrn.⁹⁰

Obwohl jegliches Bildungsbestreben bei dem Knecht anhebt, kann nicht behauptet werden, Hegel würde vorschlagen, das Bewusstsein solle ewiger Knecht werden. In der Philosophie der Freiheit, die Hegel konzipieren will, sind Herr sowie Knecht überwunden. Das Bewusstsein wäre dann ein Herr im Knecht und ein Knecht im Herrn. Implizit zeichnet sich das Bewusstsein durch diese Struktur vom Anfang des Weges der Phänomenologie aus: Es kann sich nur knechtisch in der Welt erkennen; aber soll es sich in der Welt finden, muss es sich herrisch – denkend – in Besitz nehmen.

⁸⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 153–154.

⁸⁹ Ebenda, S. 157.

⁹⁰ Ebenda, S. 156.

Die Struktur des Geistes zeichnet sich also in erster Linie durch eine unentwegte ironische „Ausrenkung“ aus. Die Bildung beruht auf dem Widerstand, diese Ausrenkung zu heilen: Das Bewusstsein hat der paradoxen Erkenntnis gerecht zu werden, die es bereits im Kapitel „Kraft und Verstand“ gewonnen hat: Im Begriff des „inneren Unterschieds“ hat es eingesehen, dass allem insofern Sein zukommt, als es sich zu seiner Andersheit bezieht. Das Gleichgewicht wird nicht im Inneren, also „bei sich selbst“ gefunden, sondern in der Welt, deren Objektivität nicht aus einer göttlichen Unerschütterlichkeit oder der Unbezweifelbarkeit hervorgeht, sondern daraus, dass die Welt der einzige Ort ist, in dem sich das Bewusstsein zu transzendieren vermag und darin eine geistige Struktur erlangt – und dies gelingt nicht *trotz* der in der Welt herrschenden substantiellen Fremdheit, sondern *aufgrund* dieser.

Aus dieser Sicht kann Rameaus Neffe – trotz seiner Ausschweifungen – dennoch mit Hegels Sympathien rechnen. Rameau verkörpert zweifelsohne die Gestalt eines Ironikers; und gerade in seiner Ironie äußert sich etwas Wesentliches über die Beschaffenheit der Wirklichkeit selbst. Nun steht natürlich außer Frage, dass sich Hegel selbst als Kritiker der romantischen Ironie verstand. Die Behauptung, Hegel sei ein Kritiker der Ironie überhaupt, ist jedoch falsch. Offensichtlich gibt es nicht eine einzige Art der Ironie und während Hegel die romantische Ironie größtenteils (aber auch nicht differenzlos) kritisiert, nimmt er die sokratische Ironie ausdrücklich von seiner Kritik aus: Der romantische Ironiker schwächt die Welt ab, um sich selbst wichtig zu nehmen: Diese Ironie ist „das Fertigsein des subjektiven Bewußtseins mit allen Dingen“⁹¹. Demgegenüber nimmt sich die sokratische Ironie selbst zurück, um die innere Zerrissenheit des Dinges und der Welt selbst zu Wort kommen zu lassen.⁹²

Hegels Parteinahme für einen bestimmten Aspekt der Ironie wird auch an der Gestalt von Rameaus Neffen deutlich. Goethe bezeichnet Rameaus Lebensstil als ein moralisches Debakel;⁹³ Hegel äußert sich nun nicht nur über die Unzulänglichkeiten des Neffen, sondern diagnostiziert ebenso ein Versagen der moralischen Weltanschauung. Rameaus Neffen sowie der personifizierte und ebenfalls durchaus ironische Weltlauf⁹⁴ verfügen über eine bestimmte Fertigkeit, die dem Moralhüter abgeht: Ihre Fähigkeit, oft und blitzschnell die Mäntel zu tauschen muss, nämlich kein Zeichen moralischer Verdorbenheit sein, denn auch die Wirklichkeit selbst „wechselt“ äußerst oft ihren Mantel. Dank der „reinen Elastizität“⁹⁵ kann der Neffe der Welt selbst und der ihr eigenen Dialektik treu bleiben.

Im zweiten Teil dieser Dissertation wurde dargelegt, dass sich Hegels Ontologie selbst durch das Ironische auszeichnet: Jedes Seiende ist insofern seiend, als es die eigene Andersheit in sich selbst integriert. In dem Falle wäre am Neffen eigentlich nichts auszusetzen, da er ja nur die Zerrissenheit des Seins selbst wiedergibt. Rameaus Neffe wäre aus dieser Sicht eine paradigmatische Gestalt der *Phänomenologie des Geistes*, die das durch die Andersheit

⁹¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, S. 460.

⁹² Zu unterschiedlichen Ausgestaltungen der Ironie, vornehmlich der sokratischen, zynischen und romantischen siehe V. Jankélévitchs Studie *Ironie*, S. 11–22.

⁹³ J. W. von Goethe, „Anmerkungen über Personen und Gegenstände, deren in dem Dialog *Rameau's Neffe* erwähnt wird“, S. 128–129.

⁹⁴ Vgl. Siebter Teil dieser Arbeit: Die Pathologien der Welt.

⁹⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 383.

geschwächte Sein verkörpert. Aufgrund dieser Schwächung des Seins ist in der modernen, Rameau'schen Wirklichkeit kein Platz für das Tragische. Denn das tragische Moment zehrte noch von der Verwurzelung im „harten Sein“. Diese moderne Schwächung ist Ursprung des Bösen und seiner steten Begleiterin, der Moral.

Aber gerade auch im Hinblick auf das Böse kann den beiden Ironikern – Rameau und dem Weltlauf – nichts angelastet werden: Sie ertragen das Widersprüchliche, ohne dass sie dieses ins Böse umschlagen lassen. Insofern zeichnen sich die beiden ironischen Gestalten durch Wesensmerkmale aus, die durchaus einen rechten, weil geistigen Weltbezug vorzeichnen.

NEUNTER Teil: Subjektiver Geist und seine Gebrechlichkeit

I. Kants metaphysischer Rückzug aus der Welt?

Der jakobinische Terror und seine Erfindung der Guillotine ist für Hegel eine Metapher für dasjenige Bewusstsein, das aus sich selbst eine neue Welt zu erschaffen trachtet: Letztlich macht sich ein solches selbstgenügsames Bewusstsein nur an der Vernichtung einen Namen. Auf diesen Zusammenbruch folgt ein neuer Anlauf – eine Wiederherstellung des Geistes verspricht sich das Bewusstsein von der deutschen Philosophie und ihrer moralischen Weltanschauung.

Das Bewusstsein wird nun in eine der beobachtenden Vernunft analoge Situation versetzt; und so beginnt das Bewusstsein ebenfalls auf der Ebene des subjektiven Geistes mit einer Versicherung: Es wisse sich unmittelbar eins mit der Wirklichkeit. Belehrt von anderen Unmittelbarkeitserfahrungen ahnt der Leser zu recht Böses. Im Unterschied zur unmittelbaren Feststellung seitens der theoretischen Vernunft, die sich selbst im Objektiven suchte und dabei ein Interesse an der Welt entwickelte, will sich die subjektive Vernunft nicht in der Welt anschauen, sondern im Inneren ihrer selbst – nicht aber im persönlichen, individuellen Inneren, sondern im Bewusstsein des moralischen Gesetzes. Auf der theoretischen Ebene hat das Bewusstsein die Welt zunächst als Material, in dem allmählich die eigenen Strukturen erblickt wurden, gelten lassen; auf der moralischen Ebene ist es versucht, das Äußere gegenüber dem Inneren gänzlich abzuwerten: Der ganze Bereich des Weltlichen ist von radikal geringfügigerem Rang als der gute Wille, der einzig unbedingt gut genannt werden kann.¹ Und während alles andere eine Scheinexistenz führt, ist es einzig der gute Wille, der wirklich ist.

Festen Boden kann das Bewusstsein somit nur in sich selbst finden. Während sich das Bewusstsein auf der Ebene der theoretischen Vernunft zum „Herrscher der Welt“ aufgeschwungen hat, kann es nun zufrieden feststellen, es sei „Meister“² des Unterschieds vom Bewusstsein und Gegenstand, ja es unterwirft sich „seiner gegenständlichen Welt überhaupt“³. Das Bewusstsein akzeptiert, dass dieser Standpunkt Verluste nach sich zieht – so muss das Bewusstsein auf den „Charakter“ verzichten, denn dieser kann nur in einer substantiellen Wirklichkeit entwickelt werden, also dort, wo sich der Mensch in seinem Willen beschränkt weiß, da dieser an spezifische Bedingungen gebunden ist: Eine Anerkennung dieser Beschränkungen ist Zeichen des Charakters. Die unmittelbare subjektive Vernunft verkörpert demgegenüber eine „absolute Vermittlung“: Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie prinzipiell weiß, auf welche Art und Weise jede einzelne Situation gehandhabt werden soll.

Eine bestimmte Gestalt dieses „prinzipiellen Wissens“ ist in dem Begriff der Pflicht verkörpert: Der subjektiven, aufgeklärten Vernunft sind natürlich keineswegs konkrete

¹ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 393.

² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 441.

³ Ebenda, S. 497.

Pflichten vorgeschrieben, sondern zunächst nur die Pflicht der Pflichten – die Vernunft soll sich ihrer selbst bedienen. Darin öffnet sich dem Bewusstsein ein Gesamtblick auf die Wirklichkeit, der nicht inhaltlicher, sondern prinzipieller Natur ist: Auf was auch immer das Bewusstsein stößt, es hat einen unbedingten Maßstab, der sich in die Aufforderung übersetzen lässt, der Mensch solle für sich selbst denken – und das heißt, er solle blind sein hinsichtlich geltender Sittlichkeit.

Hier setzt Hegels Hinterfragung des moralischen Geistes ein. Der praktische Wille, der auf Unbedingtheit zielt, wird als eine Aufforderung gelesen, sich denkend von der stets relativen Weltlichkeit zu lösen. Aus rein struktureller Sicht ist die französische Genealogie des Geistes insofern mit der deutschen durchaus verwandt: Beide Geistesgestalten wenden sich von der gegenwärtigen Welt ab. Im Unterschied zur Gestalt der absoluten Freiheit ist das moralische Bewusstsein davon überzeugt, dass es in sich selbst das Allgemeine erfasst; zwar bezieht sich auch die absolute Freiheit auf die Allgemeinheit, sie will jedoch nicht vom persönlichen Bewusstsein loslassen; und ebenso will sie nicht gänzlich auf die Welt Verzicht tun – zwar will sie nicht die gegenwärtige Welt anerkennen, ist aber bereit, die ihrige „Welt“ aus sich selbst herauszusetzen, also der Ambition nachzugehen, aus ihren Gedanken könne eine neue Welt entstehen. Die Tatkraft des moralischen Bewusstseins ist demgegenüber wesentlich schwächer – ja, eine Zurückhaltung hinsichtlich der praktischen Auseinandersetzung mit der Welt ist laut Hegel ein charakteristisches Merkmal dieses Bewusstseins.

Nun ist zwar offensichtlich, dass Hegel Prinzipien der Kantischen Philosophie ausarbeitet, Prinzipien, die dann weiter von Fichte und den Romantikern entwickelt werden; ebenso offensichtlich ist aber auch, dass es sich hierbei um ein äußerst schematisches und oft karikierendes Wiedergeben der Prinzipien der sog. „subjektiven“ Moralphilosophie handelt. Es ist anzumerken, dass Hegel hierbei oft über die Philosophien der jeweiligen Denker hinausgeht und sie nicht einer Kritik unterzieht, die ihnen gerecht werden würde. Hegel kann insofern verteidigt werden, als es ihm überhaupt nicht um eine textkritische Auseinandersetzung mit Kant, Fichte oder Novalis zu tun ist – auch auf der Ebene des subjektiven Geistes wird niemand namentlich genannt. Stattdessen werden hier „Idealtypen“ herausgearbeitet, die letztlich ein Amalgam aus Kants Begriff der Pflicht, Fichtes Gewissen und der schönen Seele der Romantiker sind. Wenn Hegel also den rekurrierenden Vorwurf erhebt, es sei dem subjektiven Geist nicht mit dem Handeln „ernst“, da es doch letzten Endes „um einen Endzweck geht ..., der über alles wirkliche Handeln hinauszustellen ist“⁴, so wird er offensichtlich weder Kant noch Fichte noch z.B. Novalis gerecht. Keiner dieser Repräsentanten des subjektiven Geistes hätte behauptet, die menschliche Tatkraft sei dermaßen unerheblich.

Hegel setzt jedoch mit seiner Kritik an der Herrschaft des Subjektiven früher an: Wenn nämlich Kant behauptet, die gute Absicht scheine wie ein „Juwel“ selbst dann, wenn sie nicht verwirklicht werde,⁵ ist daraus zu entnehmen, dass hier zwar nicht die Verwirklichung der Absicht als irrelevant bezeichnet wird, nichtsdestotrotz wird hier ein Versuch unternommen,

⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 455.

⁵ I. Kant, *Grundlagen zur Metaphysik der Sitten*, S. 394–395.

den Handelnden bzw. die Moralität des Handelnden vor der Unüberblickbarkeit und damit auch Gefährlichkeit der Welt „in Schutz“ zu nehmen: Kant will in seiner praktischen Philosophie für den Beabsichtigenden eintreten. Gerade deshalb sei die in der Welt verwirklichte Handlung „nur die Einfassung“, um den Wert des reinen Willens „besser handhaben zu können“⁶.

Kant zielt hier offensichtlich auf etwas, dem man zunächst ohne weiteres zustimmen würde: Wenn jemand alleine aufgrund der äußeren Umstände seine gute Absicht nicht auszuführen vermag, so soll ihm keine Schuld für das Ausbleiben der Verwirklichung des guten Willens zugeschrieben werden. Auch aus Hegels Sicht ist diese Loslösung von den äußeren Umständen verständlich.⁷ Dass diese Loslösung verständlich ist, heißt jedoch nicht, dass sie auch aus philosophischer Sicht ohne weiteres vertretbar wäre. Wie der Leser aus der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* weiß, soll sich gerade die Philosophie davor hüten, erbaulich sein zu wollen.⁸ Deshalb erwidert Hegel: Vielleicht kann demjenigen, der Gutes beabsichtigt, ohne es ausführen zu können, nicht direkt Schuld zugeschrieben werden, Verdienst jedoch auch nicht.

Der unverwirklichte gute Wille ist aus sittlicher Sicht nahezu irrelevant: Ein guter Wille, der nicht in die Erscheinung eingetreten ist, bleibt bloße Versicherung seitens desjenigen, der diesen Willen hegt. Niemand anderem als eben demjenigen, der Gutes will, steht es offen, sich von der guten Absicht zu vergewissern, somit ist jeder auf die Versicherung, dass der gute Wille tatsächlich besteht, also dass das Gute *gemeint* wurde, angewiesen.

Im Nachdruck auf den Willen wird somit die Vormachtstellung des Beabsichtigenden gegenüber dem anderen, gegenüber der gemeinsamen Welt aufgewertet: Der Beabsichtigende wird aus dem Netz der wechselseitigen Anerkennung, das heißt aus der sittlichen Substanz, herausgelöst. Darin werden die „Bänder“ des Einzelnen zu seiner Gesellschaft teilweise

⁶ Ebd.

⁷ Dass diese Vorgehensweise problematisch auf der einen sowie in einem gewissen Maß unvermeidlich auf der anderen Seite ist, wird im § 119 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* deutlich. Hegel behauptet an dieser Stelle: „Es ist einesteils die subjektive Reflexion, welche die logische Natur des Einzelnen und Allgemeinen nicht kennt, die sich in die Zersplitterung in Einzelheiten und Folgen einläßt, andererseits ist es die Natur der endlichen Tat selbst, solche Absonderung der Zufälligkeiten zu enthalten.“ Hegel sieht also das Recht der Zersplitterung ein, will die den Handelnden jedoch nicht auf diesen „Splitter“ der Absicht beschränken. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 224. Ebenso hält Hegel in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* fest: „Die Folgen, als die eigene *immanente* Gestaltung der Handlung, manifestieren nur deren Natur und sind nichts anderes als sie selbst; die Handlung kann sie daher nicht verleugnen und verachten. Aber umgekehrt ist unter ihnen ebenso das äußerlich Eingreifende und zufällig Hinzukommende begriffen, was die Natur der Handlung nichts angeht. – Die Entwicklung des Widerspruchs, den die *Notwendigkeit des Endlichen* enthält, ist im Dasein eben das Umschlagen von Notwendigkeit in Zufälligkeit und umgekehrt. Handeln heißt daher nach dieser Seite, *sich diesem Gesetze preisgeben.*“ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 218.

⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 17. „Wer nur Erbauung sucht, wer die irdische Mannigfaltigkeit seines Daseins und des Gedankens in Nebel einzuhüllen und nach dem unbestimmten Genusse dieser unbestimmten Göttlichkeit verlangt, mag zusehen, wo er dies findet; er wird leicht selbst sich etwas vorzuschwärmen und damit sich aufzuspreizen die Mittel finden. Die Philosophie aber muß sich hüten erbaulich sein zu wollen.“

gelöst;⁹ und Hegel behauptet in der Folge, alleine das moralische Bewusstsein verfüge letztlich über die „absolute Autarkie zu binden und zu lösen.“¹⁰

In Hegels Auffassung ist gerade dieser Rückzug aus der unübersehbaren Welt in das „Gedankending“¹¹ der Absicht ein Zeichen für einen neuzeitlichen Rückfall in eine Metaphysik, die ein jenseitiges Reich im Bewusstsein erbaut, das erhaben über der ausgeführten, ggf. nicht ausgeführten Tat schwebt. Auf metaphysische Art wird das Gleichgewicht aus der Welt hinter die Welt verschoben, wobei der Welt nur sekundäre, das heißt im Hinblick auf den Willen, keine wesentliche Bedeutung zukommt.

II. Die Absicht aus moralischer Perspektive

Laut Hegels Urteil soll sich der moralische Geist in eine Falle verfangen, die für das neuzeitliche Denken bezeichnend sei: Das Bewusstsein oder der Wille wird gegenüber der Welt aufgewertet, wobei das Wesen des Menschen auf das Bewusste reduziert wird, damit wird „ein Bruch zwischen dem Selbstbewußtsein des Menschen und der Objektivität“¹² der Tat vollzogen. Dies kontrastiert Hegel mit seinem Verständnis der Handlung in der Antike: Hier war der Handelnde bereit, für „das Ganze“ seiner Tat mit seiner „ganzen Individualität“ einzustehen¹³: Im antiken Kontext war es dann nur allzu verständlich, dass sich Ödipus für ein unbeabsichtigtes Vergehen die Augen austach.

Der neuzeitliche Mensch will sich demgegenüber auf ein Bruchstück seiner selbst, nämlich auf das Bewusste beschränkt wissen. Gerade hier soll auch Klarheit über die moralische Beschaffenheit des Handelnden walten. Klarheit waltet also dort, wo sich der Handelnde – oder eher der Beabsichtigende – gänzlich bei sich selbst weiß, dort, wo er sich sozusagen im „konzentrierten“ Zustand seiner selbst befindet. Solch ein „Konzentrat“ der eigenen Moralität soll die Absicht sein: In der Absicht hat der Handelnde sich selbst und auch die geplante Tat in seiner Macht. Die Absicht ist das ausschließlich „Seine“¹⁴.

Auch Hegel erkennt die Größe des Gedankens bzw. der Fähigkeit, „bei sich selbst zu sein“, an. Gerade hierauf beruht die neuzeitliche Dignität des Menschen, der sich keinem Weltzustand,

⁹ Die „Lösung der Bänder“, bzw. die „Abwerfung aller Fessel“ (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 384) ist für Hegel ein Gleichnis für die Moderne. Das heißt nicht, dass es wünschenswert wäre, in die „Gediegenheit“ der vergangenen Welt zurückzukehren: Die „neue Zeit“ steht vor der Anforderung, *neue* Bänder zu binden. Auf diesem Hintergrund kann Hegels starkes Interesse an den Institutionen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates verstanden werden. Dazu schreibt Hegel u.a.: „Wir stehen in einer wichtigen Zeitepoche, einer Gärung, wo der Geist einen Ruck gethan, über seine vorige Gestalt hinausgekommen ist und eine neue gewinnt. Die ganze Masse der bisherigen Vorstellungen, Begriffe, die Bande der Welt, sind aufgelöst und fallen wie ein Traumbild zusammen. Es bereitet sich ein neuer Hervorgang des Geistes.“ Es handelt sich um Hegels Vortrag vom 18. September 1806, zitiert nach Karl Rosenkranz, *Hegels Leben*, 214f.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 476.

¹¹ Ebenda, S. 468.

¹² G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Zusatz zu §121, S. 229.

¹³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 246. In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* bemerkt Hegel in demselben Kontext, dass das heroische Selbstbewusstsein die „Schuld im ganzen Umfange der Tat“ übernimmt. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §117, 219.

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §114, §115.

aber auch keinem körperlichen oder affektiven Zustand, ja keinem Gedanken vollkommen ausgesetzt sieht. Selbst noch von dem eigenen Bewusstseinszustand ist der Mensch nicht vollkommen determiniert, finden sich doch in der *Phänomenologie des Geistes* Beschreibungen eines Prozesses, in dem sich das Bewusstsein die eigene „beschränkte Befriedigung verdirbt“¹⁵ und sich aus dem, was es ursprünglich als wahr angesehen hat, „vertreibt“. Auf dieser Fähigkeit, sich selbst Gewalt zuzufügen, beruht letztlich die ganze philosophische Bildung des Bewusstseins so, wie in der *Phänomenologie des Geistes* dargelegt.

Bereits in anderen Passagen dieser Arbeit wurde dargelegt, dass Hegel diese Fähigkeit des Denkens als Negativität bezeichnet. Auf dieser Ebene wendet sich der moralische Geist gegen die vorgefundene, gegebene und gemeinsame Welt. Der moralische Geist zeichnet sich somit durch eine „Undankbarkeit“ gegenüber der Welt aus.¹⁶ Er unterliegt dem Hang, die Angewiesenheit an das Gegebene zu leugnen, und versucht, das eigene Wesen ausschließlich in sich selbst zu gründen.

Zu fragen ist nun, was dieses „in sich selbst“ beinhaltet. In Kants praktischer Philosophie erscheint das „Meinige“, dasjenige, worauf die Autonomie, also die eigene Gesetzgebung, gründen soll, in der Gestalt des Allgemeinen oder desjenigen, das der Universalisierbarkeit fähig ist. Mittels der Universalisierbarkeit soll, wie Kant festhält, gegen die Selbstliebe, die *Filautia*, oder gegen den Hang, den persönlichen Triebfedern nachzugehen, angekämpft werden¹⁷. Das eigentliche Meinige ist also das Vernünftige, das Allgemeine.

Hegel rechnet diesen Schritt Kant hoch an, erkennen wir doch gerade in der von Kant kritisierten Selbstliebe eine Gestalt der „beschränkten Befriedigung“, die sich das Bewusstsein selbst verderben soll. Das Problem, das Hegel diagnostiziert, liegt also woanders: Wenn nämlich das praktische Allgemeine in der Gestalt von der guten Absicht aus der empirischen Welt gelöst wird, so liegt das Vertauschen von dem Eigenen und dem Allgemeinen nahe. Dies mag nicht bereits bei Kant in Erscheinung treten. Etwas deutlicher wird diese Vertiefung bei Fichte, der von einem „irrtumsfreien Gewissen“ spricht;¹⁸ und noch weiter greifen die Romantiker im Begriff der „schönen Seele“¹⁹.

Diese neuzeitliche Konzeption, im Rahmen deren das Innere oder das Gewissen zur Vormachtstellung erhoben werden, beruht auf der Annahme, der Mensch sei sich im unmittelbaren, ja im „stummen“ Inneren²⁰ der Nächste. Hegel entgegnet, dass sich der Mensch erst in einer in der Welt erscheinenden Vergegenständlichung erkennt und bildet. Der Mensch handelt nicht nur aus dem Inneren heraus: Es scheint ebenso der Fall zu sein, dass sich das Innere als Reaktion auf die eigenen Taten erst entfaltet. Erst in diesem ausgehaltenen

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 74.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §12, 57.

¹⁷ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, S. 73.

¹⁸ J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, S. 174 f.

¹⁹ F. Schiller, *Über Anmut und Würde*, S. 265.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 479. „... das moralische Bewußtsein hingegen ist noch *stumm*, bei sich selbst im Inneren verschlossen ...“

und gezielt unterhaltenen Widerspruch der eigenen Negativität, des Inneren auf der einen und der Fähigkeit, in der Welt mittels der Tat zu verweilen, auf der anderen Seite, eröffnet sich für den Menschen die Möglichkeit zur eigentlichen Freiheit. Erst hier kann das Gute in Wirklichkeit treten und sich in das Gute, das Hegel als das lebendige Gute bezeichnet, läutern.

Daraus folgt eine qualitativ andere Auffassung des Guten: Das Gute ist immer das intersubjektiv anerkanntes Gute, deshalb darf der Handelnde weder Wörter noch Taten scheuen. Natürlich ist sich auch Hegel dessen bewusst, dass sich die Tat gegen die besten Absichten des Handelnden kehren kann – und das gerade deshalb, weil in der Tat (wie im ausgesprochen Wort) immer mehr als nur das Bewusste erscheint. Dieses „Mehr“ gründet darin, dass die gemeinsame Welt, in der die Tat erscheint, ihr Recht auf die Tat beansprucht: Die Deutung der anderen ist dann in Hegels Auffassung integraler Bestandteil der Tat selbst. Somit geht jegliche Vergegenständlichung, sei es in der Sprache, sei es in der Tat, mit einer eigentümlichen Verletzlichkeit einher: „Indem ich handle, setze ich mich selbst dem Unglück aus ...“²¹ Der Handelnde vergegenständlicht und veräußert sich zugleich, denn die anderen klagen das ihnen zugehörige Recht ein, in die Tat mit dem eigenen Urteil einzugreifen. Folglich bezeichnet Hegel die Sprache sowie die Tat als eine „Abtrennung“ oder „Entfremdung“ des Selbst von sich selbst²².

Von grundlegender Bedeutung ist jedoch für Hegel, dass sich das Bewusstsein gerade hier, das heißt in der Veräußerung des unmittelbaren Bei-sich-selbst-Seins und in der damit einhergehenden Verletzlichkeit bildet (und weiterbildet). Das Gute ist also immer etwas, das sich zusammen mit dem Handelnden und durch den Handelnden ereignet, aber nie gänzlich das „Seine“ ist, da die Welt zum Guten wesentlich beitragen muss. Die Überzeugung, das Gute könne im eigenen Inneren am besten vernommen werden, hält Hegel für eine auf Selbsttäuschung erbaute Selbstüberschätzung. Das Bewusstsein meint, in seinem Inneren unermessliche Schätze zu beherbergen, in Wahrheit ist die Armut sein einziger Besitz²³.

Die Selbstüberschätzung nimmt im Handeln zwei gleichermaßen „pathologische“²⁴ Gestalten an. Erstens, meint das Bewusstsein, die eigenen Prinzipien oder Ansichten seien dermaßen

²¹ Hegel schreibt dazu: „Ein altes Sprichwort sagt mit Recht: der Stein, der aus der Hand geworfen wird, ist des Teufels.“ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Zusatz zu § 199, 225.

²² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 478. Diese Abtrennung oder Entfremdung mittels der Sprache fasst Hegel in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* nahezu als einen „heilenden Moment“ auf. In der Sprache werden den Menschen die eigenen innerlichen Empfindungen fremd, und das heißt für Hegel: Schmerz wird aus der „Gedrungenheit des Gemüts“ herausgehoben und in die Objektivität eingegliedert. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Zusatz zu § 401, 115.

²³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 482-483.

²⁴ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 138, 260. Hegel bezeichnet den „Standpunkt des abstrakten Gewissens, der abstrakten subjektiven Freiheit“ als „Krankheit der Zeit“. In der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* wird das strukturell identische Phänomen der Ausgrenzung aus der Umgebung und des Rückzugs auf das abstrakte Ich unter dem Titel der „Verrücktheit“ behandelt. Aufschlussreich ist im Kontext dieses Artikels, dass diese „Verrücktheit“ als ein „Versinken in ein ganz abstraktes Selbstgefühl“ oder als eine „Hemmung des Zusammenhangs mit der Außenwelt“ bezeichnet wird. Siehe dazu G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Zusatz zu § 408, S. 173. Und G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, Berlin 1827/1828, S. 96. Zur Verrücktheit als Symptom einer

wertvoll, dass der Handelnde keinen Kompromiss mit der Welt eingehen dürfe. Über diesen Standpunkt der Eitelkeit ergießt Hegel auch in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* seinen Spott: Der Handelnde gebiert sich so, „als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie sie sein solle, aber nicht sei.“²⁵ Die Unmöglichkeit, die eigenen Vorstellungen in der Welt zu verwirklichen, kann in die Unfähigkeit zur Tat münden. Diese Sichtweise schreibt Hegel der schönen Seele, dem „heiligen moralischen Gesetzgeber“²⁶, zu, dem nur das heilig ist, was ihm durch *sich selbst und in ihm* heilig²⁷ ist und der meint, auch ohne die Tat sei sein Inneres besonders wertvoll.²⁸ Somit vertritt nach Hegel der moralische Standpunkt die Ansicht: „Weil das allgemeine Beste ausgeführt werden soll, wird nichts Gutes getan.“²⁹ Der Beabsichtigende wird hier Gefangener der eigenen Prinzipien, des eigenen vermeintlich irrtumsfreien Bewusstseins.³⁰

Auch die zweite Selbstüberschätzung geht von der Überzeugung des eigenen unendlichen Wertes aus, wobei hier jedoch nicht auf die Tat verzichtet wird. Der Schritt zur Tat wird gerade deshalb gewagt, weil die Welt durch die eigenen Prinzipien verbessert werden solle: Das irrtumsfreie Gewissen verwandelt sich in eine Gestalt, die Hegel als die „absolute Freiheit“³¹ bezeichnet. Charakteristisch ist für diese Geisteshaltung, dass der Handelnde hierbei keinerlei Interesse daran äußert, der Welt in ihrer Äußerlichkeit und Fremdheit entgegenzutreten. Stattdessen soll die Außenwelt der eigenen Innenwelt angepasst werden: Die Außenwelt soll also so eingerichtet werden, dass der Handelnde auch außerhalb seiner selbst ausschließlich bei sich selbst zu sein vermag. Mit anderen Worten soll nicht das Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein angestrebt werden: Einziges Ziel ist Erweiterung des Territoriums des Eigenen, denn nur hier vermag sich die absolute Freiheit anzuschauen.

An diesem zweiten Grundriss der moralischen Geistesgestalt offenbart sich eine Gefahr, die in einem weit stärkeren Ausmaß in der Gestalt der absoluten Freiheit wirklich wurde: Inmitten der erstreben und proklamierten Allgemeinheit erwacht das Individuelle, das jedoch für ein Allgemeingültiges ausgegeben wird. Diese Verkehrung ist für Hegel Zeichen dessen, dass das individuelle Bewusstsein zu schwach ist, um Wächter der „reinen“, von den eigenen Interessen unbefleckter Allgemeinheit zu sein. Unter dem Vorwand der Allgemeinheit lässt das Bewusstsein das eigene Wort sprechen.

„Ungegenwart“ siehe Siebter Teil: Die Pathologien dieser Welt: hier 2. Kapitel, 3. Unterkapitel: Die Verrücktheit und die ewigen Gesetze: „Sie sind.“

²⁵ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, § 6, 48.

²⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 460

²⁷ Ebenda.

²⁸ Ebenda, S. 481. Hegel bezeichnet das moralische Bewusstsein als einen „einsamen Gottesdienst“ in sich selbst.

²⁹ Ebenda, S. 455.

³⁰ Das Unbehagen, mit dem der Schritt in die Welt behaftet ist, behandelt Hegel in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* im Kontext von seinem Aufriss der Entwicklung des Jungen zum Manne: Der prosaische Lauf der Welt, auf die sich der Mensch als Erwachsener einlassen muss, mag dem Jungen, der in seinem Inneren hohe Ideale hegt, als „sehr peinlich“ erscheinen. Folglich droht der junge Mensch der krankhaften Stimmung zu unterliegen, die eigene Subjektivität nicht der Welt anvertrauen zu wollen. Siehe G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Zusatz zu § 396, S. 84.

³¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 431–441. Diese Gestalt wurde ausführlich im achten Teil dieser Arbeit „Objektiver Geist und zerbrochene Welten“ betrachtet.

III. Das Zugrundegehen der Absicht in der Tat und die Verzeihung des Vergehens

Auf der Ebene des moralischen Geistes entfacht nun ein Konflikt zweier Gestalten: Die erste Gestalt wird von dem (selbsternannten) moralischen Richter vertreten, der die eigenen Prinzipien für dermaßen wertvoll erachtet, dass er sich auf die Tat, die in einer „relativierenden“ Welt vollzogen werden muss, nicht einzulassen bereit ist. Das zweite Bewusstsein wird von dem „Gewissenstäter“ vertreten, also von demjenigen Bewusstsein, das sich nicht der Tat scheut, das jedoch das eigene Gewissen zum äußersten Kriterium erhebt und somit auch bereit ist, gegen gesellschaftliche Normen zu verstoßen.

Der Gewissenstäter wird durch den Richter für seine Tat verurteilt: Dem Handelnden wirft er vor, der Bezug auf das Gewissen sei nur Vorwand für das eigene Geltungsbedürfnis: Der Handelnde trachte nach Anerkennung, die doch für ein Bewusstsein, das sich auf das Gewissen beruft, nicht im Geringsten entscheidend sein sollte. Aus der Sicht des Richters ist der Gewissenstäter ein Heuchler; aus der Sicht des Gewissenstäters ist es um den Richter keineswegs besser bestellt: Er selbst ist ein Heuchler, da er nur in Worten stark ist, ohne zur Tat zu treten; der Richter lebe nämlich in „Angst“, die „Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Dasein zu beflecken“³².

Die Situation scheint für den Gewissenstäter, der die eigene Einsicht über allgemeine Normen stellt, eine schlechte Wende zu nehmen: Als einzige Gestalt der *Phänomenologie des Geistes* wird er ausdrücklich mit dem Bösen identifiziert. Wer sich aus der Allgemeinheit aus seinem Ich zurückzieht und die Normen mit Bezug auf das eigene Bewusstsein bricht, der misshandelt die anderen – das Böse ist insofern Böse, als es handelt, als ob der andere nicht in Betracht gezogen werden müsse: Das Böse stellt selbst Normen des Richtigen auf, ohne den anderen zu berücksichtigen.

Auch in dieser „Geschichte“ ereignet sich jedoch ein dialektischer Umschlag, eine „Katastrophe“: Der Leser solidarisiert sich zunächst mit dem Richter gegen das Böse, letztlich ist es aber gerade das Böse, das die als ausweglos erscheinende Situation durchbricht: Es bekennt sich zu seiner Bosheit; und darin bezeugt es, dass es so böse nicht ist. Mit dem Ausruf „Ich bin’s“ gesteht das Böse dem Richter seine Wahrheit zu: Das böse Bewusstsein ist bereit, einen neuen Standpunkt einzunehmen, ausgehend von dem es ihm möglich wäre, den Standpunkt des Richters in Betracht zu ziehen.

Das heißt aber nicht, der moralische Richter gehe ohne weiteres als Sieger hervor. Der Richter ist vielmehr in der Bosheit des anderen impliziert. Das Böse macht nun das Angebot, beide – das Böse sowie der Richter – lassen von ihrer Position ab. Der moralische Richter hat sich letztlich auch ebendas zuschulden kommen lassen, was er dem Bösen vorwirft: Auch der Richter hat seine Beurteilung dem Inneren entnommen. Das böse Bewusstsein wird also deshalb zum Geständnis bewegt, weil es im Richter das eigene Vergehen erkennt; und weil es

³² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 483.

ein „tatsfreudiges“ Bewusstsein ist, gesteht es seine Bosheit ein. Das Geständnis wird aber nicht der Reue wegen abgelegt, sondern deshalb, weil es hofft, auf Gegenseitigkeit zu treffen: Auch der moralische Richter soll sich zur eigenen Heuchelei bekennen. Diesen Schritt vollzieht der Richter aber keineswegs: Er stößt die Gemeinschaft von sich und wird zum „harte[n] Herzen“³³.

Hegel entwickelt hier also abermals eine Figur der gescheiterten Anerkennung. Abermals zeigt sich, dass die explizite Forderung der Anerkennung nur unter äußerster Anstrengung durchführbar ist. Weder die Protagonisten des Selbstbewusstseinskapitels noch Antigone und Kreon auf der Ebene des subjektiven Geistes noch das Böse und der Richter auf der subjektiven Ebene des Geistes erlangen die Anerkennung.

Bekanntlich weiß Hegel, wie Härte zu besänftigen ist, gehört doch die Feststellung, die „Wunden des Geistes“ würden ausheilen, „ohne daß Narben bleiben“³⁴, zu den meistzitierten Passagen des Hegel'schen Oeuvres. Diese Zeilen werden Hegel zu Lasten geschrieben, da sie Hegels eigene Unehrlichkeit, ja Heuchelei bezeugen sollen: Zwar setzt er sich oft und gern mit Schmerz, Verzweiflung, selbst dem Tod auseinander, letztlich ist es ihm aber mit diesen Phänomenen seinerseits „nicht ernst“.

Hegel ist es einerseits tatsächlich mit dem Schmerz nicht ernst, da er davon überzeugt ist, der moderne Mensch lebe nicht mehr in einer tragischen, sondern „prosaischen“ und damit auch „milderen“ Wirklichkeit. Ungeachtet dessen hat gerade der moderne Mensch großen Respekt vor Taten, da diese nicht durch ein Jenseits, durch den Bezug auf eine höhere Macht entlastet werden. Das bedeutet einerseits, der „Einsatz“ des Handelnden ist geschwunden: Der Einzelne verwirklicht nicht das Absolute, kann sich nicht als Sprachrohr Gottes auffassen, es kann aber auch nicht hinter die höhere Macht des Göttlichen zurücktreten. Gott die Schuld für das eigene Vergehen aufzuladen, überzeugt nicht. Die „kleine“ Tat des Menschen wiegt deshalb unerträglich schwer.

Hegel weiß dies und ist nicht bereit, diese Schwere zu ironisieren. Was er ironisiert, sind die Versuche ein Versteck vor den eigenen Taten zu suchen. Dass die Taten aber schwer sind, das bezweifelt er nicht. Die Bildung ist ein Weg des Zweifels und der Verzweiflung; und dieser schwere Weg ist auch derjenige, auf dem das Bewusstsein zu lernen hat, vor den eigenen Taten nicht in ein Jenseits zurückzutreten. Erst auf diesem Wege lässt das Bewusstsein es zu, sich die eigene „beschränkte Befriedigung“ zu verderben. Ungebildet ist demgegenüber, sich aus der Tat in das „Meinige“ der Absicht zurückziehen zu wollen und darauf zu beharren, man habe ja etwas anderes, in der Regel auch immer etwas weit Besseres, als dann tatsächlich herausgekommen ist, beabsichtigt. Aufgabe des Bewusstseins ist es, sich mit der eigenen Tat und ihren Folgen zu identifizieren. Hegel versucht somit auf dem Boden des subjektiven

³³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 490.

³⁴ Ebenda, S. 492.

Geistes das Schicksal zu seinem Recht kommen zu lassen: So heißt es auch in einer von Hegels Habilitationsthesen, die Moralphilosophie müsse das Schicksal ehren.³⁵

Das heißt, der Mensch solle zur Tat schreiten und an der Tat solle er seine Fesseln haben. Die Tat ist letztlich der Richtstuhl des Menschen. Parallel zur Philosophie der Tat konzipiert Hegel jedoch auch eine Philosophie der Verzeihung. Unsere Taten wiegen derart schwer, dass einer Philosophie der Tat eine Philosophie der Verzeihung an die Seite gestellt werden muss. Dank der Verzeihung vermögen wir es, uns selbst und unsere Welt zu ertragen und dank der Verzeihung, nicht durch das Ungeschehenmachen der Taten heilen die Narben.³⁶

Die Schwere der Tat „dokumentiert“ Hegel an der äußersten Gestalt des moralischen Bewusstseins, an dem Gewissen und der schönen Seele. Diese grenzen sich gänzlich aus der Substanz aus, vor Furcht etwas Falsches zu tun, vor Furcht vor den eigenen Taten und vor der Welt, die die Absichten verkehrt. Dieses Romantische bringt Hannah Arendt in ihrem Buch über die Salongemeinschaft des neunzehnten Jahrhunderts auf den Punkt: „Aus Angst vor der eindeutigen einfältigen Trivialität des Wirklichen zieht sich der Romantiker in die Widersprüchlichkeit des eigenen Innern zurück.“³⁷

Diese Weltbeziehung bricht nun auch in der Sprache durch: Während die Sprache des zerrissenen Bewusstseins der Bildung eine Sprache der Verkehrung war, wird das Bewusstsein selbst nun ein sprachloses bzw. vertieft sich in Selbstgespräche.³⁸ Die Sprache, die Hegel als die „allgemeine Gleichheit“³⁹ bezeichnet, zerfällt, weil das Bewusstsein den anderen nicht zu Wort kommen lassen will. Weil jedoch die Sprache das „Dasein des Geistes“⁴⁰ ist, so zeigt sich auch dieses Bewusstsein als eine ärmliche Gestalt: Es ist das absolute Selbstbewusstsein, in dem das Bewusstsein versinkt.⁴¹ Es erschafft sich zwar in sich selbst eine Welt in seiner Rede, aber diese Welt ist nur das eigene Echo.⁴² Dieses Bewusstsein entbehrt der Kraft, sich „zum Dinge zu machen und das Sein zu ertragen.“⁴³

Die Einsicht in die Möglichkeit der Verzeihung ist eine Maßnahme, die Hegel dem Bewusstsein anbietet, um die Angst der Vergegenständlichung zu überwinden. Insofern ist die Verzeihung nicht ein Mechanismus der Tröstung über das eigene Versagen: Die Eventualität der Verzeihung soll das Bewusstsein in die Welt hineinführen, denn die größte Schwierigkeit, auf die Hegel eine Antwort sucht, ist nicht die Verzweiflung, das Unglück selbst, sondern die Angst vor der Verzweiflung und die Vorkehrungen gegen das Unglück.

Die verzeihene Tat wird nicht ungeschehen gemacht, sie ist aber auch nicht dermaßen absolut, wie dies in der griechischen Tragödie der Fall war. Die Verzeihung ist die Anerkennung der

³⁵ K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, S. 159.

³⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 492.

³⁷ H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, S. 76.

³⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 479.

³⁹ Ebenda, S. 484.

⁴⁰ Ebenda, S. 478.

⁴¹ Ebenda, S. 483.

⁴² Ebenda.

⁴³ Ebenda.

Mannigfaltigkeit der Welt und ihrer Macht über die Taten, die trotzdem die unseren sind. Das Prinzip der Verzeihung ist das Prinzip der Milde, das dem anderen entgegengebracht werden soll, damit das prosaische Schicksal weniger schwer wiegt. Diese Milde selbst ist ein Akt einer Transzendenz, die nicht dadurch vollbracht ist, dass aus der Welt ausgewichen wird, sondern dadurch, dass die Schwere dem anderen abgenommen wird.

An dieser Stelle bricht Hegels Untersuchung derjenigen Geistesgestalten, die als individuelle Akteure bezeichnet werden können, ab. Die höchste Errungenschaft des Geistes ist auf der subjektiven Ebene somit äußerst minimal: Das Geistigste, was das Bewusstsein zu verrichten hat, ist die Einsicht in das eigene Scheitern, die jedoch nicht zur Weltflucht verleitet und stattdessen die Fähigkeit der Versöhnung mit sich selbst und mit dem anderen ausbildet.

ZEHNTER TEIL: Gott als Logos der Welt

I. Religion als Bund

Im „versöhnenden Ja“ offenbart sich niemand geringerer als Gott selbst. Das Göttliche erscheint somit dort, wo zwei Bewusstseinsgestalten von ihrer Härte ablassen und das jeweils eigene Selbst zur Zweiheit ausdehnen.¹ Das Göttliche ist also ein vereinigendes Moment; und insofern kann dieser Gottesbegriff als eine Anknüpfung an Hegels Jugendschriften gelesen werden: Gott ist zunächst diejenige Macht, die Einheit herbeiführt und den Schmerz der Differenz lindert.

Gleichwohl ist hier gegenüber den Frühschriften eine markante Verschiebung des Hegel'schen Interesses festzustellen, die sich durch die ganze *Phänomenologie des Geistes* zieht, die aber gerade an dem Phänomen der Religion so, wie in der *Phänomenologie des Geistes* aufgefasst, deutlich wird: Die Differenz gegenüber dem Anderen wird nicht aufgelöst, sondern im Blick auf einen übergeordneten Rahmen – sei es Versöhnung, sei es Liebe – relativiert: Die Differenzen sind weiter gegenwärtig, aber im Modus der Unerheblichkeit. Hegel distanziert sich an dieser Stelle von jeglichen Ansätzen einer Vereinigungsphilosophie² und wertet die Differenz auf: Nicht eine Einheit, in der jegliche Differenzen versenkt würden, wird hier thematisch gemacht; in den Vordergrund tritt eine Einheit, die zur Zweiheit wird. Das göttliche Moment ist also nicht mehr vereinigend, sondern eher entzweierend, als es einen Ausweg aus einer in sich selbst versenkten Einheit bietet: Das versöhnende Ja kann sich nur dort aussprechen, wo das Ich ein Ich ist und das Du ein Du bleibt. Hegel scheint jedoch auch gegen die Auffassung zu argumentieren, dieses Moment – oder der oben angesprochene übergeordnete Rahmen – sei ein „Dritter“, vor dessen Hintergrund die Zweiheit erscheine. Das Göttliche ist der Akt der verzeihenden Anerkennung selbst, die das Moralische überwindet.³

Diese Versöhnung mit und im Du ist zugleich Versöhnung mit einer konkreten Welt, in die das versöhnende Ja hineintritt und in die es „hineingesprochen“ wird. Indem für Hegel Gegenstand der Religion der Bezug des Menschen zu Gott ist, so ist Religion immer ein „weltliches Dasein“⁴. Hegel meint damit aber nicht einfach den Umstand, dass der Mensch auf eine Welt angewiesen ist, weshalb sich auch sein Bezug zu Gott wesentlich weltlich

¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 494.

² Dass Vereinigung durch Differenzen bedingt ist, darüber war sich natürlich auch Hölderlin, wohl der Hauptprotagonist der Vereinigungsphilosophie, bewusst. Auch für Hölderlin war die Liebe eine Dynamik, die durch Gegensätze geht und diese aufbricht. Wesentlich ist jedoch für Hölderlin das Ziel der unterschiedslosen Einheit: Liebe ist Prinzip der Vereinigung. Für den Jenaer Hegel ist Liebe Prinzip der Ausdehnung, in der aber die Eigenheit des Ich und Du gar noch stärker betont wird als in denjenigen Gestalten, die nicht von Liebe ergriffen sind. Die Liebe ist also diejenige seltene Kraft, die verbindet, ohne zu zerstören. Zu Hölderlins und Hegels Begriff der Liebe siehe D. Henrich, „Hegel und Hölderlin“, S. 9–40.

³ Insofern stellt Stephen Houlgate fest: „Religious faith is a postmoral condition: it is the belief that we are not forsaken by God but are always free to let ourselves be suffused with a divine love for which we are not alone responsible. What Hegel shows, however, is that we can only know ourselves to be free to receive love in this way, if we first know ourselves to be free, responsible, moral beings.“ S. Houlgate, *Religion, Morality and Forgiveness in Hegel's Philosophy*, S. 106–107.

⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 498.

gestaltet; es soll damit mehr gesagt werden: Das Wesen Gottes selbst ist weltlich – denn Gott offenbart sich, zeigt sich dem Menschen, bietet sich ihm sogar in menschlicher Gestalt als Opfer an. Somit kann festgestellt werden: Ein Gott, der nicht gewusst werden kann, ist kein Gott.⁵

Diese Offenbarung Gottes ist – neben Hegels Untersuchung zum absoluten Geist – einer der beiden Höhepunkte der *Phänomenologie des Geistes*:⁶ Der Geist vollendet sich in der Religion, geht hier zugrunde und offenbart sich somit in der Welt in einem durchaus sinnlichen „Da“⁷. Hegel wendet sich somit explizit gegen eine Vernunftreligion, die den Wert des Sinnlichen und damit Endlichen und Kontingenten nicht achtet.⁸ Wiewohl dieses sinnliche „Da“ wesentlich zur Offenbarung Gottes gehört und wiewohl sich der Geist gerade insofern als das Höchste offenbart, als er in das scheinbar „Niedrigste“, in das Sinnliche, eingeht, kann die Wahrheit des Geistes nicht bereits darin erfasst werden, dass das „Da“ deiktisch aufgezeigt würde. Zusammen mit dem Begriff des Geistes hat sich auch das Bewusstsein entwickelt und ist nun aufgefordert, sich dieses sinnliche „Da“ „spekulativ“ anzueignen. In der Religion verbindet sich deshalb die unmittelbare Wirklichkeit mit dem Tiefsten: Das spekulative Denken selbst hat sich – Seite an Seite mit dem sich offenbarenden Geist – zu einer „tiefen Oberflächlichkeit“ zu bilden, denn das Offenbare, dasjenige, das ganz an der Oberfläche ist, ist „eben darin das *Tiefste*“⁹.

Wenngleich die Religion auf dieser Stufe als eine explizite Ebene des Geistes auftritt, verkörperte das Bewusstsein auf jeder Stufe der phänomenologischen Entwicklung eine mehr oder weniger implizite „Religiosität“ – oder zumindest eine „Jenseitsvorstellung“. Ausreichendes Zeugnis dafür ist der Umstand, dass das Bewusstsein nahezu auf jeder Ebene von dem Strukturmoment des Jenseits begleitet wurde. Es gehört wesentlich zum Bewusstsein, sich auf etwas Ausstehendes, auf etwas Uneinholbares zu beziehen. Ein „Jenseitigkeitsbezug“ ist somit Zeichen der Endlichkeit der jeweiligen Geistesgestalt, die über die eigene Beschränkung hinausstrebt.

Dieses Ausstehende wird auf der Ebene der Religion insofern nicht getilgt, als auch hier der göttliche Geist nie gänzlich in der Natur, im Kunstwerk, im Menschen und seiner Sittlichkeit aufgeht – und erst darin, in diesem „Nichtaufgehen“ kann „Religion“ ihre Eigenständigkeit bezeugen. Eine bezeichnende Ausnahme für die Unreduzierbarkeit der Religion auf andere Tätigkeiten und Phänomene ist die griechische Religion auf der Ebene des komischen Geistes: Hier eignet sich das Bewusstsein gänzlich die göttliche Substanz an, was auf ihren

⁵ Die entgegengesetzte Sorge, dass sich ein gedachter Gott notwendigerweise verkleinert und verendlicht, ist nicht nur eine Befürchtung des „unglücklichen Bewusstseins“, sondern auch die Überzeugung Jacobis, die er in seinem Sendeschreiben an Fichte äußert: „Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein Gott.“ Friedrich Heinrich Jacobi, „Jacobi an Fichte“, S. 193.

⁶ In der Selbstanzeige der *Phänomenologie* wird die Religion – gemeinsam mit der Wissenschaft – als die „letzte Wahrheit“ bezeichnet. G. W. F. Hegel, *Selbstanzeige der Phänomenologie*, in: ders., *Phänomenologie des Geistes*, S. 593.

⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 554.

⁸ Vgl. hierzu F. Duques Studie „Das Innere der Natur. Hegels natürliche Religion in der *Phänomenologie*“, S. 526.

⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 554.

Tod hinausläuft. In Hegels Interpretation erfährt das Bewusstsein somit bereits auf der Ebene der griechischen Religion und nicht erst auf der des Christentums einen Tod Gottes bzw. des Göttlichen. Diese Bemerkung ist insofern wichtig, als die griechische Religion die einzige Gestalt ist, auf der die Religion selbst überwunden wird, da sie vollends in der Menschlichkeit aufgeht. Dass dies für die griechische Religion gilt, heißt nicht, dass dies – *pace* Feuerbach¹⁰ – für die Religion überhaupt gilt.¹¹

Dass aber die „Religion“ überhaupt thematisiert wird – und dazu noch aus der Perspektive der Weltlichkeit –, bezeugt, wie tiefgreifend sich in dieser Zeit das Gottesverständnis verändert. Religion überhaupt wird zu einem neuen Bereich des Denkens, der gerade durch die Hinterfragung des traditionellen, metaphysischen und nun kritisch gefährdeten Gottesbegriffs begründet wird.¹² Damit ist auch die traditionelle philosophische Theologie hinterfragt, an deren Stelle die Philosophie der Religion tritt, die es sich erlaubt, von der objektiven Existenz Gottes abzusehen. Hegel steht dabei grundsätzlich zu zwei Hauptströmungen quer: Erstens lehnt er es ab, Gott als eine jenseitige Entität anzunehmen, und ist insofern religionskritisch (und in dieser Sicht nimmt er Feuerbachs Kritik tatsächlich vorweg), zugleich lehnt er es ab, Gott im Subjektiven aufgehen zu lassen, und hält somit an dem Überindividuellen der Religion fest.¹³

¹⁰ Feuerbach hält in seiner Schrift *Das Wesen des Christentums* fest: „Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, abgesondert von den Schranken des individuellen, d.h. wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d.h. angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes, eigenes Wesen – alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens.“ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, S. 17. Diese „Menschwerdung“ aller Göttlichkeit und Transzendenz schreibt Kojève Hegel selbst zu: „Hegel begreift und proklamiert, daß das, was man Gott nannte, in Wirklichkeit die Menschheit in der vollendeten Totalität ihrer geschichtlichen Entwicklung ist ... Im Grunde war die Theologie immer eine unbewußte Anthropologie.“ A. Kojève, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, S. 278.

¹¹ Hegel hält vielmehr ausdrücklich fest: „Die Religion ist ein Erzeugnis des göttlichen Geistes, nicht Erfindung des Menschen, sondern des göttlichen Wirkens, Hervorbringens in ihm.“ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, S. 46. Vgl. hierzu auch Karl Löwiths Aufsatz „Hegel“ in *Gott, Mensch und Welt*; Löwith behauptet hier: „Hegel hat sich als letzter philosophischer Theologe mit aller Schärfe gegen die Tendenz zur bloßen Vermenschlichung des Menschen gewandt.“ K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit*, S. 95.

¹² Insofern hält Walter Jaeschke fest, das erste religionsphilosophische Werk sei Kants Schrift *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Siehe W. Jaeschke, „Einleitung“, in: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, S. xiii.

Vgl. hierzu Thomas Sören Hoffmanns Feststellung: „Nicht nur, daß Hegel in der *PhG* der Wohl erste Religionsphilosoph ist, der in seinem *Begriff* von Religion konsequent Religionsgeschichte und -soziologie, beide freilich nicht einfach in positivistischem Sinne, aufzunehmen vermag, der erste auch, der Religionskritik in konstruktiver Absicht mit Religionshermeneutik zu verbinden vermag, der erste zuletzt, der eine umfassende „Komparatistik“ der Religionen, diese jedoch auf dem Boden des philosophischen Logos, betreibt.“ Thomas Sören Hoffmann, „Präsenzformen der Religion in der *Phänomenologie des Geistes*“, S. 315.

¹³ Damit ist jedoch nicht die Frage beantwortet, inwiefern Religion durch Hegel tatsächlich auf eine menschliche, wenn auch nicht subjektive Leistung reduziert wird und inwiefern sie noch „transzendenzfähig“ ist. Dass Hegels Gott keine Versprechen mehr zu verheißen vermag, weil seine ganze Transzendenz ins Immanente aufgelöst wurde, wurde in letzter Zeit abermals festgehalten, und das für diesmal von William Desmond: Laut Desmond verwandelt sich in Hegels Philosophie der Mensch in einen falschen, ja „toxischen“, gefährlichen Gott. Dies ist insofern fraglich, als Religion bei Hegel offensichtlich nichts Subjektives ist und eine objektive Religion für das Subjekt durchaus Transzendenz im Sinne von Selbstüberschreitung anbieten könnte. Siehe W. Desmond, *Hegel's God. A Counterfeit Double?*

In diesem Kontext entwirft Hegel eine neue Konzeption des menschlichen, wesentlich religiösen Gottesbewusstseins. Die Anerkennung der Religion ist zugleich eine Anerkennung ihrer weltlichen Bedingungen; und somit bindet sich der religiöse Mensch nicht nur an Gott, sondern immer auch an ein „gemeinschaftliche[s] Gepräge“¹⁴: Ein einzelnes Bewusstsein wäre nicht religionsfähig.¹⁵ Die Religion ist insofern dasjenige Phänomen, das – wie auch die Etymologie nahelegt – wesentlich bindend und verbindend ist: Das Religiöse stiftet Zusammenhang in Mannigfaltigkeit und ermöglicht es einzelnen Momenten, sich nicht „zu isolieren und in sich selbst zum Ganzen zu machen“¹⁶. Die Religion selbst ist ein „Bund“¹⁷, also nicht eine Reihe von äußerlich zusammenhängenden Momenten,¹⁸ sondern eine zusammengeschlossene „Sprache der Totalität“.¹⁹

Somit befasst sich Hegel auf dieser Ebene mit Gestalten einer Welt, die Bedingungen der einzelnen Bewusstseinsgestalten sind. Dass dies erst hier gelingt, ist direkte Folge der Hegel’schen Methode: Die Grundlage lässt sich erst erfassen, indem das Bewusstsein eine relativ hohe Stufe der eigenen Differenzierung erreicht hat. Hegel wird hier somit seiner Einsicht gerecht, das wissenschaftliche Vorwärtsgen gleich einem „Rückgang in den Grund, zu dem Ursprünglichen und Wahrhaften“²⁰; folglich wird die Religion als das „Fundament aller Wirklichkeit“²¹ bezeichnet.

II. Natur, Kunst und Welt

Genauso wenig wie es eine Religion an sich gibt, gibt es einen Gott an sich – Gott erscheint immer nur in Bezug auf konkrete Menschen und konkrete Bedingungen, in die sich das Religiöse einschreibt, ohne in diesen aufzugehen. Das Verhältnis von Gott und Mensch tritt deshalb in etlichen Gestaltungen auf, die Hegel in bestimmten Idealtypen skizziert.

Zunächst offenbart sich Gott in der Naturreligion,²² deren erste Stufe Hegel als „Lichtreligion“ bezeichnet: Gott schaut sich unmittelbar in sich selbst als durchgängiges Licht

¹⁴ Vgl. z. B. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 500.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*, S. 206.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 500.

¹⁷ Vgl. hierzu ebenda, S. 501. Ebenso wird auch die Religion in der *Phänomenologie des Geistes* als ein „Knotenpunkt“ der einzelnen Bewusstseinsgestalten aufgefasst. Zur Metapher des Knotens entstand eine eigene Monographie: L. M. de la Maza, *Knoten und Bund zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*.

¹⁸ Aus dieser Perspektive kontrastiert auch Fichte Theologie und Religion: „Theologie (*λογία*) ist bloße Wissenschaft, tote Kenntnis ohne praktischen Einfluß; Religion aber (*religio*) soll der Wortbedeutung nach etwas sein, das uns *verbindet*, und zwar *stärker* verbindet, als wir es ohne dasselbe waren.“ J. G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, S. 42–43.

¹⁹ Th. S. Hoffmann, „Präsenzformen der Religion in der Phänomenologie des Geistes“, S. 308–324.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 570. „Das rückwärts gehende Begründen des Anfangs und das vorwärts gehende Weiterbestimmen desselben fällt ineinander und ist dasselbe.“

²¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*, S. 204–205. Das vollständige Zitat besagt: „Im religiösen Bewußtsein ist die Wurzel alles dessen, worin der Mensch seine Wahrheit hat, was ihm Pflicht sein soll; alle anderen Rechte, Pflichten, hängen von der Form dieser innersten Wurzel ab, und eben das, was dem Geist in seiner Wurzel als das Wahre gilt, das ist das Fundament aller Wirklichkeit.“

²² Hegel bezieht sich offensichtlich nicht auf die übergeschichtliche Vernunftreligion so, wie in Gestalt des Deismus formuliert, sondern bezeichnet mit diesem Titel diejenigen Religionen, in denen sich Gott in der Natur

bar jeglicher Materie an. Damit erscheint hier das Höchste nicht als Individuelles, sondern in „Gestalt der Gestaltlosigkeit“²³, die jedoch mit hemmungsloser Macht auf den Menschen zurückwirkt: Diese Gestalt erhebt sich als „Herr“²⁴ über den Menschenknecht, über eines „eigenen Willens entbehrende Boten“²⁵. Insofern sich Gott als eine Herrschaftsgestalt offenbart, äußert sich Hegel zu diesem Typ von Religion, zu dem auch der Judentum gehört,²⁶ eher kritisch. Bereits in Hegels Frühschriften wurde diese Religion mit dem „Lieblosen“ und „Herrschaftssüchtigen“ in Verbindung gebracht. Diese kritische Distanz zum Machtpotential dieser Religion geht jedoch zugleich mit einer Aufwertung dieser Religion einher, worin sich Hegels Standpunkt in der *Phänomenologie des Geistes* deutlich von seinen Frühschriften unterscheidet: Der orientalische Gott schafft zugleich eine Religion der „Erhabenheit“²⁷, in der sich der Mensch als ein Wesen erkennt, das selbst über das bloß Natürliche und Unmittelbare erhaben ist. Der Mensch erzieht sich selbst zu demjenigen Bild, das er sich von Gott macht.²⁸

In der folgenden Gestalt der Religion, der natürlichen Religion, hat das Bewusstsein die Natur zu seiner Welt: Der Geist äußert sich hier in Gestalt von Pflanzen und Tieren. Hegel bezeichnet diese Stufe als den „Pantheismus“²⁹, dem dieselbe Struktur eignet, durch die sich das Bewusstsein und sein Gegenstand auf der Stufe der Wahrnehmung auszeichnen: Das Eine, das unterschiedslose Wesen, breitet sich in einer Vielheit aus. Zunächst handelt es sich um eine ruhige Vielheit der nebeneinander bestehenden Eigenschaften: Diese „Unschuld der Blumenreligion“³⁰ geht jedoch in den Kampf, in die „Schuld der Tierreligion“³¹ über. Obwohl Hegels Bezug in diesen Passagen recht undurchsichtig ist, scheint er im Falle der „Blumenreligion“ und der „Tierreligion“ an den Hinduismus zu denken. Unter der „Schuld der Tierreligion“ können aber generell alle altertümlichen Religionen zusammengefasst werden, in denen konkreten Göttergestalten konkrete Tierarten zugewiesen wurden.³² Die „Schuld“ bestünde dann darin, dass sich eine jeweilige Göttergestalt unter Ausschuss anderer

offenbart. Zu diesem Abschnitt der *Phänomenologie des Geistes* siehe F. Duque, „Das Innere der Natur. Hegels natürliche Religion in der Phänomenologie“, S. 523–539.

²³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 506.

²⁴ Ebenda.

²⁵ Ebenda.

²⁶ Bonsiepen stellt einen Bezug zwischen dem Lichtwesen und dem Zoroastrianismus her: Siehe W. Bonsiepen, „Altpersische Lichtreligion und neupersische Poesie“, in: O. Pöggeler (Hg.), *Hegel in Berlin: Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik: Zum 150. Todestag des Philosophen*, S. 196–204.

Walter Jaeschke stellt jedoch fest: „Eine erdrückende Fülle von Belegen spricht also dafür, daß die Phänomenologie unter dem Titel ‚Lichtwesen‘ von dem Gott Israels rede.“ Siehe W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, S. 213.

Zu Hegels Auffassung von Judentum siehe G. W. F. Hegel, *Der Geist des Judentums*, in: ders. *Frühe Schriften*, S. 274–297. Holger Gutschmidt befasst sich mit Hegels Auffassung des Judentums, vor allem der Beziehung von Abraham zu Gott in: *Vernunft Einsicht und Glaube. Hegels Thesen zum Bewusstsein von etwas ‚Höherem‘ zwischen 1794 und 1801*, S. 76–80.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 506.

²⁸ Vgl. hierzu G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, S. 490. „Was die Erziehung bei dem einzeln Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte.“

²⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 507.

³⁰ Ebenda.

³¹ Ebenda.

³² Laut Siep denkt Hegel hier an die ägyptische und syrische Religion. Vgl. L. Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, S. 226.

konstituiert: Wie auf der Stufe der Wahrnehmung ist jede Gestalt – sei es ein wahrgenommenes Seiendes, sei es eine Göttergestalt – innerlich „zerrissen“, da das eigene Sein ein Bezug zum Anderen ist. Folglich spricht Hegel von zerreißenen Tiergestalten.³³

Dieser Religionstypus, der auf das Material der Welt angewiesen ist, erreicht seinen Höhepunkt im Werkmeister: Gott selbst tritt arbeitend in die Welt ein. Abermals kann also ein Bezug zu den niederen Stufen des Bewusstseins geknüpft werden: Gott verrichtet – wie einst der Knecht – seine Arbeit. Das Göttliche schafft sich nun Gehäuse in Gestalt der Pyramiden, die er „bezieht“ bzw. in denen er sich anschaut.

Auf der nächsten Stufe verwandelt sich der „Handarbeiter“ in den Künstler – der Geist verlässt Ägypten, um sich in der Freiheit der griechischen Sittlichkeit zu offenbaren.³⁴ Die griechische Kunst bezeichnet Hegel nun mit dem heute oft als anstößig wahrgenommenen Prädikat des „Absoluten“: Hegel stellt an die absolute Kunst genauso wenig hohe oder niedrige Ansprüche wie an andere Phänomene, denen er den Titel des Absoluten zuspricht: Absolut ist dasjenige, das sich auf sich selbst bezieht, dasjenige, das sich also selbst reflektiert. Die Kunst, die als die „absolute“ bezeichnet wird, schaut sich selbst in ihren Kunstwerken an: Die Kunst selbst wird selbstreflexiv. Damit geht ein hoher Grad an Freiheit und Selbstbestimmung einher; folglich zeichnet sich die griechische Kunst durch einen Reichtum an Formen aus, die eine spezifische In-sich-Geschlossenheit, Ganzheitlichkeit bezeugen.

Dank dieser Freiheit wird die Kunst letztlich auch von der Bindung an das Göttliche gelöst: Bereits in der Tragödie erfährt das Bewusstsein, dass es nicht die Götter als äußere Mächte sind, die über die Individuen herrschen: Der Protagonist wird durch die eigene Tat, die in der Welt eine Eigendynamik entwickelt, beherrscht. Dadurch, dass die Individuen in die Tat eintreten, verwandeln sie sich von „übertägigen Sterblichen, die das Nichts sind“³⁵, in das „mächtige Selbst“³⁶. Die Macht des Selbst ist nun auf die Differenzen zurückzuführen, die das Selbst in die Substanz einführt. Aufgrund dieser durch das Selbst vollbrachten Gliederung der Welt werden den einzelnen Göttern Aufgaben zugesprochen und ihr Handlungsraum abgegrenzt. Das Blatt wendet sich: Nicht der Mensch lebt von der Gunst der Götter, sondern die Götter ernähren sich von den Gaben der Menschen.³⁷ Dadurch entwickelt sich eine durchweg „weltliche“ Religion: Die Griechen haben sich „ihre Welt [...] zur Heimat gemacht“³⁸. Hierbei ist wesentlich, dass diese neue Konzeption von Gott und Welt durch eine grundlegend neue Konzeption der Handlung eingeleitet wurde: Der Mensch weiß nun um die Mächtigkeit seiner Taten.

Diese hohe Autonomie der griechischen Kunstreligion gegenüber einem Jenseits so, wie von Hegel dargestellt, ist zugleich ein Zeichen eines Übergangs: Das „allgemeine Wesen“, „der

³³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 508.

³⁴ Eingehend beschäftigt sich mit dieser Gestalt der Religion Terry Pinkard in seinem Aufsatz „Autorität und Kunst-Religion“, S. 540–561.

³⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 532.

³⁶ Ebenda.

³⁷ Ebenda.

³⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, S. 173.

gemeinsame Boden“ einerseits und die selbstbewussten Helden andererseits, treten sich gegenüber. In diesem Kampfe muss, wie Hegel bereits auf der Ebene des objektiven Geistes festgestellt hat, das Selbstbewusstsein, also das subjektive Moment, siegen. Das Selbstbewusstsein bringt zwar die Substanz zum Sturz, wodurch es aber auch über sich selbst das Urteil spricht: Wesensmerkmal des Einzelnen ist, dass er die „warnenden Zeichen der Nichtbesonnenheit, der Einzelheit und Zufälligkeit des Wissens“³⁹ nicht beachtet bzw. nicht beachten kann, denn nähme er diese Zeichen wahr, so schritte er nicht zur Tat, damit würde er sich aber – in Hegels Augen – eine noch schwerwiegendere Schuld aufbürden.

Abermals stellt Hegel fest, die Schuld sei unentrinnbar und sie könne nicht behoben, sondern nur verziehen werden.⁴⁰ Diese Einsicht in den Charakter der Handlung, die das Schicksal über den Menschen bringt, „entvölkert“ den Himmel:⁴¹ Das Bewusstsein sieht ein, dass es sich in den Taten selbst anklagt, dass die Götter hypostasierte Aspekte der Tat selbst sind. Das Bewusstsein nimmt somit jeglichen Ernst in sich selbst auf: Es wird selbst zum Gotte, der über sich selbst urteilt.

Durch diese Einsicht in den Ernst des Individuums wird die Tragödie überwunden. Denn dass sich das nichtige Individuum durch einen solchen Ernst auszeichnen sollte, also dass das Individuelle den Stempel der Allgemeinheit tragen sollte und in der Tat diesen auch trägt, das schlägt leicht aus dem Tragischen ins Komische um. Die Komödie gründet darauf, dass der Einzelne die eigene Einzelheit ernst nimmt, einzeln auch sein will, im Grunde aber immer einen allgemeinen Typus verkörpert. Dadurch wird der Ernst selbst ins Lächerliche gezogen und das Bewusstsein findet sich somit in einer Welt wieder, der jeglicher Ernst abgesprochen wird; es vernimmt eine gänzliche „Furcht- und Wesenslosigkeit“, die er als „Wohlsein und Sichwohlseinlassen des Bewußtseins“⁴² wahrnimmt.

Bereits in der griechischen Komödie ist das Göttliche laut Hegel gestorben. Was jedoch in der offenbaren Religion Grund zur Trauer und höchsten Not wird, ist hier Gegenstand der Unterhaltung und der Heiterkeit: Der Komiker wird zum Akzidenz, der der Substanz entbehrt.⁴³ Der „Tod“ des Mythos, aber auch der „Tod“ der Substanz, die sich hier in den einzelnen Protagonisten auflöst, wird insofern mit Freude begrüßt: Das Bewusstsein erfährt hier einen glücklichen Tod Gottes.

Obwohl der andere, der christliche Todesfall mit Unglück assoziiert ist, weist der Verlauf der beiden Sterbensarten eine strukturelle Verwandtschaft auf: In beiden Fällen handelt es sich um die Loslösung des Subjekts aus der Substanz; das unglückliche und das komische Bewusstsein verfügen beide über ein hohes Maß an Selbsterkenntnis, und beide sind sich der

³⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 539.

⁴⁰ Ebenda, S. 540.

⁴¹ Ebenda, S. 540.

⁴² Ebenda, S. 544.

⁴³ Vgl. hierzu G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, III, S. 527. Diese parallele Struktur ist aus philosophiegeschichtlicher Hinsicht wesentlich: Während Schelling an der Überzeugung festhält, die antike Religion und das Christentum seien spiegelbildlich entgegengesetzt, tritt bei Hegel dieser Gegensatz, der noch in seinen Frühschriften gegenwärtig ist, in den Hintergrund. Folglich wird auch das Schema einer Entgegensetzung der Antike und der Moderne aufgegeben.

Nichtigkeit der Welt bewusst: Die Welt wird hier als entweihete Wirklichkeit aufgefasst. Aber die Freude, das unbefangene Glück des Komikers, sein Leichtsinn wird zum Hindernis der weiteren Entwicklung. Das Absolute wird letztlich nicht im Modus der Komödie, sondern im Unglück, im unendlichen Schmerz erreicht.

III. Die Entäußerung Gottes und des Menschen

Die geoffenbarte Religion des Christentums gründet auf der höchsten religiösen Erfahrung: Die göttliche Substanz hat sich gänzlich entäußert und ist in Gestalt des Einzelnen in die Welt eingetreten: Sich offenbaren heißt nach Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* „sich bestimmen“⁴⁴ und das heißt endlich, weltlich werden. Insofern ist das Christentum der „*Glaube der Welt*“⁴⁵. Diese Verzichtleistung auf das Bei-sich-selbst-Sein ist Zeichen der wahren Göttlichkeit: Der christliche Gott war bereit, sich aufzugeben, und ist auf die Seite der Schöpfung getreten. Gott hat sich mit seinem Werk solidarisiert, hat bis zum Letzten die Rechenschaft und die Verantwortung für sein Werk übernommen – und das, obwohl dieses Werk etliche Male gegen den Schöpfer selbst aufbeehrte.

Im Sündenfall hat der Mensch selbst den Anspruch der Absolutheit erhoben und wurde damit zur Bedrohung Gottes. Gott will als einziger Gott anerkannt werden, die Anerkennung hat aber nur dann Wert, wenn dies von einem geschieht, der selbst frei ist. Ebendies gesteht Gott dem Menschen zu: Der Anspruch auf Freiheit und damit auch Anspruch auf Absolutheit in Form der Ungebundenheit wird befriedigt, obwohl sich Gott selbst darin der Bedrohung aussetzt, nicht anerkannt zu werden. Diese Fähigkeit, sich selbst zu gefährden, bezeugt Gottes Größe: Gott hat ein Wesen erschaffen, das sich auf die eigenen Beine stellt und des Atheismus fähig ist, ein Wesen, das bei sich selbst ist, ohne *causa sui* zu sein.⁴⁶

Die Fähigkeit des Atheismus ist Zeugnis für die Verwandtschaft des Menschen mit Gott. Gott und Mensch sind zunächst im Schmerzen geeint: „[E]s ist der Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, daß Gott gestorben ist.“⁴⁷ Gott wie Mensch verspüren eine radikale

⁴⁴ Francesca Menogoni erläutert den Begriff der Offenbarung bei Hegel in folgenden Worten: „Wer das sich manifestieren wählt, behauptet seine eigene Identität durch den Unterschied, die Öffnung gegenüber dem Anderen. Wenn aber Anderssein und Unterschied keine abstrakten Begriffe oder leeren Worte sind, dann schließt sich Offenbaren, in seiner Eigenschaft als Sein-für-ein-Anderes, den Verzicht auf die eigene ausschließliche Individualität ein. Sich dem Anderen öffnen und sich selbst schenken sind Ausdruck derselben Existenz Erfahrung der Veräußerung, sie bilden die zwei Seiten derselben Medaille der Selbstoffenbarung: es gibt keine Selbstäußerung, die nicht die Aufnahme des Anderssein mit sich bringt.“ F. Menogoni, „Die offenbare Religion“, S. 572.

⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 551. Dieser „Glaube“ unterscheidet sich jedoch wesentlich vom Glauben der Aufklärung, in der er die Gestalt des Bezugs zu einem Jenseits auf sich nahm. Der Glaube, den Hegel an dieser Stelle thematisiert, ist der Glaube an den unmittelbar gegenwärtigen, da seienden Gott. Auch soll damit nicht behauptet werden, Hegel hänge hier einen Pantheismus an: Der Glaube der Welt ist insofern göttlich, als sich die Welt hier *als* etwas Göttliches offenbart, was aber nicht heißt, jedes endliche Seiende wäre unmittelbar ein „Teil“ von Gott. Hegel scheint zu meinen, die Struktur der Endlichkeit, die selbst nicht endlich ist, sei das Göttliche, weil Vernünftige.

⁴⁶ Vgl. hierzu Levinas' Bewertung von Gottes Größe: E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, S. 30.

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 547. Vgl. hierzu auch Hegels Bemerkung, die die Schrift *Glauben und Wissen* beschließt: „das Gefühl: Gott selbst ist tot“ wird als das Gefühl dargelegt, auf dem die Religion der neuen Zeit beruht. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, S. 432. Auf das Lied „O Traurigkeit, o

Vereinsamung: Der Mensch hat sich von Gott abgewendet, indem er Gottes Sohn hingerichtet hat, und Gott hat den Menschen – in Gestalt von Jesus – im Augenblick seiner tiefsten Verzweiflung alleingelassen.⁴⁸ Der Tod wird insofern zum Vermittler des unendlichen Gottes und des endlichen Menschen.⁴⁹ Gottes Kenosis verweist wesentlich auf die Entäußerung des Menschen, auf die Notwendigkeit, aus sich selbst herauszutreten: Der Mensch hat Gott in der „Nacht des Ich“ verleugnet und verraten und darin erfahren, auch er selbst müsse sterben: Der in sich verschlossene Mensch, der wie das Böse seine Missetat einsieht, stirbt zusammen mit dem Gekreuzigten. Die neue Auffassung Gottes, auf die der Mensch durch den Tod Jesus' hingeführt wird, verändert prinzipiell auch die Auffassung des Menschen.⁵⁰

Jesus' Tod hat hier aber noch eine andere Bedeutung: Hegel hält mit Nachdruck fest, dass Jesus' Tod ein Opfertod ist, Jesus wird aber nicht – *pace* Nietzsche – deswegen geopfert, weil sein Vater das Opfer verlangt: Im Tod Jesus' wird eher erfahren, dass auch der Tod nichts Bedeutungsloses ist – kein Nichts, das „keinen inneren Umfang und Erfüllung hat“⁵¹ –, sondern ein Ausdruck höchster Liebe und Hingabe sein kann. Zudem lernt der Mensch, dass uns die Endlichkeit nicht von Gott trennt, sondern unser ausschließlicher Bezugspunkt zur höchsten Wirklichkeit ist.⁵²

Herzeleid“ von Johann Rist, in dem die Worte „Gott selbst ist tot“ gesprochen werden, bezieht sich Hegel explizit in: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 297.

Ein Kommentar zu diesem „harten Wort“ findet sich in Milan Sobotkas Aufsatz „Hegelův výrok Bůh je mrtev“. Sobotka kontrastiert hier den Sinn von „Hegels Wort“ mit Nietzsches Verkündung von Gottes Tod. Im Unterschied zu Nietzsche müsse „Hegels Wort“ auf dem Hintergrund der metaphysischen Auffassung des (aristotelisch) Sich-selbst-denkenden-Denkens, dessen Negation ein Moment ist, interpretiert werden. Milan Sobotka, „Hegelův výrok Bůh je mrtev“, S. 181–190. Zum selben Thema siehe auch ders., „Hegels These vom Tode Gottes“, S. 34–37.

Sobotka hat zweifelsohne recht, wenn er behauptet, dass es in Hegels und Nietzsches Ausspruch Unterschiede in der Bedeutung gibt. Nichtsdestotrotz lässt sich aus einer anderen Perspektive auch eine tiefe Verbundenheit zwischen dem Tod Gottes bei Hegel einerseits und bei Nietzsche andererseits finden: Beide beziehen sich auf den Tod Gottes als auf ein geschichtliches Ereignis, ja auf das „größte neuere Ereignis“ und beide suchen – ausgehend von Gottestod – den Gottesbegriff neu zu formulieren.

Zu einem Vergleich von Hegels und Nietzsches Ausspruch, der die Gemeinsamkeiten unterstreicht, siehe Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, S. 83–138.

⁴⁸ Auf diesen Augenblick geht Hegel in seinen *Vorlesungen über die Ästhetik* ein: „Selbst der christliche Gott ist dem Übergang zur Erniedrigung des Leidens, ja zur Schmach des Todes nicht entnommen und wird von dem Seelenschmerz nicht befreit, in welchem er rufen muß: ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?‘; seine Mutter leidet die ähnliche herbe Pein, und das menschliche Leben überhaupt ist ein Leben des Streits, der Kämpfe und Schmerzen.“ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 234.

⁴⁹ Ryōsuke Ohashi hält zu dieser Art von Gemeinsamkeit zwischen Mensch und Gott fest: „Was in der Scholastik als die ‚Analogie‘ aufgefasst wird, wird in der *Phänomenologie des Geistes* neu und anders, als die Struktur des ‚Geistes‘ spekulativ begriffen. Dies heißt für uns, dass der Bund nicht nur in der Spekulation begriffen, sondern auch in der ungemainsamen Sympathie mit dem Tod Gottes *sinnlich* bezeugt werden kann.“ R. Ohashi, *Die Phänomenologie des Geistes als Sinneslehre. Hegel und die Phänomenoetik der Compassion*, S. 159.

⁵⁰ Siehe zu diesem Zusammenhang O. Navrátilová, *Stát a náboženství v Hegelově filosofii*, S. 126–129.

⁵¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 436.

⁵² Vgl. hierzu auch S. Houlgates Artikel „Religion, Morality and Forgiveness in Hegel's Philosophy“. Houlgate bemerkt zu Hegels Auffassung des Todes und Jesus' Todes im Besonderen: „Christ's death does not remove the threat of death from us; like Heidegger, Hegel points out that each of us has to die for oneself (für sich selbst). What Christ's death achieves is the re-evaluation of the death that each of us must face: it gives new value and meaning to death by showing that it need not just be the end of life but can be the fulfilment of a life of love. We find satisfaction in Christ's death not because we see in that death what it really means to be divine, and because

Nun wird auch deutlich, inwiefern die Kunstreligion für Hegel mit etwas Mangelhaftem behaftet war. In der absoluten Religion ist die Entäußerung Gott sowie dem Menschen wesentlich, ja diese Entäußerung ist dasjenige Phänomen, das als das wahrlich religiöse bezeichnet werden kann. Gerade diese Entäußerung wird jedoch in der Kunstreligion nicht in dem Maße vollzogen, wie dies in der absoluten Religion der Fall ist. Dies scheint aber zunächst erstaunlich, da Hegel auf früheren Ebenen festgehalten hat, im Unterschied zur modernen Eigenwilligkeit opfere sich der antike Mensch der Substanz auf.⁵³ Auf dieser Ebene wird jedoch deutlich, dass eine Aufopferung erst insofern erfolgen kann, als das Bewusstsein um seine Eigenheit weiß: Das Bewusstsein muss zunächst die Gestalt der „schönen Seele“ annehmen: Erst diese Seele erhält sich selbst als Individuum und hat somit etwas – nämlich sich selbst –, was Gegenstand des Opfers werden kann.

Hegel expliziert nun den historischen Karfreitag als den spekulativen und hält somit Momente der Entäußerung Gottes fest, die dieselben Momente sind, aus denen dann auf der nächsten und letzten Stufe das absolute Wissen hervorgeht. Die vollständige Bewegung des Begriffs schließt eine unbestimmte Totalität, einen bestimmten Logos und die Negation, also die Möglichkeit der Freiheit vor dem Hintergrund eines Zusammenhanges, ein. In diesem Verhältnis der drei Momente wird nun der Grund der Welt erkannt, der zugleich das Wesen Gottes ist; und umgekehrt ist die Einsicht in das Wesen Gottes zugleich Einsicht in das Wesen der Welt.⁵⁴ Der Geist in der absoluten Religion ist „das selbstlose Wesen der Welt“⁵⁵.

Offenbarung ist Sein für Anderes und somit eine Verzichtleistung auf sich selbst. Das Christentum ist insofern für Hegel die höchste Religion, als sich in ihr Gott selbst an den Menschen entäußert hat; ebenso wesentlich ist hierbei, dass diese Entäußerung die Struktur des Logos, der Vernunft nachzeichnet: Religion ist somit eine Entwicklung der Vernunft oder des Absoluten, und somit falle auch ihr Gegenstand in das Wissen. Eben die Entwicklung, die der christliche Gott verwirklicht hat, ist der Vernunft wesentlich eigen; somit ist die Vernunft eine Bewegung der Entäußerung und der Selbstfindung im Entäußerten: Die Bedeutung des absoluten Geistes besteht folglich laut Hegel darin, „kein Innere[s]“ zu haben, „sondern das Wirkliche zu sein.“⁵⁶

Das muss nun nicht in der Richtung gedeutet werden, der Geist habe tatsächlich kein Inneres; ebenso kann es bedeuten: Nur insofern ist es angebracht, von einem Inneren zu sprechen, als sich dieses äußert. Darin kann auch dem Vorwurf beigegeben werden, Hegel verkünde letztlich ein Ende der Religion. Dieser Vorwurf ist ein Charakteristikum des Hegel'schen Werkes selbst: Hegel ist ein Philosoph der nicht-enden-wollenden Verkündigungen von den Enden – sei es dem Ende der Kunst, der Geschichte, der Religion, sei es letztlich auch dem

we realize that we ourselves are capable, in our very frailty, of divinity.“ S. Houlgate, „Religion, Morality and Forgiveness in Hegel's Philosophy“, S. 94.

⁵³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 265. „... das Ganze wird *als Ganzes* sein Werk, für das er sich aufopfert und eben dadurch sich selbst von ihm zurückerhält.“

⁵⁴ Theologie kann deshalb mit Thomas Rentsch als die „Grammatik der humanen Welt“ aufgefasst werden. Thomas Rentsch, „Hegels Gott“, S. 40.

⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 558.

⁵⁶ Ebenda.

Ende der Welt oder des Seins selbst. Insofern ist Hegel ein „Heißhungriger“ unter den Philosophen, weil er alles vom Absoluten aufgezehrt wissen will.⁵⁷

Dieser Vorwurf ist ebenso weitverbreitet wie schwer nachvollziehbar: Wie sollte ein Denken beschaffen sein, das alles in sich auflöst? Verschwände dann das Sinnliche? Hegel selbst bemerkt in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* zu diesem bereits in seiner Zeit verbreiteten Verdacht:

„Wenn aber dabei gemeint wird, das Sein, weil es gedacht werde, sei damit nicht mehr Sein als solches, so ist dies nur ein gleichsam alberner Idealismus, welcher meint, damit, daß etwas gedacht werde, höre es auf zu *sein*, oder auch das, was ist, könne nicht gedacht werden, und nur Nichts sei somit denkbar.“⁵⁸

Die Religion wird nicht dadurch an ihr Ende gelangen, dass sie im Denken aufgehoben würde. Im absoluten Denken wird die Religion begrifflich expliziert. Die Begriffe sind aber dadurch Begriffe, dass sie sich selbst entäußern; und somit hat das „Element des Denkens an sich, zum Dasein oder der Einzelheit herunterzusteigen.“⁵⁹ Die Christologie wird also im Kontext einer auf der Identität von Sein und Wissen begründeten Ontologie entfaltet: Das Absolute, das höchste Sein ist reiner, aber zugleich sich selbst entäußernder und je schon entäußerter Gedanke. Diese Einsicht in das Wesen der Religion, in das Wesen des Göttlichen wird von der Philosophie expliziert, und der Philosophie kommt damit die ausgezeichnete Position zu, das Göttliche aus seinem Jenseits zu holen, in das es vom Verstand verbannt wurde: Nicht aber in die Welt soll es versetzt werden; stattdessen soll es als je in der Welt seiend gewusst werden.⁶⁰

⁵⁷ Hans Urs von Balthasar bemerkt hierzu, dass Kant ein Gesetzgeber ist, Fichte ein Seher, aber Hegels einziges Bedürfnis wäre es, alles in den Geist aufzunehmen, weswegen er immer wieder auf die Mysterien des Essens zurückgreift. H. Urs von Balthasar, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, S. 575.

⁵⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 445. Es sei hier auf den aufschlussreichen Aufsatz „Philosophie und Religion bei G. W. F. Hegel“ von Frank-Peter Hansen hingewiesen: Hansen untersucht das Verhältnis vom Vorstellung einerseits und Denken andererseits und stellt sich entschieden gegen die Auffassung, das Wissen in Gestalt der Abstraktion sei Quelle des Göttersterbens, Natursterbens und sei letztlich auch für die Abtötung des Individuellen zuständig: „Wissen, das Resultat von Denken, vernichtet nicht – wie sollte das auch funktionieren?! –, sondern im Wissen liegt eine, sei's richtige, sei's falsche, Abstraktionsleistung vor, die es einem dann anschließend ermöglicht, praktisch tätig zu werden oder – sofern ein Fehler beim Verallgemeinern unterlaufen ist – auch nicht.“ Siehe F.-P. Hansen, „Philosophie und Religion bei G. W. F. Hegel“, S. 123.

⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 557.

⁶⁰ In einem etwas anderen Kontext, nämlich der Frage nach dem Bezug von Gott und Staat bzw. Gesellschaft hält Ludwig Siep fest: „Die Philosophie übernimmt also quasi die Rolle, das Göttliche aus seiner Trennung von der Welt, seiner Gefangenschaft im Jenseits zu befreien.“ L. Siep, *Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee*, S. 179.

ELFTER TEIL: Der absolute Standpunkt der Welt

I. Allmacht des (ironischen) Logos

Im Kapitel des absoluten Geistes wird zwar eine „neue Welt“ verkündet, es wird aber nichts Neues gesagt – die letzte Gestalt hat keinen Inhalt bzw. keinen eigenen Gegenstand. Auf der Ebene des absoluten Geistes werden die jeweiligen Gestalten erinnert: Der Leser wird in die „Galerie“ der vergangenen Geistesgestalten eingeführt und sollte spätestens jetzt wissen, was das absolute Wissen denn sei. Aus den enttäuschenden Bemerkungen über das letzte Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* lässt sich entnehmen, die Leser würden etwas erwarten, was Hegel für vollbracht hält.

In Hegels Sicht bleibt es nun, „nur“ mehr die logische Struktur aufzuweisen, in denen sich das Bewusstsein und seine Welt bislang verwirklicht haben. Diese Aufweisung ist eine Erinnerung und zugleich eine Feststellung: Das Bewusstsein hat sich in der Geschichte entwickelt und ist jetzt, was es ist, nämlich absolutes Wissen. Dass das absolute wesentlich mit der Selbstbezüglichkeit einhergeht, wurde bereits festgestellt: Eine absolute Kunst ist eine Kunst, die sich selbst thematisiert, eine absolute Religion ist diejenige Religion, in der sich Gott zu sich selbst verhält; und ein absolutes Ich ist für Hegel dasjenige Ich, das sich mit sich selbst gleichsetzt – das Ich = Ich. Ein absolutes Wissen wäre somit ein Wissen, das sich in der Geschichte als selbstbezügliches behauptet hat.

Etwas ausführlicher geht Hegel im einschlägigen Kapitel auf den Unterschied des Theoretischen und des Praktischen ein. Auf der Ebene der theoretischen Vernunft hat das beobachtende Bewusstsein die Einsicht erlangt, das Ich sei ein Ding.¹ Hegel hat diese Feststellung als unbegründet dargelegt und hat sogar eine Warnung ausgesprochen: Derjenige, der solche Thesen aufstellt, sollte sich nicht wundern, wenn der Gegenstand der Beobachtung – also die geistesbegabte Gestalt, die auf ein Ding reduziert wird – handgreiflich wird. In diesem Kontext mutet es durchaus paradox an, wenn Hegel auf der höchsten Ebene des sich verwirklichenden Geistes, auf der Ebene des Gewissens, bemängelt, dem Gewissen fehle die Kraft, „sich zum Dinge zu machen und das Sein zu ertragen“²; und folglich lebe ein solches Bewusstsein in „Angst“³.

Es ist also nicht ganz klar, was sich Hegel von dem Bewusstsein bzw. dem geistesbegabten Bewusstsein verspricht. Einerseits wird ein solches Bewusstsein ironisiert, das sich mit dem Schädelknochen identifiziert; einige Abschnitte weiter wird aber auch dasjenige Bewusstsein kritisiert, das es nicht ertragen kann, sich zum Ding zu machen. Diese widersprüchlichen Aussagen kulminieren auf der Ebene des absoluten Wissens mit der Feststellung, der Gegenstand des Bewusstsein sei nun überwunden.⁴

¹ Siehe Sechster Teil dieser Arbeit: Die Welt als Eigentum des Ich.

² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 483.

³ Ebenda. Siehe dazu Neunter Teil dieser Arbeit: Subjektiver Geist und seine Gebrechlichkeit.

⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 575.

Wenn Hegel mit diesem Satz feststellen wollte, „die Dingheit“⁵ selbst sei eine begriffliche Konstruktion des Ich, so machte er sich des subjektiven Idealismus schuldig, den er auf den jeweiligen Etappen des Weges so eingehend kritisiert hat. Hegels Äußerung sollte also anders aufgefasst werden: Das Ding selbst zeichnet sich durch begriffliche Strukturen aus, die nicht eine Konstruktion des Ich ist; stattdessen eignet dem Ding eine Struktur, von der auch das Ich umgriffen ist. Das Ding selbst hat als geoffenbartes oder erscheinendes Ding, als das Ding für das Bewusstsein ein „Selbst“, und insofern schaut sich das Ich im Dinge an und insofern ist es auch absolut: Es ist beim andern bei sich selbst, ohne dass das andere im Ich unterginge.⁶

Hegel muss seit dem Erscheinen der *Phänomenologie des Geistes* diejenigen Interpretationen abwehren, laut denen auf der letzten Ebene dem absoluten Wissen Allmacht zugeschrieben wird. In der vorgelegten Interpretation wird gerade keiner konkreten Gestalt Allmacht zugeschrieben: Einzelne Gestalten des Geistes wurden mit der schönen Seele verabschiedet, denn diese ist die letzte Gestalt, die als eine konkrete Gestalt gedacht werden kann. Mit der Religion und mit dem absoluten Wissen wendet sich Hegel von konkreten Gestalten ab, um sich mit Weltgestalten bzw. mit der Struktur der Welt selbst und des Geistes auseinanderzusetzen.

Was hier also verkündet wird, ist nicht die Allmacht einer konkreten Gestalt (geschweige denn der Gestalt Hegels), sondern es wird die Allmacht einer konkreten Struktur des Alls festgestellt und diese Struktur ist es, die anhand einzelner Bewusstseins-, Geistes- und Weltgestalten allmählich entwickelt wurde und die nun im letzten Kapitel noch einmal dargelegt wird. Ausgehend von dieser logischen Struktur wird überhaupt die Subjekt-Objekt-Beziehung bzw. die Beziehung des Ich und des Gegenstandes selbst erkannt und insofern aufgehoben, was natürlich nicht bedeutet, der Mensch fasse sich nicht länger als ein Ich auf, das sich auf ihm äußere Objekte beziehe; es will nur besagen, dass die Struktur des Bezugs selbst einsichtig gemacht, offensichtlich aber nicht vernichtet wird, ja nicht vernichtet werden kann. „Absolut“ wiese aus dieser Sicht nicht nur auf die Selbstbezüglichkeit hin, sondern eben darauf, dass eine Bewusstseins- bzw. Geistesgestalt, die sich auf dem Standpunkt des Absoluten weiß, insofern *ab-solutus* ist, als es von sich selbst abzusehen und sich im anderen oder – noch allgemeiner gesprochen – selbst in der logischen Struktur wiederzuerkennen vermag.

Dieser Struktur muss sich jedes Seiende und jedes Ich beugen; und somit vollzieht ein jedes Seiendes den negativen Selbstbezug nach, verkörpert also die Struktur der Identität der Identität und Nicht-Identität. Das heißt im Falle des Ich, dass es nicht bei sich selbst zu verbleiben vermag, sondern sich entlassen muss, sich seinerseits zu einem „Dinge“ machen muss bzw. sich zu vergegenständlichen hat. In dieser Vergegenständlichung macht das Ich einen Unterschied, der keiner ist, denn es geht nicht insofern aus sich heraus, als die eigene

⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 575.

⁶ Diese Interpretation wird von Hegel selbst nahegelegt, indem er feststellt: „Der Gegensatz ist: ich bin Subjekt, frei, bin Person für mich, darum entlasse ich auch das Andere frei, welches drüben ist und so bleibt.“ Das Andere wird also nicht einverleibt, sondern entlassen. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 208.

Vergegenständlichung auch vom „Logos“ durchherrscht ist – nur insofern hat das Wissen kein Außen.

Kein Außen hat es also nicht deshalb, weil es alles in sich selbst „verdaut“ hätte und von der Wirklichkeit nicht länger überrascht werden könne,⁷ sondern deshalb, weil es sich selbst im anderen anschaut bzw. im anderen die gleichen logischen Strukturen erkennt: Das Bewusstsein ist insofern rein, als es das eigene Wissen um die logischen Strukturen hervorgebracht hat und nun auch einsieht, diese Strukturen würden der Welt selbst eignen.

Das Bewusstsein, das überall diese logische Struktur erkannt hat, greift auf die Welt nicht über, sondern anerkennt diese als eine vollbrachte Welt. Indem das Bewusstsein in dieser Gestalt seiner selbst ansichtig wird, entlässt es sich, da es sich als konkretes als ein Teil der Welt auffasst. Dies ist in meiner Interpretation die Deutung von Hegels Feststellung, seine Grenzen zu kennen, sei, sich zu opfern. Das Bewusstsein „stirbt seinem Fürsichsein ab und entäußert, bekennt sich“⁸.

II. Wie sieht die absolute Welt aus?

Hegel erläutert diese Weltkonzeption in seiner „metaphysischen Erzählung“⁹ von der Selbstentäußerung des Begriffs: Diese Erzählung, die garantiert, dass subjektive und objektive Begrifflichkeit einander entsprechen, basiert auf den Motiven des christlichen Schöpfungsmythos und ist insofern auch derjenige Aspekt des Hegel’schen Oeuvres, der traditionelle Züge einer metaphysischen Voraussetzung trägt.¹⁰ Die absolute Idee entschließt sich zur Welt, macht sich von der Welt, die eine immer größere Macht über sie gewinnt, willentlich abhängig – sogar so abhängig, dass sie die Welt als ihr neues Heim bezieht – und entwickelt im dritten, abschließenden Schritt ihre Geistigkeit in der Welt selbst.¹¹ Gerade diese Fähigkeit, sich zur Welt zu entschließen, ist das Wesensmerkmal der Idee – ein Zeugnis

⁷ Insofern stimme ich nicht der Deutung Jaeschkes zu, nach der das Selbstbewusstsein die Welt in sich „aufgesaugt und wiederhergestellt“ hat. Hegels Bezug auf das Opfer, auf die Verzichtleistung, die im Kapitel des absoluten Wissens zentral ist, ergäbe in dem Falle keinen Sinn. Vgl. hierzu W. Jaeschke, „Das absolute Wissen“, S. 194–214.

⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 582.

⁹ Von einer „metaphysischen Zusatz-Erzählung“ spricht W. Welsch in: „Zwei Probleme in Hegels Idealismus“, S. 256–257. Welsch konzentriert sich aber nachdrücklich auf die Rückkehr, zu deren Gunsten die Geschichte konzipiert wurde: „Die metaphysische Geschichte der Entäußerung ist also als ein Prozeß zum Zweck der Rückkehr angelegt, durch welchen die Idee gegenüber ihrer anfänglichen ‚reinen‘ allererst ihre voll entwickelte Gestalt erlangen soll.“

¹⁰ Siehe dazu G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 557. „Der Geist ist Inhalt seines Bewußtseins zuerst in der Form der *reinen Substanz* oder ist Inhalt seines reinen Bewußtseins. Dies Element des Denkens ist die Bewegung, zum Dasein oder der Einzelheit herunterzusteigen. Die Mitte zwischen ihnen ist ihre synthetische Verbindung, das Bewußtsein des Anderswerdens oder das Vorstellen als solches. – Das Dritte ist die Rückkehr aus der Vorstellung und dem Anderssein oder das Element des Selbstbewußtseins selbst.“

¹¹ Diese Bewegung des Begriffs wird im Kapitel des „Absoluten Wissens“ vorgestellt: Der Begriff bewegt sich von dem Allgemeinen durch die Bestimmung zur Einzelheit. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 576.

ihrer Hoheit: „Das Niedrigste ist also zugleich das Höchste; das ganz an die *Oberfläche* herausgetretene Offenbare ist eben darin das *Tiefste*.“¹²

Wie sieht diese Welt der absoluten Idee konkret aus? Kann sie überhaupt auf irgendeine Art und Weise begriffen werden? Zunächst scheint es, die Welt dieser Idee würde sich jeglichem Bezug sperren: Hegel selbst spricht von einer Aufhebung des Gegenständlichen sowie von einer Vertilgung der Zeit: Der Geist erscheine „so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt*, d.h. nicht die Zeit tilgt.“¹³ Das würde durchaus nahelegen, dass die Welt mit ihrer Zeitlichkeit und Sinnlichkeit auf irgendeine Art und Weise ausgelöscht werden sollte, da sie für das sich selbst wissende Wissen keine Wesentlichkeit hätte: Das Wissen hätte diese Welt von sich gestoßen und damit wäre auch das Sinnliche als ernst zu nehmende Kategorie erledigt und die Welt im gewöhnlichen Sinne, also die Welt als ein Zusammenhang von sinnlich wahrnehmbaren Dingen und erfahrbaren Beziehungen müsse verabschiedet werden. Von Welt könnte dann nur *per analogiam* gesprochen werden. Die wesentliche Welt wäre dann eine „Intellektualwelt“¹⁴.

Dies hätte wiederum folgenschwere Konsequenzen für die Idee selbst. Mit der Aufhebung des Konkreten – und somit auch notwendigerweise des Sinnlichen – wäre der Begriff selbst aufgehoben. In diese Richtung deutet auch Hegels Feststellung, nichts werde gewusst, was nicht in der Erfahrung sei.¹⁵ Wäre eine Erfahrung des Denkens im Denken ausreichende Bedingung des Wissens? Dies ist zu bezweifeln, und das auch insofern, als Hegel von einer „gefühlte[n] Wahrheit“¹⁶ spricht. Ebenso stellt er fest, das Bewusstsein müsse aus seiner „Intellektualwelt“ in die konkrete Wirklichkeit herabsteigen.¹⁷

Wenn Hegel also über die Vertilgung des Gegenständlichen, des Sinnlichen, des Zeitlichen spricht, so wird er nicht meinen, der Geist beziehe nun eine Welt, die eine geheimnisvolle Apokalypse durchmacht hat und von der wir uns ausgehend von unseren Erfahrungen keinen Begriff zu machen vermögen. Die Rede von der Vertilgung sollte anders gedeutet werden: Wenn Hegel von der Vertilgung der Zeit und des Sinnlichen spricht, so heißt das nicht, dass das Zeitliche oder das Sinnliche vernichtet werde. In meiner Interpretation besagt dies, weder Zeit noch Sinnlichkeit wären selbstständige, absolute Größen; stattdessen handelt es sich um Seinsweisen des Geistes selbst, aber um solche Seinsweisen, die sich gerade nicht in sich selbst erschöpfen, da sie selbst noch von der Struktur des Logischen abhängen. Das Zeitliche und das Sinnliche wären insofern vertilgt, als ihre Relativität ausgewiesen wäre. Ein geistiges wäre folglich ein solches Bewusstsein, das die Zeit und die Sinnlichkeit insofern vertilgt, als es sich über diese hinaus weiß, d.h. ein solches Bewusstsein, das um die Abkünftigkeit der Zeit und der Sinnlichkeit weiß. Der Zeit selbst eignet die logische Struktur der Identität der Identität und Nicht-Identität: Ein jeder Augenblick ergießt sich in die Vergangenheit und in

¹² Ebenda, S. 554.

¹³ Ebenda, S. 584.

¹⁴ Ebenda, S. 586.

¹⁵ Ebenda, S. 585.

¹⁶ Ebenda.

¹⁷ Ebenda, S. 586.

die Zukunft: Um zu sein, muss er sich im Anderen erhalten. Insofern schließt Hegel an die ehrwürdige philosophische Tradition an: Das Wesen der Zeit ist der Logos.¹⁸

Aufgrund dieses Wissens um die eigene Zugehörigkeit zum Logos weiß die Bewusstseinsgestalt, dass sie in die Sinnenwelt eintreten muss, denn diese ist das Feld der Entäußerung – und zur Entäußerung wird jede Gestalt dadurch, dass sie selbst Anteil am Logos hat, aufgefordert. Die Zeit und die Sinnlichkeit wären dann nicht Hindernisse des Geistes, sondern – durchaus Kantisch gesprochen – Bedingung der Möglichkeit der eigenen Wirklichkeit, aber für Hegel auch Bedingungen der eigenen Vollendung: Nicht dem Zeitverlauf zum Trotz, sondern im und zusammen mit dem Strom der Zeit vollendet sich das Bewusstsein.

Darin, dass das Bewusstsein die eigene Struktur im Sinnlichen erblickt, wird nicht das Sinnliche zunichte gemacht; stattdessen wird die Angst des Bewusstseins, sich zu entäußern,¹⁹ sowie die Angst, sich zu irren, vernichtet.²⁰ Es ist eine Eigenheit des Hegel'schen Werkes, dass er in der Einleitung und im Schlusskapitel von der „Angst“ spricht. Insofern die Angst ein Hindernis ist, die Welt in ihrer Zeitlichkeit und Sinnlichkeit aufzunehmen, muss die Ängstlichkeit des Bewusstseins überwunden werden – keineswegs darf sich jedoch das Bewusstsein vom Zeitlichen oder dem Sinnlichen lösen. Hegel gibt im letzten Kapitel natürlich keine Garantie dafür ab, dass sich das Bewusstsein, das das absolute Wissen erreicht, nicht länger irren wird und ihm durch die Welt auch keine Gewalt zugefügt werden wird.

Stattdessen erkennt das Bewusstsein auf der Ebene des absoluten Wissens die eigenen Irrtümer selbst als zur Struktur der Welt gehörend, denn sie gehen notwendigerweise mit der Aufforderung zur Entäußerung, zur Tat einher: „Unschuldig ist daher nur das Nichttun wie das Sein eines Steines, nicht einmal eines Kindes.“²¹ Dadurch, dass Hegel feststellt, die Irrtümer würden zur Struktur der Welt oder genauer zu Struktur der Tat selbst gehören, werden sie weder rückgängig gemacht noch werden sie deswegen weniger schmerzlich. Das Einzige, was Hegel versichert, ist, sie können verziehen werden.

Dieser Nachdruck auf die Verzeihung und Versöhnung kann nun zweierlei bedeuten: Verziehen werden kann eine Tat dadurch, dass der andere einem verzeiht: Auffallend ist, dass Hegel im Kapitel des absoluten Wissens von allen in der *Phänomenologie des Geistes* genannten Motiven gerade auf die Verzeihung und auf die Kraft der Versöhnung eingeht: „In der Verzeihung sahen wir aber, wie diese Härte von sich selbst abläßt und sich entäußert.“²²

¹⁸ R. Ohashi bezeichnet insofern den Geist selbst als die Form der Zeit: „Der Geist erscheint notwendigerweise in der Zeit, aber die Natur, die Form, das Selbst der Zeit wird als Geist nicht der Zeit unterworfen.“ Ich würde nicht so weit gehen, es ist wohl kein Zufall, dass Hegel das letzte Kapitel nicht als den „absoluten Geist“, sondern als das „absolute Wissen“ bezeichnen. Dieses absolute Wissen ist in meiner Interpretation die logische Struktur der Allheit, der Geist selbst ist jedoch immer konkrete Gestalt, die der Zeit unterworfen ist – zwar nicht wie Naturdinge, aber dennoch ist er dem Verfall ausgeliefert. Was der Zeit nicht unterliegt und außerhalb der Zeit und somit ewig ist, ist aber die logische Struktur.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 585.

²⁰ Ebenda, S. 69.

²¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 346.

²² Ebenda, S. 578.

Jedes Bewusstsein hat insofern die Struktur des religiösen Bewusstseins auf sich zu nehmen, denn als gebildetes hat es zur Transzendenz der Versöhnung bereit zu sein.²³

Diese Versöhnung mit der Wirklichkeit, die Versicherung, die Narben des Geistes würden ausheilen, kann aber in noch anderer Richtung gedeutet werden: Die Fehler, Irrtümer und die Vergehen – einer der Schlüsselthemen der *Phänomenologie des Geistes* – werden dadurch verziehen, dass sie das Bewusstsein selbst als Fehler anerkennt, sich zu diesen – wie der Gewissenstäter – bekennt und sich an den begangenen Fehlern bildet: Indem die Fehler die Bildung initiieren, gewinnen sie an Wahrheit.

Das absolute Wissen schließt sich mit den einzelnen Protagonisten und Gestalten der *Phänomenologie des Geistes* zusammen, ja das absolute Wissen erzählt noch einmal ihre Geschichte, da die letzte Stufe der *Phänomenologie des Geistes* keinen eigenen, sondern einen entliehenen Inhalt hat: Es belässt den Gestalten ihren Lauf, ohne in diesen einzugreifen.²⁴ Das heißt nun nicht, das einzelne Bewusstsein solle sich eben in dieser Hinsicht dem absoluten Wissen angleichen und insofern auf eigene Handlung verzichten: Gerade dies wäre eines der größten Vergehen gegen den Geist selbst. Ein Verzicht auf den Eigenwillen, die Eigensinnigkeit, auf die Herrschaft über den anderen und über die gemeinsame Welt soll weder auf Passivität hinauslaufen noch auf blinde Unterordnung unter einen anderen; dieser Verzicht besagt nur, dass sich das Bewusstsein der eigenen Bedürftigkeit bewusst ist: Es weiß, dass es im eigenen Tun immer scheitern kann und dies auch anerkennt – dies aber durch die eigene Handlung auch praktisch bekennt. Das Bewusstsein wird somit zur Anerkennung gebildet, dass die meine Welt nie nur meine ist und dass gehandelt und gewusst nur im Blick auf den anderen werden darf.²⁵

Das absolute Bewusstsein, das einem Einzelnen zukäme, wird somit als Schein entlarvt. Die Absolutheit des absoluten Wissens beruht auf der Einsicht, die einzelne Bewusstseinsgestalt habe von seinem Machtanspruch abzulassen und die Welt, ja den Leser der *Phänomenologie des Geistes* selbst zu Wort kommen zu lassen. Das absolute Wissen würde dann der Intention der ganzen *Phänomenologie des Geistes* gerecht werden: Der Leser selbst soll die Erfahrung des Bewusstseins nachvollziehen und wird – durchaus wie in einem Platonischen Dialog – in die Theorie selbst aufgenommen.²⁶ Insofern ist der Anspruch der Aufklärung vollbracht: Die Dinge haben keinen dogmatischen Anspruch auf unser Bewusstsein, aber ebenso muss das

²³ Ebenda, S. 579.

²⁴ Dies hat Robert Solomon auf den Punkt gebracht: Das letzte Kapitel ist so kurz und so unbefriedigend, weil hier keine letzte These aufgestellt wird. Hegel stellt vielmehr fest „that there can be no final thesis, only a certain humility.“ R. Solomon, *In the Spirit of Hegel*, S. 637.

²⁵ Pirmin Stekeler hält dazu fest: „Wir lernen also unsere Seele, den Geist, nur dadurch kennen, dass wir die Welt kennen lernen – und ihre Geschichte, im Wissen um all die vermittelnden Konstruktionen und Modelle, die wir auf diesem Weg, als methodisch brauchen und gebrauchen.“ Pirmin Stekeler, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, II, S. 1035.

²⁶ Diesen Nachdruck auf die Beteiligung des Lesers äußert Wolfgang Wieland im Blick auf die sinnliche Gewissheit, die ja aus der Perspektive der Kreisstruktur des Erkennens dem absoluten Wissen nicht die entfernteste, sondern die nächste Struktur ist. Siehe W. Wieland, „Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit“, S. 77–78.

einzelne Bewusstsein von seinen Machtansprüchen gegenüber den anderen und der Welt abtreten und auf „Erbaulichkeiten“²⁷ und Weisheiten jeder Art verzichten.

²⁷ So stellt Hegel in seiner Vorrede fest: „Wer nur Erbauung sucht, wer die irdische Mannigfaltigkeit seines Daseins und des Gedankens in Nebel einzuhüllen und nach dem unbestimmten Genuße dieser unbestimmten Göttlichkeit verlangt, mag zusehen, wo er dies findet; er wird leicht selbst sich etwas vorschwärmen und damit sich aufzuspreizen die Mittel finden. Die Philosophie aber muß sich hüten, erbaulich sein zu wollen.“ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 17.

SCHLUSS

I. Vielheit der Welten

Wie viele Welten gibt es in der *Phänomenologie des Geistes*? Die vorgelegte Studie legt nahe, es gebe einige. Zunächst wurde die Welt der „ironischen“ oder „dialektischen“ Ontologie betrachtet: Insofern einem Seienden Sein zukommt, also insofern es ist, muss es sich vor der Andersheit verantworten; diese sogar in sich selbst aufnehmen. Durch die Grenze wird das Seiende als ein endliches und somit als ein wirkliches definiert; ebendieselbe Grenze zwingt es sogleich, über diese hinauszustreben. Die Grenze ist somit Bedingung des Seienden und zugleich ein Hindernis – ein Hindernis jedoch, das dem Sein Gestalt verleiht und woraus folglich das Seiende entsteht.

Indem zunächst die Grenze nur als Hindernis, nicht jedoch als Gestaltung des Seins wahrgenommen wird, wird ihr das Bewusstsein nicht gerecht: Es konzipiert eine eigene „Lebenswelt“, in der die harten Konturen der Dinge weichen. Zusammen mit den Konturen wird jedoch auch die Welt selbst aufgelöst. Das Bewusstsein, das sich mit dem Leben als dem Prinzip der Welt selbst identifiziert, vermag es nicht, sich *ins* Leben und somit in die Welt zu stellen, da dies gerade nur dank der Beschränkung gelingen kann.

Ein Bewusstsein, das sich nicht selbst zu beschränken weiß, entgeht der Macht der Eingrenzung dennoch nicht: Es wird mit dieser in der Gestalt des Anderen konfrontiert. Die beschränkende Macht des Anderen zu ertragen, ist die Anforderung, vor die das Subjekt der *Phänomenologie des Geistes* auf der Ebene des Selbstbewusstseins gestellt wird. Zwar wird der Andere als Bedrohung wahrgenommen, sogar als eine Bedrohung, die den Kampf auf Leben und Tod entfacht, die Behinderung durch den Anderen kommt dem Bewusstsein jedoch insofern zugute, als es abermals, wenn auch unfreiwillig in eine Welt gestellt wird.

Keineswegs handelt es sich zunächst um eine Welt der gegenseitigen Anerkennung, sondern um eine Welt des Kampfes. Das Bewusstsein zeichnet sich nun dadurch aus, dass es zwar anerkennt, dass es als lebendes Beschränkungen auf sich nehmen muss, womit es aus der Unendlichkeit des Lebens austritt; das Bewusstsein trachtet aber danach, diese Beschränkung stets zu erweitern, und reproduziert somit die Logik des Lebens, das heißt die Logik des Strebens nach Unendlichkeit auf der Ebene des Zwischenmenschlichen. Damit wird die Welt zu einem Lebensraum, den sich das Bewusstsein anzueignen trachtet, zu einem Raum, der den eigenen Absichten angeglichen werden soll. Aus dieser Gegenüberstellung des Bewusstseins und seiner Welt geht das für das Bewusstsein der *Phänomenologie des Geistes* charakteristische Unglück hervor: Es ist unumgänglich, dass derjenige, der sich Zwecke setzt, von der Welt enttäuscht wird. Die Welt selbst verfügt über eine eigene Dynamik; und somit werden die Zwecke nie so verwirklicht, wie sie sich das Bewusstsein eronnen hat.

Damit will sich das Bewusstsein nicht zufriedengeben und konzipiert Fluchtversuche aus einer Welt, die sich nicht gegenüber den eigenen Vorstellungen genügend zuvorkommend zeigt: Es werden die aus der Ebene des Bewusstseinskapitels vertrauten jenseitigen Reiche erbaut, diesmal jedoch nicht in Gestalt naturwissenschaftlicher Gesetzmäßigkeiten, sondern eines religiösen Jenseits. Aus der Perspektive desjenigen jenseitigen Reiches, das sich das Selbstbewusstsein nun erbaut, erscheint das menschliche Treiben als belanglos: Das Bewusstsein nimmt sich selbst als nichtiges wahr; und als nichtig werden folglich auch seine weltlichen Misserfolge aufgefasst.

Paradoxerweise zeigt sich darin eine Stärke dieser weltflüchtenden Strategie. Die „Erdichtung“ des Jenseits wirkt sich nicht notwendigerweise negativ auf den praktischen Bezug zur gegenwärtigen Welt aus: Dadurch, dass das Gleichgewicht des Menschen in das Jenseits verschoben wird, überwindet der Mensch seine Angst, in der Welt zu handeln, da ihn die Angst vor dem Misserfolg nicht länger dermaßen belastet. Das Erbauen von parallelen Welten muss somit nicht nur auf Weltflucht hinauslaufen, sondern kann auch in die Welt hereinführen.

Tatsächlich wird jedoch das Bewusstsein nur insofern in die Welt hineingeführt, als es den eigenen Irrtum dennoch einsieht: Das Jenseits ist eine bloße Hilfskonstruktion; und indem es für das Wesen des Selbst- und Weltbezugs ausgegeben wird, wird es zu einer Chimäre. Nicht die Welt soll das Bewusstsein relativieren, sondern sich selbst. Darin wird eine wesentliche Rolle dem Motiv der Opfer zuteil. Keineswegs darf darin aber die Tat selbst relativiert werden: Diese als der Welt anvertraute und von der Welt vollbrachte und somit auch dem Ich entfremdete Tat soll im Gegenteil als das eigentliche Wesen des Bewusstseins aufgefasst werden, an deren Fremdheit sich das Bewusstsein zu bilden hat. Die Tat ist insofern Schöpfer des Handelnden oder die Geburtsstätte der Geistigkeit.

Hegel geht also nicht so weit, dass er die Tat selbst mit dem Selbstbewusstsein identifiziert: Er verkehrt jedoch das Schwergewicht des Bezugs von Ich und der Welt – es ist durch die Tat, dass die Welt in das Ich einbricht. Nicht jedoch das Ich ist es, das hier sein Recht verteidigen soll, sondern das Ich soll – im Prozess der Bildung – dadurch zur Welt kommen, dass es die Macht der Welt über sich selbst anerkennt. Das Recht auf Selbstbestimmung wurde hierbei nicht verletzt, da die in die Tat hereingebrochene Welt ja auch (nicht jedoch ausschließlich) ein Ausdruck des Ich selbst ist.

Auf der nächsten Stufe, der Stufe der beobachtenden Vernunft, entwickelt das Bewusstsein ein explizites Interesse an der Welt. Sogleich wird jedoch ein Mangel dieser Vernunft offenbar: Das Bewusstsein meint, durch Beobachtung rücke es der Welt näher. Dies wehrt Hegel jedoch resolut ab, und das Bewusstsein erleidet nun auf dieser Stufe von der Welt den wohl härtesten Rückschlag. Das Bewusstsein, das die Welt vergegenständlichen und in übersichtliche Kategorien unterteilen will,

verwandelt sich – indem es die Welt zu einem toten Ding macht – selbst zu etwas Totem, zu einem „Knochen“. Diese ins Ausweglose mündende Situation durchbricht Hegel auf eine erstaunliche Art: Er lässt das Objekt der Beobachtung, also ein anderes Bewusstsein, dessen Charaktereigenschaften die Schädelknorren offenbaren sollen, handgreiflich werden, um daran die unhintergehbare Spontaneität des Bewusstseins zu illustrieren.

Durch diese Handgreiflichkeit wird das Bewusstsein in die Gegenwart seines Objekts zurückgezwungen. Es erfährt nun, dass die Welt nicht dazu da ist, um beobachtet und erkannt zu werden; die Welt ist insofern eine Welt, als sich das Bewusstsein in ihr und an ihr bildet – und auch nur auf diesem Weg der Bildung erfährt es die Beschaffenheit der Welt.¹ Diesen Weg der Bildung nimmt die nächste Vernunftgestalt, die Hegel in die Gestalt von Goethes Faust stilisiert, auf sich: Die Tür zum Studierzimmer geht zu, und das Bewusstsein bricht in die Welt auf. Hier erleidet es die ganze Macht der Negativität – des Bewusstseins selbst sowie der Welt. In Gestalt der praktischen Vernunft wird das Bewusstsein zur Einsicht gebildet, sein Weg sei der Weg des unentwegten Scheiterns, das nur durch das Eingeständnis der eigenen Unzulänglichkeit gemildert werden kann. Nicht nur im Geistes-Kapitel, sondern bereits auf der Ebene der sich verwirklichenden Vernunft gilt der Ausspruch Antigones: „Weil wir leiden, anerkennen wir, daß wir gefehlt.“²

Die Schwere bzw. die Schuld der Tat beruht darauf, dass jede noch so gute Tat als einzelne wertlos ist und somit auf die Weiterführung durch die Welt angewiesen ist – eine Weiterführung, die jedoch nur um den Preis einer Entfremdung der Tat von dem Handelnden gelingt. Die Tat selbst strebt über sich hinaus: Das Studierzimmer bzw. die theoretische Absicht des Bewusstseins muss verlassen werden – die Tat will sich in den Weltzusammenhängen selbst verwirklichen. Der Handelnde empfindet dies allzu oft als ein Scheitern der Tat selbst, und dann erscheint die Tat als Verrat an der Absicht. Hier legt aber Hegel Einspruch ein: Das eigentliche Scheitern beruht nicht darauf, dass die Tat ihren Weg geht, sondern darin, dass das Bewusstsein ein Scheitern dort erblickt, wo es nicht gescheitert ist, und kein Scheitern dort erkennt, wo es angebracht wäre. Das eigentliche Scheitern besteht nämlich in den nachträglichen Distanzierungen von der eigenen Handlung.

Deshalb sind es bei Hegel die Ironiker, die – trotz Hegels Kritik an einer bestimmten Gestalt der Ironie – letztlich am besten in der *Phänomenologie des Geistes*

¹ Vgl. hierzu Lichtenbergs Feststellung: „Die Welt ist nicht dazu da, um von uns erkannt zu werden, sondern uns in ihr zu bilden.“ G. Ch. Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, S. 779.

² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 348.

Einen durchaus ähnlichen Aspekt scheint auch F. Nietzsche hervorzuheben: Gerade die Besten – in unserem Falle Antigone – sind diejenigen, die sich des Maßes des Bösen, das die eigene Tat hervorruft, am ehesten bewusst sind. In einem nachgelassenen Fragment heißt es dann: „Müssen nicht die *besten* Menschen die *bösesten* sein? Die, bei denen das Wissen und Gewissen am feinhörigsten und kräftigsten ausgebildet ist, so daß sie alles, was sie thun, als ungerecht empfinden und sich selbst als die *Immer-bösen, Immer-ungerechten*, als die *Notwendig-bösen*? Wer sich aber so empfindet, *ist es auch!*“ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. 1880–1882*, 15[27], S. 645.

„abschneiden“. Hegel konzipiert in der *Phänomenologie des Geistes* einen Typus des Ironikers, der – im Unterschied zu der von Hegel kritisierten Ironie – die Welt ernst nimmt: Dieser Ironiker ist sich dessen bewusst, dass die Ironie selbst eine ernste Sache ist: Die Gestalt des personifizierten „Weltlaufs“ gebärdet sich nicht deshalb ironisch, weil sie durch die Ironie sich selbst stärken und die Welt schwächen wollte, sondern deshalb, weil die Welt selbst eine ironische Struktur aufweist, der er „nachzulaufen“ hat. Insofern schwächt sich der „dialektische“, also wahre Ironiker selbst ab, um der Welt Platz zu machen.

Aus dieser Sicht ist es nicht der Ironiker, sondern die Tugend, die die Welt nicht ernst nimmt und dieser vorschreibt, wie sie zu sein hat; und ebenso ist es das zerrissene Bewusstsein Rameaus, das als geistreiches bezeichnet wird, nicht das Bewusstsein des „edelmütigen“ Philosophen.³ Der Weltlauf und Rameaus Neffe wissen, dass es die ironische Wirklichkeit „ernst meint“ und setzen sich deshalb ernsthaft mit ihr auseinander, weshalb sie auf die ihr eigene Ironie eingehen müssen. Zuletzt nimmt in Hegels *Phänomenologie des Geistes* auch Gott selbst die unruhige Unabgeschlossenheit auf sich: Er entäußert sich, um die Welt zu seinem Heim zu machen. Auch im Falle von Gott gilt, dass die eigene Tat – in diesem Falle die Schöpfung – wertvoller als die Idee ist: Die Reinheit der Idee wird zugunsten des Reichtums der unabgeschlossenen Schöpfung, von der nur das Unerwartete erwartet werden kann, abgetreten.

II. Die eine Welt der Welten

Der Ironiker weiß, dass in den vielen Welten letztlich nur eine waltet. Wenn auf die Ironie des geistreichen Bewusstseins eingegangen werden sollte, so könnte bemerkt werden, eine jede Welt berge in sich selbst eine noch größere, die als die „absolute“ bezeichnet werden könne. Insofern ist Hegels Anspruch durchaus unbescheiden: In den einzelnen Weltgestalten wird eine einzige, wahre Welt entdeckt. Diese Welt wird jedoch nicht hinsichtlich des Inhalts, sondern hinsichtlich der Struktur bestimmt. Es eignet ihr die von der Negativität bestimmte Struktur der Selbstbezüglichkeit: Alles, was ist, ist dadurch, dass es sich zu sich selbst durch anderes bezieht. Diese „ironische Struktur“ waltet in der substantiellen („griechischen“) Wirklichkeit, in der die Negativität hervorbricht, womit die „harte“ Substanz auseinandergebrochen wird, genauso wie in der Gestalt der prosaischen Welt, deren Negativität auf die Weltoberfläche durchdrungen ist und alles in der Gestalt der „Flexibilität“ offenbart.

³ Hegel spricht von dem „edelmütigen Bewusstsein“, das mit dem niederträchtigen kontrastiert wird. Es ist aber gerade das niederträchtige Bewusstsein, das eine „geistreiche Sprache“ spricht. Vgl. hierzu G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 372 ff., S. 390.

H. R. Jauß bemerkt hierzu, dass in Diderots Dialog *Rameaus Neffe* sowie in Hegels *Phänomenologie des Geistes* die Stimme der sokratischen Ironie gegen den edelmütigen Philosophen, der an die Stetigkeit des Guten glaube, geltend gemacht werde. Vgl. hierzu H. R. Jauß, *Question and Answer. Forms of Dialogic Understanding*, S. 126–127.

Jede Welt kann nur vom und durch das Subjekt erfasst werden. Bereits diese Feststellung ist ironisch: Die Welt als ein Ganzes entwickelt sich durch und im Bewusstsein: Das Bewusstsein ist insofern mächtig, als es die Welt in seinem Blick erfasst, aber es ist insofern unerheblich, als es von der durch das Bewusstsein aufgefassten Welt in diese einbezogen wird. Die Bereitschaft, sich in die Welt einbeziehen zu lassen, ist letztlich für Hegel ein Zeichen der Bildung: Das Bewusstsein muss bereit sein, auf die Welt und ihre Listen hineinfallen – denn erst in diesem „Hereingefallensein“ auf die Welt entfaltet es die eigene Geistigkeit.

Es kann nun der naheliegende Vorwurf erhoben werden, dass auch in dieser Interpretation das Wesen nicht in der Welt selbst und in der Erscheinung liege, sondern in den logischen Strukturen der Erscheinung und der Welt: Auch die Welt selbst wäre deshalb „entfremdet“ und auf die Struktur der sich entfaltenden Idee angewiesen, und insofern wiese Hegel letztlich trotz seiner hoffnungsvollen Anläufe keinen Weg aus dem „anthropischen Gehäuse der Moderne“. Diese Auffassung ist in meiner Interpretation großenteils richtig. Es wird hierbei jedoch nicht konsequent zu Ende gedacht, dass gerade auch die Idee als die Einheit von Begriff und Verwirklichung aufgefasst wird. Die Idee wäre nicht Idee, insofern sie selbst nicht weltlich wäre; und die Welt wäre nicht wirklich, insofern sie nicht von der Idee durchdrungen wäre. Das Wesen der Idee selbst ist somit die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit, oder die Idee muss konkret werden. Nicht nur die Welt entfremdet sich an die Idee; auch die Idee muss sich entfremden, denn erst darin wird diese wirklich.

Die Welt ist somit nicht nur negatives Gegengewicht, sondern wesentlicher Aufenthaltsort der Idee: Die Idee selbst unterliegt dem Druck, sich zu entäußern; und letztlich ist diese „metaphysisch-theologische Geschichte“⁴ eben nur dies: eine Geschichte. Der Verstand kommt nicht umhin, die Vernunft in Momente zu unterteilen: Folglich nimmt er erstens eine Einheit jenseits der Welt an, zweitens konzipiert er eine an die Welt verlorene Einheit, und drittens erfasst er eine sich in der Welt sammelnde Einheit. Letztlich besagt diese Geschichte aber nur, dass es nur eine einzige logische Struktur gibt, für deren Erfassung diese drei Momente notwendig sind, keines der dreien Momente sollte jedoch gegen die zwei restlichen ausgespielt werden, vielmehr ereignen sich alle drei Bewegungen in ihrer Verflechtung auf einmal.⁵ Die Welt ist dabei einziger Boden, auf dem dieses Geschehen betrachtet werden kann und auf die es auch immer wieder zurückgeführt werden muss, denn ohne diese Rückführung droht der objektive Idealismus in eitle Schwärmereien zu verfallen.

⁴ W. Welsch, „Zwei Probleme in Hegels Idealismus“, S. 256–257.

⁵ Wenn diese Interpretation zuträfe, würde das natürlich ernste Konsequenzen für Hegels Auffassung des Christentums haben, denn die Welt wäre ebenso ewig wie Gott selbst. Hegel müsste dann nicht auf den Schöpfungsgedanken notwendigerweise verzichten, er müsste aber behaupten, Gott erschaffe in aller Ewigkeit die Welt und entäußere sich an diese ebenfalls in aller Ewigkeit.

Gerade dies wird im Weltbegriff zu Beginn des Geistes-Kapitels festgehalten: „Die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer selbst bewußt ist.“⁶ Das Selbstbewusstsein ist nur insofern wirklich, als es sich entäußert – in die Tat bzw. in das Werk eintritt –; ebenso ist auch der Begriff nur insofern wirklich, als er aus sich selbst heraustritt und der materialen Wirklichkeit einen Teil ihrer Rechte über sich selbst abtritt.

Die *Phänomenologie des Geistes* hat die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit hervorgebracht. Nun heißt das nicht, dass eine Welt durch die Produktionskraft des Bewusstseins entstanden wäre, sondern dass sich das einzelne Subjekt in der gegenwärtigen Welt, deren Struktur es zunächst als Projizierung erfasste, selbst entdeckt und sich selbst als Widerschein der Welt erkennt. Dadurch wird das Bewusstsein geistiges und damit entsteht eine „neue Welt und Geistesgestalt“⁷, die sich mit der sinnlichen Mannigfaltigkeit zusammenschließt, damit in dieser nun die Strukturen der Vernunft erfasst werden.

Fortan ist die erste Stufe der *Phänomenologie des Geistes* nicht eine sinnliche Gewissheit, sondern eine sinnliche und vernünftige Gewissheit.⁸ Insofern sind auch das „Jetzt“ und das „Da“ für Hegel durchaus relevante Größen: Der Geist muss lernen, wie Hegel auf der Ebene der Religion sowie auf der des absoluten Geistes festhält, im „Da“ gegenwärtig zu sein. Damit wird eine Kategorie rehabilitiert, die seit der sinnlichen Gewissheit als nichtig galt. Das „Da“ und das „Jetzt“ verweisen auf die Gegenwart der Welt – auf das Sein bei der Welt sowie auf das Sein der Welt. Der Gegenwart gerecht zu werden, ist nicht nur eine theoretische, sondern wesentlich eine praktische Leistung – vor allem aber auch die geistigste Leistung, deren das Bewusstsein fähig ist. Dies gelingt, indem das Bewusstsein die Welt so, wie diese ist, erkennt und sich in diese einfügt: Der Weg der *Phänomenologie des Geistes* ist ein Weg, auf dem sich das Bewusstsein zur Einsicht bildet, dass sich alles, was gewusst werden kann und gewusst werden soll, ausschließlich in der Gegenwart der Welt offenbart – aber in der Gegenwart angekommen, ist alles nahezu unmittelbar offenbar, als ob es des langen Weges gar nicht bedurft hätte.

⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 324.

⁷ Ebenda, S. 590.

⁸ Hegel selbst hält auf der Ebene des absoluten Wissens fest, das Bewusstsein müsse nun, nachdem es das absolute Wissen erreicht hat, den Weg der *Phänomenologie des Geistes* noch einmal begehen, von vorn bei der Unmittelbarkeit anfangen, um sich von ihr „wieder großziehen“ zu lassen. Ebenda, S. 591.

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Dissertation beschäftigt sich mit Hegels Auffassung der Welt in der *Phänomenologie des Geistes*. Gegen Hegel wird von Forschern sowie von Philosophen der Vorwurf erhoben, die Philosophie des absoluten Geistes sei auf „Kosten“ der Welt konzipiert. Die Dissertation erhebt nun nicht den Anspruch, darzulegen, Hegel verfüge über einen explizit formulierten Begriff der Welt. Tatsache ist, dass Hegel keinen solchen Begriff ausgearbeitet hat. Dennoch ist die Gegenwart der Welt in Hegels *Phänomenologie des Geistes* ausreichender Grund dafür, die gängige These, laut der Hegel es nicht möglich ist, der Welt gerecht zu werden, kritisch zu hinterfragen. Auf nahezu jeder Ebene der *Phänomenologie des Geistes* hat sich das Bewusstsein explizit mit einer Welt auseinanderzusetzen, wobei es sich im Falle der Welt auf den einschlägigen Ebenen jedes Mal um eine Konzeption der Ganzheitlichkeit handelt. Die Gestalt dieser Ganzheitlichkeit wandelt sich auf jeder Ebene zusammen mit dem Bewusstsein. Dies würde nahelegen, die Welt wäre eine konstruktive Leistung des Bewusstseins selbst. Gerade dieser Auffassung will Hegel aber insofern entgegenwirken, als er die Welt als eine Dynamik auffasst, die konsequent auf jeder Ebene über das Bewusstsein selbst hinausgeht: Ein Zeichen dieser „Widerspenstigkeit“ der Welt ist die von Hegel immer wieder aufs Neue beleuchtete Unfähigkeit des Bewusstseins, seine Absicht in der Tat – und somit auch in der Welt – zu verwirklichen. Statt sich selbst in der Tat zu finden, wird das Bewusstsein immer wieder von der Tat enttäuscht und konzipiert deshalb Mittel, dank deren es sich von dieser zu distanzieren vermag. Diese „Eigenwilligkeit“ der Tat gegenüber der Absicht bezeugt, dass durch die Tat die Welt in das Bewusstsein hereinbricht – eine Welt, die offensichtlich dem Bewusstsein nicht gehorchen will, der sich jedoch ein gebildetes Bewusstsein unterzuordnen hat. Das Recht auf Selbstbestimmung wird durch diese Aufforderung, die Tat anzunehmen, nicht verletzt, ist doch die in die Tat hereingebrochene Welt ein (aber nicht ausschließlicher) Ausdruck des Ich selbst. Die Welt erscheint insofern als eine Dynamik der Enteignung, als in ihr eine konstante logische Struktur waltet, nämlich die Struktur des Selbstbezugs, nicht jedoch des unmittelbaren Selbstbezugs, sondern eines Selbstbezugs, der durch das Andere oder den Anderen vermittelt wird. Ein jedes Seiendes vollzieht somit an sich selbst die bereits in Hegels Frühwerk dargelegte Struktur der Identität der Identität und Nicht-Identität. Im Falle des Ich heißt dies, dass es nur insofern wirklich ist, als es nicht bei sich selbst verweilt, sondern sich zu vergegenständlichen vermag. In dieser Vergegenständlichung macht das Ich – hegelianisch gesprochen – einen „Unterschied, der keiner ist“, da auch die eigene Vergegenständlichung von der Struktur der Selbstbezüglichkeit durchherrscht ist. Dass das Bewusstsein diese Einsicht in das logische Wesen der eigenen Vergegenständlichung bzw. in das Wesen von jeglichem Seienden erlangt hat, soll aber nicht besagen, dass es nun auf dem Standpunkt des absoluten Wissens von nichts mehr „überrascht“ werden kann. Das Erlangen des absoluten Wissens besagt nur, dass sich ein solches Bewusstsein im Anderen selbst anschaut bzw. im Anderen die gleichen logischen Strukturen wie in sich selbst erkennt. Dasjenige Bewusstsein, das in jedem Seienden die ironische Struktur der durch das Andere vermittelten Selbstbezüglichkeit erkennt, greift auf die Welt nicht über, sondern anerkennt diese als eine vollbrachte Welt, von der es ein Teil ist.

SCHLÜSSELWORTE

Welt, Geist, Selbstbewusstsein, das Absolute, Ironie, Hegel, Kant, Schelling, Fichte, Jacobi, Diderot, Sophokles, Platon

ABSTRACT

Is there a world in G. W. F. Hegel's *The Phenomenology of Spirit*? This is the central question my doctoral thesis aims to address. Both scholars and philosophers alike tend to consider Hegel a thinker who, having formulated the philosophy of absolute spirit, has surrendered the world. Despite this suspicion, the consciousness finds itself at nearly every level of Hegel's oeuvre in a place called "the world". At every stage, the world changes its shape – along with the consciousness – but its function seems to remain the same. The world is a conception of totality; thus, the world is an object of the consciousness that, by definition, surpasses the consciousness and thus reveals its limits. This moment of a "worldly" estrangement is especially pronounced as the consciousness sets itself into action. One of the most recurring motives in Hegel's *The Phenomenology of Spirit* is the inability of the consciousness to realize its intentions as planned. The consciousness fails to recognize itself in the deed, and thus devises strategies to distance itself from the deed. In my interpretation, this testifies that the deed is the door to the world, and obviously this world is not one that would be in the power of the consciousness. Instead, it is the consciousness that needs to subordinate itself to the deed and thus to the world. Thereby, the consciousness does not renounce self-governance, since the world that has burst into the I by means of the deed is – to a considerable degree – a dimension of the I, itself. The world appears thus as a dynamic of misappropriation; it is not governed by the I, but by a constant logical structure, the structure of self-relation. However, this self-relation is not immediate but mediated by the other. Thus, every being realizes in itself the structure of the identity and the non-identity. In the case of the I, this means that the I is only real insofar as it does not remain with itself, but manages to objectify itself. In its externalization, the I makes a difference that is no difference, since every externalization is, itself, governed by the self-relating structure. This insight into the logical nature of one's own externalization, or of this "ironic" structure of any other being, does not lead to a consciousness who can no longer be "surprised" by reality. It only means that such a spiritual consciousness realizes that being is constituted by the same structures as spirit itself. As consciousness reaches this knowledge, it no longer wants to interfere with the world, but recognizes it as an accomplished world, of which it is a part.

KEY WORDS

world, spirit, self-consciousness, the absolute, irony, Hegel, Kant, Schelling, Fichte, Jacobi, Diderot, Sophocles, Plato

ABSTRAKT

Existuje v Hegelově *Fenomenologii ducha* nějaký svět, a pokud ano, jak vypadá? Disertace si klade za úkol zodpovědět tuto otázku, na niž badatelé i filosofové tradičně odpovídají negativně: filosofie absolutního ducha neskýtá prostor pro svět. Faktem sice je, že Hegel skutečně nepředstavil filosofický pojem světa, zároveň je ale rovněž nápadné, že svět se objevuje na téměř každé úrovni *Fenomenologie ducha*. Stejně jako vědomí se i svět na každé úrovni *Fenomenologie ducha* proměňuje. Určitá funkce zůstává však světu vlastní napříč jednotlivými úrovněmi: svět je takový předmět vědomí, který samo vědomí vždy přesahuje, a který tedy vyjevuje hranice vědomí. Svět tak vystupuje ve *Fenomenologii ducha* v podobě určité koncepce celku, který vědomí nemá ve své moci. Tento zcizující moment je nejlépe patrný tehdy, odhodlá-li se vědomí k činu. Jedním z nejčastějších motivů Hegelovy filosofie je nespokojenost vědomí se svým činem, jeho přesvědčení, že v činu byl zrazen záměr. Již tato bytostná neschopnost vědomí uskutečnit to, co si předsevzalo, poukazuje k tomu, že skrze čin vtrhává do Já svět. Dále se ukazuje, že svět je dynamikou, která se vědomí vždy vymyká. Cesta *Fenomenologie ducha* je cestou, na níž vědomí přijímá toto zcizení a na níž se učí nalézt sebe sama v tomto zcizení. Nevzdává se tím sebeurčení, neboť svět, který „vtrhnul“ prostřednictvím činu a jeho důsledků do Já, je určitým rozměrem vědomí samého: jedná se o svět, který byl „probuzen“ vykonaným činem. Svět je ale takovým rozměrem vědomí, jímž se vědomí sobě samému odcizuje. Toto zcizující sepětí vědomí a světa se zakládá na sdílené logické struktuře, struktuře negativní sebevztáznosti, která je vlastní jak vědomí, tak světu: každé jsoucnost je jen natolik, nakolik v sobě samém uskutečňuje základní „ironickou“ strukturu, kterou Hegel již v raném díle určil jako identitu identity a ne-identity. V případě Já to znamená, že Já je pouze natolik, nakolik nezůstává u sebe samého, ale nakolik je schopno se zvnějšnit, a tím v činu přivést na svět druhého, kterým vědomí vždy rovněž je. Tento vhled do logické podstaty vlastního zvnějšnění, resp. všeho jsoucího vůbec neuvádí vědomí do stavu, v němž by dosáhlo absolutnosti v tom smyslu, že by světem již nemohlo být „překvapeno“. Znamená to pouze, že vědomí sdílí se vším jsoucím identickou strukturu. Vědomí, které dosáhlo tohoto poznání, již nezasahuje „majetnicky“ do světa, ale uznává svět jako svět dokonaný, jehož je samo součástí.

KLÍČOVÁ SLOVA

svět, duch, sebevědomí, absolutno, ironie, Hegel, Kant, Schelling, Fichte, Jacobi, Diderot, Sofoklés, Platón

LITERATURVERZEICHNIS

I. Fichtes Werke

1. Zitiert nach *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1845–1846.

Ders., *Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*, Bd. 5.

Ders., *Beiträge zur Berechtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution*, Bd. 6.

Ders., *Bestimmung des Menschen*, Bd. 2.

Ders., *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Bd. 4.

Ders., *Die Bestimmung des Gelehrten*, Bd. 6.

Ders., *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, Bd. 6.

Ders., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Bd. 1.

Ders., *Grundlage des Naturrechts*, Bd. 3.

Ders., *Nachgelassenes zur theoretischen Philosophie*, I, Bd. 9

Ders., *Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit*, Bd. 8.

Ders., *Ueber das Wesen des Gelehrten*, Bd. 6.

Ders., *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, Bd. 5.

Ders., *Ueber Zufall, Loos, Wunder u.s.w.*, Band 7.

Ders., *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, Bd. 5.

2. Zitiert nach *Gesamtausgabe*, hg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1968 ff.

Ders., „Brief an Friedrich Weißhuhn von August/September 1790“, Bd. 3/1: Briefe 1775–1793, S. 167.

Ders., „Brief an Baggesen von April/Mai 1795“, Bd. 3/2: Briefe 1793–1795, S. 297–298.

3. Weitere Zeugnisse Fichtes

Fuchs, Erich (hg.), in Zusammenarbeit mit Reinhard Lauth und Walter Schieche, *Fichte im Gespräch: Berichte der Zeitgenossen*, Bd. 1, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1978–1991.

II. Hegels Werke

1. Zitiert nach *Werkausgabe in 20 Bänden*, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969 ff.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Bd. 1, S. 234–236.

Ders., *Der Geist des Judentums*, Bd. 2, S. 274–297.

Ders., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Bd. 2, S. 9–138.

Ders., *Entwürfe über Religion und Liebe*, Bd. 2, S. 239–254.

Ders., *Glauben und Wissen*, Bd. 2, S. 287–433.

Ders., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Bd. 7.

Ders., *Nürnberg und Heidelberger Schriften*, Bd. 4.

Ders., *Phänomenologie des Geistes*, Bd. 3.

Ders., *Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien. Privatgutachten für den Königlich Bayrischen Oberschulrat Immanuel Niethammer vom 23. 10. 1812*, Bd. 4.

Ders., *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, Bd. 2, S. 213–273.

Ders., *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, Bd. 13.

Ders., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, Bd. 18.

Ders., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, Bd. 19.

Ders., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, Bd. 20.

Ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Bd. 12.

Ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, Bd. 17.

Ders., *Wissenschaft der Logik*, I, Bd. 5.

Ders., *Wissenschaft der Logik*, II, Bd. 6.

2. Weitere Texte anderer Ausgaben

Ders., *Jenaer Systementwürfe*, III, neu herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, Hamburg: Meiner Verlag, 1987.

Ders., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, Berlin 1827/1828, nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter, herausgegeben von Franz Hespe und Burkhard Tuschling, in: *Vorlesungen: ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 13, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.

Ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*, Teil 1, neu herausgegeben von W. Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993.

Ders., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, Heidelberg 1817/1818, hg. von C. Becker u. a. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983.

Ders., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831*, ed. u. komm. v. K.-H. Ilting, Band 4, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1973.

III. Jacobis Werke (*Werkausgabe. Gesamtausgabe*, hg. v. Klaus Hammacher, Walter Jaeschke, Hamburg – Stuttgart-Bad Cannstatt: Meiner, Frommann-Holzboog, 1998 ff.)

„Jacobi an Fichte“, in: Bd. 2,1: *Schriften zum Transzendentalen Idealismus*, S. 191–258.

„Einleitung in des Verfassers Sämtliche Philosophische Schriften“, in: Bd. 2,1: *Schriften zum Transzendentalen Idealismus*, S. 375–433.

Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, in: Bd. 1,1: *Schriften zum Spinozstreit*, hg. v. Klaus Hammacher, Irmgard-Maria Piske, S. 3–325.

IV. Kants Werke zitiert nach der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff.

Ders., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Bd. 6, S. 1–202.

Ders., *Kritik der praktischen Vernunft*, Bd. 5, S. 1–163.

Ders., *Kritik der reinen Vernunft*, erste Auflage A: 4, S. 1–252; zweite Auflage B: 3, S. 1–552.

Ders., *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5, S. 165–485.

Ders., *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, hg. v. Gottlieb Benjamin Jäsche, Bd. 9, S. 1–150.

Ders., *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, Bd. 8, S. 107–124.

Ders., *Über die Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, Bd. 8, S. 185–251.

Ders., *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Bd. 8, S. 341–386.

Ders., *Zur Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* Bd. 20, S. 253–332.

V. Schellings Werke

1. Zitiert nach Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings *Sämmtliche Werke*, hg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart – Augsburg: J. G. Cotta, 1856–1861.

Ders., *Aphorismen über die Naturphilosophie*, I/7.

Ders., *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch*, I/4

Ders., *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, Band I/7.

Ders., *Darstellung meines Systems der Philosophie*, Bd. I/4.

Ders., *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Bd. I/3.

Ders., *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Bd. I/3

Ders., *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, Bd. I/4.

Ders., *Philosophie der Kunst*, Bd. I/6.

Ders., *Philosophie und Religion*, Bd. I/6.

Ders., *Philosophische Briefe über Kritizismus und Dogmatismus*, Bd. I/1.

Ders., *Propädeutik der Philosophie (Aus dem handschriftlichen Nachlaß)*, Bd. I/6.

Ders., *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, Bd. I/6.

Ders., *System des transzendentalen Idealismus*, Bd. I/3.

Ders., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Bd. 7.

Ders., *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, Bd. I/1.

Ders., *Von der Weltseele Eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung eines allgemeinen Organismus*, Bd. I/2.

Ders., *Zur Geschichte der Neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, Bd. I/ 10.

2. Weitere Zeugnisse Schellings

Plitt, G. L., (hg.), *Aus Schellings Leben in Briefen*, I, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2003.

VI. Weitere Quellentexte

Adorno, Theodor, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hg. v. Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

Ders., *Ontologie und Dialektik*, in: *Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen*, Band 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

Ders., *Vorlesung über negative Dialektik*, in: *Nachgelassene Schriften IV: Vorlesungen*, Band 16, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

Ders., Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer, 2010.

Arendt, Hannah, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, 19. Auflage, München – Zürich: Piper, 2014.

Dies., *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Piper: München – Zürich 2009.

Dies., *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, über. v. Hermann Vetter, hg. v. Mary McCarthy, München – Zürich: Piper, 2006.

Aristoteles, *Metaphysik*, in der Übersetzung von H. Bonitz, neu bearbeitet mit Einl. U. Komm., hg. v. H. Seidl, griech. Text nach W. Christ, Bd. 1, 2, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978–1980.

Ders., *Physik*, in der Übersetzung, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen hg. v. H. Günter Zekl, Bd. 1, 2, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987–1988.

Barbaras, Renaud, *Autrui*, Paris: ed. Quintette, 1989.

Ders., *La vie lacunaire*, Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2011.

Bauman, Zygmunt, *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press, 2000.

Blake, William, *The Marriage of Heaven and Hell*, in: Geoffrey Key (hg.), *Oxford Standard Authors*, London: Oxford University Press, 1986.

Canneti, Elias, *Das Augenspiel. Lebensgeschichte 1931–1937*, München: Hanser, 1994.

Derrida, Jacques, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris: Editions Galilée, 1987.

Ders., *The Animal That Therefore I Am*, New York: Fordham University, 2008.

- Diderot, Denis, *Rameaus Neffe*, übersetzt von J. W. Goethe, Stuttgart: Philip Reclam Verlag, 2007.
- Eckermann, J. P. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Zürich: Artemis Verlag, 1948.
- Epiktet, *Handbüchlein der Moral*, übersetzt und herausgegeben von Kurt Steinmann, Stuttgart: Philipp Reclam, 1992.
- Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, in: *Sämtliche Werke*, hg. v. Wilhelm Bolin, Friedrich Jodl, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1960.
- Fink, Eugen, *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*, 2. Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.
- Ders., *Welt und Endlichkeit*, hg. v. Franz-A. Schwarz, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1990.
- Ders., *Nietzsches Philosophie*, 6. Auflage, Stuttgart – Berlin – Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960.
- Goethe, Johann Wolfgang von, „Anmerkungen über Personen und Gegenstände, deren in dem Dialog *Rameaus Neffe* erwähnt wird“, in: Denis Diderot, *Rameaus Neffe*, S. 97–150.
- Ders., *Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort*, in: *Die Schriften zur Naturwissenschaft*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina, Weimar 1947 ff., I, 9.
- Ders., *Maximen und Reflexionen*, Text der Ausgabe von 1907 mit den Erläuterungen und der Einleitung von Max Heckers und dem Nachwort von Isabella Kuhn, Frankfurt am Main 1976.
- Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer neuen Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied: Luchterhand, 1962.
- Ders., *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in: ders. *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- Ders., *Hegel*, in: *Gesamtausgabe*, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge. Gedachtes, Bd. 68, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

Ders., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, in: ders. *Gesamtausgaben*, II. Abt.: Vorlesungen 1923–1944, Bd. 20.

Ders., *Sein und Zeit*, 18. Aufl., unveränd. Nachdruck der 15., an Hand der Gesamtausgabe, Tübingen: Niemeyer, 2001.

Ders., *Was ist Metaphysik?*, in: ders. *Wegmarken*, in: *GA*, Bd. 9

Heine, Heinrich, *Die romantische Schule* (1835/1836), in: *Prosa*, München: Droemersch Verlag, 1961.

Herder, J. G., *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, in: Jürgen Brommack, Martin Bollacher (Hg.), *Werke in zehn Bänden*, Band 4, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994, S. 327–394.

Hobbes, Th., *Leviathan*, übersetzt von Jutta Schlösser, eingeführt und herausgegeben von Hermann Klenner, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996.

Hölderlin, Friedrich, *Anmerkungen zur Antigonä*, in: ders., *Theoretische Schriften*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.

Ders., *Hyperion oder Der Eremit in Griechenland*, in: *Sämtliche Werke*, hg. v. Friedrich Beissner, Bd. 3, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1990.

Jankélévitch, Vladimir, *Die Ironie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.

Jaspers, Karl, *Die Idee der Universität*, Berlin – Heidelberg – New York: Springer Verlag, 1980.

Ders., *Philosophie II. Existenzerhellung*, München, Zürich: Piper, 1994.

Jüngel, Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, 7. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

Kundera, Milan, *Le Rideau*, Paris: Gallimard, 2005.

Landsberg, Paul Ludwig, *Die Erfahrung des Todes*, Berlin: Matthes und Seitz, 2009.

Lessing, Gotthold Ephraim, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in: *Werke*, hg. v. Herbert G. Göpfert, Bd. 8: Theologiekritische Schriften III., Philosophische Schriften, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.

Lévi-Strauss, Claude, *Structural Anthropology*, über. v. Claire Jacobson, Brooke Grundfest Schoepf, New York: Basic Books, 1963.

Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, The Hague: Martinus Nijhoff/La Haye 1961,

Lichtenberg, Georg Christoph, *Schriften und Briefe*, Bd. 1, München Hanser Verlag, 1968.

Lledó, Emilio, *Elogio de la infelicidad*, Madrid: Cuatro Ediciones, 2013⁸.

Löwith, Karl, *Diskussionsbeitrag zu: R. Heede, Hegel-Bilanz: Hegels Religionsphilosophie als Aufgabe und als Problem der Forschung*, in: R. Heede, J. Ritter (hg.), *Hegel-Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

Ders., *Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit*, in: ders. *Sämtliche Werke*, Bd. 9, Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986, S. 1–194.

Ders., *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.

Luhmann, Niklas, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

Ders., *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, New York – London: Bloomsbury Academic, 2013.

Marx, Karl, *Kommunistisches Manifest* (1848), in: Siegfried Landshut (hg.), *Die Frühschriften*, Stuttgart: Kröner 1971, S. 525–560.

Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, in: *Studienausgabe*, herausgegeben von G. Colli, M. Montinari, Bd. 5, München – Berlin – New York: Deutscher Taschenbuchverlag/De Gruyter, 1988.

Ders., *Der Antichrist*, Bd. 6.

Ders., *Nachgelassene Fragmente. 1880–1882*, Bd. 9.

Ders., *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1884–Herbst 1885*, Bd. 11.

Ders., *Zur Genealogie der Moral*, Bd. 5.

Novalis, *Blütenstaub*, in: ders., *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenberg*, hg. v. Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz, Stuttgart: Kohlhammer, 1977 ff., Bd. 2 (1981).

- Ders., *Monolog*, in: ders., *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenberg*, Bd. 2.
- Parmenides, „Das Lehrgedicht“, in: Jaap Mansfeld (hg.), *Die Vorsokratiker I*, Stuttgart: Reclam, 1983, S. 312–315.
- Patočka, Jan, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem* (1936/1937), übers. v. Eliska und Ralph Melville, Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.
- Ders., *Hegelova Fenomenologie ducha*, 1. Teil, in: *Archiv Jana Patočky*. Praha: Signatura 3306–I.
- Platon, *Der Staat*, in: ders. *Sämtliche Dialoge*, hg. v. Otto Apelt, Bd. 5, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.
- Ders., *Phaidon*, in: ders. *Sämtliche Dialoge*, Bd. 2.
- Ders., *Sophistes*, in: ders. *Sämtliche Dialoge*, Bd. 6.
- Quintilian, *Institutionis oratiae* (Libri XII), Bd. IX 2, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- Ricoeur, Paul, *Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlaß* (Französisch-Deutsch), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011.
- Ders., *The Course of Recognition*, Harvard: Harvard University Press 2007.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, texte établi présenté et annoté par Jean Starobinski, Paris: Gallimard, 1969.
- Sartre, Jean-Paul, *Tagebücher. November 1939–März 1940*, über. v. E. Moldenhauer, in *Gesammelte Werke. Autobiographische Schriften*, Bd. 5, hg. v. T. König, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1988.
- Schiller, Friedrich, *Die Räuber. Ein Schauspiel*, 3. Auflage, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2003.
- Schiller, Friedrich, *Über Anmut und Würde*, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 5: *Philosophische Schriften, Vermischte Schriften*, Düsseldorf – Zürich: Artemis Verlag, 1997.
- Scheler, Max, *Tod und Fortleben*, in: *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre, Bern: Francke, 1957.
- Schopenhauer, Arthur, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, in: *Werke*, Bd. III, hg. v. Ludger Lütkenhaus, Zürich: Haffmans, 1988.

Semprún, Jorge, *Die große Reise*, über. v. Abelle Christaller, Hamburg: Suhrkamp, 1981.

Semprún, Jorge, *Schreiben oder Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

Seneca, L. A., *Philosophische Schriften*, Bd. 3: *Ad Lucilium, epistulae morales I–LXIX*, übers., eingel. und mit Anm. vers. von Manfred Rosenbach, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.

Simmel, Georg, *Tod und Unsterblichkeit*, in: ders., *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München 1918.

Sloterdijk, Peter, *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.

Sophocles, *Antigone*, Mark Griffith (hg.), Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1999.

Stäudlin, Karl Friedrich, *Geschichte und Geist des Skepticismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion*, 2 Bd., Leipzig 1794.

Tugendhat, Ernst, *Anthropologie statt Metaphysik*, München: Beck Verlag, 2010.

Ders., *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

Ders., *Über den Tod*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

Wahl, Jean, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris: Les Editions Rieder, 1929.

Weber, Max, *Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*, hg. v. Johannes Winckelmann, 8. Auflage, Hamburg: GTB Siebenstern, 1991.

Zenon, „Die Paradoxien der Bewegung“, in *Die Vorsokratiker II*, Stuttgart: Reclam, 1986, S. 39–51.

VII. Sekundärliteratur

Adkins, Brent, *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

Ambuel, David, *Image and Paradigm. In Plato's Sophist*, Las Vegas – Zurich – Athens: Parmenides Publishing, 2007.

Ameriks, Karl, *Kant and the Historical Turn. Philosophy as Critical Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

Assmann, Jan, *Exodus: Revolution der Alten Welt*, München: C. H. Beck, 2015.

Becker, Werner, „Hegels epochale Entdeckung: Die Sakralsprache der Person“, in: Andreas Arndt, Jure Zovko (Hg.), *Staat und Kultur bei Hegel*, Berlin: Akademie Verlag, 2010, S. 197–201.

Beierwaltes, Werner, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972.

Bermes, Christian, „Welt“ als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.

Beyer, Wilhelm Raimund, „Auf der Suche nach Hegels Weltbegriff“, in: *Eine Bibliographie*, 3. ergänzte und erneut erweiterte Auflage, Wien – München – Zürich: Europaverlag, 1982.

Bickmann, Claudia, „Metaphysik der Erfahrung mit oder ohne Kant?“, in: M. Gerhard, A. Sell, L. De Vos (Hg.), *Metaphysik und Metaphysikkritik in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Hegel-Studien, Beiheft 57, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2012, S. 22–39.

Biemel, Walter, „Heidegger im Gespräch mit Hegel“, in: *Filosofický časopis*, Jahrgang 40/1992, Nummer 4, S. 651–660.

Binkelmann, Christoph, „Phänomenologie der Freiheit. Die Trieblehre Fichte im System der Sittenlehre von 1798“, in *Fichte-Studien*, Bd. 27, 2006, S. 5–21.

Bloch, Ernst, „Faustmotiv der *Phänomenologie des Geistes*“, in: *Hegel-Studien* 1, 1961.

Bonsiepen, Wolfgang, „Altpersische Lichtreligion und neupersische Poesie“, in: O. Pöggeler (Hg.), *Hegel in Berlin: Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik: Zum 150. Todestag des Philosophen*, Berlin: Staatsbibliothek-Preußischer Kulturbesitz, 1981, S. 196–204.

Ders., *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1977.

Bratuschek, Ernst, „Wie Hegel Plato auslegt und beurteilt“, in: *Philosophische Monatshefte*, Nummer 7, 1871–1872, S. 433–463.

Braun, H., „Welt“, in: J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 12, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

- Breazeale, Daniel, „Über die Unhaltbarkeit und die Unentbehrlichkeit des Skeptizismus bei Fichte“, in: *Fichte-Studien 5*, Amsterdam, Atlanta, GA: Rodopi, 1993, S. 7–21.
- Bubbio, Paolo Diego, *Sacrifice in the Post-Kantian Tradition: Perspectivism, Intersubjectivity, and Recognition*, Albany: State University of New York Press, 2014.
- Bubner, Rüdiger, „Das Endliche und das Unendliche und der Übergang“ in: Jürgen Stolzenberg (Hg.), *Kant und der Frühidealismus*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007, S. 45–58.
- Ders., „Die allgemeine Ironie der Welt. Hegels Sicht des Eleatismus“, in: ders. *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, S. 66–79.
- Ders., „Hegel und Goethe“, in: ders. *Innovationen des Idealismus*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1995, S. 175–208.
- Buchwalter, Andrew, „Religion, Civil Society and the System of an Ethical World. Hegel on the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism“, in: Angelica Nuzzo (Hg.), *Hegel on Religion and Politics*, Albany: State University of New York, 2013, S. 213–232.
- Butler, Judith P., *Subject of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press, 1987.
- Champlain, Jefferey, „Hegel’s Faust“, in: *Goethe-Jahrbuch*, 18 (2011), S. 115–125.
- Clages, Ulrich, „Das Doppelgesicht des Skeptizismus in Hegels Phänomenologie des Geistes“, in: Hans-Friedrich Fulda, Rolf-Peter Horstmann (Hg.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1996, S. 117–134.
- Čapek, Jakub, „Fenomenologie života. K nejnovějším úvahám Renauda Barbarase“, in: *Reflexe*, 48, 2015, S. 83–102.
- Čapek, Jakub, *Jednání a situace*, Praha: Oikoymenh, 2007.
- David, James, *Fichte’s Social and Political Philosophy. Property and Virtue*, Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press, 2011.
- De la Maza, Luis Mariano, *Knoten und Bund zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Bonn: Bouvier, 1998.
- Desmond, William, *Hegel’s God. A Counterfeit Double?* Burlington – Vermont: Ashgate Publishing Company, 2003.
- Dreyfus, Hubert, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton: Harvester, 1982.

Dudley, Will, „Ancient Skepticism and Systematic Philosophy“, in: David A. Duquette (Hg.), *Hegel's History of Philosophy. New Interpretations*, Albany: State University New York Press, 2003, S. 87–106.

Ders., „The Active Fanaticism of Political and Religious Life. Hegel on Terror and Islam“, in: Angelica Nuzzo (Hg.), *Hegel on Religion and Politics*, Albany: State University of New York, 2013, S. 119–132.

Duque, Félix, „Das Innere der Natur. Hegels natürliche Religion in der Phänomenologie“, in: Klaus Vieweg, Wolfgang Welsch (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008, S. 523–539.

Ders., „Die Selbstverleugnung des Endlichen als Realisierung des Begriffs“, in: *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, hg. v. H. F. Fulda, R. P. Horstmann, Stuttgart: Klett-Cotta, 1966, S. 135–176.

Düsing, Edith, „Das Problem der Individualität in Fichtes früher Ethik und Rechtslehre“, in: *Fichte-Studien* 3, 1991, S. 29–50.

Ders., „Genesis des Selbstbewußtseins durch Anerkennung und Liebe. Untersuchungen zu Hegels Theorie der konkreten Subjektivität“, in: Lothar Eley (Hg.), in: *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann- Holzboog, 1990, S. 244–279.

Düsing, Klaus, „Dialektikmodelle. Platons *Sophistes* sowie Hegels und Heideggers Umdeutungen, in: ders., *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*, München: Wilhelm Fink, 2012, S. 77–92.

Ders., „Die Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel“, in: Chr. Jamme, O. Pöggeler, *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804–1806)*, Bonn: Bouvier Verlag, 1988, S. 55–82.

Ders., *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

Ders., „Identität und Widerspruch. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Dialektik Hegels“, in: ders., *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2012, S. 11–42.

Ders., „Ontologie und Dialektik bei Platon und Hegel“, in: *Hegel-Studien*, Band 15, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1980.

Flashar, Hellmut, *Sophokles. Dichter im demokratischen Athen*, München: C. H. Beck, 2000.

Förster, Eckart, „Die Bedeutung von §§ 76, 77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 1)“, in: Jürgen Stolzenberg (hg.), *Kant und der Frühidealismus*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007, S. 59–80.

Frank, Manfred, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, 2. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

Ders., „Schellings spekulative Umdeutung des Kantischen Organismus-Konzepts“, in: Klaus Vieweg (hg.), *Hegels Jenaer Naturphilosophie*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1998, S. 201–218.

Gadamer, Hans-Georg, „Hegel und die antike Dialektik“, in: *Gesammelte Werke*, Band 3: Neuere Philosophie I (Hegel, Husserl, Heidegger), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, S. 3–28.

Gadamer, Hans-Georg, „Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins“, in: *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, H. F. Fulda, D. Henrich (hg.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973, S. 106–130.

Galle, Roland, „The Disjunction of the Tragic: Hegel and Nietzsche“, in: N. Georgopoulos (hg.), *Tragedy and Philosophy*, New York: St. Martin's Press, 1993.

Geisenhanslüke, Achim, *Nacht der Tragödie. Lyrik und Moderne bei Hegel und Hölderlin*, München: Wilhelm Fink, 2012.

Gerhardt, Volker, *Individualität: Das Element der Welt*, München: C. H. Beck 2000.

Gillespie, Michael Allen, *Nihilism before Nietzsche*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1995.

Gram, Moltke S., „Moral and Literary Ideals in Hegel's Critique of the Moral World View“, in: Jon Bartley Stewart (hg.), *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays*, Albany: State University of New York, 1998, S. 307–333.

Gutschmidt, Holger, *Vernunftseinsicht und Glaube. Hegels Thesen zum Bewusstsein von etwas „Höherem“ zwischen 1794 und 1801*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2007.

Graf, Friedrich Wilhelm, *Todesgegenwart*, in: ders., H. Meier (hg.), *Der Tod im Leben. Ein Symposium*, München: Piper, 2004, S. 7–46.

Hansen, Frank-Peter, „Philosophie und Religion bei G. W. F. Hegel“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 105. Jahrgang, 1. Halbband, Freiburg – München: Verlag Karl Alber, 1998, S. 109–124.

Harris, Henry-Silton, *Hegel's Ladder. A Commentary on Hegel's Phenomenology of Spirit*, 2 Bde., Indianapolis: Hackett, 1997.

Haucke, Kai, „Anthropologie bei Heidegger. Über das Verhältnis seines Denkens zur philosophischen Tradition“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Jahrgang 105, 1998, Band 2, S. 321–345.

Henrich, Dieter, „Die Grundstruktur der modernen Philosophie“, in: ders. *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart: Reclam, 2001, S. 83–108.

Ders., „Erkundung im Zugzwang. Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten“, in W. Welsch et Klaus Vieweg (hrsg.), *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, München: Wilhelm Fink Verlag: 2003, S. 9–32.

Ders., „Glück und Not“, in: ders.: *Selbstverhältnisse*, Stuttgart: Reclam, 2001, S. 131–141.

Ders., „Hegel und Hölderlin“, in: *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, S. 9–40.

Ders., „Kant und Hegel“, in: ders. *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart: Reclam, 2001, S. 173–208.

Herrmann, F.-W. von, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1974.

Herzog, Lisa, *Inventing the Market. Smith, Hegel and Political Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

Heuer, Wolfgang, Bernd Heiter, Stefanie Rosenmüller, *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler, 2011.

Heyder, C. L. W., *Kritische Darstellung und Vergleichung der Methode Aristotelischer und Hegelscher Dialektik*, Bd. 1, Erlangen 1845.

Hoffmann, Thomas Sören, *G. W. F. Hegel. Eine Propädeutik*, Wiesbaden: Marix Verlag, 2004.

Ders., „Präsenzformen der Religion in der Phänomenologie des Geistes“, in: ders. (hg.), *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der „Phänomenologie des Geistes“ aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, S. 308–324.

Höffe, Otfried, „Einführung in Kants Religionschrift“, in: ders. (hg.), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin: Akademie Verlag, 2011, S. 1–27.

Honneth, Axel, „Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewußtsein“, in: Klaus Vieweg, Wolfgang Welsch (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 187–204.

Houlgate, Stephan, „Religion, Morality and Forgiveness in Hegel’s Philosophy“, in: W. Desmond, E.-O. Onnasch, P. Cruysberghe, *Philosophy and Religion in German Idealism*, New York – Boston – Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, S. 81–110.

Hyppolite, Jean, *Études sur Marx et Hegel*, Paris: M. Rivière, 1965.

Ders., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l’esprit*, Paris: Aubier, 1946.

Iber, Christian, „Intelligenz, Gehirn, Geist“, in: Andreas Arndt (Hg.), *Geist?*, Berlin: Akademie-Verlag, 2010, S. 174–179.

Ders., „Zu Kants Lehre von den Antinomien im Weltbegriff“, in Bernd Dörflinger, Günter Krug (Hg.), *Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*, Hildesheim: Olm 2011, S. 71–83.

Illeterati, Luca, „Hegels Kritik der Metaphysik der Naturwissenschaften“, in: Thomas Sören Hoffmann (Hg.), *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der „Phänomenologie des Geistes“ aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, S. 178–205.

Jaeschke, Walter, „Das absolute Wissen“, in: Andreas Arndt, Ernst Müller (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes heute*, Berlin: Akademie Verlag, 2004, S. 194–214.

Ders., „Der Zauber der Entzauberung“, in: *Hegel-Jahrbuch*, Berlin 2004, S. 11–19.

Ders., *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1986.

Ders., „Einleitung“, in: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*, Teil 1, neu herausgegeben von W. Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993, S. xi–xlvi.

Ders., *Hegel-Handbuch, Leben – Werk – Schule*, 2. Auflage, Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler Verlag, 2010.

Ders., „Religionsphilosophie“ bzw. Religion (Kant–Hegel)“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, S. 748–763 bzw. 673–683.

Ders., Andreas Arndt, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik. 1785–1845*, München: Verlag C. H. Beck, 2012.

Jamme, Christoph, *Mythos als Aufklärung. Dichten und Denken um 1800*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2013.

Jamros, Daniel P., *The Human Shape of God: Religion in Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York: Paragon House, 1994.

Jauhiainen, Ilmari, „Intelligence and Heart“, in: Andreas Arndt (hg.), *Geist?*, Berlin: Akademie-Verlag, 2010, S. 191–195.

Jauss, Hans Robert, *Question and Answer. Forms of Dialogic Understanding*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

Kain, Phillip J., *Hegel and the Other. A Study of the Phenomenology of Spirit*, Albany: University of New York Press, 2005.

Karásek, Jindřich, *Duch a jsoucno. Studie k Hegelově interpretaci Aristotelovy metafyziky ducha*, Praha: Oikoymenh, 2014.

Ders., „Keime der Entzweiung. Bewußtseinstheoretische Überlegungen zu Hegels Begriff der religiösen Beziehung“, in: *Hegel-Jahrbuch 2003*, S. 199–204.

Ders., *Sprache und Anerkennung. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von Selbstbewusstsein, Intersubjektivität und Personalität*, Göttingen: V&R, 2011.

Kaufmann, Walter, *Hegel: A Reinterpretation*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966.

Kielmeyer, Carl Friedrich, *Über die Verhältnisse der organischen Kräfte untereinander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, und die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse*, in: *Gesammelte Schriften*, hg. v. F. H. Holler, Berlin 1938, S. 59–101.

Kirchmeier, Christian, „Am Anfang war der Teufel ein Engel. Moral in systemtheoretischer Perspektive“, in: Franz Fromholzer, Michael Preis, Bettina Wisiorek (hg.), *Noch nie war das Böse so gut. Die Aktualität einer altern Differenz*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2011, S. 91–106.

Klinger, F. M., *Fausts Leben, Taten und Höllenfahrt*, Frankfurt am Main: Insel, 1964.

Kojève, Alexandre, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, erweiterte Ausgabe, hg. v. Iring Fetscher, übersetzt v. Iring Fetscher und Gerhard Lembruch, 6. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

Kolman, Vojtěch, „Úvodní studie“, in: ders., R. Roreitner (hg.), *O špatném nekonečnu*, Praha: Filosofia, 2013, S. 11–73.

Kouba, Pavel, „Bytí nejsoucná v Sofistovi“, in: ders., *Život rozumění*, Praha: Oikoymenh, 2014, S. 79–96.

Ders., *Die Welt nach Nietzsche. Eine philosophische Interpretation*, München: Fink, 2001.

Ders., „Sinn des Werkes – Sinn der Wirklichkeit“, in: ders., *Der Sinn der Endlichkeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005, S. 95–99.

Kuneš, Jan, „Vědomí a duch. K pojmu Hegelovy fenomenologie ducha“, in: Jan Kuneš, Martin Vrabec (hg.), *Místo fenomenologie ducha v současném myšlení. K dvoustému výročí Hegelovy Fenomenologie ducha*, Praha: Argo, 2007, S. 49–64.

Lauth, Reinhard, „Das Problem der Interpersonalität bei J. G. Fichte“, in: *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg: Meiner, 1989, S. 180–196.

Ders., „Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte“, in: *Archives de Philosophie*, 25, 1962, S. 325–344.

Lukács, Görgy, *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie*, Zürich – Wien: Europa Verlag, 1948.

Macho, Th. H., „Heideggers Todesbegriff“, in: R. Marx, G. Stebner (hg.), *Perspektiven des Todes. Interdisziplinäres Symposium I*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1990, S. 67–89.

Maker, W., „The Very Idea of the Idea of Nature, Or Why Hegel Is Not an Idealist“, in: Stephen Houlgate (hg.), *Hegel and the Philosophy of Nature*, Albany: State University of New York Press, 1998, S. 1–27.

Malabou, Catharine, *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality, and Dialectic*, London – New York: Routledge, 2005.

Market, Oswaldo, „Fichte und Nietzsche“, in: *Perspektiven der Philosophie*, Bd. 7, 1981, S. 119–131.

Marquard, Odo, *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, München: Fink Verlag, 2003.

McCumber, John, „Hegel on Habit“, in: *The Owl of Minerva*, 21, 2, Spring 1990, S. 155–165.

- McDowell, John, „The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of ‚Lordship and Bondage‘ in *Hegel’s Phenomenology*,“ in *Hegel: New Directions*, Acumen, Chesham 2007, S. 33–48.
- Menke, Christoph, *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
- Menogoni, Francesca, „Die offenbare Religion“, in: Klaus Vieweg, Wolfgang Welsch (hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008, S. 562–577.
- Metz, Wilhelm, „Freiheit und Reflexion in Fichtes Sittenlehre von 1798“, in: *Fichte-Studien*, Band 27, 2006, S. 23–35.
- Mittelstraß, Jürgen, „Fichte und das absolute Wissen“, in: W. Högrefe (hg.) *Fichte Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Frankfurt am Main, 1995, S. 141–161.
- Navrátilová, Olga, *Stát a náboženství u Hegela*, Praha: Oikoymenh, 2015.
- Neuhouser, Frederick, „Rousseau und Hegel: Zwei Begriffe der Anerkennung“, in: Stefan Lang, Lars Thade-Ulrichs (hg.), *Subjektivität und Autonomie. Praktische Selbstverhältnisse in der klassischen deutschen Philosophie*, Hawthorne, New York: Walter de Gruyter, 2013, S. 275–288.
- Ders., *Rousseau’s Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Nussbaum, Martha C., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Revised Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Nuzzo, Angelica, „Phenomenologies of Intersubjectivity: Fichte between Hegel and Husserl“, in: Violetta L. Waibel, Daniel Breazeale, Tom Rockmore (hg.), *Fichte and the Phenomenological Tradition*, Berlin – New York, De Gruyter, 2010.S. 97–117.
- Ohashi, Ryōsuke, *Die Phänomenologie des Geistes als Sinneslehre. Hegel und die Phänomenoetik der Compassion*, Freiburg – München: Verlag Karl Alber, 2009.
- Ormiston, Alice, *Love and Politics. Re-Interpreting Hegel*, Albany: State University of New York Press, 2004.
- Ostwald, Holger, „Das Lebens als abgründig und begründend. Zum Lebensbegriff und Philosophieverständnis bei Fichte und Nietzsche“, in: *Fichte-Studien* 22, Amsterdam – New York: 2003, S. 123–139.

Oudemans, Th. C. W., A. P. M. H. Lardinois, *Tragic Ambiguity: Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*, Leiden, New York, Köln: Brill, 1987.

Penolidis, Theodoros, „Unendlichkeit und Selbstbewußtsein. Bemerkungen zum Prozeß von Bewußtsein und Selbstbewußtsein in Hegels *Phänomenologie des Geistes*“, in: Thomas Sören Hoffmann (Hg.), *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der „Phänomenologie des Geistes“ aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, S. 101–133.

Peperzak, Adriaan, „Selbstbewußtsein – Vernunft – Freiheit – Geist“, in: Lothar Eley (Hg.), in: *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1990, S. 218–312.

Pinkard, Terry, „Autorität und Kunst-Religion“, in: Klaus Vieweg, Wolfgang Welsch (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008, S. 540–561.

Ders., *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Pippin, Robert, *Interanimations: Receiving Modern German Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

Ders., *Kunst als Philosophie. Hegel und die moderne Bildkunst*, Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2011, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2012.

Ders., „You Can't Get There From Here: Transition Problems in Hegel's *Phenomenology of Spirit*“, in: Frederick C. Beiser (Hg.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, S. 52–85.

Pöggeler Otto, *Hegels Kritik der Romantik*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1998.

Ders., „Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion“, in: *Man and World*, 3, 1970, S. 163–199.

Prázný, Aleš, *O smyslu politiky. Politická filosofie Hannah Arendtové*, Pardubice: Univerzita Pardubice, 2014.

Quante, Michael, „Die Vernunft [...] unvernünftig aufgefasst: Hegels Kritik der beobachtenden Vernunft“, in: Johann Kreuzer (Hg.), *Hegels Aktualität. Über die Wirklichkeit der Vernunft in postmetaphysischer Zeit*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2011, S. 35–66.

Ders., *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

Rahner, Karl, Herbert Vorgrimler, *Neues Theologisches Wörterbuch*, 6. erweiterte Auflage, Freiburg i. Br.: Herder Verlag, 2008.

Rand, Sebastian, „Stimulus-Response Relations and Organic Unity in Hegel and Schelling“, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, Band 8, 2012, S. 185–206.

Rang, Bernhard, *Identität und Indifferenz. Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

Rentsch, Thomas, „Hegels Gott“, in: Herta Nagl-Docekal, Wolfgang Kaltenbacher, Ludwig Nagel (hg.), *Viele Religionen, eine Vernunft?*, Wien – Berlin: Böhlau Verlag, Akademie Verlag, 2008, S. 33–44.

Ders., „Negativität und Vermittlung. Hegels Anthro–Theo–Logik“, in: Christoph Demmerling, Friedrich Kambartel (hg.), *Vernunftkritik nach Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 100–138.

Riedel, Manfred, *Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität*, Stuttgart: Kohlhammer, 1965.

Ritter, Joachim, „Person und Eigentum. Zu Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* §§ 34–81“, in: M. Riedel (hg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, S. 176–197.

Rosenkranz, Karl, *Hegels Leben*, Berlin: Duncker und Humblot, 1844.

Royce, Josiah, *Lectures on Modern Idealism*, New Haven: Yale University Press, 1964.

Rózsa, Erzsébet, „Verhaltensweisen des Individuums der „Lust“, des Individuums des „Gesetzes des Herzens“ und des „tugendhaften Ritters““, in: Andreas Arndt, Ernst Müller (hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes heute*, Berlin: Akademie Verlag, 2004, S. 121–157.

Ruschig, Ulrich, „Randglossen zur Bewegung des Geistes“, in: Johann Kreuzer (hg.), *Hegels Aktualität. Über die Wirklichkeit der Vernunft in postmetaphysischer Zeit*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2011, S. 67–81.

Schadewaldt, Wolfgang, *Die griechische Tragödie*, Tübinger Vorlesungen, Band 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.

Schäfer, Rainer, „Das holistisch-systemische Wahrheitskonzept im Deutschen Idealismus (Fichte, Hegel)“, in: Markus Enders, Jan Saif (hg.), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin – New York: De Gruyter, 2006, S. 251–273.

Scheier, Claus-Artur, „Hegels Nihilismus – Zur Matrix der Moderne“, in: Johann Kreuzer (Hg.), *Hegels Aktualität. Über die Wirklichkeit der Vernunft in postmetaphysischer Zeit*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2011, S. 109–120.

Schmied-Kowarzik, Wolf-Dietrich, „Die frühen Abweichungen Hegels von der Naturphilosophie Schellings“, in: *Hegels Jenaer Naturphilosophie*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1998, S. 231–252.

Schmucker, Josef, *Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft. Kommentar und Strukturanalyse des ersten Buches und des zweiten Hauptstückes des zweiten Buches der transzendentalen Dialektik*, Bonn: Bouvier 1990.

Schwemmer, Oswald, *Philosophie der Praxis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

Sennett, Richard, *The Fall of Public Man*, New York: Penguin Books, 2002 (1974¹).

Seyler, Frédéric, *Fichtes „Anweisung zum seligen Leben“. Ein Kommentar zur Religionslehre von 1806*, München – Freiburg: Verlag Karl Alber, 2014.

Shklar, Judith N., *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Siep, Ludwig, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014.

Ders., *Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

Ders., *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

Ders., „Einheit und Methode von Fichtes Grundlage des Naturrechts“, in: ders., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 41–64.

Ders., „Hegel über Moralität und Wirklichkeit“, in: *Hegel-Studien*, 42, 2007, S. 11–30.

Ders., „Naturrecht und Wissenschaftslehre“, in: ders., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 19–40.

Ders., „Philosophische Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel“, in: ders., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 65–80.

Ders., „The Struggle for Recognition: Hegel’s Dispute with Hobbes in the Jena Writings“, über. von Charles Dudas, in: John O’Neill (hg.), *Hegel’s Dialectic of Desire and Recognition. Texts and Commentary*, Albany: State University Press of New York Press, 1994, S. 273–288.

Ders., „Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel“, in: ders. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 176–181.

Snell, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 9. Auflage, Göttingen 2009.

Sobotka, Milan, „Hegels These vom Tode Gottes“, in: *Hegel-Jahrbuch*, Nummer 1, Jahrgang 2005, S. 34–37.

Ders., „Hegelův výrok Bůh je mrtev“, in: *Filosofický časopis*, Nummer 2, Jahrgang 51, 2003, S. 181–190.

Ders., *Jean-Jacques Rousseau: od rozpravy o původu nerovnosti ke „Společenské smlouvě“*, Praha: Karolinum, 2015.

Solomon, Robert, *In the Spirit of Hegel*, Oxford: Oxford University Press, 1983.

Ders., *Living with Nietzsche. What the Great Immoralist Has to Teach Us*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

Speight, Allen, „Arendt and Hegel on the Tragic Nature of Action“, in: *Philosophie and Social Criticism*, Bd. 28, Nummer 5, 2002 S. 523–536.

Ders., *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Stekeler, Pirmin, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, 2 Bde., Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014.

Ders., *Sinn*, Berlin – Boston: Walter de Gruyter, 2011.

Ders., „Subjektive Seele und intersubjektiver Geist bei Hegel“, Andreas Arndt (hg.), *Geist?*, Berlin: Akademie-Verlag, 2010, S. 225, S. 221–239.

Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*, Oxford: Clarendon Press, 1936.

Špinka, Štěpán, *Dialog a Analogie. Platónova dialektika v interpretaci Hanse-Georga Gadamera a Julia Stenzla*, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005.

Thade-Ulrichs, Lars, *Die andere Vernunft: Philosophie und Literatur zwischen Aufklärung und Romantik*, Berlin: Akademie-Verlag, 2011.

Thein, Karel, *Vynález věcí. O Platónově hypotéze idejí*, Praha: Filosofia, 2008.

Thomä, Dieter, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers. 1910–1976*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

Ders., „Hegel – Diderot – Hobbes“, in: Gunnar Hindrichs, Axel Honneth (hg.), *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2013, S. 167–194.

Urs von Balthasar, Hans, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg: F. H. Kerle Verlag, 1947.

Vieweg, Klaus, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München: Wilhelm Fink, 2012.

Ders., „Das geistige Tierreich oder das schlaue Füchlein – Zur Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft in Hegels *Phänomenologie*“, in: Thomas Sören Hoffmann (hg.), *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der „Phänomenologie des Geistes“ aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, S. 206–218.

Verene, Donald Phillip, *Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit*, Albany: State University of New York Press, 1985.

Vordermark, Ulrike, *Das Gedächtnis des Todes. Die Erfahrung des Konzentrationslagers Buchenwald im Werk Jorge Semprúns*, Wien: Böhlau, 2008.

Waibel, Violetta L., Das „System der Freiheit“ und die „Feßeln der Dinge“, in: Jürgen Stolzenberg (hg.), *Kant und der Frühidealismus*, Hamburg: Meiner, 2007, S. 103–129.

Wandschneider, Dieter, „Das Absolute und die Natur. Kants transzendente Wende und die Folgeprobleme bei Fichte und Schelling“, in: Peter Heuer, Wolfgang Neuser, Pirmin Stekeler-Weihofer (hg.), *Der Naturbegriff in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2013, S. 159–178.

Welsch, Wolfgang, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

Ders., „Zwei Probleme in Hegels Idealismus“, in Wolfgang Welsch, Klaus Vieweg (hrsg.), *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, München, 2003, S. 247–282.

Wieland, Wolfgang, „Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit“, in: Hans-Friedrich Fulda, Dieter Henrich (hg.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, S. 67–82.

Wildenburg, Dorothea, *Ist der Existentialismus ein Idealismus? Transzendentalphilosophische Analyse der Selbstbewußtseinstheorie des frühen Sartre aus der Perspektive der Wissenschaftslehre Fichtes*, in: *Fichte-Studien, Supplementa*, Amsterdam – New York: Editions Rodopi B. V., 2003.

Williams, Robert R., „Recognition, Rights and Social Contract“, in: Tom Rockmore, Daniel Breazeale (hg.), *Rights, Bodies and Recognition: New Essays on Fichte's Foundations of Natural Rights*, Hampshire – Burlington: Ashgate Publishing Company, 2006, S. 26–44.

Ders., *Tragedy, Reconciliation and the Death of God. Studies in Hegel and Nietzsche*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

Wladika, Michael, „Formen moralischer Freiheitsbetrachtung“, in: Thomas Sören Hoffmann (hg.), *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der „Phänomenologie des Geistes“ aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, S. 219–244,

Wolff, Michael, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Frankfurt am Main: Frankfurt University Press, 2010.

Zöller, Günter, *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Ders., „Setzen hält Leib und Seele zusammen. Fichtes transzendente Somatologie und das System der Vernunft“, in: Jürgen Stolzenberg (hg.), *Kant und der Frühidealismus*, Hamburg: Meiner, 2007, S. 129–151.

Žižek, Slavoj, „Discipline Between Two Freedoms – Madness and Habit in German Idealism“, in: Markus Gabriel, Slavoj Žižek, *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, London – New York: Continuum, 2009, S. 95–121.

Ders., *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London – New York: Verso, 2012.