Versöhnung und Selbstnegation

Versöhnungsbegriff im philosophischen System Hegels

Dissertation an der Universität Heidelberg

KyungWon Choi

Erstgutachter: Prof. Dr. Anton Friedrich Koch

Zweitgutachter: Prof. Dr. Peter König

Datum: 02. 02. 2023

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis 1

Vorrede. Die Versöhnung und das System 5

Einleitung. Die Methode und das Ziel der Arbeit 10

Teil 1. Konstruktion der Philosophie und die Versöhnung als der Schlussbegriff 12

1. Versöhnung in der Geschichtsphilosophie 12
1-1. Hegels Ziel der Geschichtsphilosophie und Kritik: ‚die mangelhafte Geschichtsschreibung‘ 13
1-2. Kritik des metaphysischen Vorwurfes und Rettungsversuch 17
1-3. Auseinandersetzung mit anderen Arten der Geschichten 20
1-3-1. Die ursprüngliche Geschichtsschreibung 21
1-3-2. Die reflektierte Geschichtsschreibung 24
1-3-2-1. Die allgemeine Geschichtsschreibung 25
1-3-2-2. Die pragmatische Geschichtsschreibung 27
1-3-2-3. Die kritische Geschichtsschreibung 29
1-3-2-4. Die spezielle Geschichtsschreibung 31
1-3-3. Zusammenfassung und Übergang zur der philosophischen Weltgeschichte 33
1-3-4. Die philosophische Geschichtsschreibung 35
1-4. Die Grundlage der Philosophie der Weltgeschichte 40
1-4-1. Die Vernunft als Voraussetzung der Geschichtsphilosophie Hegels 41
1-4-2. Konstruktion a priori bei Geschichtsschreibung 43
1-4-3. Konstruktion a priori der Geschichte 48
1-4-4. Die Kategorien der philosophischen Weltgeschichte 53
1-4-4-1. Begriff der Zeit 53
1-4-4-2. Die äußere Dialektik der Zeit: Vergehen und Entstehen 56
1-4-4-3. Die innere Dialektik der Zeit: Zeit und Ewigkeit 61
1-4-4-4. Kategorien der Geschichte: Veränderung, Verjüngung und Fortschritt 69
1-4-4-5. Begriff und die Kategorie der Geschichte: Zeit und Endzweck 75
1-4-5. Das teleologische System der Weltgeschichte Hegels 81
1-4-5-1. Merkmale der Teleologie Hegels in Vergleichung mit Aristotles, Leibniz und Kant 83
1-4-5-2. Doppelseitigkeit der List der Vernunft 89
1-4-5-3. Die Tätigkeit des Menschen und der Menschen überhaupt als die zweckbeziehende Tätigkeit 92
1-4-5-4. Die List der Vernunft in der Tätigkeit der Menschen überhaupt und der Fortschritt der Weltgeschichte 93
1-4-5-5. Die Teleologie der Geschichte als das System der Zweckmäßigkeiten 98
1-4-5-6. Die Analyse der Zweckmäßigkeit in der Geschichte und der Logik 100
1-4-5-7. Die Zweckmäßigkeit in der philosophischen Weltgeschichte: der unendliche Regress der Vermittlung und die Subjektivität in der Teleologie Hegels 103
1-4-5-8. Die Teleologie der philosophischen Weltgeschichte als die Einheit der Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee und des Menschen 106
1-4-5-9. Der Schein der Teleologie als die Strategie Hegels 111
1-5. Versöhnung in der Konstruktion a priori der Weltgeschichte 114
1-6. Der Auftritt der Versöhnung in der Geschichtsphilosophie Hegels 120

Teil 2. Entdeckung der Versöhnung in der Kunstphilosophie und der Religionsphilosophie 122

2. Versöhnung in der Ästhetik 122
2-1. Die Notwendigkeiten in der Ästhetik 124
2-2. Ideal als die Idee in der sinnlichen Erscheinung: Die 1. Notwendigkeit der Ästhetik 131
2-3. Die individuelle Subjektivität als die Idee in der Erscheinung: Die 2. Notwendigkeit der Ästhetik 135
2-4. Das Kunstwerk als das ästhetische Leben: Die 3. Notwendigkeit der Ästhetik 144
2-5. Die Versöhnung in der ästhetischen Erfahrung: Die 4. Notwendigkeit der Ästhetik 153
2-6. Die menschliche Erfahrung der Schönheit und die Versöhnung in der Ästhetik 159

3. Versöhnung in der Religionsphilosophie 161
3-1. Die erste Form der Versöhnung in der Religionsphilosophie: die Versöhnung Gottes und des Menschen 172
3-1-1. Der Begriff Gottes in der Allgemeinheit der Religion und die Dreieinigkeit Gottes 174
3-1-2. Die Offenbarung Gottes für das Denken und für die Vorstellung 178
3-1-3. Das religiöse Wissen: Form des Gefühls und der Vorstellung 183
3-1-4. Das religiöse Wissen und das menschliche Bewußtsein Gottes 189
3-1-5. Die erste Versöhnung der Religion: das Zeugnis des Geistes und die Andacht 196
3-1-6. Die logische Struktur der erst religiösen Versöhnung 203
3-2. Die zweite Form der Versöhnung in der Religion: die Versöhnung der menschlichen Natur und des menschlichen Geistes 204
3-2-1. Der Übergang des Menschen: Die Erhebung zu Gott 208
3-2-1-1. Die Reflexion und der Standpunkt des Bewußtseins 208
3-2-1-2. Die Vermittlung des Geistes 214
3-2-2. Der Übergang Gottes: Die religiöse Betrachtung 221
3-2-2-1. Die Bestimmung des Menschen: Gut und Böse 224
3-2-2-2. Die unendliche Gegensätze des Menschen: Böse und Unglück 229
3-2-2-3. Die Möglichkeit der Versöhnung und die Notwendigkeit des Gottessohnes 233
3-2-2-4. Die Geschichte Christi und die Umkehrung des Bewußtseins 238
3-2-2-5. Der Glauben als die Versöhnung des Menschen 245
3-3. Die dritte Form der Versöhnung des Menschen mit dem Anderen: Kultus und menschliche Versöhnung aber nicht endliche, sondern gemeinschaftliche 249
3-3-1. Der Glaube als die Grundlage des Kultus 252
3-3-2. Der Kultus als das religiöse Selbstbewußtsein des Menschen 255
3-3-3. Die Gemeinde und die Verwirklichung des Glaubens 256
3-3-4. Die religiöse Handlungen des Menschen in Gemeinde 260
3-3-4-1. Das menschliche Bedürfnis der Versöhnung: Der Gegensatz zwischen den Menschen 263
3-3-4-2. Die Moralität: Ein menschlicher Versuch, den Gegensatz aufzulösen 268
3-3-4-3. Die endliche Versöhnung des Menschen und Liebe 271
3-3-4-4. Die Liebe als die gemeinschaftliche Verwirklichung der Versöhnung 276
3-4. Die Religion der Andersheit und der Freiheit 283
3-5. Versöhnung in der Religionsphilosophie 285

Teil 3. Logik der Versöhnung und die Methode der Logik 287

4. Die Selbstnegation und die Versöhnung 287
4-1. Das Bedürfnis der Philosophie und die Versöhnung 289
4-2. Die fünfte Merkmale der Versöhnung aus der bisherigen Auseinandersetzung mit der Geschichtsphilosophie, Kunstphilosophie und der Religionsphilosophie 292
4-3. Die Idee als die Wahrheit und auch als der härteste Gegensatz mit sich selbst 299

4-4. Der widersprechende und auch versöhnende Prozess der unmittelbaren Idee 302
4-4-1. Das allgemeine Leben und die Allgegenwärtigkeit der einzelnen Seelen: Einheit und Vielheit 303
4-4-2. Die Leiblichkeit als das Resultat des Widerspruchs des allgemeinen Lebens: Das individuelle Lebendige 306
4-4-3. Die dreie Prozesse des individuellen Lebendigen 310
4-4-4. Die konkrete Totalität der lebendigen Individualität 312
4-4-5. Das Fürsichsein des lebendigen Individuums und die Objektivität: Innerlichkeit und Äußerlichkeit 314
4-4-6. Der Widerspruch des Lebens: der Gegensatz mit sich selbst 316
4-4-7. Der Trieb des Lebens und die Selbstnegation der individuellen Totalität 319
4-4-8. Der innerliche und äußerliche Prozess: Selbstunterscheiden des Lebens 323
4-4-9. Dia Gattung als die Allgemeinheit des Lebens und der Widerspruch der Gattung 326
4-4-10. Die substantielle Allgemeinheit des Lebens und das Fürsichsein 330
4-4-11. Der härteste Gegensatz des Lebens: Ansichsein und Fürsichsein, Existenz und Prozess 337
4-4-12. Die Unmittelbarkeit des Lebens und die unmittelbare Selbstnegation durch die Negation des Anderen 339
4-4-13. Der unmittelbare Versöhnungsprozess im Leben 343
4-5. Die Selbstbezüglichkeit des Geistes und die Versöhnung des Geistes mit sich selbst 344
4-5-1. Der Geist als die Idee des Erkennens 345
4-5-1-1. Das Ur-teilen der Idee: Die Subjektivität, die Form der Subjektivität und die objektive Idee 346
4-5-1-2. Die Doppelstruktur des Urteilens des Geistes: Das Urteilen der gesamten Idee und das Urteilen der fürsichseienden Idee 348
4-5-1-3. Die Endlichkeit des Geistes und die logische Entwicklung des Geistes 353
4-5-1-4. Der Anfang der Entwicklung des Geistes: Voraussetzung und Richtungen der Subjektivität 359
4-5-1-5. Der theoretische Geist und praktische Geist 364
4-6. Die Selbstnegation des Erkennens als die Erhebung seiner selbst 368
4-6-1. Die erste Negation des theoretischen Geistes 368
4-6-2. Die widersprechende Bestimmung des endlichen Erkennens und das analytische Erkennen 371
4-6-3. Das analytische Erkennen als die unmittelbare Beziehung auf das Andere selbst 373
4-6-3-1. Die Aufgabe des analytischen Erkennens 375
4-6-3-2. Das reine Auffassen und Empfinden: Die abstrakte Allgemeinheit und das Abstrahieren 377
4-6-3-3. Das Erfolg der Analyse und der Versöhnungsprozess in dem Analysieren 380
4-6-4. Das systematische Programm des synthetischen Erkennens: Der Weg der Selbstnegation und der Selbsterkenntnis 382
4-6-4-1. Das erste Scheitern des Erkennens: Definition 383
4-6-4-2. Das zweite Scheitern des Erkennens: Einteilung 390
4-6-4-3. Das dritte Scheitern des Erkennens: Beweisen und Demonstration 398
4-6-4-4. Das Scheitern des systematischen Programms des theoretischen Geistes 412
4-7. Der Entschluss des subjektiven Geistes und die wiederlesende Reflexion in sich 414
4-8. Das Wollen und der wiederholende Versuch des Geistes 418
4-8-1. Die Schlussfolge des Erkennens und die Konstellation des Willens 418
4-8-2. Die Realisierung des wollenden Geistes und das Scheitern des Willens 423
4-9. Die Versöhnung des theoretischen und praktischen Geistes 427
4-10. Die Selbstnegation und das Wiederlesen in der Versöhnung des Geistes mit sich selbst 434
4-11. Die Versöhnung in der Wissenschaft der Logik 437

Schusssatz. Die Versöhnung und die Philosophie Hegels 439

Literaturverzeichnis 447

Vorrede. Die Versöhnung und das System

Die Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften stellt das gesamte philosophische System Georg Wilhelm Friedrich Hegels in seinen Grundzügen dar. Das System beginnt mit der Logik als der Wissenschaft des reinen Denkens und führt über die Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes. In der Geistphilosophie wird mit dem subjektiven Geist, konkreter mit den Seelen als Resultat der Naturphilosophie, begonnen, durch den objektiven Geist gezogen und mit dem absoluten Geist geschlossen. Im letzten Paragrafen (§555) der einleitenden Paragrafen (§553-55) des absoluten Geistes, d. h. der Kunstphilosophie, Religionsphilosophie und der Philosophie als solcher, der als der Schluss des philosophischen Systems zu verstehen ist, findet sich der Begriff der Versöhnung. Aus den folgenden beiden Gründen ist eine Begrenzung des Verständnisses des Begriffes der Versöhnung in Paragraf 555 auf den religionsphilosophischen Zusammenhang nicht angemessen. Erstens gilt Paragraph 555 nicht lediglich als Einleitung des absoluten Geistes für die Religionsphilosophie als zweiten Teil desselben, sondern gleichermaßen für das Ganze des absoluten Geistes. Eine Versöhnung der Kunstphilosophie wäre dann problemlos möglich, wenn deren Verständnis bei § 556 beginnen würde. Eine andere Möglichkeit wäre, die Versöhnung in Bezug auf die Philosophie als solche zu verstehen, wodurch § 555 als Abschluss der Einleitung des absoluten Geistes interpretiert werden könnte. Die Religionsphilosophie stellt allerdings, gemessen an der Systematik der Enzyklopädie, den zweiten Teil des absoluten Geistes dar und beginnt erst bei § 564, wobei sie sich von diesem Punkt ausgehend entwickelt. In Anbetracht des linearen Aufbaus der systematischen Entwicklung des enzyklopädischen Systems erscheint es als problematisch, die Versöhnung lediglich im Kontext der Religionsphilosophie zu interpretieren. Zweitens lässt sich feststellen, dass der Begriff der Versöhnung in jedem besonderen philosophischen System vertreten ist, wenn das gesamte philosophische System Hegels, d. h. die Rechtsphilosophie, die Kunstphilosophie und die Religionsphilosophie usw., erfasst wird. In jedem dieser Systeme nimmt die Versöhnung eine wesentliche Funktion ein. Daher ist die Versöhnung nicht nur im Kontext der Religionsphilosophie, sondern auch in Bezug auf das gesamte philosophische System Hegels zu betrachten.

Der Versöhnungsprozess, wie er in Paragraph 555 definiert ist, zielt darauf ab, die "Gewissheit von der objektiven Wahrheit" als die subjektive Wahrheit des Bewusstseins zu bewahren, um auf diese Weise die objektive Wahrheit zu sein (Enz., § 555). Die Versöhnung bezeichnet demnach die Einheit der subjektiven Wahrheit und der objektiven Wahrheit sowie die Einheit des Ansichseins und des Fürsichseins. Folglich stellt die Versöhnung den Abschluss des Wahrheitssuchenden auf dem Weg zur Erkenntnis dar. Dies lässt die Schlussfolgerung zu, den Wahrheitsbegriff Hegels durch die Versöhnung in seiner Gänze erfassen zu können.

In der bisherigen Forschung zu Hegel wurde dem Begriff der Versöhnung nur wenig Aufmerksamkeit gewidmet. In der Forschung zu diesem Begriff in der Philosophie Hegels lassen sich drei Arten von

Untersuchungen unterscheiden. Die erste Art der Forschung zur Versöhnung fokussiert sich, wie bereits in § 555 zum allgemeinen Verständnis der Versöhnung dargelegt, auf das theologische und religiöse Interesse. In diesem Kontext sind insbesondere die Forschungsarbeiten von Traugott Koch (1967) [1], Isbert Schultz-Heienbrok (1972) [2] und Peter Cornehl (1971) [3] von Bedeutung. Cornehls Auslegung des Versöhnungsbegriffs erfolgt insbesondere unter Berücksichtigung eschatologischer Fragestellungen. In diesem Kontext setzt er sich mit der Philosophie Hegels sowie den Philosophien seiner Nachfolger, den sogenannten "rechten und linken Hegelianern", auseinander. Die zweite Art der Interpretation bezieht sich, wie bei den übrigen Begriffen in der Philosophie Hegels, auf die theoretische und logische Perspektive. Insofern das religiöse Verständnis von der Versöhnung noch im Vordergrund fortbesteht, kann diese nicht lediglich als theoretische, sondern zugleich als theologische Annäherung bezeichnet werden. In Anschluss an Leonhard G. Richter (1985) lässt sich eine enge Verbindung zwischen Versöhnung und Vermittlung konstatieren[4]. Erzsébet Rózsa (2001) vertritt die Auffassung, dass die Versöhnung im Rahmen der theoretischen Philosophie als Affirmation als Vereinigungs- und Strukturierungsprinzip zu verstehen ist[5]. In seiner theologischen Interpretation von Hegels *Wissenschaft der Logik* definiert Traugott Koch (1967) die Versöhnung als Aufheben oder Überwindung des Gegensatzes[6]. Unter dem hermeneutischen Interesse setzt Ricardo Dottori (2006) die Versöhnung in Zusammenhang mit der Wiedervereinigung der Getrenntseienden des anfänglichen und einheitlichen Lebens[7]. Die dritte Art der Forschung zum Thema Versöhnung wurde von Erzsébet Rózsa (2001) vorgeschlagen. Demnach ist die Versöhnung nicht aus der Perspektive der Religionsphilosophie, sondern aus der der Praktischen Philosophie oder der Gesellschaftsphilosophie zu betrachten[8]. In der Philosophie von Erzsébet Rózsa stellt die Versöhnung ein Muster oder ein Verhältnisprinzip dar, durch welches das Individuum mit seiner gesellschaftlichen und objektiven Welt als der Wirklichkeit in Einklang gebracht werden kann[9].

In der frühen Phase der Hegel'schen Philosophie stellt die Versöhnung ein zentrales Thema dar[10]. Dabei wird diese als Wiederherstellung der Einheit des Lebens thematisiert. Hegel zufolge wurde das Leben zu seiner Zeit durch den Verstand und die darauf fußende Aufklärung zerstört und zerrissen. In Konsequenz dessen manifestiert sich das Bedürfnis einer neuen Philosophie, welche das Leben wieder

[1] Traugott Koch, *Differenz und Versöhnung*, Gütersloh 1967.
[2] Isbert Schultz-Heienbrok, *Versöhnung in Verkehrung*, Berlin 1972.
[3] Peter Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung*, Göttingen 1971.
[4] Leonhard G. Lichter, *Hegels begreifende Naturbetrachtung als Versöhnung der Spekulation mit der Erfahrung*, Würzburg 1985, S. 38.
[5] Erzsébet Rózsa, „<<Versönlichkeit>> als europäisches Prinzip“ in Michael Quante und Erzsébet Rózsa (Hrsg.), *Vermittlung und Versöhnung*, Münster 2001, S. 34.
[6] Traugott Koch (1967), S. 130.
[7] Ricardo Dottori, *Die Reflexion des Wirklichen*, Tübingen 2006, S. 105.
[8] Erzsébet Rózsa (2001), S. 38.
[9] Erzsébet Rózsa, *Versöhnung und System*, München 2005, S. 31-2, S. 43; Ders. (2001), S. 38f.
[10] Ricardo Dottori (2006), S. 102-103.

vereinigt und als Ganzes erfassen kann[11]. Somit obliegt es der neuen Philosophie, die Möglichkeit der Versöhnung zu ergründen. In seiner Predigt aus dem Jahr 1793 in Tübingen thematisierte Hegel die Versöhnung im religiös-kulturellen Kontext[12].

In der Vorrede der Rechtsphilosophie findet sich der Begriff der Versöhnung (GPR S. 27). In der Folge wird der Begriff der Versöhnung als "Versöhnung mit der Wirklichkeit" eingeführt. Wie im Kapitel über den absoluten Geist wird die Versöhnung mit der Aufgabe der Philosophie, hier der Rechtsphilosophie, gleichgesetzt. Folglich obliegt der Rechtsphilosophie die Aufgabe, die Wirklichkeit "als in sich vernünftig zu erfassen und darzustellen" (GPR S. 26). Dies impliziert, dass die Wirklichkeit an sich ein Vernünftiges ist und die Aufgabe der Rechtsphilosophie darin besteht, die Vernunft als solche durch die Vernunft zu erfassen. Im vorliegenden Kontext wird die Versöhnung als die der Vernunft mit sich selbst beschrieben.

In der Einleitung der Vorlesung über die Philosophie der Geschichte thematisiert Hegel den Begriff der Versöhnung mit der Theodizee (VPG S. 28). In Hinblick auf die vorliegende Arbeit ist festzuhalten, dass Hegel am Ende der Vorlesung die Weltgeschichte als eine Theodizee auffasst und diese als "die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte" bezeichnet. Die Einsicht führt zu einer Versöhnung des Geistes mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit (VPG S. 540). Auch in der Geschichtsphilosophie verwendet Hegel den Begriff der Versöhnung in Verbindung mit dem Endpunkt der Geschichtsphilosophie.

Während die zuvor präsentierten Beispiele den Begriff der Versöhnung lediglich implizit thematisieren, steht er in der Kunst- und Religionsphilosophie in engem Zusammenhang mit den jeweiligen Inhalten. In der Vorlesung über Ästhetik wird die Versöhnung insbesondere im Kontext der romantischen Kunst behandelt (vgl. VÄ III, S. 143 ff.). Auch in der Vorlesung über die Philosophie der Religion manifestiert sich die Versöhnung insbesondere in Verbindung mit dem Christentum, d. h. der absoluten Religion (VPR II, S. 146 ff.).

Im Folgenden soll zunächst das "Wort der Versöhnung" (PhG S. 493) einer Betrachtung unterzogen werden, wobei insbesondere auf die Anwendung der Versöhnung in der Phänomenologie des Geistes eingegangen wird. Erst im Anschluss erfolgt eine Betrachtung der Versöhnung in der Spätphilosophie Hegels. Das Ziel ist es, die wesentlichen Merkmale der Versöhnung zusammenfassend darzustellen. Zunächst ist festzuhalten, dass die Versöhnung einen vorausgesetzten Gegensatz erfordert. Der Begriff der Versöhnung besitzt für Hegel bereits in seinen jüngeren Jahren die Bedeutung der Vereinigung von Gegensätzen[13]. In der Spätphase der Hegelschen Philosophie gewinnt die Vereinigungsfunktion an

[11] Ricardo Dottori (2006), S. 138.

[12] Erzsébet Rózsa (2005), S. 569 Anm. 110.

[13] Ranier Schäfer, „Hegels identitätistheoretische Deutung des Urteils“ in Andereas Arndt, Cristian Iber und Günter Kruck(Hrsg.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Akademie Verlag, Berlin 2006, S. 51; Peter Cornehl(1971), S. 119; Walter Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Tübingen 1957, S. 24-5.

Bedeutung[14]. Dies impliziert, dass das, was versöhnt wird, zuvor gegeneinander entgegengesetzt war. In Konsequenz dessen beinhaltet die Versöhnung die Relation des Ich zum Anderen. In Bezug auf das Andere, welches sich gegen mich richtet, kann festgestellt werden, dass es sich dabei um die Negation meiner selbst sowie die Absage über meine Grundlage und mein Prinzip handelt. Eine Nötigung zur Versöhnung kann folglich nur dann bestehen, wenn die Voraussetzung einer solchen Gegenüberstehung gegeben ist[15]. Zweitens impliziert eine Versöhnung, die den Gegensatz voraussetzt, weder eine Unterordnung des einen unter den anderen noch eine Dominanz des einen über den anderen[16], sondern vielmehr eine Anerkennung des Anderen und den Verzicht auf das eigenen Selbst[17]. Daher kann nach der Versöhnung das Andere nicht nur als Gegenteil, sondern auch als gleichgesetzt mit mir selbst betrachtet werden. Alternativ kann das Andere als das Andere akzeptiert werden. Drittens sind das Ich und das Andere in der Versöhnung gleichberechtigt und selbstständig. In der Religionsphilosophie sowie in objektiver oder logischer Hinsicht sind der Gott und der Mensch nicht gleich und die Beziehung zwischen beiden ist einseitig. Folglich ist auch im Hinblick auf den Versöhnungsprozess für Gott und die Welt die Versöhnung bereits vollzogen[18]. Innerhalb der gegebenen Konstellation ist der Mensch

[14] Joachim Ringleben, *Hegels Theorie der Sünde*, Berlin 1977, S. 73; Erzsébet Rózsa(2005), S. 54; Traugott Koch(1967), S. 16-18; Erzsébet Rózsa(2001), S. 38.

[15] Cf. PhG S. 178. „Aber seine Bewegung hat dies an ihm vollbracht, die Einzelheit in ihrer vollständigen Entwicklung oder die Einzelheit, die *wirkliches Bewusstsein* ist, als das *Negative* seiner selbst, nämlich als das *gegenständliche* Extrem gesetzt oder sein Fürsichsein aus sich hinausgerungen und es zum Sein gemacht zu haben; darin ist für es auch seine *Einheit* mit diesem Allgemeinen geworden, welche für uns, da das aufgehobene Einzelne das Allgemeine ist, nicht mehr außer ihm fällt und, da das Bewusstsein in dieser seiner Negativität sich selbst erhält, an ihm als solchem sein Wesen ist. Seine Wahrheit ist dasjenige, welches in dem Schlusse, worin die Extreme absolut auseinandergehalten auftraten, als die Mitte erscheint, welche es dem unwandelbaren Bewusstsein ausspricht, dass das Einzelne auf sich Verzicht getan, und dem Einzelnen, dass das Unwandelbare kein Extrem mehr für es, sondern mit ihm versöhnt ist“.; S. 375. „Dieser Widerspruch, den es aufzuheben hat, enthält in dieser Form, in der Ungleichheit des *Fürsichseins* gegen die Allgemeinheit der Staatsmacht zu stehen, zugleich die Form, dass jene Entäußerung des Daseins, indem sie sich, im Tode nämlich, vollendet, selbst eine seiende, nicht eine ins Bewusstsein zurückkehrende ist, - dass dieses sie nicht überlebt und *an* und *für sich* ist, sondern nur ins unversöhnte Gegenteil übergeht“. Diese Zitate von *Phänomenologie des Geistes*, die über die Versöhnung erwähnen, sind eigentlich auf die Versöhnung zwischen dem Einzelnen (dem Individuum) und dem Allgemeinen (der Gesellschaft) bezogen. Das zeigt uns einen Unterschied zwischen der Versöhnung der Philosophie Hegels und der Anerkennung der Philosophie Fichtes. Wie aus der Auseinandersetzung Fichtes mit der Anerkennung gezeigt wird, hat der Unterschied zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen im Anerkennungsprozess oder im Versöhnungsprozess den Sinn eigentlich im praktischen und gesellschaftlichen Kontext. Dennoch unterscheidet diese Arbeit nicht, ob es das Einzelne oder das Allgemeine, was versöhnt werden sollen. Über die Anerkennung bei Fichte und bei Hegel und auch über die Unterscheidung des Einzelnen und des Allgemeinen beim Anerkennungsprozesses sieht: Hans Georg von Manz, *Interpersonalität und Ethik: die Gleichursprünglichkeit von Selbstbewusstsein und Interpersonalität und ihre Begründungsfunktion für eine konkrete Ethik*, Würzburg 2014, S. 185f.

[16] Cf. PhG S. 565..

[17] Cf. PhG S. 25-6.; S. 178.; S. 493. „Das Wort der Versöhnung ist der *daseiende* Geist, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeinen* Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden *Einzelheit* anschaut, - ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute* Geist“. Daraus kann die Selbstbezüglichkeit der Versöhnung abgeleitet werden.

[18] Cf. PhG S. 573-4. „Indem *an sich* diese Einheit des Wesens und des Selbsts zustande gekommen, so hat das Bewusstsein auch noch diese *Vorstellung* seiner Versöhnung, aber als Vorstellung. Es erlangt die Befriedigung dadurch, dass es seiner reinen Negativität die positive Bedeutung der Einheit seiner mit dem Wesen *äußerlich* hinzufügt; seine Befriedigung bleibt also selbst mit dem Gegensatze eines Jenseits behaftet. Seine eigene

jedoch dazu angehalten, eine Versöhnung herbeizuführen. Diesbezüglich befindet er sich in einem nicht versöhnlichen Verhältnis[19] zur Welt, zu Gott oder zu seiner gesellschaftlichen und natürlichen Umwelt, welche seine unmittelbare Wirklichkeit darstellen. Die Versöhnung ist folglich eine menschliche Kategorie, wobei der Mensch nicht als abstraktes Erkenntnisobjekt, sondern als ganzheitliche Persönlichkeit mit emotionalen, motivationalen und affektiven Aspekten betrachtet wird[20]. Die Versöhnung lässt sich demnach sowohl als logischer, sinnlicher, willentlicher als auch existentieller Prozess beschreiben. Als vierten Aspekt ist zu nennen, dass die Versöhnung einen Gegensatz zwischen zwei Polen – dem eigenen Selbst und dem Anderen – überwindet und eine Einheit zwischen beiden herbeiführt. Sie bezeichnet die Herstellung oder Wiederherstellung des Selbst durch Verzicht auf das Selbst. Die Versöhnung impliziert demnach nicht nur die Erkenntnis des Anderen[21], sondern auch die Erkenntnis des Selbst[22], was als Rückkehr in das eigene Selbst bezeichnet werden kann[23]. Somit findet die Versöhnung nicht nur zwischen dem Individuum und dem Anderen, sondern auch zwischen dem

Versöhnung tritt daher als ein *Fernes* in sein Bewusstsein ein, als ein Fernes der *Zukunft*, wie die Versöhnung, die das andere *Selbst* vollbrachte, als eine Ferne der *Vergangenheit* erscheint. So wie der *einzelne* göttliche Mensch einen *ansich*seienden Vater und nur eine *wirkliche* Mutter hat, so hat auch der allgemeine göttliche Mensch, die Gemeinde, ihr *eigenes Tun* und *Wissen* zu ihrem Water, zu ihrer Mutter aber die *ewige Liebe*, die sie nur *fühlt*, nicht aber in ihrem Bewusstsein als wirklichen unmittelbaren *Gegenstand* anschaut. Ihre Versöhnung ist daher in ihrem Herzen, aber mit ihrem Bewusstsein noch entzweit und ihre Wirklichkeit noch gebrochen. Was als das *Ansich* oder die Seite der *reinen Vermittlung* in ihr Bewusstsein tritt, ist die jenseits liegende Versöhnung; was aber als *gegenwärtig*, als die Seite der *Unmittelbarkeit* und des *Daseins*, ist die Welt, die ihre Verklärung noch zu gewarten hat. Sie ist wohl *an sich* versöhnt mit dem Wesen; und vom *Wesen* wird wohl gewußt, dass es den Gegenstand nicht mehr als sich entfremdet erkennt, sondern in seiner Liebe als sich gleich. Aber für das Selbstbewusstsein hat diese unmittelbare Gegenwart noch nicht Geistgestalt". Dieses weist darauf hin, dass die Versöhnung oder der Versöhnungsprozess nicht nur eine logische und theoretische Bedeutung wie das Vereinigungsprinzip oder die Vermittlung (in Hinsicht auf den Gegensatz), sondern darüber hinaus eine praktische und existentielle Bedeutung hat. Das heißt, dass die Versöhnung sowohl allgemein als auch privat ist.

[19] Cf. PhG S. 163-4.; S. 375.

[20] Cf. PhG S. 333. „Weil die Sittlichkeit der Geist in seiner *unmittelbaren* Wahrheit ist, so fallen die Seiten, in die sein Bewusstsein auseinandertritt, auch in diese Form der *Unmittelbarkeit*, und die Einzelheit tritt in diese *abstrakte* Negativität herüber, welche, ohne Trost und Versöhnung *an sich selbst*, sie *wesentlich* durch eine *wirkliche* und *äußerliche Handlung* empfangen muß". Nach den Zitaten bei den Anmerkungen 21 und 22 gilt: Das Antonym der Versöhnung ist kein Gegensatz in der logischen Hinsicht, sondern der unversöhnenden Zustand in aller Hinsicht. Er bedeutet einen Zustand, in dem ein Mensch gefühlvoll ist und leidet. Die Versöhnung ist also auf die menschliche und leidenschaftliche Seite bezogen.

[21] Cf. PhGS. 569-70.

[22] Cf. PhG S. 165.

[23] Cf. PhG S. 163; S. 504-5.

Individuum und dem eigenen Selbst statt. Der Geist manifestiert sich in der Versöhnung[24] und kann folglich als "Versöhnung des Geistes mit sich selbst" (PhG S. 570) bezeichnet werden[25].

Einleitung. Die Methode und das Ziel der Arbeit

Die vorliegende Arbeit beginnt mit der ersten Forschungshypothese, dass die Versöhnung den Schlussbegriff der Philosophie Hegels darstellt. Diese Hypothese lässt sich einerseits aus der vorliegenden Interpretation der § 555 in der Enzyklopädie ableiten. Die Relevanz dieser Hypothese lässt sich zudem aus der Anwendung des Begriffs "Versöhnung" in den besonderen Philosophien ableiten, d. h. der Philosophie der Weltgeschichte, der Kunst und der Religion. Der Versuch, die logische Struktur desselben zu rekonstruieren, wird durch den Begriff der Versöhnung oder den Versöhnungsprozess vorgenommen, wie es die vorliegende Hypothese nahelegt. Die Rekonstruktion der besonderen Philosophie erfolgt auf eine Weise, die sich von der Konstruktion in der Geometrie oder derjenigen bei Kant unterscheidet. Sie besteht in nichts anderem als der logischen Ableitung aus dem Begriff. Bei einer solchen Betrachtung werden die besonderen Philosophien als Konstruktionen aus dem jeweiligen Hauptbegriff verstanden. So lässt sich beispielsweise die Geschichtsphilosophie aus dem Begriff der Weltgeschichte, die Kunstphilosophie aus dem Begriff der Schönheit und die Religionsphilosophie aus dem Begriff der Religion ableiten. Dies impliziert, dass die Komponenten und die Strukturierung der Philosophie notwendig aus den Begriffen abgeleitet und gemäß den Begriffen zusammengesetzt werden sollten. Daher bildet die Notwendigkeit den Leitfaden für die Konstruktion der besonderen Philosophie.

---

[24] Cf. PhG S. 430-1. „In dem Gegenstande der reinen Einsicht sind beiden Welten vereinigt. Das Nützliche ist der Gegenstand, insofern das Selbstbewusstsein ihn durchschaut und die *einzelne Gewissheit* seiner selbst, seinen Genuß(sein *Fürsichsein*) in ihm hat; es *sieht* ihn auf diese Weise *ein*, und diese Einsicht enthält das *wahre* Wesen des Gegenstandes(ein Durchschautes oder *für ein Anderes* zu sein); sie ist also selbst *wahres Wissen*, und das Selbstbewusstsein hat ebenso unmittelbar die allgemeine Gewissheit seiner selbst, sein *reines Bewusstsein* in diesem Verhältnisse, in welchem also ebenso *Wahrheit* wie Gegenwart und *Wirklichkeit* vereinigt sind. Beide Welten sind versöhnt und der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt“. ; S. 493.; S. 494. „Hierdurch sind sie *füreinander* diese schlechthin Entgegengesetzten; es ist das vollkommen *Innere*, das so sich selbst gegenüber und in Dasein getreten ist; sie machen das *reine Wissen* aus, das durch diesen Gegensatz als *Bewusstsein* gesetzt ist. Aber noch ist es nicht *Selbstbewusstsein*. Diese Verwirklichung hat es in der Bewegung dieses Gegensatzes. Denn dieser Gegensatz ist vielmehr selbst die *indiskrete Kontinuität* und *Gleichheit* des Ich=Ich; und jedes *für sich* eben durch den Widerspruch seiner reinen Allgemeinheit, welche zugleich seiner Gleichheit mit dem Anderen noch widerstrebt und sich davon absondert, hebt an ihm selbst sich auf. Durch diese Entäußerung kehrt dies in seinem Dasein entzweite Wissen in die Einheit des *Selbsts* zurück; es ist das *wirkliche* Ich, das allgemeine *Sichselbst*wissen in seinem *absoluten Gegenteile*, in dem *insich*seienden Wissen, das um der Reinheit seines abgesonderten Insichseins [willen] selbst das vollkommene Allgemeine ist. Das versöhnende *Ja*, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten *Dasein* ablassen, ist das *Dasein* des zur Zweiheit ausgedehnten *Ichs*, das darin sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewissheit seiner selbst hat; - es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen“. Hier macht der Verfasser darauf aufmerksam, wenn die Versöhnung auch in dem religiösen Kontext aufgetreten ist, dass die Versöhnung eine Rolle für die Erfahrung des Bewusstseins in der letzten Phase vor dem absoluten Geist spielt.

[25] Cf. PhG. S. 570.; S. 571.; S. 574; S. 578-9.

Unter der Voraussetzung der Hypothese, dass die Versöhnung den Schlussbegriff der Philosophie Hegels darstellt, lässt sich folgende Konstruktion ableiten:

1. Die Versöhnung stellt den Schlussbegriff der besonderen Philosophie Hegels dar und fungiert als Ziel derselben. Der Begriff der Versöhnung steht in engem Zusammenhang mit den Aufgaben der besonderen Philosophie. Diesbezüglich sind insbesondere die Theodizee in der Geschichtsphilosophie, die Auflösung der Entzweiung des modernen Menschen in der Kunstphilosophie sowie die Versöhnung Gottes mit dem Menschen in der Religionsphilosophie zu nennen.

2. Das Vorhandensein der Versöhnung in den besonderen Philosophien lässt sich anhand der logischen Struktur derselben nachvollziehen. Dies verdeutlicht, wie die Versöhnung oder der Versöhnungsprozess in den einzelnen besonderen Philosophien konkret und logisch ausgestaltet ist.

Die vorliegende Arbeit widmet sich zunächst der Versöhnung in der Geschichtsphilosophie. In der linearen Darstellung der Enzyklopädie kommt die Geschichtsphilosophie vor dem absoluten Geist vor (vgl. §548–552). Der Begriff der Versöhnung ist in der Geschichtsphilosophie bezüglich des ganzen Systems der Philosophie Hegels auffällig. Die allgemeine Kritik an der Philosophie oder am philosophischen System Hegels ist auf die Vollkommenheit des philosophischen Systems oder auf die Geschlossenheit desselben als dessen Rückseite bezogen[26]. Aus der Perspektive des gesunden Menschenverstands lässt sich die Geschlossenheit des philosophischen Systems Hegels, die nichts anderes als die Notwendigkeit oder der logische Zwang desselben ist, als der absolute Geist oder als die Theodizee in der Philosophie der Weltgeschichte vorstellen. In der Geschichtsphilosophie wird der Begriff der Versöhnung in Bezug auf die Theodizee diskutiert. Um das philosophische System Hegels in seiner Gesamtheit zu erfassen, ist es ratsam, mit der Geschichtsphilosophie zu beginnen.

Im zweiten Teil erfolgt eine Untersuchung des Begriffs der Versöhnung in der Kunstphilosophie und in der Religionsphilosophie. Dazu wird zunächst die in Teil 1 entwickelte erste Forschungshypothese gerechtfertigt, aus der die zweite Forschungshypothese abgeleitet wird. Diese besagt, dass die logische Struktur des Versöhnungsprozesses die Selbstnegation und das Wiederlesen ist. In Übereinstimmung mit dem enzyklopädischen System werden die Kunst- und die Religionsphilosophie dem absoluten Geiste zugeordnet. In diesem Kontext kommt dem Begriff der Versöhnung eine wesentliche Rolle hinsichtlich der philosophischen Entwicklung jeder besonderen Philosophie zu.

Die vorliegende Arbeit zeigt die logische Struktur der Versöhnung oder des Versöhnungsprozesses in der besonderen Philosophie auf, indem sie diese rekonstruiert. Im Anschluss wird die *Wissenschaft der*

[26] Heinz Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, Bonn 1970, S. 285 ff. Die Geschlossenheit der hegelschen Philosophie lässt sich wie folgt zusammenfassen: 1. Die hegelsche Philosophie als Theorie weist keine enge Beziehung zur Praxis auf. 2. Das Denken verbleibt innerhalb seiner selbst und transzendiert sich nicht. 3. Das System des reinen Denkens kann nicht den Bereich des Unbewussten oder des Undenkbaren erreichen. Die Geschlossenheit des hegelschen Systems lässt sich demnach als eine Art Begrenztheit des Systems im Denken definieren.

Logik herangezogen, um die logische Grundlage bzw. die reine logische Struktur der Versöhnung zu ermitteln. Insofern die logische Struktur der Versöhnung bei der besonderen Philosophie mit dem konstituierenden Prinzip derselben gleichgesetzt wird, mit anderen Worten, insofern die zweite Forschungshypothese bei der besonderen Philosophie besteht, sind die logische Struktur des Versöhnungsprozesses und das Prinzip der Konstruktion der besonderen Philosophie nichts anderes als die Entwicklung des Begriffs selbst oder die Methode der Wissenschaft (3. Forschungshypothese). Hier wird nicht das Kapitel der absoluten Idee behandelt, in dem die Methode der Wissenschaft als solche erörtert wird (WL II, S. 550 f.), sondern das Kapitel der Idee (WL II, S. 462 ff.). Die in diesem Kapitel dargestellte Methode der Wissenschaft lässt sich als Zusammenfassung oder Einheit der in der *Wissenschaft der Logik* bereits entwickelten Bewegung des Begriffs bezeichnen. Die konkrete Methode der Entwicklung des Begriffs wird dabei nicht dargestellt, stattdessen erfolgt eine Kristallisierung derselben. Zudem wird die philosophiegeschichtliche Bedeutung der Methode erörtert. Daher befasst sich diese Arbeit mit dem Kapitel der Idee, in dem die Entwicklung des Begriffs und die wissenschaftliche Methode konkret dargestellt werden. Auf diese Weise kann die Versöhnung nicht nur als ein Wort oder eine Vorstellung, sondern auch als ein Begriff erfasst werden. Dies ermöglicht die Enthüllung der logischen Bewegung des Begriffs "Versöhnung" und dessen Besonderheiten. Im Rahmen der Auseinandersetzung mit der Entwicklung des Begriffs im Kapitel "Idee" folgt diese Arbeit zunächst der Darstellung der *Wissenschaft der Logik*, wohingegen folgt sie in der besonderen Philosophie nach der rekonstruierten Darstellung der Philosophie. Diese These wird im Anfang des vierten Kapitels "Selbstnegation und die Versöhnung" noch ausführlicher argumentiert. Zusammengefasst kann festgestellt werden, dass die Darstellung der *Wissenschaft der Logik* und die logische Entwicklung in derselben miteinander untrennbar ist, insbesondere im Kapitel "Idee".

Teil 1. Konstruktion der Philosophie und die Versöhnung als der Schlussbegriff

1. Versöhnung in der Geschichtsphilosophie

In der finalen Phase der hegelschen Geschichtsphilosophie findet der Begriff der Versöhnung Anwendung. In dieser Phase setzt Hegel seine Vorlesungen über die Weltgeschichte mit der "wahrhaften Theodizee" und der "Rechtfertigung Gottes in der Geschichte" gleich und zusammen. Des Weiteren bezeichnet die Versöhnung des Geistes mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit (vgl. VPG, S. 540) einen wesentlichen Aspekt. Die Versöhnung als Abschluss der Philosophie der Weltgeschichte lässt sich wie folgt bestimmen: Die "Versöhnung" kann durch die Einsicht gleichgesetzt werden, dass die Weltgeschichte "dieser Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes" ist (ebenda). Um den Begriff der Versöhnung in Hegels Geschichtsphilosophie näher zu bestimmen, muss zunächst die These,

dass die Weltgeschichte ein Entwicklungsgang und das Werden des Geistes ist, analysiert werden. Dies erfordert eine Einordnung in den Kontext der gesamten Geschichtsphilosophie.

Vor der Behandlung des Inhalts der Geschichtsphilosophie ist zunächst festzuhalten, dass der Begriff der "Versöhnung" den Schluss der Geschichtsphilosophie bildet. Er stellt ein Ziel der hegelschen Geschichtsphilosophie dar, welches bei der Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte von Hegel thematisiert wird. Dies lässt sich mit dem in der Anfangsphase der Vorlesungen thematisierten Ziel gleichsetzen.

1-1. Hegels Ziel der Geschichtsphilosophie und Kritik: ‚die mangelhafte Geschichtsschreibung

In der Anfangsphase, die auch als Einleitung der Geschichtsphilosophie gelten kann oder bei Hegel als "Erster Entwurf der Einleitung" (1822/1828) und "Zweiter Entwurf der Einleitung" (1830) benannt wird, legt Hegel seinen Zweck der Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte mehrmals dar. Im "Ersten Entwurf" formuliert Hegel den Zweck der Vorlesungen damit, dass es darum geht, zu erkennen, wie der Geist die Weltgegebenheiten geführt hat und führt (vgl. VG S. 22). Im "Zweiten Entwurf" definiert Hegel die "Philosophie der Weltgeschichte" als "*der* Gegenstand dieser Vorlesungen" (Hervorhebung von KW Choi.). Als philosophische Behandlung der Weltgeschichte ist sie, Hegel zufolge, "nichts anderes als die denkende Betrachtung" der Weltgeschichte (VG S. 25). Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass die Begriffe "denkende Betrachtung" und "philosophische Betrachtung" im Kontext der hegelschen Geschichtsphilosophie eine besondere Bedeutung einnehmen, ist zunächst zu klären, auf welche Weise und durch welche Faktoren die "denkende Betrachtung" der Weltgeschichte angesprochen und herausgebracht wird. Die geschichtliche Betrachtung, die als 'denkende Betrachtung der Geschichte' bezeichnet werden kann, zeigt gemäß Hegel zwei verschiedene Notwendigkeiten, die auf unterschiedlichen Standpunkten basieren. Eine Notwendigkeit, die auf dem gewöhnlichen oder niedrigeren Standpunkt betrachtet werden kann, steht für eine äußerliche und "von dem Begriff entfernte" Notwendigkeit. Als Beispiele können hier Naturbedingungen oder "mannigfache menschliche Willkür" angeführt werden, die in der Geschichte als Ingredienzien zu sein scheint. Dies impliziert, dass die Geschichte die nicht-begrifflichen und geschichtlichen Ingredienzien enthalten soll. Die andere Notwendigkeit hingegen manifestiert sich mit dem höheren, begreifenden und denkenden Standpunkt als eine höhere. Dazu gehören beispielsweise die Begriffe der ewigen Gerechtigkeit, Liebe und des absoluten "Endzwecks, der Wahrheit an und für sich ist" (vgl. VG S. 26). Hegel setzt diese beiden Notwendigkeiten gegeneinander, da jene Notwendigkeit ihrer Natur nach eine begrifflose oder an den Begriff mangelhafte ist, während diese eine begreifende und denkende Notwendigkeit ist. Das "Entgegengesetzte" zwischen der niedrigeren und der höheren Notwendigkeit basiert gemäß Hegel auf "den abstrakten Elementen im Gegensatz zum natürlichen Sein". Dies umfasst die Freiheit und

Notwendigkeit des Begriffs (ebd.). Der Zweck der Geschichtsphilosophie besteht darin, diesen Gegensatz "in der Weltgeschichte an und für sich gelöst aufzuzeigen" (VG S. 27).

An anderer Stelle, zum 'allgemeinen Begriff der Weltgeschichte', findet sich in Hegels Werk folgende Aussage: "Die philosophische Betrachtung hat keine andere Absicht, als das Zufällige zu entfernen." (VG S. 29) Es ist vonnöten, sich mit der Bedeutung des Begriffs "ein Zufälliges" auseinanderzusetzen, wie sie von Hegel an dieser Stelle definiert wird. Im Anschluss an die Erläuterung der Zielsetzung einer philosophischen Betrachtung der Weltgeschichte definiert Hegel den Begriff des 'Zufälligen' im Kontext der Geschichte. In der allgemeinen Vorstellung bezeichnet ein 'Zufälliges in der Geschichtlichkeit' ein Geschehen, dessen Ursache nicht eindeutig bestimmbar ist oder das in einer anderen Weise hätte eintreten können. In der Geschichtsphilosophie Hegels wird der Begriff des Zufälligen als "äußerliche Notwendigkeit" bestimmt. Diese steht für „eine Notwendigkeit, die auf Ursachen zurückgeht, die selbst nur äußerliche Umstände sind“. Hegel hingegen fokussiert sich auf die Suche nach einer 'inneren' Notwendigkeit, d. h. einem "allgemeinen Zweck" und einem "Endzweck der Welt" in der Geschichte. Innerhalb dieser inneren Notwendigkeit kann ein besonderer und subjektiver Zweck des Individuums und des Gemüts keine Berücksichtigung finden. Denn eine philosophische Betrachtung der Geschichte ist nur dann vernünftig, wenn sich die Vernunft für bestimmte Aspekte der Geschichte interessiert. Nach Hegel hat die Vernunft Interesse an „keine[m] besonderen endlichen Zweck“, sondern nur an „de[m] absoluten“ (ebenda).

Die Bestimmungen des Ziels der Geschichtsphilosophie können jedoch nicht als vollständig gelten, sondern lediglich als begrenzt, da bei diesen Bestimmungen Hegel das Ziel seiner Vorlesungen lediglich im Hinblick auf die Notwendigkeit oder den Zusammenhang in der Geschichte erläutert und zudem das Ziel derselben in Bezug auf die Beherrschung der Vernunft in der Geschichte unbestimmt lässt. Aus den dargelegten, eingeschränkten Bestimmungen lässt sich jedoch ableiten, welche Aspekte von Hegel bei dem Ziel seiner Geschichtsphilosophie im Wesentlichen angesprochen werden. Wie bereits dargelegt, beziehen sich diese Bestimmungen des Ziels gemeinsam auf die Notwendigkeit und den Zusammenhang in der Geschichte. Im "Ersten Entwurf" wird das Ziel verfolgt, „die philosophische Weltgeschichte“ (VG S. 22) mit Bezugnahme auf die reflektierende Geschichtsschreibung, konkreter die ‚Spezialgeschichte‘, den „Zusammenhang des Ganzes“ darzustellen. Dieser Zusammenhang ist demnach keine äußerliche Ordnung des geschichtlichen Verlaufs, sondern manifestiert sich als "die innere leitende Seele der Begebenheiten und Taten selbst" (ebenda). Dem 'inneren' Zusammenhang steht die äußerliche Ordnung oder das unwesentliche und äußerliche Verhältnis "ganz zufällige[r] Einzelheiten" gegenüber. In der Konzeption des 'Zweiten Entwurfs' wird der Gegensatz zwischen äußerlichem und innerem Zusammenhang des Geschehens besonders herausgearbeitet. In diesem Kontext werden zwar keine Zusammenhänge des geschichtlichen Geschehens thematisiert, sondern zwei verschiedene Notwendigkeiten, die niedrigere und die höhere. Diese Notwendigkeit lässt sich jedoch inhaltlich mit dem Zusammenhang gleichsetzen, der beim 'Ersten Entwurf' behandelt wird. Während die niedrigere

Notwendigkeit und der äußere Zusammenhang sich auf das konzentrieren, was in der Erscheinung der Geschichte vorkommt, oder auf die Einzelheiten und Ergebnisse der Geschichte, die durch Erfahrung (Augenzeugenschaft, Berichte usw.) gesammelt werden, konzentrieren sich der innere Zusammenhang und die höhere Notwendigkeit auf das Ziel der Geschichte und auf etwas Allgemeines in der Geschichte. Des Weiteren thematisiert Hegel in seiner Geschichtsphilosophie den 'inneren' Zusammenhang der 'höheren' Notwendigkeit, wobei er nicht nur das Allgemeine in der Geschichte, sondern auch die "Seele" (VG S. 22) und den "Endzweck, der an und für sich Wahrheit ist" (VG S. 26) in den Blick nimmt. Damit rückt er das wahrhafte und wesentliche Allgemeine in der Geschichte in den Fokus. Das 'wahrhafte' Allgemeine kann dabei nicht als ein bloßes Vorkommen, sei es in Form eines einzelnen geschichtlichen Ergebnisses – wie beispielsweise der Erste Weltkrieg – oder in Form der Verknüpfung mehrerer geschichtlicher Ergebnisse – wie etwa das Attentat von Sarajevo als Ursache des Ersten Weltkrieges – betrachtet werden. Ein solches Resultat ist zwar ebenfalls Gegenstand der von Hegel angesprochenen Geschichte, stellt jedoch eine Erscheinungsform des 'wahrhaften' Allgemeinen dar. Diese Ergebnisse sind nicht von lebendigem Präsenz und kraftvoller Wirksamkeit, sondern lediglich die nacheinander folgenden Resultate in der Geschichte. Dies impliziert, dass diese äußerliche Notwendigkeit lediglich als Objekt in der Geschichte aufgefasst werden kann, nicht jedoch als Subjekt in der Geschichte. Dagegen muss gemäß den hegelschen Ansprüchen das, was in der Geschichte als das Subjekt verstanden werden soll, unter der höheren Notwendigkeit und dem inneren Zusammenhang behandelt werden. Dazu gehören der 'Endzweck' der Weltgeschichte und die Idee in der Geschichte. In gleicher Hinsicht steht das Ziel der Geschichtsphilosophie beim 'allgemeinen Begriff der Weltgeschichte' in der Entgegensetzung zwischen äußerer und innerer Notwendigkeit. Nach Hegel stellt die äußere Notwendigkeit die Ursache für die Ursache-Wirkungs-Verhältnisse dar, die keinen inneren Zusammenhang aufweisen. Dies bedeutet, dass eine Ursache lediglich in äußere Umstände eingebettet ist und keine zeitliche oder sonstige Verbindung zwischen Ursache und Wirkung besteht. Ein individueller und besonderer Zweck, der zwar einen inneren Zusammenhang mit seinen Auswirkungen haben soll, kann noch nicht ins Allgemeine der Geschichte eintreten. Die behandelte 'innere' Notwendigkeit sowie der 'innere' Zusammenhang (beim 'Ersten Entwurf') und die 'höhere' Notwendigkeit (beim 'Zweiten Entwurf') manifestiert sich als etwas Nicht-zufälliges und Absolutes (VG S. 29) in Opposition zur 'äußeren Notwendigkeit'.

Auf Basis der vorangehend dargelegten, ersten und vorläufigen Betrachtung lässt sich die hegelsche Geschichtsphilosophie in Bezug auf ihren Gegenstandsbereich sowie darauf, wie die Geschichtsphilosophie sein kann. Die Bestimmung des Ziels der Geschichtsphilosophie legt fest, auf welche Aspekte sich die Geschichtsphilosophie fokussieren soll und auf welche sie verzichten muss. In Konsequenz dieser Bestimmungen ist es nicht Aufgabe der Geschichtsphilosophie, sich in die einzelnen, konkreten Begebenheiten zu vertiefen. Dies impliziert, dass die Geschichtsphilosophie zwar einzelne Begebenheiten behandeln muss, die 'philosophische' Geschichte jedoch nicht darauf beschränkt werden soll. Folglich soll die Geschichtsphilosophie in der Lage sein, diese Begebenheiten und geschichtlichen

Ergebnisse zu durchschauen und einen 'inneren' Zusammenhang sowie eine 'innere' Notwendigkeit zu entdecken, die, in allgemeiner Vorstellung, hinter den Begebenheiten steht. Die einzelnen und besonderen Begebenheiten sowie die 'äußerlichen' Verhältnisse müssen bei der Geschichtsphilosophie nicht als solche behandelt werden, sondern in Anknüpfung an den 'inneren' Zusammenhang und die "höhere" Notwendigkeit, d. h. den Endzweck (VG S. 26), behandelt werden.

Aus den von Hegel formulierten Anforderungen an seine Geschichtsphilosophie lassen sich die folgenden Merkmale ableiten: Innerhalb der hegelschen Geschichtsphilosophie stellt der innere Zusammenhang sowie die innere Notwendigkeit der Geschichte erstens den zentralen Gegenstand dar. Zweitens sind dieser Zusammenhang und diese Notwendigkeit nicht lediglich als hinter den einzelnen geschichtlichen Begebenheiten zurückbleibend zu definieren, vielmehr leiten sie die besonderen Begebenheiten der Geschichte. Drittens muss die Geschichtsphilosophie 'die' philosophische Geschichte sein, insofern der Zusammenhang und die Notwendigkeit sich auf den Endzweck beziehen, an dem die Vernunft interessiert ist.

Unter der Voraussetzung der Akzeptanz der genannten Merkmale der hegelschen Geschichtsphilosophie lässt sich die These ablehnen, dass die hegelsche Geschichtsphilosophie 'die' Geschichte darstellt und die Geschichte, wie sie sich in der Geschichtsphilosophie Hegels manifestiert, als absolut und notwendig zu betrachten ist. Aus dieser Vorstellung folgt zudem, dass 'die Geschichte Hegels' allumfassend und nicht mangelhaft sein sollte. Andernfalls wäre die Annahme einer absoluten und notwendigen Geschichte nicht haltbar. Dies verweist auf den häufigsten Vorwurf, der der hegelschen Geschichtsphilosophie gemacht wird.

Der Vorwurf besagt, dass die hegelsche Geschichtsphilosophie sowohl in Bezug auf ihren Inhalt als auch auf die von ihr verwendeten historischen Materialien als vollständig zu betrachten ist. Andernfalls wäre ihre Daseinsberechtigung infrage zu stellen oder sie würde den von Hegel an eine Geschichtsphilosophie gestellten Anforderungen nicht gerecht werden. In Bezug auf den Buddhismus kritisiert Hoo Nam Seelmann Hegels Darstellung als „die mangelhafte Erfassung“ und, da „Hegel nicht genügend Material zur Verfügung stand“ [27]. Hoo Nam Seelmann vertritt die Auffassung, dass Hegels Darstellung des historischen Verlaufs des Buddhismus in seiner Geschichtsphilosophie aufgrund der unzureichenden Materialien, über die er verfügte, keine hinreichende historische Genauigkeit aufweist.

Die als 'mangelhafte Geschichtsschreibung' bezeichnete Art des Vorwurfs zielt auf die Interpretation ab, dass die Geschichtsphilosophie Hegels bzw. die Geschichtsschreibung Hegels nicht 'die' Weltgeschichte sein kann und seine Weltgeschichte meistens eine willkürlich gewählte und rekonstruierte Geschichte ist. Der Vorwurf basiert hauptsächlich auf dem Mangel an geschichtlichen Materialien Hegels. Der Vorwurf der 'mangelhaften Geschichtsschreibung' fokussiert sich nicht direkt auf den Mangel der

[27] Hoo Nam Seelmann, *Weltgeschichte als Idee der menschlichen Freiheit: Hegels Geschichtsphilosophie in der Vorlesung 1822/1823*. Dissertation Uni. Saarbrücken 1985, S. 131

hegelschen Geschichtsphilosophie, sondern indirekt darauf. Folglich kann festgestellt werden, dass die als 'mangelhafte Geschichtsschreibung' bezeichnete Kritik nicht von Hegel selbst, sondern von den zeitgenössischen Umständen abhängt. Insofern Hegel für diesen Mangel an geschichtlichen Materialien nicht getadelt werden kann, sofern er nicht absichtlich auf deren Nutzung verzichtet hat, richtet sich dieser Vorwurf lediglich indirekt auf die hegelsche Geschichtsphilosophie. In einigen Studien, die Hegel wohlgesonnen sind, wird versucht, dem Vorwurf auszuweichen, indem auf die eigenen Worte Hegels Bezug genommen wird. In seiner 'Geschichte der Philosophie' betont Hegel die Tatsache, dass alle philosophischen Systeme Produkte ihrer jeweiligen Zeit sind. Unter Berücksichtigung der Geschichtsphilosophie Hegels lässt sich dieser Vorwurf 'mangelhafter Geschichtsschreibung' entkräften. Folglich kann die Annahme, dass Hegels Geschichtsphilosophie dem Satz nach auch ein 'Sohn der Zeitgenossen' ist, dazu führen, dass die angesprochene Mangelhaftigkeit der Geschichtsschreibung Hegels nicht länger als Mangel derselben betrachtet wird, sondern als eine Folge der zeitgenössischen Beschränktheit. Der Versuch, diesen Vorwurf zu entkräften, impliziert eine Relativierung der als mangelhaft bezeichneten Geschichtsschreibung. Dieser Versuch führt jedoch zu einer Relativierung der Ansprüche, die Hegel an seine Geschichtsphilosophie stellt, die nach Absolutheit strebt. Aus diesem Ausweichungsversuch lässt sich ableiten, dass die Hegelsche Geschichtsphilosophie nicht als 'die' Geschichtsphilosophie, d. h. nicht als absolut zu betrachten ist, sondern als eine aus der jeweiligen Perspektive des Autors und dem zeitgenössischen Kontext konstituierte Geschichtsphilosophie. Folglich können der erwähnte Ausweichungsversuch und die Ansprüche der Geschichtsphilosophie Hegels bezüglich der Absolutheit der Geschichte nicht gleichzeitig bestehen.

1-2. Kritik des metaphysischen Vorwurfes und Rettungsversuch

Der Vorwurf der 'mangelhaften Geschichtsschreibung' bezieht sich auf das dritte Merkmal der hegelschen Geschichtsphilosophie, während der 'metaphysische Vorwurf' das zweite betrifft. Hegel postuliert, dass der innere Zusammenhang der weltgeschichtlichen Begebenheiten nicht nur hinter diesen verborgen ist, sondern dass er darüber hinaus die weltgeschichtlichen Begebenheiten als seine Erscheinungen leitet und führt. In Konsequenz dessen muss der 'innere' Zusammenhang, respektive die 'höhere' Notwendigkeit (gemäß Hegels Terminologie der Geist, hier der Weltgeist und in religiösen Vorstellungen der Gott) als Subjekt in die Geschichte eintreten. Denn gemäß dem zweiten Merkmal sind alle Ergebnisse der Weltgeschichte durch den 'inneren' Zusammenhang bedingt. Diese Begründung des 'inneren' Zusammenhangs für die Weltgeschichte ist nicht als Verhältnis eines Substrats zu den darunter liegenden oder bestehenden Elementen oder als Verhältnis der Naturgesetze zu Naturerscheinungen zu verstehen. Eine solche Begründung führt dazu, dass das Begründende hinter oder unter dem Begründeten bleibt. Dies macht das Begründende zu einem leblosen und zwecklosen Objekt. Im Gegensatz dazu verbleibt das Begründende, wie von Hegel in seiner Geschichtsphilosophie dargelegt,

nicht statisch hinter dem Begründeten, sondern initiiert mit dem eigenen Zweck das Geschehen der Geschichte. Dies impliziert, dass jene Begründung als eine Begründung des menschlichen Willens zu dessen Verwirklichung (menschliche Handlung) betrachtet werden kann. Eine solche Begründung bezieht sich folglich auf den Zweck, in diesem Kontext den Endzweck der Weltgeschichte. Der 'innere' Zusammenhang kann folglich als ein lebendiges und zweckorientiertes Begründungselement bezeichnet werden. Dies impliziert, dass der 'innere' Zusammenhang als der Geist in der Geschichte ein Subjekt ist.

Der 'innere' Zusammenhang oder der Geist stellt kein besonderes und einzelnes menschliches Subjekt in der Geschichte dar. Hegel bezeichnet diesen Zusammenhang als etwas Allgemeines, das das menschliche Individuum transzendiert (vgl. VG, S. 22). Die Führung der geschichtlichen Begebenheiten zu einem bestimmten Zweck impliziert die Existenz eines Willens. Insofern diese Begebenheiten nicht bloß besonders und einzeln sind, kann von einem allgemeinen und weltumfassenden Willen gesprochen werden. Die Frage, wie ein allgemeiner und nicht-individueller Geist als Subjekt aufgefasst werden kann, stellt sich. Diese Fragestellung wird bei Hegel zwar nicht explizit thematisiert, ist jedoch für die gegenwärtige, in der 'Nach der Metaphysik'-Ära lebende Menschheit von Relevanz. Diese Annahme basiert auf einer metaphysischen Prämisse, die für die Geschichtsphilosophie von zentraler Bedeutung ist. Aus heutiger Perspektive erscheint es schwierig, die Existenz eines nicht-individuellen Subjekts, beispielsweise Gott, Weltseele oder Weltwille, zu akzeptieren. Diese 'metaphysischen' Entitäten werden mit Blick auf ihre Distanz zur sinnlichen Erfahrung sowie ihre Unbeweisbarkeit durch die sinnliche Erfahrung als unberechtigt erachtet.

Die Annahme hegelscher Ansprüche für 'metaphysische' Entitäten kann nicht ohne weiteres akzeptiert werden, obschon der Anspruch, dass derlei Entitäten als Subjekt in der Geschichte existieren, für Hegels System an sich unproblematisch ist, da diese Entitäten durch die übrigen Systemteile bereits behandelt werden. Dies stellt für die Gegenwart eine Herausforderung dar. Denn Philosophieren heißt nicht Nachfolgen.

Die 'metaphysische Voraussetzung' der Geschichtsphilosophie wie die 'mangelhafte Geschichtsschreibung' können durch einen Ausweichversuch relativiert werden, wobei die Ansprüche Hegels nicht nur relativiert, sondern darüber hinaus negiert werden. Der Ausweichungsversuch basiert auf der Differenz zwischen den Zeitgenossen Hegels (19. Jahrhundert) und den Forschern des 20. und 21. Jahrhunderts. In Bezug auf die 'mangelhafte Geschichtsschreibung' entspricht dieser Unterschied der zeitgenössischen Beschränktheit der Philosophie Hegels. Dadurch wird der Mangel nicht in der Philosophie Hegels verortet, sondern den Umständen geschuldet. Im Gegensatz dazu basiert die 'metaphysische Voraussetzung' nicht auf einer quantitativen Sammlung historischer Ergebnisse, sondern auf der Denkweise der damaligen Zeit. Aus heutiger Perspektive lässt sich eine 'damalige Denkweise' als übernatürlich und metaphysisch charakterisieren, was impliziert, dass es sich um ein unberechtigtes Denken handelt. Folglich werden die Ansprüche Hegels an die 'metaphysische Voraussetzung' durch den Ausweichversuch aufgehoben.

Um die Geschichtsphilosophie Hegels vor dem Vorwurf der 'metaphysischen Voraussetzung' zu bewahren, wird von einigen Forschern eine neue Interpretationsrichtung vorgeschlagen. Der hier beschriebene Rettungsversuch, der als 'Gemeinschaftsinterpretation' bezeichnet werden kann, fokussiert sich hauptsächlich darauf, dass die hegelsche Geschichtsphilosophie auf die vernünftige Norm als Maßstab abzielt. Damit ist gemeint, dass die Geschichtsphilosophie Hegels darauf abzielt, zu bestimmen, inwiefern eine Gemeinschaft sittlich gerechtfertigt ist und inwiefern sie der Vernunft nach gerechtfertigt werden kann[28]. Diese Interpretationsrichtung stellt den Geist in der Geschichtsphilosophie Hegels nicht länger als mysteriöses und übernatürliches Subjekt dar, das gemäß den hegelschen Ansprüchen die Geschichte leitet. Stattdessen wird er als ein Kriterium oder eine Norm für menschliche Gemeinschaften betrachtet. Insofern muss in der Geschichte ein Geist konstituiert werden, wenn eine Epoche beendet ist und eine Rechtfertigung der sittlichen Institution in Zweifel gezogen wird. Dieser Verlauf der Konstitution des Geistes kann zwar nicht bewusst vollzogen werden, erfolgt jedoch faktisch nicht absichtlich. Diese Interpretationsrichtung ist jedoch dadurch gekennzeichnet, dass der Geist bei der hegelschen Geschichtsphilosophie als menschliches Werk betrachtet wird, wodurch die 'metaphysische' Komponente vollständig eliminiert werden kann.

In der Tat erachtet insbesondere Pirmin Stekeler-Weithofer die 'metaphysische Voraussetzung' in Hegels Geschichtsphilosophie nicht als einen metaphysischen und ernstzunehmenden Ausdruck, sondern lediglich als eine Redeweise und Metapher. In der Konsequenz wird der Begriff 'Versöhnung', der das Ziel der hegelschen Geschichtsphilosophie bezeichnet, lediglich als Titelwort ohne wörtliche Bedeutung erachtet. In diesem Kontext sind ebenfalls die Begriffe 'Weltgeist', 'Idee' und 'Vorsehung' nicht relevant.

Der Rettungsversuch ermöglicht ein Verständnis der hegelschen Geschichtsphilosophie aus heutiger Sicht, wobei die 'metaphysischen' Voraussetzungen, beispielsweise der Weltgeist und die weltbeherrschende Vernunft, außer Acht gelassen werden. Infolgedessen wird durch diesen Rettungsversuch ein Rahmen für die Interpretation der Geschichtsphilosophie Hegels eingeführt, welcher die Grundlage für eine kommunikative Handlung bildet. Folglich konstituiert sich der Geist einer Epoche aus den Debatten über das sittliche und wahrhafte Urteil einer geschichtlichen Epoche. Dies impliziert, dass der Geist nicht als Subjekt der Weltgeschichte betrachtet wird, sondern als eine transzendentale Bedingung (im kantischen Sinn) der vernünftigen Beurteilung der Geschichte. Der hier vorgestellte Rettungsversuch kann als eine 'kantische Interpretation' der hegelschen Geschichts-philosophie bezeichnet werden.

[28] Pirmin Stekeler-Weithofer, "Vorsehung und Entwicklung in Hegels Geschichtsphilosophie" in *Stuttgart Hegel-Kongreß 1999. Die Weltgeschichte - das Weltgericht?*, Stuttgart 2001, S.141-168; Robert B. Pippin, "Die Freiheit als Schiksal: Verwirklichung und Geschichte bei Hegel" in *Stuttgart Hegel-Kongreß 1999. Die Weltgeschichte - das Weltgericht?*, Stuttgart 2001, S.208-217.

Allerdings ist die kantische Interpretation mit einigen Schwierigkeiten verbunden. Die kantische Interpretation sieht sich mit einer Reihe von Schwierigkeiten konfrontiert, darunter die Frage der Systematik[29] sowie die Frage, ob die hegelsche Geschichtsphilosophie eine Rekonstruktion oder eine Konstruktion der Weltgeschichte darstellt. Im Rahmen des Rettungsversuchs werden historische Ergebnisse und Begebenheiten als gegeben betrachtet, während die Geschichtsphilosophie diese lediglich reflektiert. Dies stellt einen wesentlichen Aspekt dar, der sowohl den Rettungsversuch als auch den Ausweichsversuch kennzeichnet und als Hauptfehler bezeichnet werden kann.

1-3. Auseinandersetzung mit anderen Arten der Geschichten

Es stellt sich die Frage, ob die Geschichtsphilosophie Hegels als Rekonstruktion oder Konstruktion zu bezeichnen ist. Diese Fragestellung bildet den Kern der Auseinandersetzung mit der hegelschen Geschichtsphilosophie. Diese Fragestellung betrifft darüber hinaus das Wesen der Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie überhaupt. Obgleich Hegel diese Frage nicht ausdrücklich thematisiert, erfolgt eine implizite Behandlung derselben in der Anfangsphase der Geschichtsphilosophie. Dies manifestiert sich in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Arten der Geschichtsschreibung sowie der eigenen Geschichtsschreibung und den zeitgenössischen Positionen. Obschon die Mehrzahl der Studien zur Philosophie der Weltgeschichte Hegels keine evidenten Linien in dieser Auseinandersetzung aufzuzeigen vermag[30], lässt sich eine implizierte Entwicklung der Geschichtsschreibungen zur philosophischen Geschichtsschreibung konstatieren.

Die Annahme, dass die Geschichtsschreibung oder Geschichtsphilosophie für eine Rekonstruktion gehalten wird, ist eine weit verbreitete Vorstellung, die aus zwei Aspekten besteht, die es zu berücksichtigen gilt. Zunächst ist festzuhalten, dass sich die Geschichte selbst von den verschiedenen Schreibweisen oder Darstellungen derselben unterscheidet. Zweitens muss berücksichtigt werden, dass die Geschichte selbst als ein Ansichsein vor dem Betrachter oder Schriftsteller unmittelbar vorhanden ist. Diese beiden Aspekte bilden die Grundlage für das Verständnis von Rekonstruktion. Wie zuvor

[29] 1. Die Forderung nach einem Geist als Kriterium bedingt eine transzendentale Bedingung der Debatten selbst. Folglich muss, sofern der Geist als Kriterium aus den Debatten herausgebildet werden muss, diese Debatte selbst als vernünftig ermöglicht werden. Die kantische Interpretation bleibt vor dem Hintergrund dieser Bedingungen jedoch eine Erklärung schuldig.
2. In dieser Interpretation findet sich der Weltgeist nicht in der Geschichtsphilosophie Hegels wieder. Die Erklärung des Geistes kann dem Volksgeist als 'Prinzip des Volkes' entsprechend sein, während der Begriff 'Weltgeist' entweder verworfen wird (Pirmin Stekeler-Weithofer) oder als irrelevant betrachtet wird (Pippin).
3. Um die eigene Epoche zu beurteilen, ist ein Selbstbewusstsein zur Abgrenzung von anderen Epochen erforderlich. Dies impliziert, dass das Selbstbewusstsein einer Epoche nicht – wie von Hegel postuliert – im Verlauf der Geschichte entsteht, sondern bereits zu einem frühen Zeitpunkt vorhanden ist.

[30] Joseph McCarney, *Hegel on History*, Routledge(New York and London) 2000, S. 11.

dargelegt, beziehen sich der Ausweichungsversuch bezüglich der mangelhaften Geschichtsschreibung sowie der Rettungsversuch bezüglich der metaphysischen Voraussetzungen auf das Rekonstruktions-verständnis.

In der Tat entspricht Hegels eigenes Verständnis der Geschichte dieser Auffassung. In seiner Auseinandersetzung mit der 'allgemeinen Geschichte' der Reflexionsgeschichte verdeutlicht er die Abstraktheit als Charakteristikum der allgemeinen Geschichte (vgl. VG, S. 14). Allerdings kann mit Recht postuliert werden, dass Hegel durch diese Auseinandersetzung mit anderen Geschichts-schreibungen auf das Konstitutionsverständnis der Geschichte abzielt (vgl. VG, S. 22). Inwiefern ist es Hegel möglich, dieses Konstruktionsverständnis zu rechtfertigen?

Abgesehen von Stellungnahmen und der Entwicklungsgeschichte der Behandlung der Arten der Geschichtsschreibung gliedert Hegel die Geschichtsschreibung in drei Arten[31]: die ursprüngliche, die reflektierende und die philosophische Geschichte.

1-3-1. Die ursprüngliche Geschichtsschreibung

Die ursprüngliche Geschichtsschreibung bezeichnet eine Form der Historiografie, bei der der jeweilige Autor über die von ihm beschriebenen und berichteten Ergebnisse unmittelbar verfügt oder "in denselben gelebt" hat. In diesem Kontext nennt Hegel einige Namen von ursprünglichen Geschichtsschreibern wie Herodot und Thukydides (vgl. VG, S. 4). Hegel zufolge sammelt dieser Geschichtsschreiber die Berichte und Erzählungen anderer neben seinen eigenen Erfahrungen für seine Geschichtsschreibung. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass Hegel in seiner Darstellung zwischen einer "Geschichte" und einer "noch nicht Geschichte" unterscheidet. Hegel konzediert, dass vor der ursprünglichen Geschichtsschreibung Berichte über vergangene Ergebnisse existieren. Das können „die Sagen, Volkslieder, Überlieferungen, auch die Gedichte überhaupt“ (VG S.5) sein. Aufgrund ihrer Unzulänglichkeit schließt Hegel diese Art der geschichtlichen Erzählungen von der Geschichte, die den Gegenstand seiner Geschichtsphilosophie darstellt, sowie von „wenigstens […] der philosophischen Weltgeschichte“ aus. In Bezug auf die Trübe der genannten Erzählungen erläutert Hegel das "trübe Bewusstsein" sowie das trübe Verhältnis der geschichtlichen Erzählungen zum Volk. In Bezug auf welche Aspekte der Geschichte bzw. der Geschichtsschreibung ist das "trübe Bewusstsein" des Volkes von Relevanz? Das Bewusstsein ist noch nicht hinreichend entwickelt, um „die Geister von Völkern, die ihr Prinzip zum Bewusstsein gebracht [haben], zum Wissen, was sie sind und was sie tun“ (ebenda.)

[31] Peter C. Hodgson, *Shapes of Freedom: Hegel's Philosophy of World History in Theological Perspective*, Oxford University Press 2012, S. 54f.

zu erreichen. Dies bedeutet, dass ein Bewusstsein der Überlieferung noch nicht zum Selbstbewusstsein bezüglich der Geschichte führt.

In Bezug auf das Selbstbewusstsein in Bezug auf die Geschichte lässt sich bei Hegel eine Bemerkung über den Zusammenhang zwischen historia und res gestae finden. Der ursprüngliche Geschichtsschreiber sammelt die Berichte anderer sowie seine eigenen Erfahrungen über die Taten, Begebenheiten usw. und verarbeitet diese für seine Geschichtsschreibung. Allerdings kann diese Tätigkeit nicht als einfache und passive Sammlung bezeichnet werden, sondern erfordert eine aktive Umformulierung oder Übersetzung. Vor der Umformulierung des ursprünglichen Geschichtsschreibers existieren lediglich einzelne Geschehnisse und diese lediglich „äußerlich vorhanden“. Die Umformulierung durch den Geschichtsschreiber versetzt die Geschehnisse „in das Reiche der geistigen Vorstellung" (VG S. 4). Dies bedeutet, dass sie zunächst „nur ein Seiendes“ und im Anschluss als "Geistiges, Vorgestelltes" betrachtet werden können. Da es sich bei diesen um menschliche Empfindungen handelt, die auf Erfahrungen anderen oder eigenen Erlebnissen basieren, müssen sie folglich ebenfalls Vorstellungen sein. Die Überlieferungen und Erzählungen über bereits vergangene Ereignisse sind noch von einer gewissen „zerstreutere, mindere, zufällige, subjektive“ Vorstellung geprägt. Demgegenüber "komponiert" die ursprüngliche Geschichtsschreibung sie zu einem Ganzen. Um die Ganzheit der geschichtlichen Vorstellungen oder das "Reich der dauernden, ewigen Geister" (VG S. 5) zu bestimmen, vergleicht Hegel beispielsweise die ursprüngliche Geschichtsschreibung mit der Dichtschreibung. In ähnlicher Weise, wie der Dichter die bereits vorhandenen Wörter zu einem Gedicht komponiert, bringt der Geschichtsschreiber die bereits vorhandenen oder gesammelten Erfahrungen von anderen und die eigenen in einen Zusammenhang. Allerdings kann von einer bereits vorhandenen und gegebenen Komposition im Falle der Geschichtsschreibung keine Rede sein. Im Gegensatz zum Gedicht, das in seiner Dichte etwas aussprechen möchte, geht die Geschichtsschreibung über die einfache Sammlung vergangener Erfahrungen hinaus. In diesem Kontext ist jedoch auf die Differenz zwischen Dichtung und Geschichtsschreibung zu verweisen. Während der Dichter relativ frei wählen kann, welches Thema er behandelt, ist der Geschichtsschreiber dazu verpflichtet, sich an die Wahrheit zu halten. Es handelt sich um einen Zusammenhang, der nicht aus den bloß zerstreuten und zufälligen Vorstellungen heraus, sondern ins Kompositum, nicht ins Aggregat, geschrieben wird. Der hier beschriebene Zusammenhang kann als 'innerer Zusammenhang' der Geschichte bezeichnet werden, der durch das Selbstbewusstsein an Geschichte erkannt werden kann. Er stellt einen wahren und inneren Grund des geschichtlichen Verlaufs dar.

Aus dieser Perspektive lässt sich nachvollziehen, weshalb Hegel den Status des Geschichtsschreibers als eine Bedingung der ursprünglichen Geschichtsschreibung festlegt. Hegel postuliert für die Qualifikation der ursprünglichen Geschichte die Präsenz von Geschichtsschreibern, die nicht nur Historiker, sondern auch "Staatsmänner, Heerführer" sind, die bei ihrer Geschichtsschreibung mitwirken (VG S. 6). Diese Forderung erscheint aus heutiger Sicht durchaus absurd, dennoch thematisiert Hegel

diese Qualifikation ausschließlich im Kontext der ursprünglichen Geschichtsschreibung und nicht im Hinblick auf die Geschichtsschreibung allgemein. Wie bereits dargelegt, zielt die Geschichte, zumindest die philosophische Weltgeschichte, nicht auf den äußerlichen Zusammenhang der Begebenheiten, d. h. eine zeitliche Sammlung individueller Erfahrungen, sondern auf den inneren Zusammenhang der Geschehnisse, d. h. einen treibenden Grund der geschichtlichen Begebenheiten ab. Ein treibender Grund der geschichtlichen Begebenheiten, sofern diese aus menschlichen Handlungen hervorgehen, muss demnach eine zweckmäßig menschliche Handlung sein. Dies impliziert, dass, sofern der hier behandelte Gegenstand als menschliche Geschichte und nicht als Naturgeschichte definiert wird, der 'innere' Zusammenhang der Geschichte im menschlichen Gemüt gesucht werden muss. Die von Hegel aufgestellte Qualifikationsforderung für den Status des Geschichtsschreibers erscheint auf den ersten Blick absurd, lässt sich jedoch aus seinen Überlegungen ableiten. Um den Zweck einer Handlung erkennen zu können, ist es erforderlich, sich auf die Berichte über subjektive Handlungen des Menschen zu verlassen und diese nachzuvollziehen. In Konsequenz dessen schließt Hegel die Geschichtsschreibungen von Mönchen im Mittelalter von dem Feld der ursprünglichen Geschichtsschreibung aus.

Die vorliegende Qualifikationsbedingung ermöglicht es, bei der ursprünglichen Geschichtsschreibung den Fokus darauf, „die Personen und die Völker sich selbst aussprechen zu lassen“ (VG S.7), zu legen. Dies erlaubt eine Betrachtung ihres Bewusstseins, ihrer Interessen und der Grundsätze ihrer Handlungen aus ihrer eigenen Perspektive. Sofern der ursprüngliche Geschichtsschreiber gemäß der Qualifikations-bedingung ein Staatsmann oder Heerführer ist, muss sein Bewusstsein mit dem der handelnden Personen und Völker übereinstimmen und darf für ihn nicht fremd sein. In den Worten Hegels muss der Schriftsteller "vom Stande, dem Kreise, den Ansichten, Denkweise und Bildung der Handelnden, die er beschreibt, selbst gewesen sein" (VG S. 10). Im Rahmen der ursprünglichen Geschichtsschreibung wird der Geist des Geschichtsschreibers mit dem der von ihm beschriebenen Begebenheiten gleichgesetzt.

In Bezug auf die Abgrenzung zwischen Konstruktions- und Rekonstruktionsverständnis der Geschichte lässt sich die ursprüngliche Geschichtsschreibung aus folgenden Gründen dem Konstruktions-verständnis zuordnen: Hegel zufolge existierte vor der ursprünglichen Geschichtsschreibung keine Geschichte. Wie bereits dargelegt, existierten zwar einige historische Nachrichten über vergangene Ereignisse und Taten vor der ursprünglichen Geschichtsschreibung, doch konnte aufgrund der fragmentarischen Überlieferung kein geschlossenes Ganzes rekonstruiert werden, das den Begriff der Geschichte rechtfertigen würde. Dieses selbstbewusste Ganze kann nicht aus der einfachen und unmittelbaren Sammlung vergangener Begebenheiten extrahiert werden, sondern erfordert die Einsicht des Geschichtsschreibers in den 'inneren' Zusammenhang der Begebenheiten, d. h. in den Zweck als treibenden Grund der Ergebnisse. Da das Rekonstruktionsverständnis eine vorgegebene und rekonstruierbare Geschichtsschreibung impliziert, kann die ursprüngliche Geschichtsschreibung nicht zum Feld der Rekonstruktion der Geschichte gezählt werden. Zweitens impliziert das

Rekonstruktionsverständnis die Destruktion einer gegebenen Geschichtsschreibung. Obgleich die ursprüngliche Geschichtsschreibung Berichte über vergangene Begebenheiten und Ergebnisse als ihre Ingredienz voraussetzt, bilden diese keine Geschichtsschreibung selbst. Die ursprüngliche Geschichtsschreibung muss vielmehr durch sie komponiert (vgl. VG S. 4) und konstruiert werden. Ein weiterer Aspekt ist die Identität zwischen den ursprünglichen Geschichtsschreibungen und den von ihnen beschriebenen Ereignissen. Im Prinzip kann die ursprüngliche Geschichtsschreibung die Zwecke und Grundsätze der Handlungen des Geschichtsschreibens mit den zu schreibenden Begebenheiten gleichsetzen. Folglich kann die Annahme getroffen werden, dass eine Übereinstimmung zwischen der Geschichtsschreibung und den beschriebenen Begebenheiten und Geschehnissen besteht. Dies führt zu der Schlussfolgerung, dass die Geschichtsschreibung als Konstruktion betrachtet werden kann. Dies ist darauf zurückzuführen, dass in beiden Bereichen, sowohl in den geschichtlichen Begebenheiten als auch in den Geschichtsschreibungen, die gleichen Prinzipien, d. h. der Handlungszweck und der Grundsatz des geschichtlichen Geschehens, eine tragende Rolle als konstruierende Prinzipien einnehmen. Im Bereich der Begebenheiten sind die Prinzipien gemäß Hegel am Beispiel der "Reden des Perikles": „die Maximen ihres Volkes, ihrer eigenen Persönlichkeit, das Bewusstsein ihrer politischen Verhältnisse wie ihrer sittlichen und geistigen Verhältnisse und Natur, die Grundsätze ihrer Zwecke, Handlungsweise“ (VG S. 8) . Dies bestimmt, was ein Volk ist und tut (vgl. VG S. 5). Im Feld der Geschichtsschreibungen sind es die Prinzipien des Geschichtsschreibens, die einen 'inneren' Zusammenhang bilden und dadurch die Konstruktion eines Ganzen ermöglichen.

1-3-2. Die reflektierte Geschichtsschreibung

Die reflektierte oder reflektierende Geschichtsschreibung bezeichnet eine Form der Geschichts-schreibung, deren Darstellung „als im Geist gegenwärtig es mit eigentlicher vollständiger Vergangenheit zu tun [hat]“ (VG S.10). Diese Art der Geschichtsschreibung umfasst eine Vielzahl von Unterkategorien, wobei die ursprüngliche und die philosophische Geschichtsschreibung hier nicht berücksichtigt werden.

Obschon die reflektierende Geschichtsschreibung eine Vielzahl an Arten der Geschichtsschreibung inkludiert, lassen sich einige allgemeine Bemerkungen zusammenfassen. Wie bereits bei der allgemeinen Definition der reflektierenden Geschichtsschreibung dargelegt, fokussiert diese nicht auf vollständig geschlossene Vergangenheiten, sondern auf sich entwickelnde Ereignisse im Gegensatz zur ursprünglichen Geschichtsschreibung, die sich mit bereits vergangenen Ereignissen befasst. Im Gegensatz zur ursprünglichen Geschichtsschreibung, die sich mit Begebenheiten und Berichten befasst, die für sie selbst lebendig sind und von denen der ursprüngliche Geschichtsschreiber zumindest mittelbar durchlebt hat, handelt die reflektierende Geschichtsschreibung von Begebenheiten und Taten,

die in der Vergangenheit liegen. Des Weiteren umfasst der Zeitraum, der bei der reflektierenden Geschichtsschreibung behandelt wird, eine größere Zeitspanne als bei der ursprünglichen Geschichtsschreibung. Die Beschränkung auf einen "großen äußeren Umfang" (VG S. 6) ist eine Konsequenz der Lebendigkeit der Begebenheiten, die die ursprüngliche Geschichtsschreibung beschreibt. Diese Beschränkung impliziert, dass sich die ursprüngliche Geschichtsschreibung nicht mit einem umfassenden historischen Kontext befasst, sondern sich auf das konzentriert, „was lebendig in eigenem Erleben und gegenwärtigem Interesse der Menschen ist, was lebendig und gegenwärtig in ihrer Umgebung ist“ (ebenda). Im Gegensatz dazu kann die reflektierende Geschichtsschreibung ihrem Wesen nach auf die Aspekte der Lebendigkeit und Gegenwärtigkeit verzichten. Folglich zählt eine allgemeine Geschichtsschreibung, die sich mit einem umfangreichen Zeitraum befasst, zu den Formen der reflektierenden Geschichtsschreibung. Die dritte Bemerkung zur reflektierenden Geschichtsschreibung betrifft den Geist und somit die Ungleichheit zwischen dem Geist des Schriftstellers und dem des Inhalts, mit dem er sich bei seiner eigenen Geschichtsschreibung beschäftigt. Diese dritte Bemerkung leitet sich aus der ersten Bemerkung zur reflektierenden Geschichtsschreibung ab und beruht auf dieser. Wie bereits bei der Erörterung der ursprünglichen Geschichtsschreibung dargelegt, bezeichnet der Begriff 'Geist' im Kontext der Geschichtsschreibung den inneren Zusammenhang der historischen Ereignisse sowie die Zweck-Mittel-Relationen menschlichen Handelns. Im Gegensatz zur ursprünglichen Geschichtsschreibung ist er für die reflektierende Geschichtsschreibung nicht unmittelbar gegeben. Der Anspruch der reflektierenden Geschichtsschreibung, den Zusammenhang der Geschichte zu erfassen, lässt sich nur durch eine Analyse der Berichte der Vergangenheit über die vergangenen Begebenheiten erfüllen. Um eine reflektierende Geschichtsschreibung zu betreiben, muss der Schriftsteller zunächst versuchen, zu den geschichtlichen Begebenheiten vorzudringen. Dazu ist es erforderlich, dass er sich „mit seinem Geiste, der verschieden ist von dem Geist des Inhalts selbst“ auseinandersetzt. Hegel zufolge manifestiert sich dieser Geist in zwei unterschiedlichen Ausprägungen. Eine Möglichkeit ist, dass der Schriftsteller selbst ein Teil des geschichtlichen Inhalts, Zwecks und der Handlungen ist, wobei er eigene Vorstellungen, Maximen und Prinzipien einbringt. Die andere Richtung bezieht sich auf die Art und Weise, "die Geschichte zu schreiben" (VG, S. 11). In der Konsequenz ist der Geist des Schriftstellers als ein anderer als der des Inhalts zu betrachten. Dies impliziert, dass das Vergangene in seiner Selbstreflexion und Realität anders geartet ist.

In der reflektierenden Geschichtsschreibung unterscheidet Hegel vier Arten, nämlich die allgemeine, die pragmatische, die kritische und die spezielle Geschichtsschreibung.

1-3-2-1. Die allgemeine Geschichtsschreibung

Die erste Art der reflektierenden Geschichtsschreibung, die nach Karl Hegels Berichten auch als 'allgemeine Geschichte' bezeichnet wird, umfasst „*die Übersicht der ganzen Geschichte eines Volkes oder Landes oder der ganzen Welt überhaupt*“. Dazu ist es erforderlich, die Geschichte als ein Verfertigtes zu betrachten. Denn erst wenn ein Ende der Geschichte festzustellen ist, kann eine Übersicht über diese Geschichte erarbeitet werden. Die allgemeine Geschichtsschreibung ist folglich eine Art von "*Kompilationen*", welche aus der Sammlung vergangener Berichte und anderer Geschichtsschreibungen, insbesondere aus ursprünglichen Geschichtsschreibungen, hervorgeht. Das Ziel dieser Art der reflektierenden Geschichtsschreibung besteht in der Darstellung des "*Ganzen der Geschichte eines Landes*" (VG S. 11). Des Weiteren strebt der Verfasser dieser Art von Geschichtsschreibung eine anschauliche und ausführliche Darstellung der gesamten Geschichte an, um bei den Lesern eine lebendige und pseudo-gegenwärtige Vorstellung zu erzeugen.

Obgleich der Geschichtsschreiber sich um eine adäquate Darstellung bemüht, muss die allgemeine Geschichtsschreibung nach Hegel als misslungen betrachtet werden. Ein wesentlicher Aspekt der allgemeinen Geschichtsschreibung ist die Berücksichtigung unterschiedlicher intellektueller Hintergründe. Dabei ist zu beachten, dass „das ganze Werk soll und muss auch einen Ton haben“ (VG S.12). Es kann angenommen werden, dass der Geist, der die Geschichtsschreibung beherrscht, kein Geist des geschichtlichen Inhalts selbst ist, sondern ein Geist des Geschichtsschreibers. Der Geschichtsschreiber der allgemeinen Geschichtsschreibung ist nicht in der Lage, den inneren Zusammenhang und den Geist der vergangenen Begebenheiten und Geschichtsschreibungen unmittelbar und anschaulich zu erfassen, wie bereits bei den allgemeinen Bemerkungen zur reflektierenden Geschichtsschreibung dargelegt wurde. Stattdessen handelt es sich um Mutmaßungen. Diese Darstellungen sind zwar nicht gerechtfertigt, jedoch ist das Ziel der allgemeinen Geschichtsschreibung, die Vergangenheit und deren Geist 'hölzern, hohlfeierlich und pedantisch' (VG S. 13) darzustellen.

In der allgemeinen Geschichtsschreibung wird auf eine ausführliche Darstellung von Begebenheiten verzichtet, die sich auf die Behandlung von Perioden bezieht. In der Tat werden einzelne vergangene Begebenheiten und Taten ausgeblendet, während die eigentlich lebendige Tat verkürzt wird. Die allgemeine Geschichtsschreibung fasst die vielfältigen Begebenheiten folglich "in *einfache* Bestimmung" zusammen, um eine allgemeine Vorstellung der Geschichte zu vermitteln. Diese Zusammenfassung erlaubt zwar eine Übersicht über die Geschichte, lässt sie jedoch auch unlebendig und trocken wirken (VG, S. 15). Es sei darauf verwiesen, dass der Verstand und der Gedanke als "mächtigste Epitomatoren" (VG S. 14) zu bezeichnen sind. Der Verstand stellt somit eine Komponente dar, die von einem Geschichtsschreiber in den Prozess der Geschichtsschreibung eingebracht wird und sich vom Geist des geschichtlichen Inhalts unterscheidet.

In Bezug auf das Verständnis von Geschichte lässt sich feststellen, dass die allgemeine Geschichtsschreibung dem Rekonstruktionsverständnis zuzuordnen ist. Im Gegensatz zur

ursprünglichen Geschichtsschreibung, bei der der innere Zusammenhang der geschichtlichen Begebenheiten mit dem Geist des Geschichtsschreibers gleichgesetzt wird, erfolgt die Rekonstruktion desselben bei dieser Art der Geschichtsschreibung durch den eigenen Geist des Geschichtsschreibers sowie die zusammengefassten vergangenen Geschichtsschreibungen und Berichte. Die allgemeine Geschichtsschreibung umfasst den Stoff der Vergangenheit, verarbeitet ihn mit den Begriffen Hegels – verkürzt, zusammengesetzt usw. – und bringt ihn in einen Kontext, der auf dem Geist des Geschichtsschreibers beruht. Im Gegensatz zur ursprünglichen Geschichtsschreibung besteht bei der allgemeinen die Möglichkeit, dass der innere Zusammenhang, d. h. der Geist der Geschichtsschreibung, anders als der Geist der vergangenen Begebenheiten ist, was mutmaßlich als 'die Geschichte an sich' bezeichnet wird.

Die zentrale Fragestellung lautet, welches Verhältnis zwischen Geschichtsschreibung und Geschichte besteht oder bestehen sollte. Diese ist eine Abwandlung der bereits genannten Hauptfrage für Hegels Geschichtsphilosophie und wird bei der Auseinandersetzung mit den 'Arten der Geschichtsschreibung' zugespitzt. In anderer Formulierung lautet die Frage, was unter dem Begriff 'Geschichte an sich' zu verstehen ist. Sofern ein Wahrheitsanspruch bei der Geschichtsschreibung erhoben werden soll, sind die Kriterien der Geschichte zu berücksichtigen. In Bezug auf die epistemologische Übereinstimmungstheorie kann ein Wahrheitsanspruch der Geschichtsschreibung angenommen werden, sofern sie mit der 'Geschichte an sich' übereinstimmt und diese adäquat widerspiegelt. Unter Berücksichtigung des Übereinstimmungskriteriums kann die allgemeine Geschichtsschreibung keinen Wahrheitsanspruch erheben, da sie aufgrund ihrer natürlichen Bestimmtheit, d. h. Rekonstruktion der Vergangenheit, keine Möglichkeit zur Wahrheitsfindung besitzt. An dieser Stelle kann die Frage noch nicht umfassend beantwortet werden. An anderer Stelle wird auf diese Fragestellung noch einmal einzugehen sein.

1-3-2-2. Die pragmatische Geschichtsschreibung

Die zweite Art der reflektierenden Geschichtsschreibung ist die pragmatische Geschichtsschreibung. Wie die allgemeine Geschichtsschreibung handelt auch die pragmatische von „eine[r] gebildete[n] [Vorstellung von] einer Vergangenheit und deren Leben“. Damit ist auch hier von einer verfertigten Geschichte des Volkes und Landes die Rede. Der Unterschied zur allgemeinen Geschichtsschreibung besteht darin, dass die pragmatische Geschichtsschreibung die Geschichte „mit einer *Vergangenheit* ihres Geistes, ihrer Interessen, ihrer Bildung“ verknüpft. Dies impliziert, dass sich die allgemeine Geschichtsschreibung auf die 'äußerliche' Darstellung der Vergangenheit und deren Veranschaulichung konzentriert, während die pragmatische Geschichtsschreibung den inneren Zusammenhang vergangener Ereignisse in den Vordergrund stellt. Im Gegensatz zur allgemeinen Geschichtsschreibung, die auf einem gesammelten Bericht über die Vergangenheit basiert (VG S. 12), agiert die pragmatische

Geschichtsschreibung um das Bedürfnis "einer Gegenwart" willen (VG S. 16). Daher verfolgt die pragmatische Geschichtsschreibung eine andere Absicht als die allgemeine Geschichtsschreibung. Die Darstellung der Vergangenheit erfolgt mit der Intention, das Bedürfnis der Gegenwärtigkeit zu erfüllen. Daher erfolgt ein Eintritt in die Vergangenheit mittels der "Einsicht des Verstandes, der subjektiven Tätigkeit und der Bemühung des Geistes", welche den gegenwärtigen Mangel erfassen. Im Rahmen der pragmatischen Geschichtsschreibung besitzen die äußerlich vergangenen Begebenheiten, welche ebenfalls Gegenstand der Beschreibung sind, keine Relevanz. Im Gegensatz dazu stehen für sie der Zweck des Volkes und des Landes, der innere Zusammenhang der vergangenen Begebenheiten sowie „das Allgemeine des Verhältnisses“ im Vordergrund. Die Voraussetzung der pragmatischen Geschichtsschreibung besteht in der Annahme, dass „das *Dauerende*, ebenso *jetzt gültig* und vorhanden [ist] als vormals und immer“ (ebenda). Der Geschichtsschreiber der pragmatischen Geschichtsschreibung ist bestrebt, in der Vergangenheit und in vergangenen Begebenheiten eine "notwendige *Stufenfolge*" (VG S. 17) der Freiheit, des Vernünftigen und der Gerechtigkeit zu identifizieren, um daraus eine nützliche Einsicht oder geschichtliche Lehre abzuleiten. In moralischer Hinsicht bedient sich die pragmatische Geschichtsschreibung insbesondere der Form des Belehrungsbuchs für Kinder und Jugendliche (VG S. 18).

Die pragmatische Geschichtsschreibung fokussiert sich im Gegensatz zur allgemeinen Geschichtsschreibung nicht auf die äußerlichen Begebenheiten und den Kontext, sondern auf den inneren Zusammenhang und die "Notwendigkeit in der *Sache*, im *Begriff*" (ebenda). Dies führt zu einer höheren Bewertung der pragmatischen Geschichtsschreibung. Denn die pragmatische Geschichtsschreibung kommt der 'Geschichte an sich' (zumindest ihrem Geist nach) näher als die allgemeinen Geschichtsschreibungen. Andererseits zielt die pragmatische Geschichtsschreibung nicht nur auf die Ergründung des inneren Zusammenhangs vergangener Begebenheiten, sondern auch auf die Belehrung der geschichtlichen Ergebnisse ab. Insofern ist die höhere Einschätzung dieser Art von Geschichtsschreibung lediglich scheinbar. Denn bei der pragmatischen Geschichtsschreibung sind die von der Vergangenheit erworbenen Belehrungen nicht von dem inneren Zusammenhang der Vergangenheit selbst, sondern von dem Geist des Geschichtsschreibers abhängig (VG S. 20). Folglich kann festgestellt werden, dass die pragmatische Geschichtsschreibung die Vergangenheit dazu zwingt, eine Auslösung oder eine Belehrung für die Gegenwärtigkeit anzuzeigen. Ein noch gravierenderer Einwand gegen die pragmatische Geschichtsschreibung ergibt sich, wenn die von der Vergangenheit aufgedeckten Auslösungen und Belehrungen bereits in die Darstellung durch den jeweiligen pragmatischen Geschichtsschreiber selbst einfließen. Hegel zufolge ist die pragmatische Geschichtsschreibung „*in der Tat das Gegenwärtige* und die Erzählung der Vergangenheit Beleben-, zum gegenwärtigen Leben Bringen-Sollende. Ob nun solche Reflexionen[die pragmatische Geschichtsschreibungen; von kw, choi] in der Tat interessant und belebend seien, das kommt *auf den eigenen Geist des Schriftstellers* an“ (VG S.17).

Im Rahmen der pragmatischen Geschichtsschreibung erfolgt eine Ordnung der vergangenen Begebenheiten durch den Geschichtsschreiber, wobei dessen Einsicht und Verstand als Kriterien herangezogen werden. Letzterer ist maßgeblich durch die Gegenwart geprägt und zielt darauf ab, gegenwärtige Problematiken zu erklären. Die Rekonstruktion der Vergangenheit dient folglich der Rechtfertigung der eigenen Meinungen. In diesem Zusammenhang wird ersichtlich, dass bei der pragmatischen Geschichtsschreibung der Geist des Geschichtsschreibers stärker als bei der allgemeinen Geschichtsschreibung vor dem Geist der Vergangenheit, d. h. der sogenannten 'Geschichte an sich', steht. Wie bei der allgemeinen Geschichtsschreibung kann auch bei der pragmatischen Geschichtsschreibung kein Wahrheitsanspruch erhoben werden, da sich der Geist der Geschichtsschreibung und der der 'Geschichte an sich' unterscheiden. Des Weiteren konstituiert sich die Wahrheit der pragmatischen Geschichtsschreibung als geschichtliche Belehrung und Auslösung gegenwärtiger Problematiken im Geist des Geschichtsschreibers. Dies impliziert, dass eine pragmatische Geschichtsschreibung durch eine andere ersetzt und eine andere wiederum aufgehoben wird (VG S. 20).

Es sei jedoch darauf verwiesen, dass der Geist und die Absicht des pragmatischen Geschichtsschreibers bei der pragmatischen Geschichtsschreibung evident werden. Im Gegensatz dazu manifestiert sich der Geist der allgemeinen Geschichtsschreibung unabsichtlich in der Geschichtsschreibung bzw. Rekonstruktion historischer Ereignisse. In diesem Kontext erfolgt die Etablierung der kritischen Geschichtsschreibung als Konsequenz der vorherigen Entwicklungen.

1-3-2-3. Die kritische Geschichtsschreibung

Die dritte Art der reflektierenden Geschichtsschreibung kann als eine Art Gegenbewegung zur traditionellen Geschichtsschreibung bezeichnet werden, da sie sich nicht mit den vergangenen Begebenheiten und älteren Geschichtsschreibungen beschäftigt. Diese Art der Geschichtsschreibung kann als 'Geschichte der Geschichte' bezeichnet werden. Ihr Ziel ist keine ausführliche Darstellung der Vergangenheit wie bei der allgemeinen Geschichtsschreibung und sie strebt keine Nützlichkeit für die Gegenwart an wie bei der pragmatischen Geschichtsschreibung, sondern ihr Ziel ist "eine Beurteilung der geschichtlichen Erzählungen und Untersuchung ihrer Wahrheit und Glaubwürdigkeit" (VG S. 20). Hegel zufolge betrachteten die Franzosen diese Art der Geschichtsschreibung als eine kritische Abhandlung über die Geschichtsschreibung und nicht als eine Geschichtsschreibung selbst.

Die kritische Geschichtsschreibung analysiert die anderen Geschichtsschreibungen mit dem Ziel, in den Geschichtsschreibungen von Anderen (zeitgenössische und ältere) unabsichtliche (bei allgemeiner Geschichtsschreibung) und absichtliche (bei pragmatischer Geschichtsschreibung) Einfälle und Verdrehungen der vergangenen Begebenheiten und Taten, die diese Geschichtsschreibungen beschreiben, aufzudecken. Neben der Entdeckung der "allen möglichen unhistorischen Ausgeburten

einer eitlen Einbildungskraft" (VG S. 21) soll sich die kritische Geschichtsschreibung aber ironischerweise wie die anderen Arten der Geschichtsschreibung mit den vergangenen Begebenheiten selbst beschäftigen, die die von der kritischen Geschichtsschreibung behandelten Geschichtsschreibungen behandeln. Die kritische Geschichtsschreibung sieht sich folglich mit der Aufgabe konfrontiert, die Angemessenheit der Beschreibungen in anderen Geschichtsschreibungen zu hinterfragen und zu beurteilen, inwiefern diese historisch gerechtfertigt sind oder nicht. Das Ziel der kritischen Geschichtsschreibung kann folglich nur erreicht werden, wenn sie die Wirklichkeit und Wahrheit der Geschichtsschreibungen sowie deren Wahrheitsansprüche einer Prüfung unterzieht. Eine Untersuchung der kritischen Geschichtsschreibung kann nur dann berechtigt werden, wenn diese auf einer wirklich geschichtlichen Erkenntnis als Grundlage fußt. Denn in diesem Fall wäre sie lediglich eine Gegenüberstellung von eingebildeten Vorstellungen über die Vergangenheit, die sich von denen anderer Geschichtsschreibungen unterscheiden.

Es stellt sich die Frage, auf welche Weise die kritische Geschichtsschreibung zu einer geschichtlichen Erkenntnis gelangt. Es lässt sich konstatieren, dass die kritische Geschichtsschreibung eine andere Form der Erkenntnisgewinnung aufweist als die allgemeine oder pragmatische Geschichtsschreibung. Die kritische Geschichtsschreibung muss, wie die allgemeinen Geschichtsschreibungen, die vergangenen Begebenheiten und Berichte sammeln und, wie die pragmatischen Geschichtsschreibungen, den inneren Zusammenhang derselben aufdecken. Im Gegensatz zu den allgemeinen Geschichtsschreibungen beschränkt sich die kritische Geschichtsschreibung nicht auf die Untersuchung des äußerlichen Zusammenhangs der nacheinander folgenden vergangenen Begebenheiten. Auch die Rekonstruktion des inneren Zusammenhangs, des Allgemeinen und Dauernden in derselben nach der eigenen Absicht und dem eigenen Geist (d. h. bei der pragmatischen Geschichtsschreibung, was sie für gegenwärtige Probleme vorschlagen will) ist nicht ihr Anliegen. Des Weiteren ist es ein Wesensmerkmal der kritischen Geschichtsschreibung, die Glaubwürdigkeit und Authentizität vergangener Begebenheiten und Berichte (einschließlich älterer Darstellungen der Geschichte) einer kritischen Betrachtung und Hinterfragung zu unterziehen, um festzustellen, ob sie der historischen Wahrheit entsprachen oder nicht. Die kritische Geschichtsschreibung hat zum Ziel, den geschichtlichen Stoff zu untersuchen und dadurch einen glaubwürdigen inneren Zusammenhang desselben zu entdecken.

In der Konsequenz muss sich die kritische Geschichtsschreibung an den Maßstab der Geschichtsschreibung als solcher messen lassen. Um andere Geschichtsschreibungen zu untersuchen, bedarf es eines Prüfungssteins bzw. einer Richtlinie. Dazu ist eine Prüfung der vergangenen Begebenheiten durch die Geschichtsschreibung selbst erforderlich. Es stellt sich die Frage, auf welche Weise die kritische Geschichtsschreibung einen Prüfungsstein generieren kann, um die Wahrheitsansprüche der Begebenheiten adäquat untersuchen zu können. Dabei kann sie nicht auf die Erfahrungen des Geschichtsschreibers oder die ursprünglichen Geschichtsschreibungen zurückgreifen, sondern muss die kritische Geschichtsschreibung in die Untersuchung integrieren. Folglich kann der Prüfungsstein bei der

kritischen Geschichtsschreibung nicht anders als der Geist und der "Schaftsinn des Schriftstellers" (VG S. 20) definiert werden. Daher bezeichnet Hegel die kritische Geschichtsschreibung zu Recht als eine „eine Art, Gegenwart in die Vergangenheit zu bringen, indem man subjektiver Einfälle an die Stelle geschichtlicher Daten setzt“ (VG S.21).

In Bezug auf das Verständnis von Geschichte ist sich die kritische Geschichtsschreibung des Rekonstruktionscharakters von Geschichtsschreibung bewusst und strebt danach, den inneren Zusammenhang, der den Kern der Geschichte bildet, zu ermitteln. Sie identifiziert den scheinbaren Gegensatz zwischen den verschiedenen Formen der Geschichtsschreibung und der 'Geschichte an sich' und versucht, diese Kluft durch eine kritische Untersuchung anderer Formen der Geschichtsschreibung zu überwinden. Die kritische Geschichtsschreibung ist sich des Geistes der Schriftstellers bzw. des Geschichtsschreibers, den dieser mit in die Geschichte einbringt, bewusst. Darüber hinaus hat sie den Anspruch, die 'Geschichte an sich' klar vor sich zu haben. Der Versuch der kritischen Geschichts-schreibung, diese Kluft zu verengen, ist jedoch gescheitert. Stattdessen muss sie sich mit einer Erweiterung derselben auseinandersetzen. Denn die kritische Geschichtsschreibung erkennt keine 'Geschichte an sich' an, sondern lediglich den Geist des Schriftstellers, den sie als Maßstab betrachtet, in ihrem eigenen Forschungsprozess wieder.

1-3-2-4. Die spezielle Geschichtsschreibung

Die spezielle Geschichtsschreibung stellt eine besondere Ausprägung der zuvor dargestellten Formen dar. Die übrigen Formen der reflektierenden Geschichtsschreibung behandeln jeweils auf eigene Weise die historischen Entwicklungen eines Landes, eines Volkes oder einer Epoche desselben. Die kritische Geschichtsschreibung, insofern sie auf die Geschichtsschreibung abzielt, bezieht sich auch indirekt auf eine gänzlich menschliche Lebensform in der Vergangenheit. Im Gegensatz dazu verzichtet die spezielle Geschichtsschreibung auf das "reiche Leben eines Volkes" und den "ganzen Zusammenhang eines allgemeinen Gesichtspunktes". Stattdessen beschäftigt sie sich mit dem „Teilweises, Besonderes“ und Partikularen, beispielsweise mit der "Geschichte der Kunst, des Rechts oder der Religion" (VG S. 21).

Die spezielle Geschichtsschreibung ist dadurch gekennzeichnet, dass sie lediglich das für sie relevante Material berücksichtigt und den Kontext sowie übergeordnete Zusammenhänge ausblendet. Die behandelten Themenfelder wie Kunst, Religion und Recht sind jedoch per se allgemein, sodass die spezielle Geschichtsschreibung nicht nur abstrakt, sondern auch allgemein ist. Hegel zufolge markiert die spezielle Geschichtsschreibung „den Übergang zur philosophischen Weltgeschichte“ (ebenda).

Die Beschränkung des Gegenstandsbereichs auf einen spezifischen Aspekt des Volkes, anstatt auf das gesamte Volk, erlaubt es, den Vorwurf der Abstraktheit, wie er gegen die allgemeine Geschichts-

schreibung erhoben wird, zu vermeiden. Der Vorwurf basiert auf folgenden Annahmen: Die Vielzahl an vergangenen Begebenheiten, die Gegenstand der allgemeinen Geschichtsschreibung sein sollen, lässt sich nicht in einer einzigen Geschichtsschreibung erfassen. Die allgemeine Geschichtsschreibung selekiert demnach diejenigen Begebenheiten, die für sie von Interesse sind und die sie beschreiben möchte. Diese Vorgehensweise ist akzeptabel, impliziert jedoch, dass die allgemeine Geschichtsschreibung von den zahlreichen Begebenheiten abstrahieren muss. Demgegenüber ist die spezielle Geschichtsschreibung in der Lage, weniger abstrahierte Begebenheiten zu behandeln als die allgemeine Geschichtsschreibung. Allerdings ist auch die spezielle Geschichtsschreibung als eine Form der Geschichtsschreibung dazu verpflichtet, bestimmte Begebenheiten auszulassen, die den von ihr behandelten Bereich betreffen. In der Konsequenz besteht die Möglichkeit, dass die spezielle Geschichtsschreibung in ihrer Ausrichtung näher an der 'Geschichte an sich' als die allgemeine Geschichtsschreibung steht.

Auch die spezielle Geschichtsschreibung verfolgt das Ziel, die Vergangenheit darzustellen, wie die allgemeine Geschichtsschreibung. Die pragmatische und die kritische Geschichtsschreibung verfolgen andere Absichten als die einfache Darstellung. Dabei ist zunächst die pragmatische Absicht zu nennen, die sich auf die Nützlichkeit der Darstellung konzentriert. Die kritische Geschichtsschreibung hingegen verfolgt eine juristische Absicht. Daher ist es erforderlich, dass sie mit dem gegenwärtigen Geist des Schriftstellers in die Vergangenheit eintreten, wodurch sich die Kluft zwischen der Geschichtsschreibung und der sogenannten 'Geschichte an sich' vergrößert. Im Rahmen der speziellen Geschichtsschreibung wird auf die Berücksichtigung bestimmter Aspekte verzichtet, wodurch sich die Kluft zwischen dieser Form der Geschichtsschreibung und der sogenannten 'Geschichte an sich' zumindest vergrößert.

Die Frage, ob eine Geschichtsschreibung den inneren Zusammenhang vergangener Begebenheiten aufzeigen kann oder sich lediglich auf äußerliche Verhältnisse konzentriert, ist von entscheidender Bedeutung (vgl. VG S.22). Im ersten Fall kann die spezielle Geschichtsschreibung die "allgemeine[n] Gesichtspunkte" verfolgen, während die allgemeine Geschichtsschreibung lediglich das Feld äußerlich nacheinander folgender Begebenheiten erfasst. Die 'allgemeinen Gesichtspunkte' stellen somit keine Perspektive dar, welche eine Periode oder einen längeren Zeitraum behandelt, wie dies bei der allgemeinen Geschichtsschreibung der Fall ist. Stattdessen wird, ähnlich wie bei der pragmatischen Geschichtsschreibung, ein Fokus auf ein Allgemeines und Dauerhaftes in der Vergangenheit gelegt. Im zweiten Fall hingegen erscheint die spezielle Geschichtsschreibung "als eine zufällige Aneinanderreihung von Einzelheiten der Völker" (ebenda).

Im Vergleich zu anderen Formen der Geschichtsschreibung, die sich mit der Reflexion von Geschichte befassen, weist die spezielle Geschichtsschreibung hinsichtlich des Geschichtsverständnisses einige Vorteile auf. Die 'gute' spezielle Geschichtsschreibung berücksichtigt den inneren Zusammenhang der geschichtlichen Stoffe und beschränkt sich auf bestimmte Bereiche der Völker im Vergleich zur

allgemeinen Geschichtsschreibung. Darüber hinaus widmet sie sich der Darstellung der Geschichte. Daher unterlässt sie es, mit dem eigenen Geist in die Geschichtsschreibung einzugreifen (im Gegensatz zur pragmatischen und kritischen Geschichtsschreibung). In diesem Zusammenhang kann festgehalten werden, dass die spezielle Geschichtsschreibung, obwohl sie lediglich eine Rekonstruktion der Geschichte sein soll, einen Annäherungsversuch an die 'Geschichte an sich' darstellt.

1-3-3. Zusammenfassung und Übergang zur der philosophischen Weltgeschichte

Im Folgenden sollen die verschiedenen Arten der Geschichtsschreibung zusammenfassend dargestellt und die Frage erörtert werden, welche Gründe dazu geführt haben, dass Hegels Auseinandersetzung mit der Thematik als 'Phänomenologie der Geschichte' bezeichnet wurde.

1. Es ist zunächst festzuhalten, dass die gewählte Reihenfolge der Geschichtsschreibungen (der reflektierenden Geschichtsschreibungen) nicht als Ausdruck einer tatsächlichen geschichtlichen Entwicklung der Geschichtsschreibungen zu interpretieren ist. Die dargestellte Reihe stellt vielmehr eine von Hegel rekonstruierte Folge dar, durch die die Frage danach, was die Geschichte ist, aufgeworfen wird.

2. Die Auseinandersetzung Hegels mit der Konstellation um diese Frage erlaubt eine Visualisierung derselben. Im Rahmen der Darlegung der allgemeinen Geschichtsschreibung wurde die Kluft zwischen der 'Geschichte an sich' und der Geschichtsschreibung evident. Im Rahmen der pragmatischen Geschichtsschreibung wurde der Einfluss des Geistes des Geschichtsschreibers auf die Geschichtsschreibung thematisiert. Die kritische und spezielle Geschichtsschreibung demonstrieren, auf welche Weise die Geschichtsschreibung diese Kluft zu überwinden oder zu verengen versucht. Die Konstellationen um diese Frage lassen sich wie folgt systematisieren: 'die Geschichte an sich', Geschichtsschreibung, der innere Zusammenhang als Zweck, Dauerendes, Allgemeines, d. h. der Geist in der Vergangenheit und der heutige Geist als derselbe des Geschichtsschreibers.

3. Des Weiteren lässt sich in der Reihenfolge der Geschichtsschreibungen eine Tendenz erkennen. In der ursprünglichen Geschichtsschreibung besteht keine Kluft zwischen den Geschichtsschreibungen und der 'Geschichte an sich' um ihrer unmittelbaren Ursprünglichkeit willen. Demgegenüber wird bei der allgemeinen Geschichtsschreibung diese Kluft bewusst gemacht. Des Weiteren wird bei der kritischen Geschichtsschreibung die Kluft zwischen den Geschichtsschreibungen und der 'Geschichte an sich' von der Geschichtsschreibung selbst aufgegriffen und versucht, sie zu überwinden. Es erscheint bemerkenswert, dass die kritische Geschichtsschreibung die Kluft nicht als extern und gegeben, sondern als ein Produkt der Geschichtsschreibung selbst betrachtet und vor diesem Hintergrund zu überwinden versucht. Nach dem Scheitern des kritischen Versuches verzichtet die spezielle Geschichtsschreibung

auf den Versuch, diese Kluft der Geschichtsschreibung und 'Geschichte an sich' zu überwinden, sondern beschränkt sich selbst, um diese Kluft zu minimieren. Insofern lässt sich die von Hegel durchgeführte Auseinandersetzung mit der Reihenfolge als eine Entwicklung des Selbstbewusstseins der Geschichtsschreibung bewerten.

4. In diesem Kontext ist zudem der Geist der Geschichtsschreiber zu thematisieren. In der ursprünglichen Geschichtsschreibung wird dieser mit dem der Geschichte gleichgesetzt. In der allgemeinen Geschichtsschreibung besteht jedoch eine Differenz zwischen dem Geist des Geschichtsschreibers und den vergangenen Begebenheiten, was jedoch unbewusst bleibt. Obgleich sich die pragmatische Geschichtsschreibung dieser Problematik bewusst ist, verzichtet sie gleichwohl auf eine Reflexion und setzt stattdessen ihren eigenen Geist an die Stelle des vergangenen Geistes. Die kritische Geschichtsschreibung ist sich dieser Problematik bewusst und versucht, durch kritische Untersuchungen, die vom eigenen Geist geführt werden, ein Hineinversetzen des Geistes des Geschichtsschreibers in die Vergangenheit zu vermeiden. Der Versuch der kritischen Geschichtsschreibung, sich von den Einflüssen des eigenen Geistes zu lösen, ist jedoch gescheitert. Aus diesem Grund zeigt sich der Geschichtsschreiber bei der speziellen Geschichtsschreibung zurückhaltend, um eine Einflussnahme des eigenen Geistes auf die Geschichte zu vermeiden. Die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Geschichtsschreibungen führt zu einer Reflexion des eigenen Handelns und der dahinterliegenden Intentionen.

5. In Bezug auf das Verständnis von Geschichte lässt sich zunächst festhalten, dass die ursprüngliche Geschichtsschreibung einem konstruktivistischen Verständnis folgt. Dies lässt sich mit Hegels Auffassung begründen, der davon ausgeht, dass es keine Geschichte vor der ursprünglichen Geschichtsschreibung gibt. Wie bereits dargelegt, orientieren sich reflektierende Geschichtsschreibungen in der Regel am Rekonstruktionsverständnis. Innerhalb der reflektierenden Geschichtsschreibung manifestiert sich jedoch eine Diversität an Rekonstruktionsverständnissen. Die allgemeine Geschichtsschreibung rekonstruiert die vergangenen Begebenheiten durch die Auswahl und das Weglassen, während die pragmatische Geschichtsschreibung die Vergangenheit nach ihrem eigenen Geist und ihrer eigenen Absicht sortiert und rekonstruiert. In ähnlicher Weise wie die pragmatische Geschichtsschreibung untersucht und rekonstruiert die kritische Geschichtsschreibung den geschichtlichen Stoff unter Zuhilfenahme eines eigenen Prüfungsmaßstabs hinsichtlich der Glaubwürdigkeit. Im Gegensatz dazu zeigt sich die spezielle Geschichtsschreibung bezüglich der Rekonstruktion sowie des Geistes von Geschichtsschreibern zurückhaltend. Obgleich auch diese Art der Geschichtsschreibung die Vergangenheit rekonstruiert, unterscheidet sie sich insofern von der allgemeinen und der kritischen Geschichtsschreibung, als dass sie dies nicht aktiv, sondern lediglich passiv tut. Es sei darauf verwiesen, dass sich die spezielle Geschichtsschreibung im Gegensatz zur allgemeinen Geschichtsschreibung der Rekonstruktion bewusst ist. Die reflektierende

Geschichtsschreibung ist sich der Tatsache bewusst, dass ihre Rekonstruktionen auf einem bestimmten Verständnis basieren.

Die Auseinandersetzung mit der Frage 'Was ist die Geschichte?' führt zu einer größeren Transparenz der Konstellationen in diesem Bereich. Zudem werden die Kluft zwischen der Geschichtsschreibung und der 'Geschichte an sich' sowie die Funktion des Geistes der Geschichtsschreiber in der Geschichtsschreibung deutlicher und selbstbewusster herausgearbeitet. Die genannten Entwicklungsrichtungen sind daraufhin ausgerichtet, die Frage 'Was ist die Geschichte' zu beantworten. In diesem Kontext erscheint die Bezeichnung der Auseinandersetzung Hegels über die Geschichtsschreibungen als 'Phänomenologie der Geschichte' nicht als absurd[32].

Allerdings kann die Phänomenologie der Geschichte noch keine abschließende Antwort auf die Frage 'Was ist die Geschichte?' bieten. In der Konsequenz bezeichnet Hegel die spezielle Geschichtsschreibung als "Übergang zur philosophischen Weltgeschichte" (VG, S. 21). Aus den bisherigen Ausführungen lässt sich ableiten, welche Erkenntnisse bei der philosophischen Geschichtsschreibung zu erwarten sind. Die Tendenz der Entwicklung ist deutlich auf die Auslösung der Kluft zwischen den Geschichtsschreibungen und der 'Geschichte an sich', dem Geist des Geschichtsschreibers und dem Geist der vergangenen Begebenheiten ausgerichtet. Insofern lässt sich festhalten, dass das Geschichtsverständnis einen Weg zum Konstruktionsverständnis beschreitet.

1-3-4. Die philosophische Geschichtsschreibung

[32] Vgl. Ralph Marks "Stellt die Logik der Philosophie der Geschichte die Logik der Realgeschichte selbst dar?" in *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie: Societas Hegeliana IV*, Hans Heinz Holz und Juha Manninen(Hrsg), Köln 1988, S. 110ff. In Bezug auf Hegels Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Geschichtsschreibungen präsentiert Ralph Marks eine Interpretation, die er als 'Phänomenologie der Geschichte(n)' bezeichnet. Den Übergang von der ursprünglichen Geschichtsschreibung zur reflektierten Geschichtsschreibung kennzeichnet er als 'Aufhebung'. „Erst auf der nächsthöheren dialektischen Stufe zerfällt diese Einheit [von ursprünglichen Geschichtsschreibungen: von KW] in die zeitliche und räumliche Differenz von Historiker und seinem historischen Gegenstand und wird dann erneut in der reflektierten Geschichte als Einheit synthetisch aufgehoben“ (S. 111). In seiner Interpretation ist es bemerkenswert und auch problematisch, dass er die 'dialektische Entwicklung der Geschichtsschreibungen' mit der weltgeschichtlichen Darstellungen Hegels parallel setzt. Z. B. in seiner Gegenüberstellung der ursprünglichen Geschichtsschreibung mit den orientalischen-weltgeschichtlichen Reichen aufgrund ihrer Naturgebundenheit oder Unmittelbarkeit sowie der reflektierten Geschichtsschreibung mit den griechisch-römischen Reichen aufgrund ihrer Reflektiertheit und ihres Gegensatzes. Allerdings findet der Verfasser seine Interpretation in folgenden Punkten als problematisch und ungeschickt: Erstens ist festzuhalten, dass die ursprüngliche Geschichtsschreibung nach Hegel ebenso wie nach Auffassung des Verfassers nicht aus den orientalischen, sondern aus den griechischen Reichen hervorgegangen ist. Als Vertreter der ursprünglichen Geschichtsschreibung werden von Hegel Herodot und Thukydides angeführt. Hegel zufolge verfügen diese über ein Selbstbewusstsein über sich und ihre Völker, während er leugnet, dass die orientalischen Reiche ein solches Selbstbewusstsein aufweisen (vgl. VG S. 5). Zweitens nach Interpretation von Ralph Marks kann man keine Unterscheidung zwischen den reflektierten Geschichtsschreibungen, welcher in dieser Abhandlung behandelt ist, aufzeigen, weil er alle reflektierte Geschichtsschreibung bloß mit dem griechisch-römischen Periode gleichgesetzt.

Obschon Hegel in seinem 'Ersten Entwurf' (1822 und 1828) [33], der im Folgenden primär unter dem Namen 'Phänomenologie der Geschichte' behandelt wird, lediglich einen Absatz über die philosophische Geschichtsschreibung verfasst, lassen sich zwei Bemerkungen daraus ableiten.

Erstens ist die philosophische Geschichtsschreibung als die letzte Stufe der Phänomenologie der Geschichte an die vorletzte Stufe derselben, die spezielle Geschichtsschreibung, angeschlossen. Hegel zufolge besteht die Verknüpfung zwischen der speziellen und der philosophischen Geschichtsschreibung darin, dass beide gemeinsam mit allgemeinen Gesichtspunkten die Geschichte beschreiben. Wie bereits bei der Erörterung der speziellen Geschichtsschreibung dargelegt, beruht diese Allgemeinheit nicht wie die allgemeine Geschichtsschreibung auf der allgemeinen Periode der Völker oder auf dem längeren Zeitraum des Landes, sondern wie bei der pragmatischen Geschichtsschreibung auf dem Allgemeinen und Dauernden in den vergangenen Begebenheiten. Obgleich auch die pragmatische Geschichtsschreibung, wie die spezielle, nicht auf den äußerlichen Zusammenhang der Ergebnisse und Begebenheiten (VG S. 16) abzielt, sondern auf das Allgemeine derselben, da sie dieses durch ihre eigene Absicht selektiert und gegebenenfalls modifiziert, ist allein die spezielle Geschichtsschreibung in der Lage, einen Übergang zur philosophischen Geschichtsschreibung zu vollziehen und sich mit dieser zu verknüpfen.

Die zweite Bemerkung im Kontext der philosophischen Geschichtsschreibung betrifft den Unterschied zwischen der philosophischen und der speziellen Geschichtsschreibung. Ein Gesichtspunkt der speziellen Geschichtsschreibung fokussiert zwar auf das Allgemeine in der Vergangenheit, jedoch lediglich auf ein spezifisches Feld des Lebens der Völker. Demgegenüber umfasst ein Gesichtspunkt der philosophischen Geschichtsschreibung das Ganze des menschlichen Lebens sowie alle Felder der Völker. Des Weiteren stellt der Geist bei der philosophischen Geschichtsschreibung nicht nur den Gegenstand der Geschichtsschreibung dar, beispielsweise in Bezug auf den inneren Zusammenhang, wie es bei anderen Arten der reflektierenden Geschichtsschreibung der Fall ist. Er ist darüber hinaus auch ein Gesichtspunkt der Geschichtsschreibung selbst (vgl. VG, S. 22). Allerdings bleibt hier unbestimmt, dass der Gesichtspunkt der philosophischen Geschichtsschreibung selbst ein Geist sein soll. In der Konstellation der Geschichtsschreibung, wie sie sich aus der Auseinandersetzung mit den

[33] In Bezug auf die Aussage Hegels divergieren die Ansichten von Christoph Johannes Bauer und meiner eigenen Interpretation. Nach seiner Einschätzung sei die Aussage Hegels in VG S. 22, besonders "a priori konstruiere“, nicht als ein Anspruch über die philosophische Geschichtsschreibung zu interpretieren. Vielmehr könne sie als ein Vorwurf an die Geschichtsschreibung der Hegel zeitgenössischen 'Historischen Schule' sowie der kritischen Geschichtsschreibung verstanden werden. (Christopher Johannes Bauer, „>>Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck<< Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen“, in *Hegel Studien Beiheft 44*, Hamburg, 2001. S.68-9) Allerdings verpasst Bauer die Stellung dieser Aussage, welche nicht im Auseinandersetzung Hegels mit der kritischen Geschichtsschreibung, sondern nach der mit der speziellen Geschichtsschreibung als in einer weiter entwickelten (nach meiner Auffassung dieser Auseinandersetzungen mit den Arten der Geschichtsschreibungen) aber unabhängigen Erklärung über die philosophische Geschichtsschreibung liegt, und sieht über, dass in der zweiten Entwurf (1830) Hegels, besonders im Vorrede, auch Hegel gleich wie diese Aussage die philosophische Geschichtsschreibung als "nach dem Gedanken einrichte, eine Geschichte a priori konstruiere" (VG S. 25) hält.

reflektierenden Geschichtsschreibungen ergibt, wird jedoch angedeutet, dass der vergangene Geist als innerer Zusammenhang, der heutige Geist des Geschichtsschreibers, die 'Geschichte an sich' und die Geschichtsschreibung bei der philosophischen Geschichtsschreibung in Einheit zusammenfallen. Denn gemäß Hegel ist der Geist der philosophischen Geschichtsschreibung, der hier als ein Gesichtspunkt der Geschichtsschreibung aufgefasst werden soll, kein vergangener oder heutiger Geist, sondern "konkret und schlechthin gegenwärtig" (ebenda).

Im Anschluss an die beiden einleitenden Bemerkungen erfolgt eine Erörterung der philosophischen Geschichte. Um die Anknüpfung der philosophischen Geschichte an die Auseinandersetzungen der Geschichtsschreibungen zu verdeutlichen, ist eine Auswertung der Vorrede des 'Zweiten Entwurfs' (1830) erforderlich.

Im 'Zweiten Entwurf' differenziert Hegel zwei kontradiktorische Vorstellungen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen den geschichtlichen Ergebnissen und dem Gedanken bzw. dem Denken. Eine Vorstellung, die als eine allgemeine oder gewöhnliche Vorstellung bezeichnet werden kann, ist die, „daß das Denken dem Seienden, Gegebenen untergeordnet ist, dasselbe zu seiner Grundlage hat und davon geleitet wird“ (VG S.25). Diese Vorstellung[34], die sich auf das Verständnis von Geschichte bezieht, besagt, dass die geschichtlichen Ergebnisse oder das Geschehen unmittelbar gegeben sind und durch Denken und Begriff lediglich ergänzt werden können. In Konsequenz dessen muss der Begriff, der aus sich selbst herauskommen kann, negiert werden. Um die Gründe und Ursachen der geschichtlichen Ergebnisse aufzudecken und die vergangenen Begebenheiten miteinander zu verbinden, ist ein Begriff oder Denken darüber für eine Geschichtsschreibung, die auf diesem Verständnis beruht, zwar erforderlich. Die hinzugefügten Begriffe werden jedoch „auf formellen, allgemeinen Inhalt“ der Begebenheiten beschränkt, beispielsweise „auf Prinzipien, Regeln, Grundsätze“ (VG S.26). Obgleich sie für die Geschichtsschreibung als erforderlich erachtet werden können, stellen sie keine Grundlagen, sondern lediglich Zusätze dar. Denn bei derartigen Darstellungen wird die Legitimation der zusätzlich integrierten Termini und Denkschulen aus den Erfahrungen heraus begründet. Diese Vorstellung wird durch das oben beschriebene Rekonstruktionsverständnis der Geschichte bestätigt, welches bei reflektierenden Geschichtsschreibungen dominiert. In Bezug auf die Philosophie der Geschichte kann diese Vorstellung jedoch nicht angenommen werden, da von der Philosophie erwartet wird, dass sie a priori ist. Laut Hegel gilt: „der Philosophie aber werden *eigenen* Gedanke zugeschreiben, welche die Spekulation aus sich selbst ohne Rücksicht auf das, was ist, hervorbringe und mit solchen an die Geschichte gehe, sie als ein Material behandele, sie nicht lasse, wie sie ist, sondern sie nach dem Gedanke einrichte, eine Geschichte *a priori konstruiere*“ (VG S.25). Diese Vorstellung von der Geschichte als einer philosophischen Disziplin basiert in erster Linie auf einem anderen Verständnis des Begriffs. Die allgemeine Vorstellung besagt, dass das Formelle der geschichtlichen Verläufe aus den

[34] Nach der Bauers Auffassung ist diese Vorstellung in Bezug auf den Rankeschen Historismus. Christopher Johannes Bauer(2001), S. 146.

Begriffen als dem Denken und dem Stoff als Begebenheiten aus den Erfahrungen herauszuziehen ist. Demgegenüber stellt die philosophische Vorstellung die These auf, dass die Form und der Stoff der Geschichte keine gegenüberstehenden und doch sich komplementierenden Ingredienzen der Geschichte sind, sondern ein aus derselben Quelle herauskommender, sogar aus sich selbst entspringender Begriff. Die philosophische Vorstellung ist demnach mit dem Konstruktionsverständnis der Geschichte gleichzusetzen, da beide gemeinsam die Geschichte als nicht Gegebenes oder unmittelbar Vorhandenes, sondern als aus sich selbst Herauskommendes oder Konstruierendes verstehen.

Das Rekonstruktionsverständnis sowie die gewöhnliche Vorstellung von Geschichte legen nahe, dass die Wahrheit der Geschichte bzw. der Geschichtsschreibung von der Fähigkeit abhängt, die 'Geschichte an sich' als das unmittelbare Gegebensein vergangener Begebenheiten und Ergebnisse zu beschreiben, ohne dabei eigene Absichten oder eine Vermischung des Geistes des Geschichtsschreibers zu berücksichtigen. Dies bedeutet, dass das Ziel der Geschichtsschreibung darin besteht, die Geschichte "rein aufzufassen" (VG S. 27), wie es die allgemeine Vorstellung von Geschichtsschreibung ist. In diesem Zusammenhang lässt sich festhalten, dass die Geschichtsschreibungen umso "wahrer“ sind, "je mehr“ sie sich auf das Gegebene konzentrieren. Dabei ist von Bedeutung, dass sie sich nicht auf Räsonnements über die Vergangenheit aus der Vernunft des Geschichtsschreibers oder auf Einmischung eigenen Denkens in die Geschichtsschreibung stützen. Zudem ist zu beachten, dass Zutaten vermieden werden sollten. Diese Tendenz manifestierte sich bereits in der Phänomenologie der Geschichte, wie die Entwicklung einer Art der reflektierenden Geschichtsschreibung zur anderen Art derselben exemplarisch verdeutlicht.

In der Tat lässt sich nach dieser Vorstellung konstatieren, dass "das Treiben der Philosophie im Widerspruch zu stehen scheint" (ebenda). Hegel selbst definiert die Aufgabe, die er in der Einleitung der 'Philosophischen Weltgeschichte' beschreibt, als die Erklärung der allgemeinen Bestimmung der Philosophie der Weltgeschichte. Im Folgenden soll der Anspruch Hegels, dass die philosophische Geschichte eine Konstitution a priori der Geschichte sei, gerechtfertigt werden. Dazu ist es zunächst erforderlich, die Erwartungen zu konkretisieren, die an eine philosophische Geschichte als Konstruktion a priori im Kontext der Phänomenologie der Geschichte geknüpft sind.

1. Innerhalb des Rekonstruktionsverständnisses wird die Konstellation der Geschichtsschreibung festgehalten. Wie oben beschrieben, wird der Unterschied zwischen Geschichtsschreibung und 'Geschichte an sich' durch die Phänomenologie der Geschichte stets bewusster. In Konsequenz dessen wird ersichtlich, dass die Geschichtsschreibung und der Geist des Geschichtsschreibers als die subjektive Seite der Geschichtsschreibung auf der einen Seite zu verorten sind, während die 'Geschichte an sich' und der Geist in der Vergangenheit als die objektive Seite auf der anderen Seite zu verorten sind. Das Konstruktionsverständnis der Geschichte negiert die Dichotomie beider Seiten der Geschichtsschreibung. Im Falle der ursprünglichen Geschichtsschreibung kann eine Identität von Geschichtsschreiber und Gegenstand der Geschichtsschreibung angenommen werden, sodass eine

Differenzierung zwischen beiden nicht möglich ist. Obgleich bei der philosophischen Geschichtsschreibung deren Geschichtsschreiber und deren Gegenstand nicht gleich sein können, wird diese Unterscheidung dennoch – wenn auch nur in Bezug auf den Geist – aufgehoben.

2. Die Annahme, dass die Konstellation der Geschichtsschreibung aufgehört hat oder in Einheit zusammengebrochen ist, impliziert nach dem Konstruktionsverständnis der Geschichte die Gleichsetzung der Geschichtsschreibung mit der 'Geschichte an sich'. Das Konstruktionsverständnis der Geschichtsschreibung wird sowohl von der ursprünglichen als auch von der philosophischen Geschichtsschreibung geteilt, allerdings bestehen hinsichtlich der Einheit der Geschichtsschreibung und der 'Geschichte an sich' divergierende Auffassungen. Die ursprüngliche Geschichtsschreibung setzt die Geschichte als das vor ihr selbst gegebene Geschehen mit ihren Geschichtsschreibungen gleich. Diesbezüglich ist jedoch zu berücksichtigen, dass eine solche Vorgehensweise lediglich dann als gerechtfertigt zu betrachten ist, sofern der jeweilige ursprüngliche Geschichtsschreiber die betreffenden Begebenheiten, welche er zu beschreiben beabsichtigt, unmittelbar vor sich hat oder aber nach den Berichten Dritter lebendig nachverfolgt haben kann. Dies impliziert, dass die Rechtfertigung der Einheit derselben in der ursprünglichen Geschichtsschreibung in den Erfahrungen (eigene und andere) begründet liegt. Die Konstruktion der ursprünglichen Geschichtsschreibung basiert folglich auf aposteriorischen Erfahrungen. Dagegen kann die philosophische Geschichtsschreibung ihre Rechtfertigung nicht aus Erfahrungen ableiten, da sie sich nicht auf kürzere Perioden oder geringere Felder der Länder beschränkt. Die philosophische Geschichtsschreibung umfasst ihrem Wesen nach die gesamten Lebensfelder der Völker (im Gegensatz zur speziellen Geschichtsschreibung) und den Anfang sowie das Ende der Länder und Völker (im Gegensatz zur ursprünglichen Geschichtsschreibung). Die philosophische Geschichtsschreibung ist folglich in der Lage, ihre Rechtfertigung aus ihrem eigenen Begriff abzuleiten. Folglich basiert sie auf einer Konstruktion a priori.

3. Die Geschichte a priori zu konstruieren, impliziert gleichzeitig die Einrichtung derselben nach dem Begriff a priori. In der pragmatischen Geschichtsschreibung wurde bereits erörtert, wie die Geschichtsschreibung nach ihrer eigenen Intention die Geschichte verzerrt und entstellt. Im Gegensatz zur pragmatischen Geschichtsschreibung, deren Intention die Lösung zeitgenössischer Probleme ist, kann der Begriff oder Gedanke, der der philosophischen Geschichtsschreibung der Vergangenheit eine Ordnung gibt, nicht als beliebiger und zufälliger Gedanke betrachtet werden. Er muss vielmehr als notwendiger Gedanke angesehen werden. Denn der Gedanke a priori impliziert zumindest eine Unabhängigkeit desselben von den zufälligen und einzelnen Umständen.

4. Eine Möglichkeit, die Geschichte a priori zu konstruieren, basiert auf der Annahme, dass auch Erfahrungen a priori konstruiert werden können. Denn obwohl die philosophische Geschichtsschreibung a priori erfolgt – wie es der Anspruch Hegels besagt –, muss sie dennoch ihren Stoff aus den Erfahrungen gewinnen, da sie auch eine Geschichtsschreibung ist und sich folglich mit den faktischen Ergebnissen und nicht mit Fantasien befassen sollte. Dies impliziert, dass die philosophische Geschichtsschreibung

nicht von den Erfahrungen abhängig ist, sondern, wie später erläutert wird, eine Voraussetzung für die tatsächliche Geschichtsschreibung darstellt. Es kann vorläufig festgestellt werden, dass die philosophische Geschichtsschreibung ihren Wahrheitsanspruch von den Erfahrungen unabhängig und stattdessen von sich selbst abhängig machen soll.

Die vier Erwartungen, die eigentlich aus dem Anspruch Hegels stammen, behandeln zusammengefasst die Frage, ob die philosophische Geschichte als Konstruktion a priori zu betrachten ist oder nicht. Bei der Erklärung Hegels zur Philosophie der Weltgeschichte ist daher zu berücksichtigen, inwiefern die genannten Erwartungen erfüllt werden.

1-4. Die Grundlage der Philosophie der Weltgeschichte

Vor einer Auseinandersetzung mit den formellen Erklärungen Hegels zur philosophischen Geschichte ist es zunächst erforderlich, sich mit der allgemeinen Lage der Geschichtswissenschaft zu befassen. In der Folge kann aufgezeigt werden, welcher Aspekt der Philosophie der Geschichte Hegels mit den anderen wissenschaftlichen Verfahren der Geschichtswissenschaft vergleichbar ist.

Die Debatte um die Wissenschaftlichkeit der Geschichte ist in erster Linie davon abhängig, ob die Geschichte wissenschaftlich erforscht werden kann oder nicht. Die Ablehnung der Wissenschaftlichkeit der Geschichte basiert auf der Zufälligkeit des historischen Verlaufs, d. h. der Unwiederholbarkeit vergangener Ergebnisse allgemeiner Natur (z. B. Gesetze, Denkweisen und Argumentationen) und der Unberechenbarkeit dieser Ergebnisse. Geschichte kann demnach lediglich als faktische Abfolge von Ereignissen betrachtet werden. Folglich wird Geschichte von dieser Auffassung als für das wissenschaftliche Verfahren unzulänglich definiert. Der Vorwurf besagt, dass die Geschichte eine Wissenschaftlichkeit wie die Naturwissenschaft erreichen kann, was gleichermaßen für Hegels Philosophie der Weltgeschichte gilt. Die Vertreter der Wissenschaftlichkeit der Geschichte halten dem entgegen, dass die Geschichte durch das Denken erforscht werden kann und somit eine Wissenschaftlichkeit, die sich von derjenigen der Naturwissenschaft unterscheidet, möglich ist. Giambattista Vico (1668–1774) postulierte, dass die Erkennbarkeit der Geschichte aus den Fakten abgeleitet werden kann. Seiner Auffassung nach werden die geschichtlichen Ergebnisse und Begebenheiten von Menschen gesetzt. Analog lässt sich die Erkenntnis der Geschichte als menschliche und von Menschen gemachte Größe wie die des idealen Dreiecks, das sinnlich nicht wahrnehmbar ist, erklären. Auch sie kann durch die Nachvollziehbarkeit des menschlichen Handelns erkannt werden[35]. In der Vorlesung 'Philosophie der Weltgeschichte' verteidigt Hegel – ähnlich wie Vico dies in Bezug

[35] Otto Stefan, „Faktizität und Transzendentalität der Geschichte“ in *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 1977, S.55ff.

auf seine Theorie tat – die Erkennbarkeit der Geschichte gegen den Vorwurf ihrer Unerkennbarkeit. Hegel wendet eine Bestimmtheit des Menschen an, um die denkende Betrachtung der Geschichte zu verteidigen. Seiner Auffassung nach ist das Wesen des Menschen das Denken. Daher muss jede menschliche Tätigkeit, beispielsweise Leidenschaft, Gefühl und Drang, als denkend betrachtet werden, sofern sie menschlich ist (vgl. VG S. 25). Insofern geschichtliche Begebenheiten von Menschen erstellt werden und diese Begebenheiten menschlich sind, kann die Geschichte denkend erkannt werden. Es ist evident, dass die denkenden Faktoren in den Begebenheiten durch das Denken des Beobachters erkannt werden können.

Diese Berufung auf das menschliche Wesen als das Denken ist jedoch nicht ausreichend für Hegels Philosophie der Weltgeschichte. Die Berufung auf die Erkennbarkeit der Geschichte kann zwar zur Verteidigung dieser These herangezogen werden, jedoch ist Hegels Anspruch an die Geschichte nicht lediglich eine denkende Erkenntnis, sondern darüber hinaus eine Konstruktion a priori der Geschichte. Diese Berufung reicht demnach nicht aus. Denn der "allgemeine Anteil" (ebenda) des Denkens als menschliches Wesen in den menschlichen Tätigkeiten stellt keine hinreichende Bedingung für die Konstruktion a priori der Geschichte dar. Die Erkennbarkeit der Geschichte impliziert keinen vollständigen Zusammenhang der Geschichte, da für die Erkenntnis der Geschichte die Voraussetzung eines Ganzen der Geschichte nicht erforderlich ist. Es genügt, eine Begebenheit und ihr Resultat in Relation zueinander zu setzen. Die Differenzierung zwischen der Bedingung der Erkennbarkeit der Geschichte und der Konstruktion a priori derselben lässt sich anhand des Geschichtsverständnisses einfacher aufzeigen. Das Verständnis von Rekonstruktion als Element der Geschichtsschreibung ist untrennbar mit der Erkennbarkeit der Geschichte verbunden, da es diese voraussetzen muss. Die reflektierende Geschichtsschreibung, insofern sie eine Erkenntnis der Geschichte darstellt, muss die Möglichkeit der Erkenntnis der Geschichte voraussetzen. Wie bereits bei der Phänomenologie der Geschichte dargelegt, ist sie zudem dem Rekonstruktionsverständnis zugehörig. Daher kann der Anspruch Hegels, dass die philosophische Geschichtsschreibung eine Konstruktion a priori der Geschichte sei, niemals mit dem Rekonstruktionsverständnis einhergehen.

Insofern lässt sich festhalten, dass Hegel gemäß seines eigenen Anspruches stärkere Voraussetzungen als die Erkennbarkeit der Geschichte fordert. Sie ist der Gedanke „der *Vernunft*, daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist“ (VG S.28).

1-4-1. Die Vernunft als Voraussetzung der Geschichtsphilosophie Hegels

Zu Beginn der Erläuterungen der Philosophie der Weltgeschichte oder im Zusammenhang mit der 'Phänomenologie der Geschichte' ist zunächst die Vernunftsvoraussetzung zu erwähnen, die von Hegel zwar nicht systematisch begründet, aber vorausgesetzt wird. Diesbezüglich ist auf die hinzugefügten

Aussagen zu verweisen, dass diese Vernunftsvoraussetzung "in der Philosophie bewiesen und hier so als beweisen vorausgesetzt wird" (VPG S. 21). Es kann angenommen werden, dass die 'Philosophie', in der die Vernunftsvoraussetzung bewiesen worden ist, d. h. „die spekulative Erkenntnis“ (VPG S.20), äußerlich auf die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft* und inhaltlich auf das darin entwickelte spekulative Philosophiesystem verweist. Demgemäß bezeichnet der Begriff 'hier' die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* bzw. den Inhalt der reflektierenden Betrachtung der Geschichte im Rahmen der Philosophie der Weltgeschichte. Die Annahme der Vernunftvoraussetzung erscheint wenig plausibel, insbesondere wenn sie als Voraussetzung der Geschichtsphilosophie aufgefasst wird. In Bezug auf den hegelschen Anspruch, dass Philosophie eine voraussetzungslose Wissenschaft sei, scheint diese Herangehensweise ungeeignet. Hegel definiert die Vernunft als Voraussetzung für die Geschichtsphilosophie mit einigen Begriffen, darunter "Substanz", "unendliche Macht", "unendlicher Stoff" und "unendliche Form", in seinen Vorlesungen über die Geschichtsphilosophie (VPG S. 21). Diese Bestimmungen der Vernunft der Geschichte sind jedoch nicht ausreichend, um die Fragen zu beantworten, welche Gründe für die Annahme einer solchen Vernunft in der Geschichte sprechen und welche Rolle sie in der Geschichte spielt. Des Weiteren kann die Vernunftvoraussetzung als "der einfache Gedanke" nicht wie von Hegel selbst (VPG S. 20) gewünscht geschätzt werden. Obgleich die Vernunft in der Geschichte mit dem hegelschen Begriff 'Geist', insbesondere dem Weltgeist, gleichgesetzt werden kann, ergeben sich Schwierigkeiten, da der Begriff 'Geist' bei Hegel eine nahezu allumfassende Bedeutung hat und sich auf verschiedene Ebenen bezieht. In Abgrenzung zum Begriff des 'Geistes' als solchem ist der Geist oder die Erscheinung des Geistes in der Geschichte als beschränkt zu betrachten. Die Frage nach dem Grad der Beschränkung des Geistes in der Geschichte lässt sich durch die Untersuchung der Rolle der Vernunft in der Geschichte beantworten.

Die Vernunftvoraussetzung der philosophischen Geschichtsbetrachtung lässt sich anhand der äußerlichen Verhältnisse, insbesondere im Hinblick auf die Säkularisierung der Theologie (Löwith) und der Aufklärung[36], erläutern. Einige Vorteile solcher Verständnisse bestehen darin, dass Hegels Vernunftvoraussetzung in der Geschichtsphilosophie in den geschichtlichen Zusammenhang gebracht werden kann. Dennoch erfolgt seitens des Verfassers eine Fokussierung auf diese Richtung aus folgendem Grund: Diese Verständnisweise nimmt den von Hegel erhobenen Anspruch, die Vernunftvoraussetzung als Voraussetzung in der Geschichtsphilosophie zu sein, auf. Die Vorgehensweise, etwas vorauszusetzen, impliziert die Erhebung bestimmter Ansprüche in Bezug auf die vorausgesetzte Sache. Unter Berücksichtigung des allgemeinen Anspruchs Hegels, Philosophie voraussetzungslos zu gestalten, soll untersucht werden, welche Funktion die Vernunftvoraussetzung in seiner Geschichtsphilosophie einnimmt und inwiefern diese Voraussetzung mit der Rolle, die sie in

[36] Manfred Buhr, "Die dialektische Struktur der Geschichte" in *Hegel-Jahrbuch 1970*, Wilhelm R.Beyer(Hrsg.), Meisenheim am Glan 1971, S. 65.

diesem Kontext einnimmt, gerechtfertigt werden kann. Es stellt sich die Frage, welche Gründe für die Annahme einer solchen Vernunftvoraussetzung sprechen.

Im Folgenden soll die Vernunftvoraussetzung in einen Zusammenhang mit der 'Phänomenologie der Geschichte' gebracht werden. Dabei wird die These aufgestellt, dass die philosophische Weltgeschichte eine Konstruktion a priori sei. Dies veranschaulicht die Besonderheit der philosophischen Geschichtsschreibung.

1-4-2. Konstruktion a priori bei Geschichtsschreibung

Die 'Phänomenologie der Geschichte' führt zu dem Schluss, dass eine philosophische Geschichtsschreibung erforderlich ist, die als Geschichtsphilosophie eine Konstruktion a priori darstellt. Die philosophische Geschichtsschreibung als Resultat beinhaltet einerseits die in der 'Phänomenologie der Geschichte' entwickelten Elemente. Sie thematisiert, wie die allgemeine Geschichtsschreibung, einen langen Zeitraum, der mindestens dem Anspruch nach das Ganze der Weltgeschichte umfasst. Wie die pragmatische Geschichtsschreibung richtet sie den Blick auf die Gegenwärtigkeit, da der Geist als Gegenstand der philosophischen Geschichtsschreibung nicht der Vergänglichkeit unterliegt, sondern als gegenwärtig betrachtet wird[37]. Im Gegensatz zur kritischen Geschichtsschreibung beschränkt sich die philosophische Geschichtsschreibung nicht allein auf die materielle Seite der Geschichtsschreibung, also die Ereignisse selbst, sondern berücksichtigt auch die formelle Seite, d. h. die Art und Weise sowie den Standpunkt des Geschichtsschreibers bzw. der Geschichtsschreiberin. Dabei handelt es sich um eine Untersuchung des Verfahrens der Geschichtsschreibung. Es soll erörtert werden, inwiefern die philosophische Geschichtsschreibung als Resultat derselben zu betrachten ist und inwiefern sie mit den Überlegungen eng zusammengesetzt werden kann. Wie bereits dargelegt, weisen die philosophische und die spezielle Geschichtsschreibung gemäß Hegel beim Übergang von der speziellen zur philosophischen Geschichtsschreibung ähnliche allgemeine Gesichtspunkte auf. Allerdings ist auch die philosophische

[37] Was die Gegenwärtigkeit der hegelschen Geschichtsphilosophie oder, genauer gesagt, den Bezug auf die Gegenwart von der philosophischen Geschichtsschreibung von Hegels betrifft, setzt J. Czirják die Gegenwärtigkeit der hegelschen Geschichtsphilosophie mit dem Sichselbstwissen des Geistes, also woher der Geist herausgekommen ist, wie der Geist ist und wozu er geführt werden kann, zusammen. J. Czirják, "Die philosophische Methode in der Darstellung der Geschichtsbetrachtung" in *Hegel-Jahrbuch 1995*, Anderea Arndt, Karol bal und Henning Ottmann (Hrsg.), 1996, S.333. Dagegen faßt Wilm Hüffner sie in Hinsicht auf Geschichtswissenschaft auf. Nach seiner Auffassung müssen alle geschichtlichen Wissenschaftsverfahren eine Post-hoc-Erklärung der Geschichte sein. Aber darüber hinaus sieht Hüffner Hegels Absicht von seiner Geschichtsphilosophie darin, dass aus der Post-hoc-Erklärung her ein zukunftsorientiert vernünftiger Plan aufbauen läßt. Wilm Hüffner, *Theodizee der Freiheit: Hegels Philosophie des geschichtlichen Denkens*, Hamburg 2002, S.40ff. Auffassung von Wilm Hüffner ist auffällig, weil er Hegels Geschichtsphilosophie in Hinsicht auf die allgemeine Geschichtswissenschaft, und darüber hinaus die Möglichkeitsbedingungen derselben zu interpretieren versucht mit Handlungs- und Gesellschaftsorientierung passt seine Interpretation zum postmetaphysischen und gegenwärtigen Geschmack. Gleichzeitig sieht sie aber den metaphysische Charakter der hegelschen Geschichtsphilosophie einfach über.

Geschichtsschreibung nicht frei von der Gefahr, dass auch sie, wie die anderen Geschichtsschreibungen, den von Hegel vorgebrachten Vorwurf zu hören bekommt. Zunächst ist festzuhalten, dass die philosophische Geschichtsschreibung ebenso wie die allgemeine Geschichtsschreibung einen hohen Abstraktionsgrad aufweist. Es steht außer Frage, dass die philosophische Geschichtsschreibung Hegels nicht sämtliche Ereignisse der Vergangenheit und des globalen Geschehens berücksichtigen kann. Als Beispiel sei der Name des Königreichs 'Go-Joseon' (? ~ AD 107.) angeführt, welches das erste Königreich auf der koreanischen Halbinsel war. Des Weiteren werden die Völker, die ursprünglich in Lateinamerika ansässig waren, in Hegels Weltgeschichte nicht berücksichtigt. In Bezug auf den oben erwähnten Punkt erhebt sich der Vorwurf an Hegels Geschichtsphilosophie, wie bereits dargelegt, dass die Geschichte nicht so einfach ist, wie Hegel in seinen Geschichtsvorlesungen dargelegt hat. Ein weiterer Einwand gegen die philosophische Geschichtsschreibung betrifft deren angeblichen Einfluss auf die Darstellung der Geschichte in der Gegenwart. So wird kritisiert, dass die Geschichte bei dieser Art der Geschichtsschreibung ebenso wie bei der pragmatischen Geschichtsschreibung in Bezug auf die Probleme der Gegenwart verdreht werden kann. In der Folge wird eine Kritik an Hegels Geschichtsphilosophie mit dem Wort 'der Staatsphilosopher' verknüpft. In der Folge wird Hegel vorgeworfen, die Darstellung zu verdrehen, um einen zeitgenössischen Staat, nämlich Preußen, zu rechtfertigen. Als dritter Punkt ist zu nennen, dass sowohl der kritischen Geschichtsschreibung als auch der philosophischen Geschichtsschreibung eine gewisse Willkürlichkeit bei der Auswahl der Kriterien für die Darstellung geschichtlicher Ergebnisse vorgeworfen werden kann. In der Tat wird der hegelschen Geschichtsphilosophie in ihrer Wirkungsgeschichte vorgeworfen, dass sie logos- und europazentrisch sei. Innerhalb der speziellen Geschichtsschreibung wird sie, obgleich sie gemäß dem Anspruch Hegels selbst die philosophische Geschichtsschreibung allgemeine Gesichtspunkte behandelt, kritisiert, dass sie bestimmte und eingeschränkte Gesichtspunkte für die menschliche Wirklichkeit abhandelt. Dies impliziert, dass Hegels Geschichtsphilosophie keine umfassende Weltgeschichte darstellt, sondern lediglich eine Geschichte der Staaten oder eine politische Geschichte ist.

Unter Berücksichtigung der Schwierigkeiten, die sich der philosophischen Geschichtsschreibung Hegels inhärent sind, sei darauf verwiesen, dass ein Leitfaden zur Bewältigung dieser Problematik bereits in der 'Phänomenologie der Geschichte' in Form der ursprünglichen Geschichtsschreibung dargelegt wurde. Diese Schwierigkeiten resultieren im Wesentlichen aus der Diskrepanz zwischen subjektiven Geschichtsschreibungen und objektiver Geschichte, die insbesondere bei der reflektierenden Geschichtsschreibung offenbar wird. Dies bedeutet, dass die ursprüngliche Geschichtsschreibung als keine reflektierende frei von dieser Kluft ist. Es stellt sich jedoch die Frage, ob sie lediglich als Vorbild für die philosophische Geschichtsschreibung dienen kann, nicht aber als Urbild. Es ist evident, dass der Anspruch der philosophischen Geschichtsschreibung nicht auf die ursprüngliche Geschichtsschreibung übertragen werden kann. Die ursprüngliche Geschichtsschreibung besteht, da sie keine reflektierende Geschichtsschreibung ist, in der Einheit der subjektiven Geschichtsschreibung und der objektiven Geschichte. Als unreflektierende, d. h. unmittelbare Geschichtsschreibung befindet sie sich jedoch in

der Unmittelbarkeit der Erfahrungen des Geschichtsschreibers, sodass sie kein allgemeingültiges Gesicht aufweisen kann, wie es bei der philosophischen Geschichtsschreibung gefordert wird. Somit lassen sich die Schwierigkeiten in der philosophischen Geschichtsschreibung einerseits mit der Zwiespältigkeit der reflektierenden Geschichtsschreibung und andererseits mit der Unmittelbarkeit der ursprünglichen Geschichtsschreibung begründen. Daher soll ein alternativer Ansatz zur Wahrnehmung und Interpretation der Geschichte präsentiert werden, wie in den Kapiteln 1-3-4 dargelegt wurde. Dieser Ansatz unterscheidet sich sowohl von der reflektierenden Geschichtsschreibung, die auf dem Rekonstruktionsverständnis der Geschichte basiert, als auch von der ursprünglichen Geschichtsschreibung, die auf dem Konstruktionsverständnis der Geschichte basiert. Der weitere Verlauf kann als Konstruktion a priori der Geschichte bezeichnet werden. An dieser Stelle wäre es jedoch verfrüht, die Konstruktion a priori der Geschichte auf Basis dieses Hintergrunds zu rechtfertigen. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, inwiefern die philosophische Geschichtsschreibung Hegels als Konstruktion a priori der Geschichte gerechtfertigt werden kann.

Im Rahmen der hegelschen Geschichtsphilosophie erweist sich eine Erörterung des Sinns der Konstruktion a priori als hilfreich für die vorliegende Rechtfertigung. Der Begriff 'Konstruktion' wurde bereits vor Kant verwendet, im Kontext der Geschichtsphilosophie Hegels ist jedoch bemerkenswert, wie Kant den Begriff 'Konstruktion' in seiner Philosophie verwendet und wie seine Nachfolger ihn aufgenommen haben. In seiner *Kritik der reinen Vernunft* definiert Kant den Begriff der Konstruktion im Kontext der philosophischen und mathematischen Vernunfterkenntnis. Der Begriff der Konstruktion wird von Kant jedoch nicht nur im Kontext der philosophischen und mathematischen Vernunfterkenntnis thematisiert, sondern auch in Bezug auf den Begriff selbst. Nach Kant stellt die Konstruktion eines Begriffes eine Darstellung a priori dar, wobei die mit dem Begriff korrespondierende Anschauung in die Anschauung gesetzt wird (KrV A713=B742 ~ A716=B744). Des Weiteren hat Kant neben der Konstruktion als Darstellung a priori eine Darstellung a posteriori beschrieben. So beinhaltet der Begriff 'Hund' beispielsweise die Bemerkungen, die mit ihm korrespondieren und unter den Begriff subsumiert werden können. Der Begriff 'Hund' enthält lediglich eine Regel für die Subsumtion, nicht jedoch einen tatsächlichen Gegenstand, in diesem Fall den Begriff 'Hund' selbst (KrV A141=B180). Nach der Erkenntnistheorie Kants kann eine wirkliche Erkenntnis vom Begriff 'Hund' nur durch eine empirische Anschauung des Hundes erlangt werden. Dazu ist neben dem Begriff 'Hund' eine konkrete, sinnliche Erfahrung des Hundes als empirisches Objekt erforderlich. Im Gegensatz dazu impliziert der mathematische Begriff nicht nur eine allgemeine Regel als Schema, unter der die ihm entsprechenden vielfältigen Anschauungen subsumiert werden können, sondern auch eine formelle Anschauung. Obgleich diese formelle Anschauung eigentlich keine Anschauung im Sinne des Gegebenseins ist, ist sie doch insofern eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit der Erkenntnis, als eine nicht formelle Anschauung nur unter der Bedingung der Form der Anschauung gegeben werden kann. Schließlich impliziert die Konstruktion des Begriffes die Vereinigung von Begriff und Anschauung in dem Begriff selbst. Diese Vorgehensweise ist für den Erfahrungsbegriff Kants nicht geeignet. Die Erkenntnistheorie

basiert auf einem dualistischen Konzept, insbesondere auf dem Begriff und der Anschauung. Die Konstruktion impliziert jedoch eine untrennbare Einheit von Begriff und Anschauung, was auf eine Möglichkeit der absoluten Erkenntnis der Vernunft hinweist. Diese Möglichkeit ist jedoch für Kants Erkenntnistheorie ausgeschlossen. Des Weiteren befasst sich Kant in seinem Werk *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* mit der Konstruktion des Begriffs 'Materie'. Der Begriff 'Materie' kann ohne eine empirische Anschauung keine wirkliche Erkenntnis sein, da es sich hierbei um einen empirischen Begriff handelt. Dennoch lässt sich der Begriff der Materie in die Konstruktion integrieren, sofern er „in Beziehung auf die reinen Anschauungen im Raume und der Zeit (nach Gesetzen, welche schon dem Begriffe der Natur überhaupt wesentlich anhängen) bedient“[38] sein soll, wobei die Gesetze, die bereits dem Begriff der Natur an sich innewohnen, zu berücksichtigen sind. Unter Außerachtlassung der empirischen Hinzusetzung 'Bewegung', welche gemäß Kant den Unterschied der transzendentalen Philosophie und Metaphysik bei der Begründung der Naturwissenschaft ausmacht[39], ist festzustellen, dass Kant außer dem mathematischen Begriff auch dem empirischen Begriff eine Möglichkeit zur apodiktischen Erkenntnis zuspricht.

In der Folge lässt sich bei Nachfolgern Kants, insbesondere bei J. G. Fichte, eine Überschreitung der Grenzen der Transzendentalphilosophie Kants beobachten, wobei der Begriff der 'Konstruktion a priori' eine wesentliche Rolle spielt. Die Konstruktion a priori, wie sie von Kant definiert wurde, basiert auf der Unterscheidung zwischen Form und Materie der Anschauung. In seiner Wissenschaftslehre integriert Fichte die Konstruktion a priori jedoch in Bezug auf die Konstruktion des Ichs selbst in eine neue Dimension. Obgleich die Konstruktion a priori bei Kant zwar eine Möglichkeit apodiktischer Erkenntnis – nicht bloß mathematischer, sondern auch empirischer Erkenntnis – impliziert, verbleibt sie doch innerhalb der Grenzen seiner Erkenntnisphilosophie, d. i. der apriorischen Formen der Anschauung (insbesondere der Form als Raum). Fichte hingegen lässt die Konstruktion a priori von der Dimension der Form der Anschauung aus in die des Seienden selbst übergreifen. Fichte zufolge wird nicht nur die Form des Gegebenseins, sondern auch die Materie desselben, d. h. das Seiende als Erkenntnisgegenstand selbst, apriorisch konstruiert. In Konsequenz dessen ist es möglich, zu einer absolut theoretischen Erkenntnis zu gelangen, was von Kant grundsätzlich abgelehnt wurde. In ähnlicher Weise wie Fichte befürwortet F. W. J. Schelling eine Konstruktion a priori des Gegenstandes selbst in seinen naturphilosophischen Entwürfen sowie in seinem *System der transzendentalen Philosophie*.

Die Wandlung des Begriffes 'Konstruktion a priori' bei Kant und seinen Nachfolgern bezieht sich im Wesentlichen auf die Erkenntnis und wird auf einer epistemologischen Ebene behandelt. In Bezug auf die Geschichtsphilosophie sind dennoch folgende Bemerkungen zu machen:

[38] Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Hamburg 1997, A472.
[39] Ebenda.

1. Die Konstruktion a priori basiert in erster Linie auf der Erkenntnis, die aus dem Begriff selbst gewonnen wird. Im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* definiert Kant den Begriff der 'Konstruktion a priori' als einen Begriff, der apriorisch konstruiert werden soll und in sich eine Regel bzw. eine transzendentale Bedingung einschließt, unter der eine empirische Anschauung gegeben werden kann. Daher sind bei der Konstruktion a priori des mathematischen Begriffs, beispielsweise einer Triangel, keine vor der Konstruktion a priori gegebenen Erfahrungen erforderlich. Auch in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* werden keine transzendentalen Bedingungen wie in der *Kritik der reinen Vernunft* benötigt. Stattdessen wird eine metaphysische Bedingung der Naturwissenschaft eingeführt, die einen empirischen Begriff wie 'Bewegung' von den Erfahrungen ausleiht, um damit das Geschäft der Naturwissenschaft zu betreiben. Auch hier werden keine Erfahrungen benötigt, um zu der durch die Konstruktion a priori leitenden Erkenntnis zu gelangen. In der Konstruktion a priori Fichtes werden die genannten Aspekte deutlicher als bei Kant. Dieser lehnt nämlich eine Voraussetzung des 'Ding an sich' als Gegebenes grundsätzlich ab und kann damit eine sicherere Begründung zur menschlichen Erkenntnis geben. Er unternimmt den Versuch, eine Erfahrung aus der Tätigkeit des Ichs selbst zu begründen, ohne dabei die Voraussetzung des 'Ding an sich' zu berücksichtigen. Daher ist seine Konstruktion a priori unabhängig von dem vor der subjektiven Tätigkeit vorhandenen Gegebenen. Dies bedeutet, dass die Konstruktion a priori die Möglichkeit eröffnet, eine Erkenntnis ohne ein Gegebensein zu erlangen.

2. Die Konstruktion a priori zielt auf eine apodiktische Erkenntnis, d. h. eine notwendige Erkenntnis, ab. In Anschluss an die voranstehende Bemerkung muss die durch die Konstruktion a priori gewonnene Erkenntnis ihrem Wesen nach eine notwendige Erkenntnis sein. Eine als wahr angenommene Konstruktion a priori muss eine notwendige Zustimmung des Begriffes und seines Objektes aufweisen, damit sie als solche bezeichnet werden kann. Eine Wahrheit kann nur dann als solche bezeichnet werden, wenn das Objekt mit dem zugrundeliegenden Begriff übereinstimmt. Folglich muss die Konstruktion a priori erfolgen, d. h. sie muss ihrem Begriff nach konstruiert werden. Eine apriorische Erkenntnis, die sich als falsch erweist, stellt einen Widerspruch dar. Analytische Erkenntnisse können nicht abgelehnt werden, ohne einen Widerspruch zu provozieren. Dies impliziert, dass apriorisch konstruierte Erkenntnisse, die ebenfalls als wahr angenommen werden, nicht widerspruchlos geleugnet werden können. Die mathematische Erkenntnis, die in der *Kritik der reinen Vernunft* als eine synthetische Erkenntnis a priori gekennzeichnet ist, gewinnt ihre Apriorität von der Konstruktion a priori der mathematischen Begriffe her. Die Konstruktion a priori eröffnet schließlich die Möglichkeit einer apodiktischen und synthetischen Erkenntnis.

3. Die Konstruktion a priori stellt nicht lediglich eine Erkenntnis a priori aus dem Begriff dar, sondern ebenfalls eine Verwirklichung desselben. Ein apriorisch konstruierter Begriff kann durch die Konstruktion a priori erkannt werden und gleichzeitig durch die Leistung derselben seine Wirklichkeit bewahren. Ein Beispiel für einen Begriff, der ohne Rücksicht auf seine Konstruktion vorgestellt werden

kann, ist der Begriff 'Triangel'. In diesem Fall wäre der Begriff 'Triangel' ohne Beispiele und Anwendungen lediglich ein Wort, ein Begriff. Ein mathematischer Begriff im kantischen Sinne impliziert eine transzendentale Bedingung der Anschauungen. Diese Bedingungen stellen jedoch keine Erkenntnis selbst dar, sondern sie sind als Bedingungen der Erkenntnis bzw. als Möglichkeiten der Erkenntnis zu betrachten. Die Konstruktion eines mathematischen Begriffs ermöglicht dessen Anwendung in der Erkenntnisgewinnung.

Aus den zuvor dargelegten erkenntnistheoretischen Überlegungen lassen sich folgende Erwartungen hinsichtlich der Geschichtsphilosophie Hegels als Konstruktion a priori ableiten.

1. In Anschluss an die erste epistemologische Bemerkung, nach der die Konstruktion a priori frei von der Voraussetzung 'Gegebensein' ist, lässt sich die Geschichtsphilosophie als die Konstruktion a priori ähnlich von ihrem Gegebensein als 'Geschichte an sich' frei denken. Dies impliziert, dass die Geschichtsphilosophie Hegels, sofern sie als Konstruktion a priori gerechtfertigt werden kann, in der Lage ist, einige Schwierigkeiten des Rekonstruktionsverständnisses der Geschichte zu überwinden.

2. In Anschluss an die zweite epistemologische Bemerkung wird eine Möglichkeit der notwendigen Geschichtsschreibung eröffnet. Eine Geschichtsschreibung, die sich am Rekonstruktionsverständnis der Geschichte orientiert, kann ihren Wahrheitsmaßstab nicht in der "Geschichte an sich" oder beim Ergebnis selbst haben. Damit ist sie im Prinzip, mindestens ihrem Inhalt nach, keine notwendige Geschichtsschreibung. Eine notwendige Geschichtsschreibung ist demnach nur möglich, wenn sie mit den Bedingungen der Möglichkeit der Geschichte gleichgesetzt werden kann. Ein Wahrheitsmaßstab für Geschichtsschreibungen, d. h. die 'Geschichte an sich', kann folglich nur unter den Geschichtsschreibungen gegeben werden[40].

3. Die dritte epistemologische Bemerkung bildet die Grundlage für das Verständnis der Differenzierung von philosophischem und alltäglichem Denken und Erfahrungsprozess, wie sie von Hegel in der Vorrede zum 'Zweiten Entwurf' erörtert wird. Eine unphilosophische Geschichtsschreibung leitet ihre Wirklichkeit von den Erfahrungen ab, d. h. von der 'Geschichte an sich'. Demgegenüber bringt eine philosophische Geschichtsschreibung ihre Wirklichkeit von sich aus mit ein. Folglich generiert sie ihre Realität unabhängig von Erfahrungen.

Allerdings erweisen sich die drei Bemerkungen über die Geschichtsphilosophie als irrelevant, wenn diese als Konstruktion a priori nicht gerechtfertigt oder nicht erörtert die Möglichkeit, die Weltgeschichte durch eine Geschichtsphilosophie a priori zu beschreiben, werden kann.

1-4-3. Konstruktion a priori der Geschichte

[40] In epistemologischer Hinsicht ist es ähnlich wie das Verhältnis der Erkenntnis und des Dinges an sich als ihres Gegenstandes selbst.

Die Frage, unter welchen Bedingungen eine Konstruktion a priori stattfinden kann, stellt sich, wenn die philosophische Geschichtsschreibung der Weltgeschichte als solche betrachtet wird. In der gewöhnlichen Vorstellung von der Geschichtsschreibung wird davon ausgegangen, dass ein Geschichtsschreiber mit den vorliegenden Fakten, Zeugnissen und Berichten anderer Personen geschichtliche Ergebnisse zu konstatieren hat. In der Konsequenz ist es ihm möglich, eine Geschichte zu beschreiben. Eine Geschichtsschreibung, die als Bericht über geschichtliche Fakten aufgefasst wird, würde die Geschichtsphilosophie Hegels als Konstruktion a priori absurd erscheinen lassen. Folglich können die geschichtlichen Fakten gemäß der Konstruktion a priori nicht vorgegeben werden. Die Frage, wie eine Geschichte geschrieben werden kann, ohne dass die geschichtlichen Gegebenheiten bereits existieren, erscheint zunächst paradox. In diesem Zusammenhang ist auf die Ausführungen Hegels zur Geschichte im Kontext der ursprünglichen Geschichtsschreibung zurückzugreifen. Hegel stellt einen Vergleich zwischen einer Geschichtsschreibung bzw. einer Geschichte und einer Dichtung an. Der Vergleich einer Geschichte mit einer Dichtung wirft die Frage auf, wie ein solcher Vergleich zu begründen ist. Nach einer gängigen Vorstellung wird eine Dichtung von einem Dichter erschaffen, während eine Geschichte eine Nachricht über die vergangenen Ergebnisse ist. Eine Geschichte basiert auf einer tatsächlichen Vergangenheit, während eine Dichtung eine subjektive, fiktive Darstellung ist. Insofern kann eine Geschichte nicht mit einer Dichtung verglichen werden, sondern bildet vielmehr Gegensätze wie die zwischen Wirklichkeit und Fantasie sowie zwischen faktischer Gemeinsamkeit und individuellem Geschaffenem. Dennoch nimmt Hegel einen Vergleich zwischen Geschichte und Dichtung vor und stellt zudem die These auf, dass die Beschreibung der Geschichte durch einen Geschichtsschreiber mit der Dichtung eines Dichters gleichzusetzen ist. Der Vergleich, wie in den vorherigen Kapiteln (1-3-1) dargelegt, basiert auf der gemeinsamen Bestimmtheit der Geschichtsschreibung und des Dichtens. Dies impliziert, dass sowohl die Geschichtsschreibung als auch die Dichtung menschliche Handlungen sind, die aus einem gegebenen Stoff Neues schaffen. Bei der Geschichtsschreibung sind dies die geschichtlichen Ergebnisse, während bei der Dichtung die gewöhnlichen Wörter den Ausgangspunkt bilden. In Bezug auf die Konstruktion a priori muss ein Ansatzpunkt verschoben werden. Bei einem Vergleich von Geschichte und Dichtung fällt auf, dass beide nicht aus dem Gegebenen heraus konstruiert werden, sondern eine andere Beschaffenheit aufweisen. Das Geschöpfte beider, also sowohl die Dichtung als auch die Geschichte, kann demnach nie mehr als Gegebenes betrachtet werden, sondern muss als neues Produkt der menschlichen und geistigen Handlung verstanden werden. Hegel verwendet den Begriff der "unsterblichen Dauer" (vgl. VG S. 4), um die von ihm beschriebene Beschaffenheit der Geschichte zu veranschaulichen. Eine derartige Auffassung von Geschichte eignet sich für das Konstruktionsverständnis der Geschichte, während eine gewöhnliche Auffassung derselben für das Rekonstruktionsverständnis der Geschichte adäquat ist. Die Prämisse, dass eine Dichtung ein neu Geschöpftes sein kann oder sein soll, ist nachvollziehbar. Diese Voraussetzung ist jedoch nicht gegeben, wenn der Begriff auf die Geschichte angewendet wird. Die

Frage stellt sich, auf welche Weise die von Hegel vertretene Auffassung von der Geschichte als einem neu Geschöpften zu verstehen ist.

In der Auseinandersetzung Hegels mit seinen zeitgenössischen Philosophen liegt ein Leitfaden vor, der Aufschluss darüber gibt, wie diese Auffassung zu verstehen ist. Sein Anspruch ist, dass seine philosophische Geschichtsbetrachtung eine Konstruktion a priori ist. Gleichwohl nimmt er einen Abstand von seiner zeitgenössischen |philosophischen Betrachtung über die Geschichte|. Hegel bezeichnet derartige Betrachtungen anderer Philosophen [41] als "apriorische Erdichtungen in der Geschichte" (VPG S. 22). In der Folge kann die Weltgeschichte von einem "ersten und ältesten Volk" oder den "Priestervölkern" abgeleitet werden, die aufgrund unmittelbarer Belehrung durch Gott alle Weisheit und geistigen Wahrheiten besaßen (ebenda). Im Gegensatz dazu formuliert Hegel eine folgende Bemerkung für seine eigene philosophische Geschichtsbetrachtung. Gemäß Hegel: „Die Geschichte haben wir zu nehmen, wie sie ist; wir haben historisch, empirisch zu verfahren“ (ebenda). Folglich ist es absurd, dass diese 'apriorischen Erdichtungen' der Geschichte ohne ein Empirisches eine Geschichte beschreiben. Diese Auffassung steht jedoch im Widerspruch zu Hegels eigener Definition philosophischer Geschichtsschreibung als Konstruktion a priori, die er als gleichwertig mit den 'apriorischen Erdichtungen' der Geschichte betrachtet, die ohne empirische Grundlage eine Geschichte beschreiben. Diese Annahme wird durch die zuvor erwähnte Beschaffenheit der Konstruktion a priori als Verfahren der philosophischen Geschichte weiter verstärkt. In Bezug auf die Geschichtsphilosophie lässt sich demnach feststellen, dass eine apriorisch konstruierte Geschichte keine empirischen Elemente erfordert, da sie a priori ist. In der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen philosophischen Verfahren hinsichtlich der Geschichtsschreibung betont Hegel jedoch, dass eine Verbindung zwischen Empirie und Geschichtsschreibung erforderlich ist[42].

Einerseits kann die philosophische Geschichtsschreibung Hegels als Konstruktion a priori, losgelöst von empirischen Gegebenheiten, betrachtet werden. Andererseits wird das geschichtliche Empirische in einer Geschichtsschreibung "treu" aufgefasst (VG, S. 31). Der scheinbare Widerspruch zwischen einer Geschichte als Konstruktion a priori und einer als Empirie kann jedoch aufgelöst werden, wenn die Aussage Hegels über die Zweideutigkeit von 'treu auffassen' berücksichtigt wird. Eine Geschichte kann nur dann adäquat beschrieben werden, wenn sie die geschichtlich empirischen Ergebnisse oder Berichte 'treu auffasst'. Andernfalls könnte es sich lediglich um eine Erdichtung handeln. Dennoch impliziert das 'treu Auffassen' nicht, dass ein vergangener Bericht und empirische Zeugnisse lediglich 'aufgenommen' oder „nur dem Gegebenen sich“ (VG S. 31) 'hingegeben' werden dürfen. Eine derartige Vermutung, auf der das Rekonstruktionsverständnis der Geschichte beruht, impliziert in hegelscher Hinsicht jedoch,

[41] Schlegel, Fichte, usw. Cf. VPG S. 22.

[42] Davon aus einem Schein herausgebracht wird, dass Hegel bezüglich der Geschichte eine Konstruktion a priori abgelehnt hat. Allerdings beruht er sich auf einer Zweideutigkeit, wie ein geschichtliches Empirisches treu aufgefasst werden darf. Darüber im Folgenden erklärt werden.

dass die Vernunft außer Acht gelassen wird. Eine wissenschaftliche Geschichtsschreibung erfordert gemäß Hegel ein bestimmtes Vorgehen. So darf das Verhalten nicht lediglich reaktiv sein, sondern das Denken muss in die Geschichtsbetrachtung eingebracht werden (VPG S. 23). Das in die Geschichtsbetrachtung einfließende Denken stellt eine Kategorie sowie einen Gesichtspunkt des Geschichtsschreibers dar. Diese Kategorie ist nicht lediglich als Maßstab zu verstehen, der bestimmt, welche geschichtlichen Ereignisse „über bloße Wichtigkeit und Unwichtigkeit“ sind. Sie stellt vielmehr einen Weg dar, Geschichte zu beschreiben, um zu einem Wahrhaften, das „nicht auf der sinnlichen Oberfläche“ (VG S.31) liegt, zu gelangen. Eine wissenschaftliche Geschichtsschreibung kann nur dann adäquat beschrieben werden, wenn zunächst das Denken und dadurch das geschichtliche Empirische betrachtet wird. Das Wahrhafte in der Geschichte, mit Hegel gesprochen die innere Notwendigkeit der Geschichte, kann dann erfasst werden (vgl. VG S. 29). Hegel formuliert diesen Gedanken wie folgt: „Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an; beides ist in Wechselbestimmung“ (VG S. 31). Daher kann Geschichte nicht als ein gegebenes und vorhandenes Konstrukt betrachtet werden, sondern muss als ein Produkt geschichtsschreibender Handlungen definiert werden. Denn die Fähigkeit des Denkens, auf Basis der geschichtlichen Gegebenheiten eine wissenschaftliche Geschichte zu verfassen, kann nicht aus den genannten Gegebenheiten selbst abgeleitet werden. Stattdessen muss ein Geschichtsschreiber diese Fähigkeit vor der Betrachtung bewusst oder unbewusst beibehalten.

In diesem Kontext wird ersichtlich, wie eine Geschichte als neues Geschöpftes konzipiert werden kann. Dennoch ist es nicht ausreichend, lediglich zu verdeutlichen, wie eine Geschichte apriorisch konstruiert werden kann. Da eine Geschichte als Geschichtsschreibung ein neu Geschaffenes des Geschichtsschreibers ist und nicht gleich mit der 'Geschichte an sich' gleichgesetzt werden kann, kann eine Beschaffenheit der Geschichte überhaupt, die auch für die reflektierenden Geschichtsschreibungen als Geschichte geeignet ist, ausgeschlossen werden. Dies impliziert, dass nicht nur das Konstruktionsverständnis, sondern auch das Rekonstruktionsverständnis auf einer solchen Beschaffenheit der Geschichte basieren muss. In Konsequenz dessen kann mit Recht abgeleitet werden, dass eine Geschichte (nicht als Geschichte an sich) kein Vorhandenes ist, sondern ein Produkt menschlicher Handlung oder ein Konstruiertes. Diese Schlussfolgerung lässt sich bereits aus der Definition des Rekonstruktionsverständnisses ableiten. Inwiefern lässt sich eine Differenzierung zwischen dem Konstruktions- und Rekonstruktionsverständnis der Geschichte treffen? Zur Veranschaulichung wird im Folgenden auf die Erörterung Hegels über die ursprüngliche Geschichtsschreibung eingegangen. Diese wurde bereits als Konstruktion a posteriori identifiziert (Kapitel 1–4–3). In der Zusammenfassung (Kapitel 1-3-3) der reflektierenden Geschichtsschreibungen, d. h. des Rekonstruktionsverständnisses der Geschichte, zeigt sich, dass das Rekonstruktionsverständnis der Geschichte eine 'Geschichte an sich' voraussetzt, die als Geschichtsbetrachtung vor einer Handlung vorausgesetzt wird. Diese 'Geschichte an sich' stellt für das Rekonstruktionsverständnis eine Wahrheit und einen Maßstab der Verlässlichkeit dar. Für die ursprüngliche Geschichtsschreibung ist die Kategorie

der 'Geschichte an sich' jedoch irrelevant, da die von ihr beschriebenen Begebenheiten gemäß dem Rekonstruktionsverständnis bereits als 'Geschichte an sich' zu bezeichnen sind. Zudem ist eine Geschichte mit der Geschichtsschreibung identisch. Diese Identität resultiert aus der Identität des Subjekts der vergangenen Begebenheiten und des Subjekts der Geschichtsschreibung, welche bereits zuvor als Qualifikationsforderung für die ursprüngliche Geschichte benannt wurde (vgl. Kapitel 1–3–1). Demgegenüber basiert die Annahme einer 'Geschichte an sich' im Rahmen des Rekonstruktionsverständnisses auf der Undasselbigkeit des Subjektes der Vergangenheit und der Geschichtsschreibung.

Die bisherigen Überlegungen lassen sich wie folgt zusammenfassen: Die Konstruktion einer Geschichte als a priori kann unter folgenden Bedingungen stattfinden:

1. Eine Geschichte kann nicht als vorgefundenes oder reines Aufgenommenes betrachtet werden, wie es die allgemeine Vermutung nahelegt, dass es eine Geschichte an sich gäbe. Daher muss sie durch das Denken konstruiert werden. Dies impliziert jedoch nicht, dass eine Geschichte ohne empirische Begebenheiten existieren könnte.

2. Eine Geschichte kann nur dann als Konstruktion a priori betrachtet werden, wenn das handelnde Subjekt der geschichtlichen Begebenheiten und das beschreibende Subjekt der Geschichtsschreibung als gleich betrachtet werden. Dies impliziert die Gleichheit des Geistes beider Parteien.

Die Konstruktion a priori kann auf Basis dieser beiden Bedingungen noch nicht abgeleitet werden, da die ursprüngliche Geschichtsschreibung als Konstruktion a posteriori mit diesen beiden Bedingungen ebenfalls möglich ist. Es muss eine weitere Bedingung für eine Konstruktion a priori der Geschichte festgestellt werden, nach der sich die philosophische und die ursprüngliche Geschichtsschreibung voneinander unterscheiden lassen. Eine solche Bedingung liegt im Mangel der ursprünglichen Geschichtsschreibung begründet, da diese keine philosophische Geschichtsschreibung sein kann. Der Mangel, der dennoch gleichzeitig die wesentlichen Vorteile im Vergleich zu anderen Arten der Geschichtsschreibung ausmacht, besteht in einer lebendigen Auffassung der Geschichte und der grundlegenden Unmittelbarkeit dieser Auffassung. Diese Unmittelbarkeit basiert auf der Gleichheit des handelnden und des beschreibenden Subjekts (zweite Bedingung für Konstruktion a priori) sowie auf der Detailtreue des beschreibenden Subjekts. Folglich kann eine Geschichtsschreibung als Konstruktion a priori gelten, sofern die Beschränktheit des einzelnen Subjekts gelöst werden kann. Dies führt zu einer dritten Bedingung der Geschichte als Konstruktion a priori, welche wie folgt lautet:

3. Eine weitere Forderung, welche sich aus der zuvor dargelegten Problematik ableitet, ist die Etablierung eines allgemeinen Subjekts der Geschichtsschreibung oder zumindest allgemeingültiger Gesichtspunkte für die Geschichtsschreibung. Dies dient der Vermeidung einer Beschränktheit der Unmittelbarkeit der ursprünglichen Geschichtsschreibung.

Die Konstruktion einer Geschichte a priori setzt voraus, dass die drei genannten Bedingungen erfüllt sind und die Voraussetzung der Vernunft gegeben ist. Die Vernunft ist per definitionem allgemein, da sie ansonsten nicht als solche bezeichnet werden könnte. Die Betrachtung der Geschichte unter Zuhilfenahme der hier erörterten Vernunft gewährleistet, dass ein allgemeiner Gesichtspunkt zum Tragen kommt (3. Bedingung). Darüber hinaus bezeichnet Hegel diese Vernunft als die 'die Welt regierende' Vernunft. Obgleich der Begriff 'regieren' in diesem Kontext noch ambivalent ist, lässt sich dennoch konstatieren, dass die Vernunft in der Geschichte als Subjekt der Geschichte aufgefasst werden kann. Folglich impliziert eine Betrachtung der Geschichte durch diese Vernunft zugleich eine Betrachtung der Vernunft selbst (2. Bedingung). In Übereinstimmung mit der ersten Bedingung kann festgestellt werden, dass die Vernunft nicht nur eine Kategorie ist, durch die die Relevanz von Begebenheiten für die Geschichte bestimmt wird. Darüber hinaus stellt sie auch einen Begriff dar, nach dem die Begebenheiten eingeordnet werden (vgl. VG, S. 32).

Die vorangehend dargelegten Überlegungen führen zu einem Thema, bei dem die Voraussetzung der Vernunft in der Geschichte für die Konstruktion a priori von entscheidender Bedeutung ist. Die finale Fragestellung bezüglich der Rechtfertigung der Konstruktion a priori der Geschichte lautet, welches Objekt bei der Konstruktion a priori der Geschichte konstruiert werden soll. Unter Berücksichtigung der ersten Bedingung der Konstruktion a priori der Geschichte ist es nicht zulässig, die empirischen Ergebnisse selbst – wie bei der epistemologischen Konstruktion a priori bei Fichte – zu konstruieren. Die verbleibenden Aspekte betreffen die Organisation und Vereinheitlichung der empirischen Begebenheiten, welche als 'Begriff der Geschichte' bezeichnet werden können. In der Konsequenz kann die philosophische Geschichtsschreibung als Konstruktion a priori der Geschichte selbst oder der Weltgeschichte bezeichnet werden. Des Weiteren stellt sie deren Verwirklichung dar (Kapitel 1–4–2).

Die Geschichte wird somit nicht länger als eine Sammlung vergangener Begebenheiten betrachtet, sondern als ein apriorisches Konstituiertes im Reich des Geistes. Folglich lässt sich die Geschichte nicht in die Zeit hinein verblassen, wie 'die Geschichte an sich', sondern in das geistliche Reich "verpflanzen". Dies wird mit dem Begriff 'ewig' (VG S. 5) beschrieben. In diesem Sinne kann die philosophische Weltgeschichte als "schlechthin gegenwärtig" bezeichnet werden (VG, S. 22).

1-4-4. Die Kategorien der philosophischen Weltgeschichte

1-4-4-1. Begriff der Zeit

Die Konstruktion der Geschichte a priori ermöglicht zunächst die Enthüllung einer Kategorie der Geschichte. Die Konstruktion einer Geschichte a priori impliziert, dass diese aus den Grundsätzen

heraus konstruiert wird. Der Begriff basiert auf einem Vereinigungsprinzip, welches es ermöglicht, das Mannigfaltige unter dem Begriff in Einheit zu bringen. Dies entspricht einer Kategorie. Es stellt sich die Frage, welche Arten von Kategorien sich für die philosophische Weltgeschichte eignen. In der *Kritik der reinen Vernunft* etabliert Kant eine formale Logik als Leitfaden zur Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe, d. h. zwölf Kategorien. Dies basiert auf der Definition Kants zur formalen Logik als Regeln des Denkens an sich. Eine Verallgemeinerung der bei Kant vorgenommenen Entdeckung der Kategorien sowie eine Anwendung solcher Methoden auch bei der philosophischen Weltgeschichte würde einen Leitfaden zur Entdeckung der Kategorien der philosophischen Weltgeschichte ergeben[43]. Analog zu Kants Methode zur Definition von Verstandesbegriffen lässt sich eine besondere Grundlage der Erkenntnis, die Kategorien, aus den allgemeinsten Grundlagen ableiten, bei Kant dem Denken überhaupt. In Bezug auf die philosophische Weltgeschichte kann die allgemeinste Grundlage der Geschichte als die Zeit bezeichnet werden, da diese in ihrer Natur nach am grundlegendsten ist. Die Kategorien der philosophischen Weltgeschichte lassen sich folglich aus den Bestimmungen der Zeit selbst ableiten. Die aus dem Begriff der 'Zeit' abgeleiteten Kategorien bieten demnach eine "allgemeine Ansicht der Geschichte" (VG S. 34).

In Abgrenzung zu Kants Transzendentalphilosophie nimmt die Zeit in Hegels Philosophie keine herausragende Stellung ein. Hegel definiert die Zeit als "der daseiende Begriff selbst" (PhG S. 46). In erster Linie ist die Zeit bei Hegel anders zu definieren als bei Kants Transzendentalphilosophie und bei Newtons Naturwissenschaft. In hegelscher Perspektive lässt sich die Zeit weder der Objektivität (Newton) noch der Subjektivität (Kant) zuordnen. In der Kantischen Perspektive wird die Zeit als eine reine Anschauungsform definiert, die trotz ihres transzendentalen Charakters subjektiv ist. Demgegenüber wird die Zeit in der Newtonschen Perspektive als metaphysischer oder ontologischer Rahmen der Welt sowie der Raum bei Newton als objektiv betrachtet. In Konsequenz dessen erübrigt sich bei der hegelschen Zeitbestimmung eine Differenzierung zwischen Objektivität und subjektivem Bewusstsein. Hegel zufolge steht die Zeit nicht mit der "abstrakte[n] Objektivität" (Newton) und "abstrakte[n] Subjektivität" (Kant) in Zusammenhang, sondern mit der Einheit der Objektivität und Subjektivität[44]. Daher kann die Zeit nach Hegel als "einfache Begriff" (Enz § 258) bezeichnet werden.

[43] Natürlich bei Kant die Entdeckung der Kategorien als reine Verstandesbegriffe, nach welchen alle empirische und nicht empirische Mannigfaltigkeit in die Einheit, das Ich als reine Apperzeption, gebracht werden müssen, ist keine Ableitung aus der formalen Logik als Regeln des Denkens überhaupt. Kants Verfahren von der Entdeckung der Kategorien begründet sich auf die Gleichheit der Denkfunktionen der Kategorien bei Erfahrungen als die empirische Erkenntnis und der formal logische Denkfunktionen bei formaler Logik. Das von Kant beschriebene Verfahren bewegt sich in einem Spannungsfeld zwischen der Gleichheit beider Denkfunktionen und der Ungleichheit der Funktionsbereiche. Diese ambivalente Konstellation lässt sich als analogisch bezeichnen.

[44] Vittorio Hösle, "Raum, Zeit, Bewegung" in *Hegel und die Naturwissenschaften*, Michael John Petry(Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstat 1987, S. 257ff. Nach Vittorio Hösle sind die Raum und die Zeit als anfänglichen Begriffen der Naturphilosophie aus der hegelschen Logik hergeleitet. Denn nach hegelschen enzyklopädischen System die erste Kategorie der Naturphilosophie das Resultat der Entlassung der absoluten Idee am Ende der *Wissenschaft der Logik* ist. Also er bezeichnet den ersten Kategorie der Natur mit den zwei Momenten, Außersichsein und das abstrakte Allgemeine wie das Sein in Anfang der *Wissenschaft der Logik*. Nach seiner Interpretation ist das

Zum Zweiten wird die Zeit von Hegel als "ganze Unruhe" (Enz § 257 Zusatz) bezeichnet. Dies impliziert, dass kein Sein existiert, das nicht von der Zeit unabhängig ist, und kein Sein, das nicht in der Zeit ist oder unter der Zeit steht. In anderen Worten kann festgehalten werden, dass das Sein in der Zeit anders geartet ist als das reine Sein am Anfang der *Wissenschaft der Logik*. Dies ist darauf zurückzuführen, dass das Sein um seiner unmittelbaren Unbestimmtheit willen keinen Anfang und kein Ende haben kann, während jedes Sein um der ganzen Unruhe der Zeit willen völlig 'unruhig' ist. Dies impliziert, dass das Sein in der Zeit einen Anfang und ein Ende innerhalb der Zeit aufweist. In der Konsequenz ist es endlich. Es handelt sich dabei nicht um ein reines Sein, sondern um ein Da-Sein und Da-Nicht-Sein. Dieses Endliche ist jedoch nicht in sich selbst, sondern aufgrund der Zeitlichkeit endlich. „Weil die Dinge endlich sind, darum sind die in der Zeit; nicht weil sie in der Zeit sind, darum gehen sie unter, sondern die Dinge sind das Zeitliche“ (Enz §258 Zusatz). In diesem Kontext formuliert Hegel die Bewegungsweise der Dinge in der Zeit mit den Begriffen 'das Entstehen' und 'das Vergehen' (Enz § 258).

In Kombination der ersten und zweiten Anmerkungen der Zeit lässt sich festhalten, dass in der ersten Anmerkung der Zeit die Zeit als der einfache Begriff aufgefasst wird, während sie in der zweiten Anmerkung nicht ins reine Denken hineingefallen wird. Dies führt zu der Schlussfolgerung, dass die Zeit "das *angeschaute* Werden" ist (ebenda). In der Auseinandersetzung mit der kantischen und newtonischen Zeit bezeichnet Hegel sie als "das unsinnlich Sinnliche" (ebenda). In Konsequenz lässt sich festhalten, dass die Zeit sowohl eine äußerliche, sinnliche als auch eine innere, begriffliche Komponente aufweist. „[I]n der Sphäre des Außersichseins“ (Enz §257), so kann festgestellt werden, wird die Zeit als das Angeschaute betrachtet. Die Zeit als das Werden ist sowohl begrifflich als auch darüber hinaus deutlich auf das Werden hinweisend (Enz §259 Zusatz). Dies zeigt sich bei Hegel als Einheit des reinen Seins und reinen Nichts am Anfang der *Wissenschaft der Logik* (WL I S. 82 ff.). Die Zeit ist ambivalent. „Die Negativität […] ist aber in der Sphäre des Außersichseins eben sowohl *für sich* und ihre Bestimmungen darin, aber zugleich als in der Sphäre des Außersichseins setzend […]. So für sich gesetzt, ist sie die *Zeit*“ (Enz §257).

In der Konsequenz lässt sich die Zeit bei Hegel am einfachsten als äußerliches Werden bzw. angeschautes Werden bestimmen. Die Zeit als angeschautes Werden gründet im Begriff als solchem. „Der Begriff aber, in seiner frei für sich existierenden Identität mit sich, Ich=Ich, ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit, die Zeit aber daher nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit und ein Zeitliches, sondern *er* ist vielmehr die Macht der Zeit, als welche nur diese Negativität als Äußerlichkeit ist“ (Enz §258).

Außersichsein durch die Entlassung der absoluten Idee aus der „in sich seienden Subjektivität und der Idealität“ (S.257) hergeleitet und das abstrakte Allgemeines durch die totale Negation der besondere Allgemeinheit (S.258). Trotz der Negation als Entlassung der absoluten Idee ist die Kategorien der Naturphilosophie noch in dem Standpunkt, was Hegels Anspruch nach bei Phänomenologie des Geistes schon erreicht ist, der Einheit der Objektivität und Subjektivität.

1-4-4-2. Die äußere Dialektik der Zeit: Vergehen und Entstehen

Um die innere Struktur sowie die zweideutige Dialektik der Zeit[45] zu verstehen, ist es unerlässlich, das Werden in Hegels Wissenschaft der Logik zunächst in seinen Grundzügen zu erfassen.

In der *Wissenschaft der Logik* beginnt Hegel, seinem umfassenden Anspruch folgend, die Untersuchung ohne vorausgesetzte Voraussetzungen. Er widmet sich zunächst dem Begriff des Seins. Dieses Sein wird als "*reines Sein*" bezeichnet, welches das unbestimmte Unmittelbare und ein Gleiches mit sich selbst darstellt (WL I, S. 82). Aufgrund der unbestimmten Unmittelbarkeit kann das Sein jedoch lediglich als "in der Tat *Nichts* und nicht mehr oder weniger als Nichts" (WL I, S. 83) bezeichnet werden. Das Nichts, „*das reine Nichts*", wie das reine Sein, ist "einfache Gleichheit mit sich selbst" und um bestimmungsloser Leerheit willen "überhaupt dasselbe, was das reine *Sein* ist" (ebenda). Schließlich ist das reine Sein das reine Nichts und das reine Nichts das reine Sein. Es impliziert, dass "das Sein in Nichts und das Nichts in Sein […] übergegangen ist". Das unmittelbare und innere Verschwinden des Seins im Nichts und des Nichts im Sein wird als Werden bezeichnet. Im Prozess des Werdens sind das Sein und das Nichts als solche gegeneinander "*absolut unterschieden*", jedoch hat sich dieser Unterschied "unmittelbar aufgelöst" (ebd.).

Wie bereits in der zweiten und dritten Anmerkung zur Zeit dargelegt wurde, ist die Zeit als das angeschaute Werden anders als das Werden im reinen Denken aufzufassen. In der *Wissenschaft der Logik* führt Hegel aus, „Sein und Nichts werden in der Zeit auseinandergehalten, als ich ihr abwechselnd vorgestellt, nicht aber in ihrer Abstraktion gedacht, und daher auch nicht so, daß sie an und für sich dasselbe ist“ (WL I S.85). Dies bedeutet, dass sie zwar in ihrer jeweiligen Gegenwärtigkeit unterschieden werden, jedoch nicht in ihrer Abstraktion. Der Unterschied zwischen der Zeit als dem angeschauten Werden und dem Werden in der *Wissenschaft der Logik* besteht in der Äußerlichkeit der Zeit. In diesem Kontext wird die Dimension der Zeit thematisiert. „Die Dimensionen der Zeit, die *Gegenwart*, *Zukunft* und *Vergangenheit*, sind das Werden der Äußerlichkeit als solches […] “ (Enz §259). Nach Hegel stellen die Zeitdimensionen als Zeit das angeschaute Werden dar. Die Beziehung der

[45] Cf. Joachim Ringleben "Lebendige Ewigkeit" in Otfried Reinke(Hrsg.), *Ewigkeit?:Klärungsversuch aus Natur - und Geisteswissenschaften*, Göttingen 2004, S.155-6. Joachim Ringleben beleuchtet vor dem Hintergrund seiner theologischen Expertise die innere Dialektik der Zeit als Zusammenhang von Zeit und Ewigkeit. Somit kann festgehalten werden, dass für ihn die Äußerlichkeit der Zeit, genauer die Zeitdimensionen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, außer Acht bleibt. Im Folgenden soll die Geschichtsphilosophie Hegels erörtert werden, wobei die Zeit als Kategorie der philosophischen Weltgeschichte in den Blick genommen wird. Dabei wird sowohl die äußere Dialektik bezüglich der Zeitdimensionen als auch die innere Dialektik der Zeit bezüglich der Ewigkeit beleuchtet. Selbstredend stehen die beiden Dialektiken der Zeit in keiner beziehungslosen Koexistenz zueinander. Es kann jedoch festgestellt werden, dass beide Dialektiken der Zeit zwei Seiten des Zeitbegriffs darstellen.

Gegenwart, der Zukunft und der Vergangenheit zueinander konstituiert demnach die äußere Dialektik der Zeit.

Das reine Denken beschreibt das Werden als Übergehen vom Sein ins Nichts und vom Nichts ins Sein. Dieser Übergehen kann auch als Übergangensein vom Sein im Nichts und vom Nichts im Sein bezeichnet werden[46]. Analog lässt sich die Gegenwart, die Zukunft und die Vergangenheit als Zeitdimension jeweils als das äußerliche Werden des Folgenden formulieren. Die Vergangenheit kann definiert werden als das Übergehen des Seins in das Nichts, während die Zukunft das Übergehen des Nichts in das Sein darstellt. In der zweiten Anmerkung zur Zeit werden die Formulierungen dahingehend modifiziert, dass die Vergangenheit das Übergehen des Da-Seins ins Da-Nichts und die Zukunft das Übergehen des Da-Nichts ins Da-Sein ist[47]. Die Vergangenheit und die Zukunft stellen einen "Unterschied" (ebenda) in der Zeit dar. Denn während die Zeit selbst als „ein schlechthin Abstrakte“ (Enz §258) bestimmt wird und die Zeit als Abstraktes "keinen bestimmten Unterschied" (Enz §254) aufweist, manifestiert sich bei den verschiedenen Zeitdimensionen die Vielheit in der Zeit[48]. Die Vergangenheit als das Übergehen des Da-Seins ins Da-Nichts verhält sich anders als die Zukunft als das

[46] Cf. WL I S.83 „*Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe*. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein und Nichts, sondern dass das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht, sondern übergegangen ist“. Also ist das Werden keines Übergehen des Seins *ins* Nichts und des Nichts *ins* Sein, sondern ein Verschwinden des Seins *im* Nichts und des Nichts *im* Sein. Joachim Ringleben bemerkt es und macht es in seiner Arbeit deutlich. Er bezieht das Übergangensein mit ‚zeitlos vergangen‘ (WL II S.13) in der Wesenlogik auf die Reflexion in sich selbst.(Joachim Ringleben "Die logische Bewegung der Zeit" in Emil Angehrn (Hrsg.), *Der Sinn der Zeit*, Wellerswist 2002, S. 296 ff.) Dennoch kann man nicht das Werden als gegenseitigen Übergehen des Seins und Nichts von Augen weglassen, weil Hegel selber in einigen Stelle das Werden als ein Übergehen bezeichnet (cf. WL I S.85, S. 97,S. 112; Enz §259). Während das Übergangensein in Bezug auf das Wesen die Entwicklung des Begriff als Zurückkommen des Begriff in sich zeigt, kommt das Übergehen in der Seinslogik vor. I.e. das Werden als das Übergehen konzentriert sich auf das reine Sein und reine Nichts, nicht auf dem Grund desselben. Also bezüglich der äußeren Dialektik der Zeit ist es entsprechend, das Werden als das Übergehen zu bezeichnen.

[47] Also das Werden in der Äußerlichkeit kann man als Veränderung nennen. Cf. WL I S. 89.

[48] Die Zeitdimensionen, Vergangenheit, Gegenwart und die Zukunft, sind für die Zeit als Begriff (Enz §258) hinzugefügt. Die Zeit als solche „ist für sich seiner ganzen Unruhe, nicht mehr paralysiert“ (Enz §257). In Gegenteil dazu sind die Dimensionen der Zeit für die Anschauung und das subjektiven Bewusstsein notwendig. Die Dimensionen der Zeit „sind notwendig nur in der subjektiven Vorstellung, in der *Erinnerung* und in der *Flucht* oder *Hoffnung*“(Enz §259). „Die Dimensionen der Zeit machen das Bestimmt der Anschauung vollständig, indem sie den Begriff der Zeit, welcher das Werden ist, für die Anschauung in seiner Totalität oder Realität setzen, die darin besteht, dass die abstrakte Momente der Einheit, welche das Werden ist, jedes für sich als das Ganzen gesetzt sind, aber unter entgegengesetzten Bestimmungen. Diese beiden Bestimmungen sind so jede selbst als Einheit des Seins und Nichts; sie sind aber auch unterscheiden“(Enz §259 Zusatz.).

Übergehen des Da-Nichts ins Da-Sein. Hegel zufolge manifestiert sich die „Auflösung" der Zeit[49] in der Äußerlichkeit „in die Unterschiede" als Zeitdimensionen (Enz §259) [50].

Die Gegenwart stellt im Vergleich zu Vergangenheit und Zukunft eine negative Einheit dar, wobei die Unterschiede in der Zeit eine wesentliche Rolle spielen. „Das unmittelbare Verschwinden dieser Unterschiede in die *Einzelheit* ist die Gegenwart als *Jetzt*, welches als die Einzelheit *ausschließend* und zugleich schlechthin *kontinuierlich* in die anderen Momente, selbst nur dies Verschwinden seines Seins in Nichts und des Nichts in sein Sein ist" (Enz §259). Die Gegenwart kann definiert werden als ein Zustand, der sowohl das Übergehen des Da-Seins ins Da-Nichts als auch das Übergehen des Da-Nichts ins Da-Sein beinhaltet. Dies impliziert, dass die Gegenwart sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft ist. Sie ist folglich das "unmittelbare Verschwinden dieser Unterschiede in die *Einzelheit*". Das Verschwinden ist dabei nicht als ein innerlicher oder zeitinterner Prozess zu verstehen, sondern als ein unmittelbar äußerlicher. Denn es gründet im Zeitbegriff selbst[51]. Das Ausschließen der Gegenwart besteht in der Aufhebung der Einseitigkeit der Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart. Die Gegenwart kann als Einheit von Vergangenheit und Zukunft begriffen werden. Folglich kann die

[49] Anschließend zu Anmerkung Nr. 48 zeigt die „Auflösung" uns vor, wie die Zeitdimensionen für die Anschauung und subjektiven Vorstellung notwendig sind. Die Zeit als solche ist nach Hegel „für sich daseinende Unterschied", „das an sich selbst Negative", „die sich auf sich beziehende Negativität"(Enz §257 Zusatz) und „das, indem es *ist*, *nicht* ist, und indem es *nicht* ist, *ist*"(Enz §258). I. e. für die Anschauung oder subjektiven Vorstellung, die nicht dialektisch denken kann, ist die Zeit nichts anderes als der Widerspruch selbst. (Cf. Thomas Kalenberg, *Die Befreiung der Natur: Natur und Selbstbewusstsein in der Philosophie Hegels*, Hamburg 1997, S.122.) Folglich das natürliche Bewusstsein, das in der Vorstufe der *Phänomenologie des Geistes* sei, bemüht sich, den Widerspruch vor sich aufzulösen. (cf. KrV A32=B49; Kant formuliert ähnlich die Veränderung in der Zeit als logisch Kontradiktorische und also setzt die Zeit nicht ins Denken sondern in die sinnlichen Anschauung.) Wenn das Bewusstsein die Zeitbestimmung nach Hegel, also die Zeit als das Werden annimmt, dann findet es sich in der kontradiktorischen Situation. Denn das Werden als Zeitbestimmung selber hat schon die gegenseitigen und sogar entgegengesetzten Bewegungen in sich. Die Zeit als das Werden ist noch für das Bewusstsein nichts anderes als ein Widerspruch. Für das Bewusstsein ist es unfassbar, sowohl das Seins in Nichts als auch das Nichts in Sein zu verschwinden. Also das Bewusstsein, um das Werden als den Widerspruch umzugehen, *löst* die Zeit in die gegenseitigen Entgegensetzungen also Zeitdimensionen *auf*(cf. Enz §259 Zusatz.). Solche Bemühung des Bewusstsein ist in der *Wissenschaft der Logik* ganz außer Acht. Denn darin geht es um reines Denken, nicht um das Bewusstsein, das in dem Widerspruch nicht denken kann.

[50] Anschließend zu Anmerkungen Nr.48 und Nr.49 ist dieser Unterscheide keinen Unterscheid als Unterscheid. In hegelscher Hinsicht macht der reelle Unterscheid eine Bestimmung, die sich auf Anderes beziehen muß(cf. Enz §258; WL I S. 87 ff.) Also die Unterscheide als die Vergangenheit und die Zukunft sind äußerlich für das Bewusstsein und keine innere Bestimmungen der Zeit selber. Dennoch kann man nicht die Zeitdimensionen wegen ihrer Äußerlichkeit wegwerfen, weil die Zeit als solche äußerlich ist und in Ansehung der Geschichtsphilosophie die Zeitdimensionen eigenen Sinn haben.

[51] Die Vergangenheit und die Zukunft sind ihrem Wesen nach gegensätzlich. Denn die Vergangenheit demonstriert die Transformation von Sein in Nichtsein, während die Zukunft die Transformation von Nichtsein in Sein aufzeigt. Gleichzeitig stellen die Vergangenheit und die Zukunft als Zeitdimensionen einen Teil der Zeit dar. Folglich sind die Vergangenheit und die Zukunft einander entgegengesetzt und zugleich eins. Nach Hegel ist die Zeit das äußerliche Werden. Die Zeit als Werden manifestiert sich in der Transformation des Da-Seins in das Da-Nichts sowie in der Transformation des Da-Nichts in das Da-Sein. Diesbezüglich sei die Gegenwart angeführt. In der Konsequenz bedeutet dies, dass die Vergangenheit und die Zukunft in der Gegenwart unmittelbar verschwinden. Dies erfolgt jedoch nicht für die Zeit an sich, sondern lediglich für die Äußerlichkeit der Zeit, wie sie dem Bewusstsein erscheint. Denn der Unterschied, der durch die Gegenwart als Einheit der Vergangenheit und der Zukunft verschwunden ist, besteht für das Bewusstsein fort.

Gegenwart weder als Vergangenheit noch als Zukunft definiert werden; sie negiert vielmehr beide. Die Kontinuität der Gegenwart in der Vergangenheit und Zukunft impliziert, dass, insofern die Gegenwart das gesamte Werden, d. h. das Übergehen des Da-Seins ins Da-Nichts und des Da-Nichts ins Da-Sein, darstellt, die Vergangenheit eine Seite der Gegenwart und die Zukunft eine andere Seite der Gegenwart ist. In der Philosophie Hegels wird die Gegenwart als "das *Jetzt*" bezeichnet (ebenda).

Die Zeit manifestiert sich in der Äußerlichkeit als das Jetzt, welches sich aus der Aufhebung der Widersprüche der Zeit in die Unterschiede – Vergangenheit und Zukunft – sowie aus der unmittelbaren Negation dieser Unterschiede – Gegenwart – ableitet. Allerdings kann das Jetzt nicht allein im reinen Denken und in der bloßen Äußerlichkeit verortet werden. Folglich kann nicht von einem allgemeinen Jetzt die Rede sein, sondern lediglich von einem Da-Jetzt, d. h. dem einzelnen Jetzt oder „die *endliche* Gegenwart“ (Enz §259). Da ein Da-Jetzt als ein Allgemeines nicht im reinen Denken, sondern als ein Einzelnes lediglich in der Äußerlichkeit verweilt, ist das Jetzt „als *seiend* fixiert“ (ebenda). Das einzelne Jetzt als ein Seiendes löst sich aus dem inneren Zusammenhang mit der Vergangenheit und Zukunft, da dieser Zusammenhang für das Jetzt aufgrund seiner Äußerlichkeit keine Relevanz besitzt. Stattdessen erlebt das Jetzt sich selbst als bestehend in der Zeit. Das einzelne Jetzt kann folglich als Affirmation gegenüber der Vergangenheit und Zukunft, den negativen Momenten, aufgefasst werden. Die Gegenwart lässt sich als eine indifferente Einheit der Vergangenheit und Zukunft in der äußeren Dialektik der Zeit bestimmt. Da sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft jeweils eine eigene Zeit darstellen und jede als ein Werden eine Einheit des Da-Seins und Da-Nichts bildet, lassen sich ihre Bestimmungen als unterschiedlich erachten. „Dieser Unterschied kann nur des Entstehens und Vergehens sein“ (Enz §259 Zusatz). In Bezug auf die Vergangenheit kann festgestellt werden, dass das Da-Sein vergeht und das Da-Nichts entsteht. Im Gegensatz dazu vergeht bei der Zukunft das Da-Nichts, wodurch das Da-Sein hervorgeht. Die Gegenwart stellt die indifferente Mitte zwischen Vergangenheit und Zukunft dar, in der das Sein und das Nichts vergehen, während zugleich das Sein und das Nichts entstehen. In Konsequenz dessen bestimmt sich die Gegenwart durch die Abwesenheit sowohl der Vergangenheit als auch der Zukunft. Diese Differenz kann nicht als reale Differenz bezeichnet werden, sondern stellt eine Gleichheit mit sich selbst dar (vgl. Enz., § 258). Die Zeitdimensionen sind durch die äußere Dialektik der Zeit in das Nebeneinandersein zurückgekehrt. Dies bedeutet, dass sie "das unmittelbare *Zusammenfallen* in die Indifferenz, in das ununterschiedene Außereinander oder den Raum" darstellen (Enz §260) [52].

[52] Hier könne man über die Verräumlichung der Zeit bei Hegel erwähnen(cf. Dieter Wandschneider, *Raum, Zeit, Relativität*, Vittorio Klostermann 1982, S. 75 ff.). Es ist doch auffälliger, wie anschließend mit der philosophischen Weltgeschichte die Beziehung der Zeit auf den Raum sich hier ergibt. Im Vergleichung zwischen dem Bewusstsein und der Natur berührt Hegel so: „Die Vergangenheit aber und Zukunft der Zeit als in der *Natur seiend* ist der Raum“(Enz §259). „[D]ie Vergangenheit ist wirklich gewesen als Weltgeschichte, Naturbegebenheiten, aber gesetzt unter der Bestimmung des Nichtseins, das hinzutritt“(Enz §259 Zusatz). In der Naturwissenschaft haben die Zeitdimensionen, die Vergangenheit und die Zukunft, keinen großen Sinn, weil die Naturwissenschaft um die Natur geht, „wo die Zeit *Jetzt* ist“(Enz §259). Insofern die Naturwissenschaft sich auf das Allgemeinheit der Natur

Aus der äußeren Dialektik der Zeit lassen sich zwei Bestimmungen der Zeit im Hinblick auf die Weltgeschichte ableiten. "*In* der Zeit, so sagt man, *entsteht* und *vergeht* alles" (Enz. § 258). Aus der Perspektive des Bewusstseins unterliegen die Dinge in der Zeit einer Veränderung, d. h. sie entstehen und vergehen. Im Gegensatz zum Bewusstsein sind die Dinge für Hegel nicht statisch, sondern unterliegen einer zeitlichen Veränderung. Die Dinge sind in der Zeit, was bedeutet, dass sie vergehen und entstehen. „[D]ie Zeit selbst ist dies *Werden*, Entstehen und Vergehen, das *seiende Abstrahieren*, der alle gebärende und seine Geburten zerstörende *Kronos*“ (ebenda). In Bezug auf die Dinge, d. h. auf die Äußerlichkeit, setzt Hegel das Entstehen und Vergehen mit dem Werden als einfachste Bestimmung der Zeit gleich. In der *Wissenschaft der Logik* werden das Vergehen und das Entstehen als Momente des Werdens (WL I, S. 111) bestimmt. Das Werden bezeichnet das gegenseitige Übergehen vom reinen Sein und reinen Nichts. Das Entstehen und das Vergehen sind jeweils ein einseitiges Übergehen vom reinen Sein und reinen Nichts. Dies bedeutet, dass das Vergehen als "Sein geht in Nichts über" und das Entstehen als "Nichts ist ebensosehr das Gegenteil seiner selbst, Übergehen in Sein" (WL I S. 112) bezeichnet werden kann. Das Entstehen und das Vergehen sind einerseits im Kontext des lateinischen Sprichworts "*ex nihilo nihil fit*" (WL I, S. 85) und andererseits in Bezug auf das Konzept des 'Aufhebens des Werdens' (vgl. WL I, S. 113) zu interpretieren. In diesem Kontext, in dem das Werden nicht in der reinen Denkweise (in *Wissenschaft der Logik*), sondern in Bezug auf die Äußerlichkeit (im Zusammenhang der Natur, d. h. in *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*) behandelt wird, manifestieren sich die Konzepte des Entstehens und Vergehens auf eine andere Art und Weise. In Bezug auf das Entstehen und Vergehen in der Zeit sind zwei Bemerkungen zu formulieren. Im Rahmen des reinen Denkens ist zunächst festzuhalten, dass das Entstehen und das Vergehen von der Veränderung abzugrenzen sind. Dies begründet sich daraus, dass sie sich in der "Sphäre des *Daseins*" (WL I S. 89) befinden, während das Entstehen und das Vergehen in der Sphäre des reinen Seins und des reinen Nichts verortet sind. Wie in der zweiten Anmerkung dargelegt, ist die Zeit in der Äußerlichkeit verortet, d. h. sie betrifft nicht das reine Sein und Nichts, sondern das Da-Sein und das Da-Nichts, d. h. die Sphäre des Da-Seins[53]. Zweitens in *Wissenschaft der Logik* werden das Vergehen und das Entstehen, obwohl sie eigentlich dasselbe wie das Werden, eine bestimmte und paralysierte Richtung des Werdens, darstellen, als zwei verschiedene Prozesse betrachtet. Das Vergehen bezeichnet dabei das Übergehen des Seins ins Nichts, während das Entstehen das Übergehen des Nichts ins Sein bezeichnet. Diese beiden Prozesse verlaufen also nicht in umgekehrter Richtung (vgl. WL I S. 112). Demgemäß kann festgehalten werden, dass es sich bei dem in der Zeit vergehenden und entstehenden Sein um ein bestimmtes Sein im

bezieht, bleiben die Vergangenheit und die Zukunft als solche für sie außer Acht. Wenn die Vergangenheit und die Zukunft aber durch die äußere Dialektik der Zeit in den Raum gesetzt sind, können die Vergangenheit und die Zukunft ihre eigenen Stellen als Naturbegebenheiten in der Naturwissenschaft haben. Also kann man hier findet, mit welchen Grund Hegel seine Vorlesung über Weltgeschichte mit den Naturbegebenheiten anfängt(Cf. VG S. 187 ff.).

[53] Hier unterscheidet der Verfasser das Dasein und das Da-Sein. Jenes ist als eine Begriffsbestimmung in dem reinen Denken behandelt und, in Gegenteil dazu, dieses weist ein Endliches in der Zeit, oder in Äußerlichkeit und in Anschauung, hin. Hegel zufolge ist es nicht absurd, das Da-Sein ein Ding zu nennen.

gewöhnlichen Sinn handelt. Wie bereits dargelegt, ist es endlich und äußerlich. Folglich können sowohl das Da-Sein als auch das Da-Nichts als ein bestimmtes Sein vergehen und entstehen, beispielsweise kann das Da-Nicht vergehen und auch entstehen.

Inwiefern lassen sich die Konzepte des Entstehens und Vergehens auf die Äußerlichkeit übertragen? In Anschluss an die erste Bemerkung lässt sich festhalten, dass das Entstehen und das Vergehen mit der Veränderung gleichgesetzt werden können. In Übereinstimmung mit der zweiten Bemerkung besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen dem Entstehen und dem Vergehen. In der *Wissenschaft der Logik* werden sie als Eins betrachtet (vgl. Enz. §258, WL I, S. 112). Es stellt sich die Frage, wie das Entstehen und das Vergehen voneinander unterschieden werden können. Alternativ könnte hinterfragt werden, ob die Zeit als Werden die zwei verschiedenen Bestimmungen, das Entstehen und das Vergehen, überhaupt benötigt. In Bezug auf das Werden als solches sind die zwei verschiedenen Bestimmungen nicht als eigenständige Entitäten zu betrachten, sondern als Momente des Werdens. Zudem werden sie im Rahmen des Selbstwiderspruchs des Werdens aufgehoben (WL I, S. 113). In *Wissenschaft der Logik* wird das Werden rein logisch betrachtet. Das Werden als die Zeit nicht rein logisch, sondern vielmehr als ein ein Angeschautes, also äußerlich (Enz §258). Es wird angenommen, dass die Zeitdimensionen Vergangenheit und Zukunft nicht für die Zeit als Werden erforderlich sind[54], sondern für das Bewusstsein. Demnach ist die Wahrnehmung von Entstehen und Vergehen für das Bewusstsein von Bedeutung. Für das Bewusstsein ist es nicht erforderlich, dass das Entstehen und das Vergehen die grundlegende Bestimmungen der Zeit sind. Im Gegenteil dazu sind die Zeitdimensionen für das Bewusstsein notwendig, da die Zeit als Widerspruch erlebt wird und eine Auflösung dieses Widerspruchs erfolgen muss. Das Entstehen und das Vergehen fungieren für das Bewusstsein als eine Intensivierung seiner zeitlichen Vorstellungen, beispielsweise in Bezug auf Erinnerung, Reue, Hoffnung und Furcht[55]. In Bezug auf die Geschichte, insbesondere auf geschichtliche Vorstellungen, erweist sich die Verstärkung durch das Entstehen und Vergehen als bedeutsam.

1-4-4-3. Die innere Dialektik der Zeit: Zeit und Ewigkeit

Die innere Dialektik der Zeit thematisiert die Innerlichkeit der Zeit, während die äußere Dialektik der Zeit die Äußerlichkeit der Zeit in den Fokus rückt. In Anschluss an die erste Anmerkung zur Zeit (Kapitel 1-4-4-1) kann die Zeit als Werden bezeichnet werden, wobei sie sich als "der einfache Begriff" und "das reine Insichsein" manifestiert (Enz §258). Insofern die Zeit als Begrifflichkeit aufgefasst wird,

[54] Sieht Anmerkungen Nr. 48, 49 und 50.

[55] Hier findet man, wie das Entstehen und das Vergehen sich bezüglich der subjektiven Vorstellung unterscheiden können. Alles und Nicht-Alles können vergehen und entstehen. Doch man erinnert sich ein vergehendes Sein, nicht an ein entstehendes Sein. Gleicherweise hofft man ein entstehendes Sein und kein vergehendes Sein. Cf. Enz §259 Zusatz. „Dieser Unterscheid kann nur der des Entstehens und Vergehens sein“.

kann sie als ewig bezeichnet werden. "Nur das Natürliche ist darum der Zeit untertan, insofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist *ewig*" (ebenda). Diese Auffassung impliziert jedoch nicht, dass die Zeit als ein Behälter zu verstehen ist, in dem alle Elemente wie in einem Strom fließen und von dem sie fortgerissen und hinuntergerissen werden (Enz §258 Zusatz). Die Zeit stellt demnach kein substantielles Bleibendes dar. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Zeit als solche, wie die reine Form der sinnlichen Anschauung bei Kant, außer Zeit ist. Die Zeit kann als "für sich daseiender Unterschied" (Enz §257 Zusatz) sowie als "die abstrakt sich auf sich beziehende Negativität" (Enz §258) bezeichnet werden. Die Zeitlichkeit der Zeit kann als Ewigkeit bezeichnet werden. Dies impliziert, dass die Zeit weder vergeht noch entsteht, sondern als solche zeitlos ist. Gleichwohl ist die Zeitlichkeit der Zeit als Werden zu begreifen, welches das Vergehen und Entstehen impliziert. Folglich vergeht und entsteht die Zeit. Die Zeit ist ihrem Wesen nach widersprüchlich[56]. Aus dem Widerspruch der Zeit ergibt sich die Ewigkeit als die Zeitlichkeit der Zeit.

Die Annahme einer Ewigkeit impliziert eine Negation der Zeit als einem Vergehenden und Entstehenden. Diese Negation der Zeit ist zweiseitig zu betrachten. Einerseits verortet die Negation die Ewigkeit außerhalb der Zeit, wobei die Annahme zugrunde liegt, „als ob die Ewigkeit *nach* der Zeit komme“ (ebenda). Die Negation der Zeit als Vergehendes und Entstehendes erweist sich jedoch als unzureichend, da die Negation die Ewigkeit nicht außerhalb der Zeit, sondern "*nach* der Zeit", also innerhalb der Zeit verortet[57]. Andererseits impliziert die Negation, dass die Zeit sich selbst als Zeit ohne Vergehen und Entstehen definiert. Diesbezüglich ist die Dauer von Relevanz. „Die *Dauer* ist das Allgemeine dieses Jetzt und jenes Jetzt, das Aufgehobensein dieses Prozesses der Dinge, die nicht dauern“ (Enz §258 Zusatz). Sie kann jedoch lediglich als "relatives Aufheben der Zeit" (ebenda) bezeichnet werden. Denn eine Zeit oder ein Ding kann als dauerhaft vorgestellt werden, wenn und nur wenn ein Dauerndes mit dem Veränderlichen verglichen werden kann. Das Konzept des Dauerenden ist wesentlich an die Endlichkeit geknüpft, d. h. es kann sich nicht um ein Ewiges handeln. Eine Dauer, die sich von Anfang bis Ende der Zeit erstreckt[58], kann ihrer Relativität nicht entkommen. Die Annahme einer vermeintlichen Ewigkeit basiert auf einer logischen Verfälschung des Unendlichen.

[56] Thomas Kalenberg (1997), S. 122.

[57] Enz §258 „so würde die Ewigkeit zur Zukunft, einem Momente der Zeit, gemacht.“; Deshalb fassen einige Forscher den Zeitbegriff als solchen oder die Ewigkeit mit dem Kreislauf auf (Cf. S. F. Baekers „Die Zeit als Mitte der Philosophie Hegels“ in *Hegel-Studien Bd. 30*, Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler(Hrsg.), Bonn 1995, S. 122; Günter Wohlfahrt „Über Zeit und Ewigkeit in der Philosophie Hegels“ in *Wiener Jahrbuch für Philosophie XIII(1980)*, S. 142f.).

[58] Cf. Anton Friedrich Koch, „Zeit und Ewigkeit“ in *Zeit denken: Eschatologie im interdisziplinären Diskurs*, Edmund Arens(Hrsg.), Freiburg 2010. S.84. „Im landläufigen Sinn ewig ist, was zu allen Zeiten existiert, also das Immerwährende. Die Zeit selbst ist ein trivialer Grenzfall des in diesem Sinne Ewigen, denn zu allen Zeiten gibt es die Zeit“.; Oscar Daniel Brauer, *Dialektik der Zeit -Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Stuttgart 1982, S. 145ff.

Die Unendlichkeit bzw. das Unendlichen resultiert aus der Selbstentwicklung des Begriffs innerhalb der Endlichkeit bzw. des Endlichen. Hegel stellt das Endliche nach dem Sollen und der Schranke dar. Die Schranke ist die "eigene Grenze des Etwas" (WL I, S. 142) und das "als negiert Gesetzte" (WL I, S. 143). Das Sollen impliziert, dass das Endliche um seiner Endlichkeit willen "in sich selbst *über sie* [die Schranke] *hinausgehen*" (ebenda) muss. In der Konsequenz wird das Endliche durch die Schranke beschränkt, wobei das Sollen ein "Vergehen mit dem Anderen" (WL I, S. 139) impliziert, welches durch die Aufhebung der Beschränkung gekennzeichnet ist. Obgleich sie qualitativ kontradiktorisch sind, sind sie doch untrennbar miteinander verbunden. „Als *Sollen* ist somit Etwas *über seine Schranke erhaben*, umgekehrt aber hat es nur *als Sollen* seine *Schranke*“ (WL I S.144). „Das Endliche ist so der Widerspruch seiner in sich; es hebt sich auf, vergeht“ (WL I S.148). Das Vergehen des Endlichen führt zum Aufkommen des Unendlichen. Das Vergehen des Endlichen ist folglich kein additiver Prozess, sondern eine Konsequenz seiner Natur. „Es ist die Natur des Endliches selbst, über sich hinauszugehen, seine Negation zu negieren und unendlich zu werden“ (WL I S.150). Dies impliziert, dass das Endliche nicht im Begriff des Unendlichen enthalten ist und folglich „was *ist*, ist nur das *Unendliche*“ (ebenda). An dieser Stelle, an der das Unendliche ist und das Endliche darin vergangen ist, findet die ernsthafte Begriffsentwicklung hinsichtlich der Unendlichkeit statt.

Das Unendliche kann nicht als eine "*einfache Bestimmung*" (WL I, S. 149) des Endlichen aufgefasst werden. Gleichzeitig stellt das Unendliche das Resultat der Begriffsentwicklung des Endlichen dar, wobei das Unendliche als "die *Negation* eines *Anderen*, des Endlichen" (WL I, S. 151) bestimmt werden kann. Dies impliziert, dass das Endliche, welches zuvor bereits im Unendlichen aufgegangen ist, als Anderes und "*reales Dasein*" durch die Unmittelbarkeit des Unendlichen "erweckt" wird (ebenda). In der Folge setzt sich das Unendliche dem Endlichen gegenüber und tritt als "das unbestimmte Leere, das Jenseits des Endlichen" (WL I, S. 152) auf. Das dem Endlichen als dessen Anderes gegenüberstehende Unendliche wird als "das *Schlecht-Unendliche*" bezeichnet. Es handelt sich hierbei um das Unendliche des Verstandes. Der Verstand fasst den Gegensatz von Unendlichem und Endlichem auf. In der Folge wird das Schlecht-Unendliche als Gegenpol zum Unendlichen und Endlichen bestimmt. Da das Unendliche als 'das Jenseits des Endlichen' aufgefasst wird, kann es lediglich als „nur Grenze des Endliches“ betrachtet werden. In dieser Konstellation manifestiert sich das Unendliche als das Endliche, als ein "*endliches Unendliche*".

Das endlichen Unendlichen bildet die Grundlage für die Annahme einer vermeintlichen Ewigkeit. Dem Begriff der endlichen Ewigkeit, welche eine nach der Zeit kommende Ewigkeit und Dauer impliziert, steht die wahre Ewigkeit als „die absolute Zeitlosigkeit“ und „unendlich, d. h. nicht relativ, sondern in sich reflektierte Dauer“ (Enz §258 Zusatz) gegenüber. Dies impliziert, dass Ewigkeit eine unendliche Dauer darstellt. Diese ist als Dauer zu bestimmen, die sich von der landläufigen Dauer unterscheidet. Es handelt sich um eine endlose Dauer, beziehungsweise eine in das Unendliche laufende und fließende Dauer. In der Folge stellt sich die Frage, was unter der unendlichen Dauer als wahrer Ewigkeit zu

verstehen ist. Es ist erforderlich, die Begriffsentwicklung der Unendlichkeit in der *Wissenschaft der Logik* weiter zu verfolgen, da in diesem Kontext ein Begriff des wahren Unendlichen thematisiert wird.

Das Schlecht-Unendliche bzw. das endliche Unendliche steht in Opposition zum Endlichen. Neben dem Gegenüberstehen von Unendlichem und Endlichem ist bereits die Einheit der beiden gegeben. Denn das Endliche ist gemäß seiner Natur, seinem Sollen und seinem Wesen, dazu bestimmt, sich in das Unendliche hinauszugehen. Auch die Tatsache, dass das Unendliche das Andere als Endliches setzt, insofern es durch die Negation des Endlichen entsteht, bedeutet eine Abweichung von seiner ursprünglichen Bestimmung. Das Unendliche und das Endliche sind ihrer Natur nach untrennbar. Dies impliziert, dass jede Einheit die andere in sich trägt. Das heißt, „daß das Unendliche an dem Endlichen und das Endliche an dem Unendlichen, das Andere an dem Anderen, nur *hervortrete*, d. h. jedes ein eigenes *unmittelbares* Entstehen an dem Anderen […] sei“ (WL I S.154). Das Übergehen des Unendlichen und Endlichen vollzieht sich wie folgt: Mit dem Beginn des Übergangs des Unendlichen verschwindet dieses unmittelbar, da das Unendliche als das Schlecht-Unendliche dem Endlichen gegenübersteht und somit selbst endlich ist. Das Endliche geht unmittelbar in das Unendliche über. Es handelt sich um eine Bewegung, die als "Rückfall in die vorherige, vergebens aufgehobene Bestimmung […] *und so fort in Unendliche*" bezeichnet werden kann (ebenda). Die Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen manifestiert sich „als der *Progreß ins Unendliche*“ (WL I S.155). Diese Regression ad infinitum ist ein Widerspruch. Er besteht in der gleichzeitigen Beibehaltung der zwei einander entgegengesetzten Sätze. Einerseits sind das Unendliche und das Endliche aus ihrer Natur heraus untrennbar. Andererseits können sie jedoch auch als eigenständige Entitäten betrachtet werden, die voneinander unabhängig sind. Der Progress ins Unendliche ist ein Resultat der Weiterbestimmung des Schlecht-Unendlichen und stellt somit lediglich eine Annäherung an das wahre Unendliche dar, oder er ist nicht vollständig[59]. Um sich zum wahren Unendlichen zu entwickeln, muss er reflektiert werden[60].

Der Progress ins Unendliche lässt sich als eine Wechselbestimmung des Unendlichen und des Endlichen beschreiben. In diesem Sinne konstituieren sich die zwei Einheiten des Unendlichen und des Endlichen, wobei eine Einheit die des Unendlichen und die andere die des Endlichen darstellt. Auch wenn die Wechselbestimmung lediglich als „die sich wiederholende Einreihet, eine und dieselbe langweilige *Abwechslung* dieses Endlichen und Unendlichen“ (WL I S.155), ist eine Differenzierung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen dennoch erforderlich. Andernfalls würde die Wechselbestimmung

[59] Cf. WL I S.155. „Es ist ein abstraktes Hinausgehen vorhanden, das unvollständig bleibt, indem *über dies Hinausgehen* nicht selbst *hinausgegangen* wird“.

[60] WL I S.156. „Die Unendlichkeit des unendlichen Progresses bleibt mit dem Endlichen als solchem behaftet, ist dadurch begrenzt und selbst *endlich*. Somit wäre es aber in der Tat als die Einheit des Endlichen und Unendlichen gesetzt. Aber auf diese Einheit wird nicht reflektiert“. Hier bezieht sich das Reflektierte auf die Vergangenheit der Begriffsentwicklung. Also die Reflexion ist mit den Wörtern, Erinnerung und Vergessen, mitgebracht. Cf. WL I S.160. „Die Verfälschung, die der Verstand mit dem Endlichen und Unendlichen vornimmt, ihre Beziehung aufeinander als qualitative Verschiedenheit festzuhalten, sie in ihrer Bestiimmug als getrennt, und zwar absolut getrennt zu behaupten, gründet sich auf das Vergessen dessen, was für ihn selbst der Begriff dieser Momente ist“.

keine Wechselbestimmung mehr darstellen und somit zu einer Gleichsetzung führen, bei der alle Unterscheidungsmerkmale aufgehoben wären. Die Einheit des Unendlichen kann als verendlichtes Unendliches bezeichnet werden, während die Einheit des Endlichen als verunendlichtes Endliches bestimmt werden kann (WL I, S. 159). Eine nähergehende Betrachtung führt zu dem Schluss, dass in der Einheit des verendlichten Unendlichen das Unendliche als solches aufgrund seines inhärenten Andersseins negiert wird, was letztlich zu einer Herabsetzung in das verendlichte Unendliche führt. In Bezug auf die Einheit der verunendlichten Endlichen ist festzuhalten, dass das Endliche als solches durch seine Natur, das Sollen, das sein Anderssein des Unendlichen in sich behält, negiert wird, was bedeutet, dass es in das verunendlichte Endliche aufgesetzt wird. In allen Bewegungen der Einheit erfolgt eine Negation des Vorherliegenden, des Unendlichen und des Endlichen. Dies geschieht durch die Negation des Vorherliegenden, des Endlichen als Negation des Unendlichen, sowie des Unendlichen als Negation des Endlichen. Dies bedeutet, dass das Unendliche durch die Negation des Unendlichen negiert wird, d. h. in der Einheit wird das Unendliche durch die Negation der Negation aufgehoben[61]. Die Aufhebung seiner selbst in den Einheiten des Unendlichen und Endlichen, vermittelt durch die Negation der Negation, stellt eine „Rückkehr zu sich selbst“ (WL I S.160) dar, wie sie bereits im Progress ins Unendliche aufgezeigt wurde[62]. Der Rückkehr zu sich selbst des Endlichen, beispielsweise, im Progress ins Unendliche, manifestiert sich wie folgt: "Es ist *erstlich* das *Endliche*; *dann* wird darüber hinausgegangen, dies Negative oder Jenseits des Endlichen ist das Unendliche; *drittens* wird über diese Negation wieder hinausgegangen, es entsteht eine neue Grenze, wieder ein *Endliches*" (WL I, S. 161). Das wahre Unendliche manifestiert sich im Progress ins Unendliche, wobei es sich bereits in diesem Prozess manifestiert[63]. Das wahrhafte Unendliche kann als Prozess[64] beschrieben werden, der durch die Vermittlung als Negation der Negation bei sich selbst ankommt oder des durch dieselbe „*sich in seinem Jenseits wiedergefunden[en]*“ (WL I S.162) Endlichen (WL I S.163). Das "Unendliche als In-sich-Zurückgekehrtsein" ist kein bestimmungloses, abstraktes Sein, sondern ein Dasein, das um der in sich enthaltenen Negation willen besteht. Es *ist* und *ist da*, präsent und gegenwärtig (WL I S. 164).

[61] WL I S.160. „Das Endliche wird nicht vom Unendlichen als einer außer ihm vorhandenen Macht aufgehoben, sondern er ist seine Unendlichkeit, sich selbst aufzuheben“.

[62] WL I S.161. „Aber der unendliche Progreß spricht mehr aus, es ist in ihm auch der *Zusammenhang* der auch Unterschiedenen gesetzt, jedoch zunächst nur noch als Übergang und Abwechslung; [...]“. Cf. WL I S.162. „Gegen die Einheit des Endlichen und Unendlichen sträubt sich der Verstand nur darum so sehr, weil er die Schranke und das Endliche wie das Ansichsein als *perennierend* voraussetzt; damit *übersieht* er die Negation beider, die im unendlichen Progresses faktisch vorhanden ist, wie ebenso, dass sie darin nur als Momente eines Ganzen vorkommen und dass sie nur vermittels ihres Gegenteil, aber wesentlich ebenso vermittels des Aufhebens ihres Gegenteil hervortreten“.

[63] WL I S.156. „In dem aufgezeigten herüber- und hinübergehenden Wechselbestimmen des Endlichen und Unendlichen ist die Wahrheit derselben an sich schon *vorhanden*, und es bedarf nur des Aufnehmens dessen, was vorhanden ist“.

[64] Cf. WL I S.161-2. „Dies ist die vollständige, sich selbst schließende Bewegung, die bei dem angekommen, das den Anfang macht, es entsteht *dasselbe, von dem ausgegangen worden war*, d. i. das Endliche ist wiederhergestellt; [...] “.

Aus der Erörterung der wahren Unendlichkeit in *Wissenschaft der Logik* lässt sich ableiten, was unter Ewigkeit zu verstehen ist. Erstens ist die Ewigkeit, im Gegensatz zur Dauer, kein relatives Aufheben der Zeit, sondern ein absolutes Aufheben der Zeit, d. h. eine "in sich reflektierte Dauer" (Enz § 258 Zusatz). Ein relatives Aufheben der Zeit[65] bedeutet, dass die Dauer durch die Negation des Vergehens und Entstehens der Zeit zum Vorschein kommt. Wie bereits dargelegt, ist die Dauer lediglich in Relation zu anderen Zeitdauern vorhanden. Wäre die Veränderung der Zeit, das Vergehen und Entstehen, nicht gegeben, so wäre auch die Dauer nicht vorhanden. Dies impliziert, dass die Dauer das Nicht-Vergehen und Nicht-Entstehen darstellt, d. h. die Dauer bewahrt ihr Anderssein gegenüber der Veränderung. „Die allmähliche Veränderung ist dann die letzte seichte Zuflucht, um den Dingen doch Ruhe und Dauer zuschreiben zu können“ (ebenda.). In umgekehrter Betrachtung kann festgehalten werden, dass die Veränderung ebenso wie die Dauern als Nicht-Dauern[66] definiert werden können. An dieser Stelle wird ersichtlich, dass eine Wechselbestimmung der Dauern und der Veränderung existiert, die sich ins Unendliche fortsetzt. Wie das wahrhafte Unendliche bereits in dem Progress ins Unendlichen angelegt ist, besteht die Ewigkeit auf die gleiche Weise in der Wechselbestimmung der Dauern und Veränderungen. Die Ewigkeit manifestiert sich als Prozess, der durch die Negation der Negation zu sich selbst gelangt und dadurch Dauer wird. In Bezug auf die Geschichte erweist sich die Ewigkeit als Prozess der in sich reflektierten Dauern als von großem Sinn, da auf diese Weise eine Einschätzung dessen möglich ist, was in der Geschichte vorhanden ist. Es entspricht der allgemeinen Wahrnehmung, dass „[d]as Dauernde […] höher geachtet [wird] als das bald Vergehende“ Da die Ewigkeit selbst ein Prozess ist, räumt Hegel dem "Bald Vergehende[n]" und nicht dem Dauernden den Vorzug ein. Selbstredend kann die Ewigkeit als Prozess nicht als Teil desselben oder als Element desselben betrachtet werden. Wie andere Begriffe, beispielsweise das Gesetz, die Idee oder der Geist, ist auch der Begriff der Ewigkeit "zweiseitig und selbst prozesslos" (Enz §258 Zusatz) [67].

Zweitens ist die Ewigkeit weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft verortet. Wäre die Ewigkeit der Vergangenheit zuzuordnen, so wäre sie selbst einer Vergangenheit unterworfen und keine Ewigkeit wie das Schlecht-Unendliche in *Wissenschaft der Logik*. Die Ewigkeit ist „wie jeder Begriff überhaupt

[65] Natürlich ist der Zusammenhang der Dauern und der Veränderung, Vergehen und Entstehen, ist anders als derselben des Unendlichen und des Endlichen im reinen Denken. Bei diesem geht das Endliche aus seiner Natur ins Unendlichen über und gleicherweise das Unendliche ins Endliche. Bei Jenem ist aber die Dauer wegen der Vorstellungbarkeit derselben mit der Veränderung nicht trennbar. Dieser Unterschiedenheit gründet sich auf den Unterschied zwischen der Äußerlichkeit und dem reinen Denken.

[66] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. A182 = B225. „Wir können also dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannigfaltiges, als Gegenstand der Erfahrung, zugleich sei, oder nacheinander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, was *jederzeit* ist, d. i. etwas *Bleibendes* und *Beharrliches*, von welchem aller Wechsel und Zugleichsein nichts, als so viel Arten(modi der Zeit) sind, wie das Beharrliche existiert“.

[67] Hier kann man finden, wie Hegel das weltgeschichtliche Individuum in seiner philosophischen Weltgeschichte so hoch einschätzt. Enz §258 Zusatz. „Im Individuum als solchem ist es anders, es ist einerseits die Gattung; das schönste Leben ist das, welches das Allgemeine und seine Individualität vollkommen zu *einer* Gestalt vereinigt. Dann ist das Individuum aber auch vom Allgemeinen geschieden, und so ist es eine Seite des Prozesses, die Veränderlichkeit; nach diesem sterblichen Momente fällt es in der Zeit“.

[…] absolute Gegenwart. […], sie *ist*" (Enz §258 Zusatz). Die Ewigkeit kann als absolute Gegenwart bezeichnet werden. Dies impliziert jedoch nicht, dass die Ewigkeit mit der Gegenwart gleichgesetzt werden kann oder als Jetzt stets unveränderlich ist[68]. Sie ist somit in einem absoluten Sinne gegenwärtig, wie der Begriff des wahrhaften Unendlichen gegenwärtig ist (vgl. WL I, S. 164). Insofern das Unendliche eine der Begriffskategorien ist und folglich in *Wissenschaft der Logik* thematisiert und behandelt wird, stellt sich die Frage, wie die Gegenwärtigkeit des wahrhaften Unendlichen zu definieren ist, da das reine Denken nicht in der Zeit ist. Die Gegenwärtigkeit des wahrhaften Unendlichen kann nicht als natürliche oder zeitliche Gegenwart bezeichnet werden, sondern muss als logische Gegenwart bestimmt werden. Wie andere in *Wissenschaft der Logik* thematisierte Begriffe kommt auch das wahrhafte Unendliche in der Begriffsentwicklung vor. Wie das Werden, das Etwas und das Endliche stellt auch das Unendliche ein Resultat der ihm vorhergehenden Begriffsentwicklung dar. Während das Etwas das ihm vorherliegende abstrakte Sein und Nichts außer Acht lässt, um sich zu enthüllen, ist es für das wahrhafte Unendliche erforderlich, die vergangene Stufe als Momente in ihm einzuschließen. In der progressiven Entwicklung hin zum Unendlichen wird das, was vor diesem Moment vergangen ist, aus dem Blick verloren. Es handelte sich um den inneren Zusammenhang des Endlichen und des Unendlichen. Die Erinnerung dieses Zusammenhangs bildet den Progress ins Unendliche zum wahrhaften Unendlichen. In Bezug auf die Zukunft lässt sich festhalten, dass das wahrhafte Unendliche als Bewegung des durch Negation der Negation in sich Zurückkommens zu verstehen ist. Demnach beinhaltet das wahrhafte Unendliche bereits die Essenz seiner eigenen Bewegung, da es sich durch diese selbst sein wird[69]. Insofern das wahrhafte Unendliche die Bewegung des durch Negation der Negation in sich Zurückkommens ist, sind das Vergangensein und Zukünftigsein als seine Momente präsent, sprich vergegenwärtigt. Die Ewigkeit sowie das wahrhafte Unendliche werden als "[d]ie wahrhafte Gegenwart" (Enz §259 Zusatz) bezeichnet. Es stellt sich die Frage, auf welche Weise die wahrhafte Gegenwart erlangt werden kann. Der Weg zur Erkenntnis dieser Wahrheit führt über das Zusammenspiel der Äußerlichkeit der Zeit mit der Innerlichkeit der Zeit, welche die innere Dialektik der Zeit ausmacht.

Die Zeit kann als ein angeschautes Werden bezeichnet werden. Sie ist somit in der "gänzlichen Äußerlichkeit und Abstraktion" zu verorten. In der Äußerlichkeit manifestiert sich jedoch ein Widerspruch, der aufgelöst werden muss (Enz §259). In der Äußerlichkeit findet das Bewusstsein die Auflösung dieses Widerspruchs darin, den Widerspruch in entgegengesetzten Bestimmungen, die

[68] Enz §258 Zusatz. „Die absolute Zeitlosigkeit ist von der Dauer unterscheiden; das ist die *Ewigkeit*, die ohne die natürliche Zeit ist. Aber die Zeit selbst ist in ihrem Begriffe ewig; denn, sei, nicht irgendeine Zeit, noch Jetzt, […] ".

[69] Cf. Enz §261 Zusatz. „Die Kreisbewegung ist die räumliche oder bestehende Einheit der Dimensionen der Zeit. Der Punkt geht auf einen Ort, der seine Zukunft ist, und verläßt einen, der das Vorbei ist; aber das, was er nach sich hat, ist zugleich das, wohin er erst kommen wird; und beim Vor, zu dem er gelangt, was er schon. Sein Ziel ist der Punkt, der seine Vergangenheit ist; es ist die Wahrheit der Zeit, dass nicht die Zukunft, sondern die Vergangenheit das Ziel ist". Hier ist es nicht bedeutet, dass die wahre Zeit oder die Ewigkeit eine kreislaufende wäre. Hegels Anspruch von Kreis der Zeit kann so interpretiert werden, dass die Zeit in der räumlichen und äußerlichen Vorstellung so vorgestellt werden könne.

Vergangenheit und die Zukunft, zu unterscheiden (Enz §259 Zusatz). Allerdings kann auch die Vergangenheit und die Zukunft als solche als eine Zeit, d. h. eine der Zeitdimensionen, bezeichnet werden. Dies impliziert, dass die Vergangenheit und die Zukunft sich in einem Zustand der Identität befinden müssen. Dieses Eins ist die Gegenwart. Die Gegenwart als negative Einheit von Vergangenheit und Zukunft bezieht sich demnach auf beide Zeitdimensionen in einer negierenden Weise[70]. „Die Gegenwart ist nur dadurch, daß die Vergangenheit nicht ist". Die Gegenwart ist keine Vergangenheit oder die Negation der Vergangenheit. „[U]mgekehrt hat das Sein des Jetzt die Bestimmung, nicht zu sein, und das Nichtsein seines Seins ist die Zukunft" (ebenda). Insofern die Gegenwart mit dem Jetzt gleichgesetzt wird (vgl. Enz. § 259), kann die Zukunft als das Nichtsein der Gegenwart bestimmt werden. Umgekehrt stellt die Gegenwart die Negation der Zukunft dar. In Konsequenz schließt die Gegenwart als Einheit beider Zeitdimensionen die Vergangenheit und Zukunft als ihre Negation ein. Die Vergangenheit kann demnach als "Nichtsein des Seins" und die Zukunft als "Sein des Nichtseins" (Enz § 259 Zusatz) bezeichnet werden. Dies bedeutet, dass das Sein im Nichts verschwindet und das Nichts im Sein. Die Gegenwart, wie sie von Enz in § 259 beschrieben wird, ist nichts anderes als die Zeit. In der Konsequenz ist die Zeit mittels der Negation der Negation, d. h. der Gegenwart, zur Zeit gelangt. Hegel bezeichnet diese Bewegung des In-Sich-Zurückgekehrtseins (WL I, S. 164) der Zeit als die wahrhafte Gegenwart. Analog zum wahrhaften Unendlichen sind die Vergangenheit und die Zukunft in der wahrhaften Gegenwart präsent, d. h. vergegenwärtigt. Hegel stellt dies anhand einer Analogie wie folgt dar: "Die konkrete Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit und zugleich von der Zukunft geprägt" (Enz § 259 Zusatz). Folglich kann die wahrhafte Gegenwart als die absolute Gegenwart sowie als Begriff und Ewigkeit bezeichnet werden.

Analog zum Vergehen und Entstehen, welche die Bestimmungen der Zeit aus der äußeren Dialektik der Zeit darstellen, ist die Ewigkeit in Hinblick auf die Weltgeschichte die Bestimmung der Zeit aus der inneren Dialektik der Zeit. Die Ewigkeit manifestiert sich nicht nur als Resultat der inneren Dialektik der Zeit, sondern ist dieser auch zugrunde liegend[71]. Sie kann somit als der Gedanke der Zeit[72] oder der Begriff der Zeit bezeichnet werden.

[70] Die Gegenwart ist zweideutig. Wie die Zeit als das angeschaute Werden die Äußerlichkeit und Innerlichkeit hat, ist die Gegenwart gleicherweise sowohl die Gegenwart in Äußerlichkeit als auch dieselbe in Innerlichkeit. Jene ist schon oben in der äußeren Dialektik der Zeit erwähnt(cf. Kapitel 1-4-4-2). Sie ist als ein Seiendes in der Zeit bestehend und gegen andere Zeitdimensionen, der Vergangenheit und Zukunft, gegenüberstehend. Im Gegenteil ist diese die andere Zeitdimensionen als negative Momente ihrer selbst in sich einzuschließen. Wie die Begriffsentwicklung des wahrhaften Unendlichen, ist die innerliche Gegenwart in der äußeren Dialektik, wo die äußere und abstrakte Gegenwart behandelt ist, schon vorhanden. Damals sie bleibt doch außer Acht. Bezüglich des doppelten Strukturs der Zeit: Cf. S. F. Baeker (1995), S. 131-2.

[71] Joachim Ringleben "Lebendige Ewigkeit" in *Ewigkeit?:Klärungsversuch aus Natur - und Geisteswissenschaften*, Otfried Reinke(Hrsg.), Göttingen 2004, S. 155-6.; Cf. WL I S.154.

[72] Stefan Majetschak, *Die Logik des Absoluten*, Berin 1992, S.274.

1-4-4-4. Kategorien der Geschichte: Veränderung, Verjüngung und Fortschritt

In jeder Form der Geschichtsschreibung manifestiert sich ein bestimmter Gedanke, der darüber entscheidet, welche Gegebenheiten für die Geschichtsschreibung von Wert sind und welche nicht. Dieser Gedanke lässt sich als die Kategorie der Geschichte bestimmen. Ein Geschichtsschreiber „bringt seine Kategorie mit und sieht durch sie das Vorhandene“ (VG S.31). Insofern die philosophische Weltgeschichte als eine Form der Geschichtsschreibung betrachtet werden kann, die auf einer a priori Konstruktion basiert, wird die Weltgeschichte mit Kategorien betrachtet, die aus der Philosophie abgeleitet sind. Die Kategorien der Geschichte lassen sich aus dem Begriff der Zeit, genauer den Bestimmungen der Zeit, ableiten, da die Zeit das höchste Prinzip der Geschichte selbst darstellt. Die Kategorien bzw. der "allgemeine Gedanke" (VPG, S. 97) gültigt nicht nur für die philosophische Weltgeschichte, sondern auch für alle Geschichten (vgl. VG, S. 31). Eine der Kategorien der Geschichte ist jedoch in erster Linie für die philosophische Geschichte nach Hegel konzipiert.

Die erste Kategorie der Geschichte thematisiert die negative Seite der Veränderung, d. h. die Kategorie der Vergänglichkeit. "Alles scheint zu vergehen, nichts zu bleiben" (VG, S. 35). In der Geschichte lässt sich beobachten, dass Individuen und verschiedene Völker "eine Zeitlang existieren und dann verschwinden" (VPG S. 97). Davor besteht keine subjektive Trauer, sondern eine vernünftige Trauer oder "uninteressierte Trauer über den Untergang glänzenden und gebildeten Menschenlebens" (VG S. 35). Diese Kategorie lässt sich aus der Bestimmung der Zeit, dem Vergehen, ableiten.

Die zweite Kategorie der Geschichte kann als die positive Seite der Veränderung oder als die Rückseite derselben bezeichnet werden. In diesem Sinne stellt sie die Kategorie der Verjüngung dar. Diese Kategorie der Geschichte lässt sich gemäß Hegel sowohl dem Orientalischen als auch dem Natürlichen zuordnen. In der orientalischen Vorstellung manifestiert sie sich als ein Gedanke der Seelenwanderung oder ein Bild des Phönix. In der natürlichen Vorstellung verkörpert sie ein Beispiel des Kerns. Die Wiederkehr der Gleichartigen stellt eine weitere Kategorie dar, welche sich mit der Vorstellung der Wiederkehr des Gleichen auseinandersetzt. Hierbei wird die These aufgestellt, „daß die Veränderung, welche Untergang ist, zugleich Hervorgehen eines neues Lebens ist, daß aus dem Leben Tod, aber aus dem Tod Leben hervorgeht“ (VPG S.98). In Konsequenz bezieht sich diese Kategorie auf das neue Leben und dessen Beginn, mithin auf die Erwartung und Hoffnung. Sie entspringt der zeitlichen Bestimmung, dem Entstehen.

Die beiden Kategorien der Geschichte, Vergänglichkeit und Verjüngung, gründen auf den Bestimmungen der Zeit, die mit einer äußerlichen Dialektik der Zeit einhergehen. Die Kategorien des Entstehens und Vergehens beschreiben lediglich äußerliche, zeitliche Prozesse und können daher keine Negativität in sich selbst enthalten. Ihre Natur besteht lediglich im "Außersichkommen" (Enz §258), nicht jedoch im Zurückkehren in sich selbst. Insofern die Kategorien der Vergänglichkeit und

Verjüngung aus den äußerlichen Bestimmungen der Zeit hervorgehen, sind die Kategorien bleibend in der Äußerlichkeit der Geschichte verankert. Im Vergleich zu den beiden zuvor genannten Kategorien der Geschichte basiert die dritte Kategorie der Geschichte auf der inneren Bestimmung der Zeit, d. h. der inneren Dialektik der Zeit. Diese Kategorie lässt sich als die Kategorie der Vernunft bezeichnen (vgl. VG, S. 36).

Bei einer näheren Betrachtung der Kategorie der Vernunft lassen sich drei Aspekte identifizieren. In Bezug auf die übrigen Kategorien der Geschichte stellt die Kategorie der Vernunft eine Synthese der Kategorien der Veränderung und Verjüngung dar. Aus anthropologischer Perspektive bezeichnet sie die Bildung des Menschen. In Bezug auf die hegelsche Vernunftvoraussetzung der Geschichte lässt sich die Kategorie der Vernunft als die Kategorie des Fortschritts oder des Endzwecks bestimmen.

Bei einer simplen Betrachtung lässt sich die Kategorie der Vernunft als Verbindung der Kategorie der Veränderung und Verjüngung bestimmen, wodurch sie zu einer Kategorie des Fortschritts wird. Nach Hegel ist der Gegenstand der philosophischen Weltgeschichte der Weltgeist. Er wird bezeichnet als "der Geist der Welt […] der absolute Geist" (VG S. 60). Sein rechtliches Verständnis ist nur möglich, wenn die gesamte Weltgeschichte als Ausdruck des Weltgeistes betrachtet wird. Sonst könnte lediglich eine Seite desselben in einer Phase oder einer Stufe der Weltgeschichte erfasst werden. Eine Seite oder eine Erscheinung des Weltgeistes wird von Hegel als Volksgeist bezeichnet. Der Volksgeist ist nicht unsterblich und unveränderlich, während der Weltgeist als der absolute Geist "nicht untergehen" (ebenda) kann. Der Volksgeist manifestiert sich als ein besonderes Phänomen und erlischt mit der Zeit. Die Genesis des Volksgeistes korreliert mit der Periode der Hervorbringung, während die Perseität des Volksgeistes der Periode der Reflexion entspricht (vgl. VG, S. 67). In der Phase der Hervorbringung etabliert sich der einzelne Volksgeist in der Wirklichkeit, mit Hegels Wort „sich zu einer vorhandenen Welt zu machen“ (ebenda). Diese vorhandene Welt wird von Hegel als Werk des Volksgeistes bezeichnet, wobei er exemplarisch auf Religion, Kultus, Sitten sowie politische Gesetze verweist[73]. In diesem Kontext ist ein Individuum des Volkes nicht vom gesamten Volk getrennt, da die Objektivierung des Volksgeistes mit der Bildung der Individuen gleichgesetzt wird, wodurch diese gemäß dem Volksgeist geformt werden. Diese Phase kann als die "schönste Zeit" eines Volkes sowie als dessen „die Jugend eines Volkes“ (VG S.68) bezeichnet werden. Mit der vollendeten Objektivierung des Volksgeistes endet jedoch dessen Verwirklichung und der Volksgeist fällt als "natürliches Individuum" (VG S. 67) in die Endlichkeit. Dies geht einher mit dem Beginn der "Gewohnheit des Lebens" (VG S. 68). Die Gewohnheit und der Selbstgenuss des Volksgeistes münden in den "natürlichen Tod des Volksgeistes", welcher eine Periode der Reflexion einläutet. In dieser Periode ist das Werk des

[73] Das Werk des Volksgeistes ist nichts anders als der Volkgeist selber. Cf. VG S.66 „Der Volkgeist ist Wissen, und die Tätigkeit des Gedankens auf die Realität eines Volksgeistes ist, dass er sein Werk als Objektives, nicht mehr bloß Subjektives weiß. In Rücksicht dieser Bestimmungen ist zu bemerken, dass oft ein Unterschied gemacht wird zwischen dem, was der Mensch innerlich ist, und sein Taten. In der Geschichte ist dies unwahr; die Reihe seiner Taten ist der Mensch selbst“.

Volksgeistes für die Individuen eine gegebene, feststehende Größe. Es stellt eine geistige Grundlage dar, die sich von der natürlichen, geographischen Grundlage unterscheidet. Die Individuen sind nicht gefordert, sich dem Werk gemäß zu verwirklichen, da es für sie bereits zur Gewohnheit geworden ist. Für das Volk selbst verliert sich allerdings "[d]as größte, höchste Interesse […] aus dem Leben […]; denn Interesse ist nur vorhanden, wo Gegensatz ist" (VG S. 68). Die Periode der Reflexion kann demnach als ein Untergang des Volkes, die Periode der Hervorbringung hingegen als ein Aufgang desselben bezeichnet werden. Innerhalb der Kategorie der Veränderung wird ein Untergang des Volkes in der Weltgeschichte fokussiert, während innerhalb der Kategorie der Verjüngung ein Aufgang desselben angenommen wird.

Die Kategorie der Vernunft lässt sich nicht als einfache Verbindung von Veränderung und Verjüngung definieren. Sie fokussiert sich nicht allein auf den Aufstieg und Niedergang eines Volkes und eines anderen Volkes. Auch in der Natur vollzieht sich ein Auf- und Untergang des Lebens. Ein Beispiel: „[d]er Baum perenniert, treibt Sprossen, Blätter, Blüten, bringt Früchte hervor und fängt so immer wieder von vorn an“. Es ist nach Hegel bloß „die Wiederholung eines und desselben; es ist die langweilige Geschichte mit immer demselben Kreislauf“ (VG S.70). Demgegenüber kann die Leistung eines Volksgeistes, die sich in dessen Aufgang manifestiert, nicht als natürlich, sondern muss als geistig charakterisiert werden. Es handelt sich hierbei um ein Prinzip und ein Wirkliches, welches sich nicht als Geistiges manifestieren kann. Des Weiteren ist zu konstatieren, dass ein Drängen zu einem Höheren festzustellen ist (vgl. VG S. 69). „Unter der Sonne geschieht nichts Neues. Aber mit der Sonne des Geistes ist es anders“ (VG S.70). Das im Auf- und Untergang eines Volkes erscheinende Geistige als Allgemeines oder als Gattung (vgl. VG S. 69) stellt demnach keine Selbstwiederholung dar, sondern ist als "wesentliches Fortschreiten" (vgl. VG S. 70) zu begreifen.

In welcher Weise kann die Geschichte fortgeführt werden? In der Philosophie Hegels wird die Vorstellung des 'Fortschritts' der Geschichte in zwei unterschiedlichen Weisen interpretiert. Eine weitere Möglichkeit ist die abstrakte und sinnliche Weise des "ganz sinnlichen Fortgehens der Zeit". Die zweite und konkrete Weise des Fortgangs derselben ist die "geistige Tätigkeit". Sie stellt somit die Bildung und gemäß Hegel die "Kategorie der Bildung" dar. Die reine Bildung ist inhaltlich neutral und lediglich formell von Belang. Sie ist darüber hinaus durch die Allgemeinheit, hier im Hinblick auf die Weltgeschichte, durch „den substanziellen Inhalt des Volksgeistes“ bestimmt. Die Individuen des Volkes lassen ihrem „Tun den Stempel der Allgemeinheit“ aufdrücken, wobei diese Allgemeinheit sich auf die Weltgeschichte und einen konstruier Volksgeist bezieht. Ihr Handeln ist nicht durch ihre Partikularität, sondern durch die "allgemeinen Grundsätze" des Volksgeistes (VG, S. 65) geprägt. In Kontrast dazu handeln Ungebildete gemäß ihrer Partikularität, Begierde, Neigungen, Bedürfnisse und ähnlicher Motive. Ihre Handlungsweisen basieren lediglich auf einer einzigen Perspektive, wobei sie sich der potenziellen Auswirkungen ihres Handelns auf andere nicht bewusst sind und somit "wohlmeinend ein halbes Dutzend anderer verletzen" (VG S. 66). Demgegenüber „ist gewöhnt, sich

theoretisch zu verhalten“ (VG S.65). Dies impliziert, dass Gebildete nicht mit einer einzelnen Seite der Sache verbunden sind, sondern sich gemäß der verschiedenen Seiten der Sache verhalten, d. h. entsprechend der Allgemeinheit. Die Gebildeten verwirklichen die Allgemeinheit durch ihr Verhalten. In Bezug auf die Weltgeschichte lässt sich die Allgemeinheit als das Prinzip bestimmen, das ein Volksgeist in seiner Zeit zu erfassen versucht. Die Bildung der Individuen eines Volkes stellt folglich die Voraussetzung für die Verwirklichung des Volksgeistes dar.

Sofern Bildung als Antrieb für den Aufgang des Volksgeistes betrachtet wird, muss jedoch konstatiert werden, dass sie auch für den Untergang des Volksgeistes verantwortlich ist. Im Falle des Untergangs eines Volksgeistes manifestiert sich ein Negatives als ein gegen das Allgemein Entgegengesetztes. Das Negative kann dem Volksgeist sowohl von innen als auch von außen entgegenwirken. Ein von innen erscheinendes Negatives bezeichnet Hegel als Verderben (vgl. VG, S. 70). Dessen Quelle sowie auch das Resultat ist die Verbildung, welche der Kategorie der Bildung, d. h. der Bildung im Allgemeinen, zuzuordnen ist (VG S. 65). Ein Verderben manifestiert sich in einer Verhaltungsweise, in der Individuen eine Präferenz für eigensinniges und eigensüchtiges Verhalten aufweisen, anstatt sich am "substanzielle[n] Geist" (VG S. 70) des Volksgeistes zu orientieren. Die Verbildeten handeln nicht gemäß der Allgemeinheit des Volksgeistes, sondern gemäß ihrer eigenen Partikularität, im Gegensatz zu den Gebildeten (VG S. 65). Ihre Handlungen nach eigener Partikularität und ihren Interessen „reißen die Kräfte, Vermögen an sich, die vorher dem Ganzen gewidmet waren“ (VG S.70). Obgleich die Verbildung in engem Zusammenhang mit dem Verderben der Individuen des Volkes steht, stellt sie dennoch eine Form der Bildung dar, nämlich eine Kategorie der Bildung (VG S. 65). Der Begriff der Verbildung bezeichnet eine zweckwidrige oder falsch geordnete Bildung. Dennoch impliziert die Bildung als solche die Möglichkeit einer Verbildung. Die Bildung ist ihrem Wesen nach formell und ihr Inhalt bzw. ihr Zweck, oder präziser formuliert, ihr Bildungszweck, ist durch die Allgemeinheit des Volksgeistes konstituiert. In umgekehrter Perspektive kann der Volksgeist durch Bildung seine eigene Allgemeinheit in die Welt setzen[74]. Die Individuen verkörpern das Prinzip ihres Volksgeistes durch Bildung. Die Phase des Untergangs eines Volkes ist zugleich die Phase der Reflexion desselben (VG S. 67). Folglich kann die Verbildung als eine Art Reflexion der Allgemeinheit des jeweiligen Volksgeistes betrachtet werden. In der Periode der Reflexion ist die Zeit des Aufgangs eines Volksgeistes vorbei und „es tritt bedürfnislose Gegenwart ein“ (VG S.68). In dieser 'bedürfnislosen Gegenwart' erfolgt die Bildung eines Volkes über die Allgemeinheit des Volkes hinaus[75]. In der Konsequenz lässt sich festhalten, dass die Bildung in der Periode der Reflexion als "Überbildung und Verbildung" (VG S. 65) bezeichnet werden kann. Die Periode der Reflexion sowie die Bildung führen zum Untergang eines Volksgeistes, wobei dieser konkret als „in der Weltgeschichte auf die Seite gesetzt“ (VG S.69)

[74] Cf. VG S.66. „Indessen muß die Entwicklung des Geistes als die Bewegung, aus der die Bildung hervorgegangen ist, noch konkreter aufgefaßt werden. Es ist das Allgemeine des Geistes, die Bestimmungen, die er *an sich* hat, zu *setzen*“.

[75] Hegel erwähnt Sokrates hinsichtlich der Periode der Reflexion. Cf. VG S.71f.

bezeichnet wird. Jedoch ist der Volksgeist als Gattung nicht wie ein besonderer Volksgeist unsterblich und dadurch in der Weltgeschichte anwesend. Dies bedeutet, dass sich ein Volksgeist nicht durch die Bildung der Individuen in die Vergangenheit setzt und ein anderer Volksgeist sich nicht durch dieselbe als Träger des zeitgenössischen höchsten Begriffs in die Weltgeschichte setzt. Die Kategorie der Vernunft steht in engem Zusammenhang mit der Bildung eines Menschen, da die Bildung der Individuen eines Volkes wesentlichen Anteil an dessen Auf- und Untergang hat.

In Bezug auf die Kategorie der Vernunft lässt sich feststellen, dass die Weltgeschichte einen identischen Fortschritt darstellt, der durch die Bildung der Individuen eines Volkes initiiert wird und durch den Auf- und Untergang eines und eines anderen Volkes manifest wurde. Der Aufgang und Untergang eines Volkes sowie die Bildung der Individuen sind nicht lediglich als Erscheinung oder Resultat zu betrachten, sondern müssen auch als eine Tätigkeit des Volkes bzw. der Individuen selbst begriffen werden. Dies impliziert, dass ein Volk und die Individuen desselben nicht lediglich als Objekt und Gegenstand, sondern auch als Subjekt und Akteur betrachtet werden müssen, da die Weltgeschichte, in der ein Volk und die Individuen behandelt werden, eher geistiger als natürlicher Natur ist. Ein Volk sowie die Individuen agieren jeweils als handelnde Subjekte mit eigenen Interessen und Meinungen, wobei der jeweilige Zweck des Handelns im Vordergrund steht. Die Weltgeschichte reflektiert die Zwecke jedes handelnden Subjekts und integriert diese in eine Einheit. Innerhalb der Weltgeschichte manifestiert sich vor dem Hintergrund einer Vielzahl an disparaten Handlungen stets die Frage. „[W]as ist das Ende aller dieser Einzelheiten?“ (VG S.36). In diesem Kontext lässt sich die Kategorie der Vernunft als dieselbe der Weltgeschichte bestimmen, wobei der Begriff 'Zweck' eine zentrale Rolle spielt. Die Frage nach dem Ende der Welt oder dem Endzweck könnte nicht als logisch, sondern vielmehr als faktisch und schicksalhaft bezeichnet werden. Hegel verbindet die Frage nach dem Endzweck nicht mit dem chaotischen Weltfaktum, sondern mit der Voraussetzung der Weltgeschichte, die er in seiner Vernunft verortet (VPG S. 29). Die Vernunftvoraussetzung wird in Bezug auf die geschichtliche Trauer über den Untergang eines großartigen Volkes oder die Tragödie eines Helden mit dem Glauben an einen Endzweck gleichgesetzt. „Das Verlangen regt sich, in der Idee die Rechtfertigung für solchen Untergang zu finden. Diese Betrachtung führt zu der dritten Kategorie, der Frage nach einem Endzweck an und für sich. Es ist die Kategorie der *Vernunft* selber; sie ist im Bewusstsein als der Glaube an die in der Welt herrschende Vernunft vorhanden“ (VG S.36). Hegel bezieht die Vernunftvoraussetzung auf eine religiöse Vorstellung, die er als 'Vorsehung' bezeichnet (vgl. VG S. 39).

Die Prämisse der Vernunft – "daß die Vernunft die Welt regiere" – sowie das religiöse Konzept der Vorsehung besitzen für die Weltgeschehen die Bedeutung, "daß die Welt nicht dem Zufall und äußerlichen, zufälligen Ursachen preisgegeben sei" (VG, S. 38). Würde ein Ereignis zufällig eintreten, wäre den Menschen eine bewusste Handlung nicht möglich. Unter der Prämisse, dass ein Ereignis unter den äußeren und zufälligen Ursachen, d. h. unter der natürlichen Notwendigkeit, stattfindet, wäre die Freiheit des Handelns aufgehoben. In beiden Fällen wäre eine Geschichtsphilosophie unmöglich, denn

im ersten Fall wäre die Geschichtsschreibung lediglich eine Aneinanderreihung von Waren und im zweiten Fall lediglich eine Naturwissenschaft. Die Annahme, dass ein Mensch ein Subjekt sein muss und als solches frei handeln muss, impliziert die Leugnung der beiden Geschichtsansichten, eine zufällige und eine unter der Naturnotwendigkeit. Dennoch kann die hegelsche Vernunftvoraussetzung der Geschichte nicht einfach mit der Ablehnung der beiden Geschichtsansichten gerechtfertigt werden. Aus der Ablehnung der beiden Geschichtsansichten lässt sich lediglich ableiten, dass eine nicht-natürliche Notwendigkeit in der Geschichte existiert. Die 'nicht-natürliche Notwendigkeit' lässt sich als geistige oder zweckmäßige Notwendigkeit in der Geschichte bezeichnen. In Bezug auf die hegelsche Geschichtsphilosophie impliziert die Ablehnung der Zufälligkeit und Naturnotwendigkeit der Geschichte die Notwendigkeit eines Zwecks in der Geschichte. Diese These weist jedoch nicht auf die hegelsche Vernunftvoraussetzung hin, dass die Geschichte einem Endzweck folgend zweckmäßig geordnet sei, sondern vielmehr auf die Unmöglichkeit, dass es in der Geschichte nichts Zweckmäßiges gebe. Die Voraussetzung der Vernunft kann folglich nur dann in die Geschichte integriert werden, wenn die Allgegenwärtigkeit des Zweckes in der Geschichte sowie die Anwesenheit des Endzwecks der Geschichte, unter den alle anderen Zwecke zweckmäßig untergeordnet sind, gerechtfertigt werden.

Die Allgegenwärtigkeit des Zweckes in der Geschichte impliziert, dass sämtliche menschlichen Handlungen in der Geschichte als zweckmäßig zu betrachten sind. In der Geschichtsphilosophie steht nicht primär die Frage im Vordergrund, ob eine menschliche Handlung mit einem Zweck verbunden ist oder nicht. Dennoch lässt sich eine indirekte Bezugnahme auf die menschliche Handlung in Bezug auf die Gewohnheit feststellen (vgl. VG, S. 65f) sowie am Beispiel des Verderbers des Feuers (vgl. VPG, S. 42f). Das Letztere kann nicht als Beispiel für die Beziehung zwischen Handlung und Zweck herangezogen werden, sondern verdeutlicht vielmehr die Inkompatibilität von Handlung und Zweck[76]. Es sei jedoch angemerkt, dass bei Hegel die Rache als Zweck des Verderbens mit dem Verderben als menschlicher Handlung ohne Begründung zusammengesetzt ist. Hegel bezeichnet die Zwecke menschlicher Handlungen als Interesse (VPG, S. 42), Leidenschaft (VPG, S. 49), Neigungen und Begierde (VG, S. 65) und dergleichen. Im ersten Fall, der Gewohnheit, wird der Untergang eines Volkes in der Weltgeschichte als "[d]er natürliche Tod des Volksgeistes" bezeichnet (VG S. 68). Sofern die Gewohnheit für Individuen sowie den Volksgeist einen Wohlzustand darstellt, da sie die "Befriedigung des erreichten Zweckes" sowie die "bedürfnislose Gegenwart" mit sich bringt, führt die Gewohnheit zu einer "interesselose[n], unlebendige[n] Existenz" des Volksgeistes (VG S. 69). In der Periode der Hervorbringung manifestiert sich der Volksgeist in der Welt, wobei er nach Verwirklichung strebt. „Er ist lebendig und insofern wesentlich Tätigkeit; mit dem Hervorbringen seiner selbst, der Produktion, der Verwirklichung seiner selbst ist er beschäftigt“ (VG S.67-8). Im Folgenden soll erörtert werden, ob eine Handlung oder Tätigkeit der Individuen und eines Volksgeistes als lebendig oder unlebendig bezeichnet

[76] VPG S.42-3. „[...] sie vollbringen ihr Interesse, aber es wird noch ein Ferneres damit zustande gebracht, das auch innerlich darin liegt, aber das nicht in ihrem Bewusstsein und in ihrer Absicht lag“.

werden kann. Der Unterschied zwischen einer lebendigen und einer unlebendigen Tätigkeit besteht darin, ob ein Täter, der ein Mensch oder ein Volk sein kann, mit einem Bedürfnis, einer Not (VG S.68) oder einem Gegensatz (VG S.69) konfrontiert ist oder nicht. Auch eine unlebendige Tätigkeit verfolgt einen Zweck, wenngleich dieser nicht mit der Intensität eines Zwecks einer lebendigen Tätigkeit einhergeht[77]. Ein Zweck des gegensatzlosen Tuns (vgl. VG S.69)ist lediglich beschränkt oder ein Interesse „der besondern Interessen der Individuen, nicht mehr das Interesse des Volkes selbst" (VG S.68). Diese Unlebendigkeit der Tätigkeit ist nicht auf den Zweck an sich, sondern auf die Täter bezogen. In der hegelschen Terminologie ist der Zweck demnach mit der menschlichen Handlung allgegenwärtig verbunden[78], sofern die Frage nach der Lebendigkeit oder Unlebendigkeit der Handlung hinsichtlich der Weltgeschichte ausgeklammert bleibt[79].

Der Zweck ist in der Geschichte allgegenwärtig. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob ein Endzweck der Weltgeschichte angenommen werden kann. Die Problematik besteht in der Ergründung der Prämisse, auf welcher Grundlage ein Endzweck postuliert werden kann, der als übergeordnetes Prinzip sämtliche geschichtliche Ereignisse umfasst. Ein solcher Endzweck ist nicht von vornherein ausgeschlossen. Die Frage der Notwendigkeit eines solchen Endzwecks stellt sich jedoch als eigenständiges Problem dar. Unter der Voraussetzung, dass die Weltgeschichte als Gesamtheit aller menschlichen Handlungen betrachtet werden soll, die wiederum durch den allgegenwärtigen Zweck geprägt ist, und dass die Weltgeschichte eine Ordnung aufweisen muss, lässt sich die Notwendigkeit eines Endzwecks ableiten. Hegel hält die beiden Annahmen für wahr, da er andernfalls seinen Anspruch, eine philosophische Weltgeschichte zu entwerfen, nicht aufrechterhalten könnte. Dies ist sogar die Voraussetzung, die Hegel der Weltgeschichte zugrunde legt. Die Kategorie der Vernunft ist ihrem Wesen nach die Kategorie des Endzwecks.

1-4-4-5. Begriff und die Kategorie der Geschichte: Zeit und Endzweck

Da die Konstruktion der Weltgeschichte a priori erfolgen muss und die Zeit der Begriff der Konstruktion a priori der Weltgeschichte ist, ist eine Verbindung der Kategorie der Weltgeschichte mit dem Begriff

[77] Cf. VG S.68. „Dann ist auch die Einrichtung aufzuheben, und es tritt bedürfnislose Gegenwart ein. Vielleicht hat sich das Volk auch, manche Seite seines Zweckes aufgebend, mit einem geringern Umfange begnügt. Wenn seine Einbildung auch darüber hinausging, so hat es dieselbe als Zweck aufgegeben, wenn die Wirklichkeit sich nicht dazu darbot, und hat den Zweck nach dieser beschränkt".

[78] Cf. VG S.57. „In dem Menschen ist der Trieb vorhanden, ehe oder ohne dass er ihn befriedigt; indem er seine Triebe hemmen oder laufen lassen kann, handelt er nach *Zwecken*, bestimmt sich nach dem Allgemeinen. Welcher Zweck ihm gelten soll, hat er zu bestimmen; er kann das ganz Allgemeine selbst zu seinem Zweck setzen. Was ihn dabei determiniert, sind die Vorstellungen von dem, was er sei und was er wolle. Hierin liegt die Selbständigkeit des Menschen; was ihn determiniert, was er weiß".

[79] Eigentlich kann der Zweck selbst nicht ein gegensatzloser Zweck sein. Denn der Zweck ist seinem Wesen nach ein Noch-Nicht-Erreichtes und ein gegen den Täter Stehendes. Cf. Enz §204f.

der Geschichte, d. h. mit der Zeit, erforderlich. Die ersten beiden Kategorien der Geschichte, die Kategorie der Veränderung und Verjüngung, lassen sich auf die äußerliche Dialektik der Zeit zurückführen. In welcher Weise ist die dritte Kategorie der Geschichte, die Kategorie der Vernunft, mit der Zeit verknüpft? Die Kategorie der Vernunft besagt, dass die Weltgeschichte ein durch Bildung vorangetriebener Fortschritt zu einem Endzweck ist. Des Weiteren stellt die Bildung die Zwecke der Individuen unter den Zweck eines Volkes. Der Aufgang und der Untergang eines Volkes, welche beide zusammen einen Fortschritt der Geschichte ausmachen, lassen sich in die Verwirklichung des Volkszwecks (Periode der Hervorbringung) und die Auslösung desselben (Periode der Reflexion) unterteilen. Die Kategorie der Vernunft postuliert, dass die Weltgeschichte ein nach Zweck geordnetes System sein muss. Die Beziehung zwischen der Kategorie der Vernunft und der Zeit ist demnach vergleichbar mit derjenigen zwischen dem Zeitbegriff und dem Zweckbegriff.

In der subjektiven Logik, dem zweiten Abschnitt mit dem Titel 'Die Objektivität‘von Hegels *Wissenschaft der Logik*, wird der Zweckbegriff erörtert. Wie andere in *Wissenschaft der Logik* behandelte Begriffe ist der Zweckbegriff auch nicht mit menschlichen Handlungen (nach einer Handlungstheorie) oder mit Naturdingen (nach einer Naturtheorie), beispielsweise einem Baum oder einer Blume, zu erfassen. Stattdessen wird der Begriff des Zweckes selbst bearbeitet. Die Objektivität kann bestimmt werden als Unmittelbarkeit, die sich „durch die Gleichgültigkeit gegen den Unterschied“ und zugleich „in sich Totalität“ (Enz §194). Dies bedeutet, dass sie eine einfache und den mannigfaltigen Unterschieden gleichgültig gegenüberstehende Einheit ist. Einerseits steht die Objektivität "dem selbstständigen *Begriffe gegenüber*" (WL II, S. 407) und andererseits ist sie das "*Anundfürsichseiende*, das ohne Beschränkung und Gegensatz ist" (WL II, S. 408). In Konsequenz verweisen der erste und der zweite Begriff der Objektivität, der Mechanismus und Chemismus, auf den äußerlichen und notwendigen Bestimmungszusammenhang. Erst beim Zweck erreicht der sich entwickelnde Begriff durch den Mechanismus und Chemismus die Fähigkeit zur freien Selbstbestimmung. Nach Hegel stellt der Zweck die "freie Existenz des Begriffs" dar (vgl. WL II, S. 436). Obgleich der Zweck als das An-und-für-sich-Seiende frei sich selbst bestimmen kann, ist er dennoch noch nicht über die Objektivität hinausgelangt. Dies bedeutet, dass der Begriff als Zweck seine Äußerlichkeit noch nicht aufhebt. Um diese Einheit zu erreichen, muss der Zweck "an ihm selbst die *Bestimmtheit der Äußerlichkeit*" (WL II, S. 445) aufweisen. Der Zweck kann somit als "der in freie Existenz getretene, *für-sich-seiende Begriff*" (Enz § 204) bezeichnet werden, der seiner Subjektivität nach die negative Einheit darstellt, die der Objektivität und Äußerlichkeit gegenübersteht, und seiner Objektivität nach die objektive und äußerliche Gleichgültigkeit (WL II S. 446). Infolge des Widerspruchs „seiner Identität mit sich gegen die in ihm gesetzte Negation und Gegensatz“ (Enz §204) erfolgt eine Abstoßung des Zwecks sowohl nach innen als auch nach außen. Die doppelte Reflexion führt zu einer Aufteilung des Zwecks in einen subjektiven Zweck (Reflexion in sich) und ein äußerliches Objekt (Reflexion nach außen). In Bezug auf den geteilten Zweck steht Subjektivität für den subjektiven Zweck und wird daher endlich, da der Zweck als an und für sich seiender Begriff unendlich ist (WL II,

S. 447). Denn durch die einfache Reflexion in sich setzt sich der Zweck als Allgemeinheit in die Besonderheit, d. h. den bestimmten Inhalt (WL II S. 446), und der Zweck als subjektiver Zweck steht einem äußerlichen Objekt als "die Gestalt einer *Voraussetzung*" (WL II S. 447) oder "einem vorzufindenden Objekte" (Enz § 205) gegenüber. Im Vergleich zum subjektiven Zweck setzt der geteilte Zweck die Objektivität voraus. Ein objektiver Zweck bedeutet demnach, dass eine Voraussetzung gegeben ist und ein „Vorhandenes" als „eine *objektive*, mechanische und chemische *Welt*" (WL II S.447) betrachtet wird. Dies impliziert, dass er in die äußerliche und notwendige Welt versinkt. Innerhalb der Zwecklehre erfolgt eine Differenzierung in einen subjektiven und objektiven Zweck, welche sich als Gegenpole gegenüberstehen. In ihrer Begrifflichkeit sind sie jedoch ein und derselbe Zweck, weshalb der Begriff des Zwecks beide Zwecke miteinander vereint. Das Bringen bezeichnet Hegel als "wesentliches Streben und Trieb, sich äußerlich zu setzen" (WL II S. 445) [80] sowie als "die *Tätigkeit*, den Gegensatz so zu negieren, dass er [= der Zweck] ihn [= den Gegensatz] identisch mit sich setzt". Dies bezeichnet Hegel als "*Realisieren des Zwecks*" (Enz § 204). Insofern der Zweck in der Beziehung zwischen dem subjektiven Zweck und objektiven Zweck tätig ist, um sich zu realisieren, kann die Beziehung beider Zwecke als "*äußerliche Zweckmäßigkeit*" (Enz §205) bezeichnet werden. Die Realisierung bzw. Verwirklichung des Zwecks erfordert ein Mittel zu seiner Ausführung, weil er endlich ist" (WL II S.448). Der subjektive Zweck strebt danach, die ihm gegenüberstehende objektive Welt mit sich selbst zu identifizieren. Dennoch ist er aufgrund seiner Endlichkeit nicht in der Lage, dieses Ziel zu erreichen. Der Zweck der Tätigkeit besteht lediglich im "*Anfang*" der Realisierung des Subjekts und stellt somit lediglich ein Mittel dar. Mit dem subjektiven Zweck, dem objektiven Zweck und dem Mittel formalisiert Hegel die äußerliche Zweckmäßigkeit in einem Schluss, „in welchem sich der subjektive Zweck mit der ihm äußerlichen Objektivität durch eine Mitte zusammenschließt"(Enz §206). Das Mittel, welches in dem Schluss als Mitte fungiert, stellt dem subjektiven Zweck gegenüber ein Objekt dar. Dies begründet sich daraus, dass der subjektive Zweck durch Reflexion in sich als Negation des äußerlichen Objekts "die *absolute negative Einheit*" (WL II, S. 448) aufgefasst wird, was bedeutet, dass es sich lediglich um einen endlichen Zweck handelt. In der Konsequenz verbindet das Mittel den subjektiven Zweck (Begriff) und die vorausgesetzte Welt (Objektivität) äußerlich. „Es ist insofern ein bloß *mechanisches Objekt*" (WL II S.449) [81]. Wenn die Tätigkeit des Zwecks noch durch das Mittel als ein äußerliches Objekt "die Objektivität als ursprüngliche Voraussetzung" (WL II S. 451) zu bestimmen

[80] Natürlich sind dieses Streben und Trieb keine subjektive Tätigkeit in gewöhnlichem Sinn. Obwohl Hegel erwähnt, „Bedürfnis, Trieb sind die am nächsten liegenden Beispiel vom Zweck" (Enz §204). Während der Zweck, um den in *Wissenschaft der Logik* geht, eine logische Struktur des Begriffes als Begriff ist, sind das Bedürfnis und Trieb „der *gefühlte* Widerspruch, der *innerhalb* der lebendigen Subjekts selbst stattfindet, und gehen in die Tätigkeit, diese Negation, welche die noch bloß Subjektivität ist, zu negieren" (ebenda.). Man kann zwar den Zweck in *Wissenschaft der Logik* und das Bedürfnis als ein subjektives Gefühl insgesamt „ein Mangelhaftes" (Enz §207) bezeichnen, aber das Mangelhafte des Zweckes ist ein Logisches und Begriffliches, während das Mangelhaftes des Bedürfnis ein Gefühltes und Begehrendes ist.

[81] Cf. Dean Moyar, "Die Lehre vom Begriff. Zweyter Abschnitt. Die Objektivität" in Michael Quante und Nadine Mooren(Hrsg.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg 2018, S.636f. Dean Moyar weist hier hin, wie der Mechanismus als ein Mittel der Zweckbeziehung benutzt wird.

versucht, kann sie als äußerliche Tätigkeit des Zwecks bezeichnet werden. Das Mittel steht jedoch auch in Relation zur vorausgesetzten Objektivität, da es eine Mitte des Schlusses darstellt. Diese Beziehung ist jedoch anders geartet als diejenige zwischen dem subjektiven Zweck und dem Mittel, da das Mittel "mit der selbstbestimmenden Tätigkeit verbunden" (WL II, S. 452) ist und sich gegen das vorfindliche Objekt richtet. Hegel zufolge ist die Tätigkeit des Mittels oder sein "Prozess in dieser Beziehung […] kein anderer als der mechanische oder chemische" (ebenda). In der Konsequenz kehrt die Objektivität in sich selbst zurück und verändert sich in Bezug auf den Zweck als die Wahrheit des Mechanismus (vgl. WL II, S. 437–8). Dies bezeichnet man als "teleologischen Prozess" sowie als "*Übersetzung* des distinkt als Begriff existierenden Begriffs in Objektivität" (WL II, S. 454). Im Rahmen des teleologischen Prozesses bzw. der "teleologischen Tätigkeit" (WL II, S. 455) wird das Mittel nicht länger als bloßes Instrument eines subjektiven Zwecks begriffen, sondern als Resultat einer Tätigkeit. In diesem Prozess übersetzt sich der Zweck in das Objekt und das Objekt verändert sich in den Zweck[82]. Insofern das Mittel und das äußerliche Objekt durch die teleologische Tätigkeit nicht bloß die Bestimmung der Äußerlichkeit, sondern auch die Bestimmung der zweckmäßigen Beziehung in sich tragen, kann das Objekt als „eine bestimmte, *konkrete* Einheit, welche unterschiedene Beziehungen und Bestimmtheiten in sich vereinigt“ (ebenda). Das Resultat der äußerlichen und endlichen Tätigkeit des Zwecks ist das Mittel. Aufgrund der Unendlichkeit und Äußerlichkeit der genannten Faktoren kann der subjektive und endliche Zweck seine Realisierung nur durch Vermittlung erreichen. Gleichzeitig muss die Vermittlung als ein gegen den Zweck äußerliches Mittel betrachtet werden. In der Folge wird ein Bedarf evident, in die Mitte zwischen dem Zweck und dem Mittel "ein neues Mittel […] einzuschieben". Diese Überlegungen lassen sich unendlich fortsetzen, beispielsweise im Hinblick auf die Beziehung "des Mittels auf das noch unbestimmte Objekt". Es handelt sich um einen "*unendlichen Progress der Vermittlung*" (WL II, S. 456). Die zweckmäßige Tätigkeit resultiert in der Konsequenz, dass „[a]lle Objekte […] nur Mittel des Zwecks“ (WL II S.457) [83] sind. Zeigt sich das Mittel als Resultat der

[82] Cf. WL II S.454-5. „Man kann daher von der teleologischen Tätigkeit sagen, dass in ihr das Ende der Anfang, die Folge der Grund, die Wirkung die Ursache sei, dass sie ein Werden des Geworden sei, dass in ihr nur das schon Existierende in die Existenz komme usf., d. h. dass überhaupt alle Verhältnisbestimmungen, die der Sphäre der Reflexion oder des unmittelbaren Seins angehören, ihre Unterschiede verloren haben und, was als ein *Anderes* wie Ende, Folge, Wirkung usf. ausgesprochen wird, in der Zweckbeziehung nicht mehr die Bestimmung eines *Anderen* habe, sondern vielmehr als identisch mit dem einfachen Begriff gesetzt ist“.

[83] Dieses Resultat der zweckmäßigen und endlichen Tätigkeit des Zwecks, also der unendliche Progreß der Vermittlung können zweierlei interpretiert werden. Der Unterschied der beiden Interpretationen besteht darin, ob ein andere endlicher und subjektiver Zweck in den unendlichen Progreß der Vermittlung interviert sein kann oder nicht. Wenn ja, heißt es, dass das Produkt der zweckmäßigen Tätigkeit als der erreichte Zweck vom anderen subjektiven Zweck wiederum als sein Mittel für eigene Realisierung bestimmt. Cf. Enz §211. „Der erreichte Zweck ist daher nur ein Objekt, das auch wieder Mittel oder Material für andere Zwecke ist, und so fort ins *Unendliche*“. Wenn nein, heißt es, dass ein subjektiver Zweck ins Unendliche ein neues Mittel zur seiner Realisierung haben bedarf, weil sein eigentliches Mittel durch den Progreß ein gegen ihm gegenüberstehendes und also äußerliches Objekt bestimmt ist. Cf. WL II S.456-7. „Der Schlusssatz oder das *Produkt* der zweckmäßigen Tuns ist nichts als ein durch einen ihm äußerlichen Zweck bestimmtes Objekt; *es ist somit dasselbe, was das Mittel*. Es ist daher in solchem Produkt selbst *nur ein Mittel*, nicht *ein ausgeführter Zweck* herauskommen, oder der Zweck hat in ihm keine Objektivität wahrhaft erreicht“.

zweckmäßigen Tätigkeit des Zwecks, d. h. als das Erreichte der Zweckbeziehung, sind die Mittel "nicht positiv mit dem Zwecke vereinigt, weil sie die Selbstbestimmung nur äußerlich an ihnen haben. Sie sind lediglich relative Zwecke oder auch nur Mittel" (ebenda). Die äußerlich und zweckmäßig ausgeübte Tätigkeit verfehlt das Ziel, da das Mittel als solches der äußerlichen Zweckmäßigkeit keine selbstbestimmende Macht innewohnt, sondern lediglich eine Verleihung des Zwecks darstellen kann und somit vergänglich ist.

"In der Tat" kann die Wahrheit der äußerlich zweckmäßigen Tätigkeit des Zwecks als "innere Zweckbeziehung und ein objektiver Zweck" (WL II, S. 458) bezeichnet werden. Ein Mittel kann in eine Zweckbeziehung eingeschoben werden, sofern eine Zweckbeziehung zwischen dem Zweck und dem Objekt bereits besteht. Die vorausgesetzte und dem Zweck gegenüberstehende Objektivität ist nicht von außerhalb des Zwecks gegeben, sondern wird durch den Zweck als selbstbestimmender Begriff *gesetzt*. Folglich wird die Äußerlichkeit des Mittels und der Objektivität „als ein unwesentlicher Schein gesetzt und auch an und für sich schon aufgehoben; die Tätigkeit des Zwecks ist daher eigentlich nur Darstellung dieses Scheins und Aufheben desselben“ (ebenda). Das Mittel sowie die äußerliche Objektivität werden durch die teleologische Tätigkeit in den ausgeführten Zweck übersetzt (vgl. Enz., § 211). Er ist folglich als "ein Ganzes" (WL II, S. 455) ein Mittel, ein Objekt und ein Zweck, d. h. ein objektivierter Zweck. Insofern ist der Zweck unmittelbar auf den objektivierten Zweck bezogen, was als innere Zweckbeziehung oder innere zweckmäßige Tätigkeit des Zwecks bezeichnet werden kann (vgl. WL II, S. 458). Folglich ist das Mittel zwar verschwunden, jedoch nicht als Ganzes. Vielmehr ist es in die innere Zweckmäßigkeit aufgehoben, wobei der Zweck unmittelbar durch das Mittel vermittelt wird[84]. Das Mittel ist dabei sowohl das Objekt des Zwecks als auch die Tätigkeit desselben (Enz §208) [85]. An dieser Stelle erfolgt die Realisierung des Zwecks, „in welche[r] er, indem er sich zum Anderen seiner Subjektivität macht und sich objektiviert, den Unterschied beider aufgehoben, *sich nur mit sich* zusammengeschlossen und *erhalten* hat“ (Enz §204). Die innere Zweckmäßigkeit ist folglich nicht länger für den Zweck, sondern für die Idee.

Eine Ordnung der Begriffe nach dem hegelschen Begriffsinhalt führt zu dem Ergebnis, dass die Zeit auf der einen Seite und der Zweck auf der anderen Seite stehen. Folglich ist die Zeit als Begriff am äußersten Ende der Skala zu verorten, während der Zweck als Begriff eine höhere Entwicklungsstufe erreicht hat. Die Zeit kann als "das *angeschaute* Werden" (Enz § 258) bezeichnet werden, wobei die Zeit selbst eine Zweideutigkeit in sich schließt, die ihrer Bestimmung nach gegeben ist. Einerseits ist die Zeit angeschaut, d. h. sie befindet sich „in der Sphäre des Außersichseins“ (Enz §257). Das Außersichsein impliziert

[84] WL II S.459. „Hierin ist auch die Vermittlung enthalten, welche für die erste Prämisse, die unmittelbare Beziehung des Zwecks auf das Objekt gefordert wurde. Der ausgeführte Zweck ist auch Mittel, und umgekehrt ist die Wahrheit des Mittels ebenso dies, realer Zweck selbst zu sein“. Cf. Enz §208. „Diese Beziehung oder erste Prämisse *wird selbst die Mitte*, welche zugleich der Schluss *in sich* ist, indem sich der Zweck durch diese Beziehung, seine Tätigkeit, in der er enthalten und herrschend bleibt, mit der Objektivität zusammenschließt“.

[85] Cf. WL II S.450.; Michael Quante und Nadine Mooren (Hrsg.) (2018), S.641.

eine fehlende Vereinigung sowie die Unfähigkeit zur Selbstbestimmung. Demgegenüber wurde der Begriff des Zwecks bereits durch die Entwicklung des reinen Denkens bestimmt. Der Zweck ist das An-und-für-sich-Sein und erreicht innerlich die Bestimmung seiner selbst. In der Sphäre der Objektivität schließt er lediglich die Bestimmung der Äußerlichkeit ein. Die Äußerlichkeit des Zwecks ist anders als das Außersichsein der Zeit zu bestimmen, da die Äußerlichkeit in der Sphäre der Objektivität bedeutet, dass die Existenzen, die als wesenlogischer Begriff "die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes" (Enz §123) ist, gegeneinander gleichgültig sind. Die Zeit kann jedoch als Werden bestimmt werden, wobei sie als der „einfache Begriff" (Enz §258) zu betrachten ist. Folglich ist die Zeit mit der Negativität bzw. als Negativität als solche in der Sphäre des Außersichseins zu verorten[86].

Es ist daher nicht plausibel, allein mit den begrifflichen Bestimmungen von Zeit und Zweck eine Verbindung zwischen beiden herzustellen. Dieser Zusammenhang muß analog behandelt werden. Wenn die innere und logische Struktur der Zeit bzw. der begrifflichen Entwicklung der Zeit und dieselbe des Zwecks bzw. der begrifflichen Entwicklung des Zwecks eine logische Gemeinsamkeit haben, dann wird der logische Zusammenhang von Zeit und Zweck verständlich. So kann die Zeit als Begriff der Geschichte und die Kategorie der Vernunft als Kategorie des Zwecks zusammengesetzt werden. Die logische Gemeinsamkeit von Zeit und Zweck besteht darin, dass ihre begrifflichen Entwicklungen gemeinsam ihre eigenen Ergebnisse, das wahre Unendliche[87] und die innere Zweckmäßigkeit, durch die Reflexion auf den unendlichen Fortschritt als die Sackgasse ihrer Entwicklung aufdecken. Das wahre Unendliche entsteht aus der Reflexion des unendlichen Fortschreitens des Wechsels von Endlichem und Schlecht-Unendlichem. Was das reine Denken getan hat, ist nicht, sich in das Problem als den regressus ad infinitum als solchen zu vertiefen, sondern das reine Denken tritt davor zurück und spekuliert darüber, warum der unendliche Fortschritt des Wechsels stattfinden muss und wie man darin etwas Wahres finden kann. Das reine Denken liest seine eigene Entwicklung im unendlichen Fortgang des Wechsels wieder und findet das ihm bisher verborgene Wahre wieder, dass der unendliche Fortgang des Wechsels selbst als „Rückkehr zu sich selbst" (WL I, S. 160) und das sich selbst Wiederfinden in seinem Anderen (WL I, S. 162) das wahre Unendliche ist. Eine ähnliche Bewegung des reinen Denkens vollzieht sich auch in der Entwicklung des Zweckes. Der Zweck entwickelt sich nach seinem Wesen, dass er seine aus der Gegenständlichkeit stammende Bestimmung der Äußerlichkeit durch sich selbst zu bestimmen, d.h.

[86] Cf. Enz §257. „Die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht und in ihm ihre Bestimmgen als Linie und Fläche entwickelt, ist aber in der Sphäre des Außersichseins ebensowohl *für sich* und ihre Bestimmungen darin, aber zugleich als in der Sphäre des Außersichseins setzend, dabei als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erscheinend. So für sich gesetzt, ist sie die *Zeit*".; Enz §257 Zusatz. „Diese reine Quantität, als für sich daseinender Unterschied, ist das an sich selbst Negative, die Zeit; sie ist die Negation der Negation, die sich auf sich beziehende Negation".

[87] Natürlich ist die logische Entwicklung zum wahren Unendlichen zwar anders als dieselbe der Zeit selber. Aber, wie vorher gezeigt, kann die innere Dialektik der Zeit mit dem logischen Struktur der Entwicklung des wahren Unendlichen gleichsetzt werden. Sogar, insofern das wahre Unendliche sich auf die Ewigkeit bezieht, kann die logische Entwicklung des wahren Unendlichen die logische Struktur der Zeit vertreten.

sich selbst zu verwirklichen sucht. Dadurch erreicht er den unendlichen Progress der Vermittlung. Vorher bemerkt es als endlicher Zweck, dass es sich selbst nicht verwirklichen kann, sondern unendlich nur die Vermittlungen hervorbringt, d. h. einen äußeren Gegenstand durch sich selbst bestimmen kann. Wenn das reine Denken einmal den unendlichen Progress der Vermittlung und die darin gesetzte Tätigkeit des Zweckes wieder liest, so findet es wieder, dass die ein Mittel setzende Tätigkeit des Zweckes, d. h. der unendliche Fortschritt der Vermittlung als solcher die innere Zweckmäßigkeit ist. Was das reine Denken zur wahren Unendlichkeit und inneren Zweckmäßigkeit entwickelt hat, ist die logische Gemeinsamkeit von Zeit und Zweck.

1-4-5. Das teleologische System der Weltgeschichte Hegels

Aus der bisherigen Behandlung der philosophischen Weltgeschichte Hegels sind der Grundbegriff der Weltgeschichte und die Kategorien ihrer philosophischen Konstruktion hervorgegangen. Dabei bleibt die Frage offen, wie die Weltgeschichte nach dem Grundbegriff und seinen Kategorien gegliedert ist und, soweit sie nach der Vernunftprämisse unter einem Zweck zu systematisieren ist, wie die Individuen als Menschen eines Volkes und ihre eigenen Handlungen unter einen von Hegel in der Geschichte vorausgesetzten Zweck der Vernunft subsumiert werden können. Es ist denkbar, dass sich alle Menschen des Endzwecks der Weltgeschichte selbst bewusst sind und dementsprechend ihre eigenen Zwecke und Handlungen darauf ausrichten. Dies ist aber einerseits anthropologisch und andererseits systematisch in der philosophischen Weltgeschichte nicht plausibel. Zum einen ist sie anthropologisch unplausibel, weil sie dann und nur dann plausibel wäre, wenn alle Menschen die gleiche Vorstellung vom Endzweck hätten und in gleicher Weise handeln sollten, wenn also die Menschen unter der Notwendigkeit des Endzwecks stehen müssten. Das ist wegen der menschlichen Freiheit und der empirischen Vielfalt nicht akzeptabel. Zum anderen ist diese Vorstellung nicht plausibel im Hinblick auf den Hegelschen Entwurf der philosophischen Weltgeschichte, denn nach diesem Entwurf soll die philosophische Weltgeschichte aus dem Begriff konstituiert werden. Der Begriff wird aber nicht aus dem Begriff, sondern nur aus der Erfahrung abgeleitet.

In der Tat ist es die Verschiedenheit der Menschen und des menschlichen Handelns, die in der Geschichte ihre eigenen Zwecke verfolgt. Hegel leugnet die empirische Mannigfaltigkeit der Geschichte nicht und setzt sie auch nicht herab. Er nimmt sie vielmehr als ein Moment in seine philosophische Weltgeschichte auf. „Es sind zwei Momente, die in unseren Gegenstand eintreten; das eine ist die Idee, das andere sind die menschlichen Leidenschaften; das eine ist das Papier, das andere der Aufschlag des großen Teppichs der Weltgeschichte, der vor uns ausgebreitet ist“ (VPG S. 38). Es ist keine Überschätzung der philosophischen Weltgeschichte Hegels, dass die Vielfalt der menschlichen

Handlungen die Weltgeschichte zu ihrem Ziel treibt[88]. „Es geschieht also nichts, wird nichts vollbracht, ohne dass die Individuen, die dabei tätig sind, sich auch befriedigen“ (VPG S.37). Indem die Individuen mit ihren eigenen Interessen und egoistischen Ansichten in der Welt handeln, geschieht es überhaupt in der Welt und natürlich auch in der Geschichte. Bei aller Achtung vor den Individuen geht es Hegel in seiner philosophischen Weltgeschichte nicht um die Individuen und ihr Handeln an sich, sondern um den Staat. Denn bei der Verwirklichung des weltgeschichtlichen Endzwecks geht es Hegel nicht darum, wie die Weltgeschichte ein teleologisches System sein kann, das er mit seiner Vernunftprämisse der Weltgeschichte eigentlich aufzeigt. Das heißt, Hegel setzt die Weltgeschichte als ein nach dem Endzweck geordnetes System voraus und will die Reihe der in der Weltgeschichte verwirklichten Zwecke erscheinen lassen. Wenn das Schema der Zweckmäßigkeit, das in *Wissenschaft der Logik* behandelt wird, auf die Weltgeschichte übertragen werden kann, dann bilden die Tätigkeiten der Individuen und das Allgemeine der Weltgeschichte zusammen eine äußere Zweckbeziehung. Da das Allgemeine der Weltgeschichte als Abstraktes sich nicht aus sich selbst heraus verwirklichen kann, ist es nur durch die Tätigkeit des Menschen überhaupt möglich, „daß jener Begriff sowie die an sich seienden Bestimmungen realisiert, verwirklicht werden“ (VPG S.36). An die Stelle der subjektiven Zweckmäßigkeit tritt die Tätigkeit der Individuen, an die Stelle der objektiven Zweckmäßigkeit das Allgemeine der Weltgeschichte. Wie sich subjektiver und objektiver Zweck in der endlichen Zweckbeziehung um ihrer Äußerlichkeit willen gegenüberstehen, so stehen sich Tätigkeit und Allgemeines gegenüber, weil sich das Allgemeine auf die Notwendigkeit und die Tätigkeit auf die Freiheit bezieht (VPG S.41). Damit das Allgemeine als Zweck verwirklicht werden kann, muß das Gegenüber von Tätigkeit und Allgemeinem aufgehoben werden. Diese Zweckbeziehung bedarf eines Mittels, wie die äußere Zweckmäßigkeit eines Mittels bedarf. Dieses Mittel (VPG S. 30) und diese Mitte (VPG S. 38) ist der Staat oder das Volk. Das Mittel der endlichen Zweckbeziehung wird durch die Entwicklung des Zweckbegriffs zum gedachten Zweck, d.h. zum verwirklichten Zweck (WL II S.457). Der Staat ist also in Hegels Philosophischer Weltgeschichte „die vollständige Verwirklichung des Geistes im Dasein“ (VPG S.30). Er ist Gegenstand der geschichtsphilosophischen Darstellung.

In dieser Arbeit geht es aber nicht um den Staat als Mitte der Zweckbeziehung zwischen der Tätigkeit der Individuen und dem Allgemeinen der Weltgeschichte, sondern um die Beziehung zwischen den Individuen und der Weltgeschichte. Wenn die Ausdrücke der *Wissenschaft der Logik* von der Begriffsentwicklung des Zweckes übernommen werden können, wird die unmittelbare Zweckbeziehung der Individuen und der Weltgeschichte behandelt, die in der äußeren Zweckmäßigkeit schon vorausgesetzt ist[89]. Indem die unmittelbare Zweckbeziehung der Individuen und der Geschichte

[88] Cf. VPG S.38. „[...], so müssen wir überhaupt sagen, dass *nichts Großes in der Welt ohne Leidenschaft* vollbracht worden ist“.

[89] Cf. WL II S.456. „Nach der *Beziehung*, durch welche der subjektive Zweck mit der Objektivität zusammengeschlossen wird, ist sowohl die eine Prämisse nämlich die Beziehung des als Mittel bestimmten Objekts auf das noch äußerliche Objekt, als die andere, nämlich des subjektiven Zwecks auf das Objekt, welches zum Mittel gemacht wird, eine unmittelbare Beziehung. Der Schluss hat daher der Mangel des formalen Schlusses

aufgedeckt wird, wird deutlich, wie Hegel die Weltgeschichte als teleologisches System auffassen kann und warum die Hegelsche Geschichtsphilosophie aus dem Begriff aufgebaut werden kann. Denn die Aufdeckung des unmittelbaren Zweckzusammenhangs von Individuum und Geschichte macht verständlich, wie die Einzelereignisse und Einzeltätigkeiten der Geschichte in ein System gebracht und die Geschichte als System verstanden werden kann. Bevor wir auf die Hegelsche Weltgeschichtsteleologie als solche eingehen, ist es wichtig, einige ihrer Merkmale anhand der Teleologien anderer Philosophen wie Aristoteles, Leibniz und Kant zu untersuchen.

1-4-5-1. Merkmale der Teleologie Hegels in Vergleichung mit Aristotles, Leibniz und Kant

Zunächst schließt Hegel aus seiner Teleologie „ein Verstand als Urheber" (WL II S.436) aus. Dieses Charakteristikum der Hegelschen Teleologie wird in der Auseinandersetzung mit der Leibnizschen Teleologie deutlich. Leibniz rehabilitiert die Teleologie des Aristoteles im Kontext der neuzeitlichen Philosophie, in der die Natur nur durch den Mechanismus zu verstehen ist. Indem er die Monade als individuelle und individualisierte Substanz zum Eckstein seiner Philosophie macht, um die Metaphysik wiederherzustellen, bedarf es der Teleologie, um die Veränderungen der Monaden zu erklären[90]. Denn die Monade als Substanz kann nicht unter der körperlichen und physischen Wechselwirkung, d.h. dem Mechanismus, stehen bleiben. Sie kann verändert werden, indem der Mechanismus aufgrund seiner Leiblichkeit und Äußerlichkeit die Veränderung der Monaden nicht erklären kann, wenn und nur wenn die Monade selbst einen Grund ihrer Veränderung in sich enthält und sich verändert. Der immanente Grund der Veränderung ist nach Leibniz nichts anderes als der immanente Zweck der Monaden[91]. Die Monaden sind ihrem Wesen nach voneinander absolut unterschieden. Dies impliziert, dass die Zwecke der Monaden in gleicher Weise unterscheidbar sind. Es ist daher problematisch, wie die so mannigfaltigen Monaden und die verschiedenen Veränderungen der Monaden als die eine Welt harmonisiert werden können. Wenn die Monaden die eine Welt sein sollen, dann ist es nach Leibniz notwendig, dass der göttliche Geist oder Gott die Monaden und ihre Veränderungen aufeinander abstimmt. Das heißt, bei Leibniz ist der von der Welt verschiedene Gott die Ursache der Teleologie. Auch Kant nimmt in seiner Moralphilosophie ein außerweltliches Wesen mit Teleologie an[92]. Dem höchsten Gut gegenüber tritt Gott als notwendige Bedingung seiner Verwirklichung auf. Das höchste

überhaupt, dass die Beziehung, aus welchen er besteht, nicht selbst Schlusssätze oder Vermittlungen sind, dass sie vielmehr den Schlusssatz, zu dessen Hervorbringung sie als Mittel dienen sollen, schon voraussetzen".

[90] Nico Naeve (2013), S. 109.

[91] Nico Naeve (2013), S. 126.

[92] Sicherlich erwähnt Kant in seiner Debatte um das höchste Gut keine Teleologie. Trotzdem, insofern die menschlichen Handlung, welche in Ansehung der Moralphilosophie Kants nach einem Moralgesetz ist, zweckmäßig ist, das höchste Gut die Realisierung des Moralgesetzes implizieren und die Natur selber der Realisierung des Moralgesetzes entsprechen soll, um die höchste Gut möglich zu machen, kann man mit Recht annehmen, dass Kant in Hinsicht auf das höchste Gut eine teleologische Weltansieht mitnimmt.

Gut ist bei Kant eine synthetische und sittlich notwendige Verbindung von Glückseligkeit und Sittlichkeit[93]. Wäre das höchste Gut seinem Wesen nach nicht zu verwirklichen, so müsste die Sittlichkeit in der Eitelkeit aufgehen. Es muss also zumindest moralisch möglich sein, das höchste Gut zu verwirklichen. Die „*Glückseligkeit* ist der Zustand eines vernünftigen Wesens", der die „Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, im gleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens" (KpV S.255) ist. Ein Element des höchsten Gutes, der Glückseligkeit, wird möglich, wenn die Umwelt oder der Zustand eines handelnden Subjekts mit seinen Interessen und Zwecken übereinstimmt, wenn also die Welt nach seinem Willen geordnet ist oder das Gesetz seines Willens mit dem Gesetz der Natur übereinstimmt. Hier, im Zusammenhang mit dem höchsten Gut, ist das Willensgesetz nichts anderes als das Sittengesetz. Schließlich ist die Übereinstimmung des Naturgesetzes mit dem Sittengesetz die Bedingung der Möglichkeit der Verwirklichung des höchsten Gutes. Wie kann die Natur „*durch die Freiheit des Willens*" (KpV S. 241) bestimmt werden? Die Antwort lautet nach Kant, dass die Natur nach der Sittlichkeit bestimmt ist, wenn die Natur einen Urheber hat und dieser Urheber die Natur nach dem Sittengesetz geschaffen hat. „Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, *postuliert*" (KpV S.255)[94]. Im Gegensatz zu Leibniz und Kant ist für Hegels Teleologie ein „*außerweltlicher* Verstand" überflüssig. Eine Teleologie mit einem solchen Verstand erscheint für die Naturforschung „als ein unberechtigter Überschritt in ein *heterogenes* Element" (WL II S.438).

Das zweite Charakteristikum der Hegelschen Teleologie ist ihr Verhältnis zum Mechanismus, denn die Hegelsche Teleologie steht nicht im Gegensatz zum Mechanismus. Dies wird deutlich, wenn man die Teleologie von Leibniz und Kant betrachtet. Leibniz fasst die Monade zunächst, wie oben erwähnt, als Substanz auf und bestimmt sie durch die Teleologie, nicht durch den Mechanismus. Aus seiner Sicht ist die Monade als Substanz nicht physisch und daher in der physischen Welt nicht wahrnehmbar. Da der Mechanismus eine Beziehung zwischen räumlich äußeren Objekten ist und daher die Möglichkeit einseitiger oder wechselseitiger Wirkungen des Körpers voraussetzt, d.h. der Mechanismus heteronom ist, ist die Monade körperlich nicht wahrnehmbar und der Mechanismus kann die Monade nicht durch

[93] Cf. KpV S.241. „[...], dass Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei spezifisch ganz *verschiedene Element* des höchsten Guts sind, und ihre Verbindung also *nicht analytisch* erkannt werden könne(dass etwa der, so eine Glückseligkeit sucht, in diesem seinem Verhalten sich durch bloße Auflösung seiner Begriffe tugendhaft, oder der, so der Tugend folgt, sich im Bewusstsein eines solchen Verhaltens schon ipso facto glücklich finden werde), sondern eine *Synthesis* der Begriffe sei. Weil aber diese Verbindung als a priori, mithin praktisch notwendig, folglich nicht aus der Erfahrung abgeleitet, erkannt wird, und die Möglichkeit des höchsten Guts also auf keinen empirischen Prinzipien beruht, so wird die *Deduktion* dieses Begriffs *transzendental* sein müssen. Es ist a priori (moralisch)notwendig, *das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen*; [...]".

[94] Cf. KpV S.256. „Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des *höchsten abgeleiteten Guts*(der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines *höchsten ursprünglichen Guts*, nämlich der Existenz Gottes".

sich selbst bestimmen[95]. Vielmehr bestimmt die Teleologie im Gegenteil zum Mechanismus die Monade durch den ihr innewohnenden Zweck. Insofern die Monade den ihr innewohnenden Zweck als Ursache ihrer Veränderung hat, bewegt sie sich aus sich selbst heraus, d.h. die Monade ist autonom. Teleologie und Mechanismus stehen bei Leibniz im Widerspruch zueinander. Während die Teleologie metaphysisch und eine Weltanschauung von der Zweckursache her ist, ist der Mechanismus physikalisch und eine Weltanschauung von der Wirkungsursache her. In der Welt können die beiden Weltanschauungen daher nicht vereint werden. Die widerspruchsfreie Einheit von Teleologie und Mechanismus vollzieht sich erst in Gott als dem Grund aller Erkenntnis, aller Endursachen und aller Wirkursachen[96]. Kant entwickelt seine Position zum Verhältnis von Mechanismus und anderer Weltanschauung in *Kritik der reinen Vernunft*. Dort stellt er die Welt nach mechanischer Kausalität der Welt nach einer Regel der Freiheit gegenüber. Um menschliches und freies Handeln zu ermöglichen, folgert er aus der Auflösung dieser Antinomie, dass es möglich ist, eine Welt nach der Freiheit zu denken, wenn sich die Welt der Freiheit und die Welt der Kausalität gleichermaßen unauflösbar gegenüberstehen. Die dritte Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* impliziert zumindest, dass die mechanische Kausalität als Naturgesetz bei Kant mit anderen nichtmechanischen Bestimmungsgründen, z.B. der Freiheit oder der Zweckmäßigkeit, wenn sie als objektives Prinzip der Welt aufgefasst werden, komplikationslos zusammentreffen könnte. Seine ablehnende Haltung gegenüber der Beziehung zwischen dem Mechanismus und den anderen Bestimmungsgründen spiegelt sich auch in *Kritik der Urteilskraft* wider. Unter dem Namen der Antinomie der Urteilskraft behandelt Kant das Verhältnis zwischen dem mechanischen und dem nichtmechanischen Gesetz nur dann, wenn beide Gesetze nicht als objektive, sondern als bloß subjektive Gesetze behandelt werden[97]. Sofern beide Gesetze nur als „Maxime einer reflektierenden Urteilskraft" aufgefasst werden, enthält die Urteilskraft mit beiden Maximen „in der Tat keinen Widerspruch" (KU, S. 337). Werden diese Maximen aber nicht als regulative, sondern als konstitutive Prinzipien aufgefasst, die sich auf die „Möglichkeit der Objekt selbst" (KU S.336) beziehen müssen, „würden sie einander widersprechen, mithin einer von beiden Sätzen notwendig falsch sein" (KU S.337). Auch bei Kant stehen sich Mechanismus und Teleologie gegenüber und widersprechen sich. Hegel erkennt den Gegensatz von Mechanismus und Teleologie und bezeichnet ihn mit dem Ausdruck „vornehmlich" (WL II S. 436). Hegel formuliert den Gegensatz als den zwischen causis efficientibus und causis finalibus, zwischen Wirkursachen und Endursachen, zwischen blindem Naturmechanismus und zweckbestimmter intelligibler Weltordnung und Fatalismus

[95] Leibniz, *Monadologie*, §7. „Die Monaden haben keine Fenster, durch die etwas in sie hineintreten oder sie verlassen könnte".

[96] Nico Naeve (2013), S.149.

[97] Cf. KU S.336. „[...], dass die Urteilskraft in ihrer Reflexion von zwei Maximen ausgeht, deren eine ihr der bloß Verstand a priori an die Hand gibt; die andere aber durch besondere Erfahrungen veranlaßt wird, welche die Vernunft ins Spiel bringen, um nach einem besonderen Prinzip die Beurteilung der körperlichen Natur und ihrer Gesetze anzustellen. Da trifft es sich dann, dass diese zweierlei Maximen nicht wohl neben einander bestehen zu können den Anschein haben, mithin sich eine Dialektik hervortut, welche die Urteilskraft in dem Prinzip ihrer Reflexion irre macht".

mit Determinismus und Freiheit (WL II 436-7). Nach Hegel irrt die „die vormalige Metaphysik“ mit Mechanismus und Teleologie. Ihr Irrtum besteht zum einen darin, dass sie eine Weltanschauung voraussetzt, bevor die Weltanschauung aus dem Mechanismus oder der Teleologie *'erklärt'* werden kann (WL I S.437). Die alten Metaphysiker haben den Begriff des Mechanismus und der Teleologie einfach mit der vorausgesetzten Weltanschauung gleichgesetzt, die eigentlich aus dem Mechanismus oder der Teleologie konstituiert werden muß, weil beide Theorien nichts anderes sind als die Grundbestimmung der Welt selbst. Andererseits haben sie „den Begriff der mechanischen Ursachen und des Zwecks nicht untersucht, welcher *an und für sich* Wahrheit habe“. Die alte Metaphysik nimmt an, dass die objektive und empirische Welt ihr zeigen kann, was die mechanischen Ursachen und Zwecke sind. In Wirklichkeit aber, so Hegel, ist es umgekehrt: „ihre Existenz ist nicht der Maßstab des Wahren, sondern das *Wahre* vielmehr das Kriterium, welche von diesen Existenzen ihre wahrhaft sei“. Schließlich haben sie die beiden Begriffe so aufgefasst, dass jeder von ihnen, Mechanismus und Teleologie, „so viele Gültigkeit habe als der andere“ und dass sie einander gegenüber gleich gültig sind. Sie gehen also so vor, dass sie für die Erklärung der Welt den einen oder den anderen Begriff wählen und den Begriff der objektiven Welt anwenden können. „Diese gleiche Gültigkeit beider beruht nur darauf, weil sie *sind*, nämlich weil wir beide *haben*“. Der Gegensatz von Mechanismus und Teleologie zwingt nach Hegel zu der Frage, welche Bestimmung der Welt richtig und welche falsch ist, oder „*ob nicht ein Drittes ihre Wahrheit oder ob einer die Wahrheit des anderen ist*“ (ebenda). Hegels Antwort lautet: "Die *Zweckbeziehung* hat sich aber als die Wahrheit des *Mechanismus* erwiesen“ (WL II S.437-8).

Das dritte Merkmal der Teleologie Hegels betrifft die Objektivität. Tatsächlich ist dieses Merkmal der Teleologie nur dann von Bedeutung, wenn die Teleologie Hegels mit der Teleologie Kants verglichen wird. Denn Hegel behandelt den Begriff ‚Zweck‘, mit dem die Teleologie gleichgesetzt wird, unter dem Abschnitt ‚Objektivität‘, und nach Hegel ist der Zweck als Wahrheit des Mechanismus das zur Selbstbestimmung in der Objektivität Erreichte[98]. Der Zweck und damit die Teleologie ist bei Hegel zweifellos objektiv. Für Kant hingegen ist die Teleologie in der Naturphilosophie und auch in der Moralphilosophie kein objektives, sondern nur ein subjektives Prinzip, d.h. eine Maxime der Urteilskraft (in Bezug auf die Natur) und der Vernunft (in Bezug auf die Moralphilosophie). Für Kant muss die Grenze des menschlichen Vernunftgebrauchs, die er durch die Kritik der reinen Vernunft erreicht hat, gewahrt bleiben. Der Zweck ist „der Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objekts enthält“ (KU S.89). Insofern der Zweck ein Begriff ist und sich noch nicht auf die sinnliche Anschauung bezieht, ist er nur eine Vorstellung des Subjekts. Der Zweck ist subjektiv,

[98] Cf. WL II S.438. „Das, was sich als *Chemismus* darstellte, wird mit dem *Mechanismus* insofern zusammengenommen, als der Zweck der Begriff in freier Existenz ist und ihm überhaupt die Unfreiheit desselben, sein Versenktsein in die Äußerlichkeit gegenübersteht; beides, Mechanismus sowie Chemismus, wird also unter der Naturnotwendigkeit zusammengefaßt, indem im ersten der Begriff nicht am Objekt existiert, weil es als mechanisches die Selbstbestimmung nicht enthält, im anderen aber der Begriff entweder eine gespannte, einseitige Existenz hat oder, insofern er als die Einheit hervortritt, welche das neutrale Objekt in die Extreme spannt, sich selbst, insofern er diese Trennung aufhebt, äußerlich ist“.

nicht objektiv. Folglich ist die Teleologie, die auf dem Begriff des Zwecks beruht, logischerweise nur subjektiv. Kant verdeutlicht dies in Bezug auf das Reich der Zwecke. Das Reich der Zwecke wird als Ideal dadurch denkbar, dass jedes vernünftige Wesen „alle Maximen seines Willens" nach dem Gesetz bestimmt, „daß jedes derselben sich selbst und alle andere niemals *bloß als Mittel*, sondern jederzeit *zugleich als Zweck an sich* selbst behandeln solle" (GMS S.66). Es ist ein objektives Gesetz, aber nicht im empirisch-objektiven, sondern nur im allgemein-praktischen Sinne. Im Vergleich zur Naturteleologie spricht Kant vom Reich der Zwecke als dem, „was nicht da ist" (GMS S70 Anm.). Die Naturteleologie wird in *Kritik der Urteilskraft* thematisiert. Nach Kant kann ein Lebewesen „als *organisiertes* und *sich selbst organisierendes* Wesen ein *Naturzweck* genannt werden" (KU S.322). Allerdings warnt er nach der Angabe des Naturzwecks davor, dass der Begriff des Naturzwecks nicht objektiv, sondern nur subjektiv ist[99]. Außerdem unterscheidet er den Naturzweck vom Zweck der Natur als einer Naturteleologie „der äußeren *Zweckmäßigkeit* der Naturdinge" (KU S.326). Während Kant den Naturzweck sofort als „ein regulativer Begriff für die reflektierende Urteilskraft" (KU S.323) anerkennt, ist die Naturzweckhaftigkeit als Naturteleologie, die auch in kantischer Sicht eigentlich durch den Naturzweck verursacht ist (KU S.327-8), für Kant unannehmbar. Zum einen muss der Zweck der Natur die Erkenntnis des Endzwecks voraussetzen, der übersinnlich ist[100]. Andererseits ist der Naturzweck als teleologisches System der Natur wissenschaftlich nicht begründbar[101]. In der Tat ist die Antinomie der reflektierenden Urteilskraft zwischen zwei Maximen, der einen Maxime: „Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß, als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich, beurteilt werden" und der

[99] Cf. KU S.323-4. „Der Begriff eines Dinges, als an sich Naturzwecks, ist also kein konstitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer Begriff für die reflektierende Urteilskraft sein, nach einer entfernten Analogie mit unserer Kausalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken; [...]"; S.324. „Organisierte Wesen sind also die einzigen in der Natur, welche, wenn man sie auch für sich und ohne ein Verhältnis auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derselben möglich gedacht werden müssen, und die also zuerst dem Begriff eines *Zwecks*, der nicht ein praktischer sondern *Zweck der Natur* ist, objektive Realität, und dadurch für die Naturwissenschaft den Grund zu einer Teleologie, d. i. einer Beurteilungsgrund ihrer Objekte nach einem besondern Prinzip, verschaffen, dergleichen man in sie einzuführen(weil man die Möglichkeit einer solchen Art Kausalität gar nicht a priori einsehen kann) sonst schlechterdings nicht berechtig sein würde".; S. 327-8. „Es ist also nur die Materie, sofern sie organisiert ist, welche den Begriff von ihr als einem Naturzwecke notwendig bei sich führt, weil diese ihre spezifische Form zugleich Produkt der Natur ist. Aber dieser Begriff führt nun notwendig auf die Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke; welcher Idee nun aller Mechanism der Natur nach Prinzipien der Vernunft(wenigstens um daran di Naturerscheinung zu versuchen) untergeordnet werden muß. Das Prinzip der Vernunft ist ihr als nur subjektiv, d. i. als Maxime zuständig: Alles in der Welt ist irgend wozu gut; nichts ist in ihr umsonst; und man ist durch das Beispiel, das die Natur an ihren organischen Produkten gibt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Grenzen nichts, als was im Ganzen zweckmäßig ist, zu erwarten".

[100] KU S.327. „Ein Ding, seiner innern Form halber, als Naturzweck beurteilen ist ganz etwas anderes, als die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur halten. Zu der letzten Behauptung bedürfen wir nicht bloß den Begriff von einem möglichen Zweck, sondern die Erkenntnis des Endzwecks(scopus) der Natur, welches eine Beziehung derselben auf etwas Übersinnliches bedarf, die alle unsere teleologische Naturerkenntnis weit übersteigt; denn der Zweck der Existenz der Natur selbst muß über die Natur hinausgesucht werden".

[101] KU S.331. „Wenn man also für die Naturwissenschaft und in ihren Kontext den Begriff von Gott hereinbringt, um sich die Zweckmäßigkeit in der Natur erklärlich zu machen, und hernach diese Zweckmäßigkeit wiederum braucht, um zu beweisen, dass ein Gott sei: so ist in keiner von beiden Wissenschaften innerer Bestand; und ein täuschendes Diallele bringt jede in Unsicherheit, dadurch, dass sie ihre Grenzen in einander laufen lassen".

anderen Maxime: „Einige Produkte der materiellen Natur können nicht, als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich, beurteilt werden (ihre Beurteilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Kausalität, nämlich das der Endursachen)“ (KU S.336), sogar „ein unvermeidlicher Schein“ (KU S.335) und also hat „gar keinen Widerspruch“ (KU S.337), weil sie nicht objektiv, sondern bloß subjektiv sind. Hier setzt Hegels Kritik an der kantischen Auffassung der Teleologie an. Seine Kritik bezieht sich zum einen auf die frühere Teleologie überhaupt, zum anderen auf die logische Stellung der kantischen Teleologie. Die kantische Argumentation um die Teleologie überhaupt beruht auf der Frage, ob die Teleologie ein objektives Erkenntnisprinzip werden kann oder nicht. Diese Frage ist nach Hegel sinnlos, weil sie nicht nach der Wahrheit des Mechanismus und der Teleologie als solcher fragt. Hinsichtlich der logischen Position geht es Hegel nicht um die Teleologie selbst, sondern um die Urteilskraft als das nach Kant menschliche Vermögen der Teleologie. In der Kritik der Urteilskraft unterscheidet Kant die reflektierende von der bestimmenden Urteilskraft[102]. Während die bestimmende Urteilskraft „das Besondere bloß unter das Allgemeine *subsumiere*“, verbindet die reflektierende Urteilskraft das Einzelne der Anschauung mit „dem Allgemeinen der Vernunft“. Dieses Allgemeine ist nach Hegel „ein *Abstraktes*“. Demgegenüber ist der Zweck „das *konkrete Allgemeine*, das in ihm selbst das Moment der Besonderheit und Äußerlichkeit hat, daher tätig und der Trieb ist, sich von sich selbst abzustoßen“ (WL II S.443). Insofern die Zweckbeziehung als Teleologie bei Kant durch die Urteilskraft bewusst werden kann, kann sie als Urteil gedeutet werden[103]. Der Zweck oder die Zweckbeziehung ist aber nach Hegel mehr als ein Urteil. Er „ist das anunfürsichseiende Wahre, das *objektiv* urteilt und die äußerliche Objektivität absolut bestimmt. Die Zweckbeziehung ist dadurch mehr als *Urteil*; sie ist der *Schluß* des selbständigen freien Begriffs, der sich durch die Objektivität mit sich selbst zusammenschließt“ (WL II S.444).

Das vierte Merkmal von Hegels Teleologie konzentriert sich auf das Verhältnis von Teleologie und Endzweck. Muss die Teleologie den Zweck voraussetzen? Für Hegel lautet die Antwort, dass der Endzweck als innere Zweckmäßigkeit und Idee durch die logische Entwicklung der Teleologie als äußere und endliche Zweckmäßigkeit notwendig erreicht werden muss, dass aber zugleich die äußere Zweckmäßigkeit als aus Mechanismus und Chemismus Hervorgehendes der Endzweck nicht voraussetzen darf. Anders als bei Hegel verhält es sich bei Aristoteles, Leibniz und Kant. Insofern bei Aristoteles die Veränderung der Naturdinge durch ihren immanenten Zweck hervorgerufen wird und der durch die Veränderung erreichte Zustand der Naturdinge eine Verwirklichung ihres Zwecks ist[104],

[102] KU S.87. „Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, (auch, wenn sie, als transzendentale Urteilskraft, a priori die Bedingungen angibt, welchen gemäß allein unter jenem Allgemeinen subsumiert werden kann) *bestimmend*. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß *reflektierend*“.

[103] Cf. WL II S.443-4. „Der Begriff ist als Zweck allerdings ein *objektives Urteil*, worin die eine Bestimmung das Subjekt, nämlich der konkrete Begriff als durch sich selbst bestimmt, die andere aber nicht nur ein Prädikat, sondern die äußerliche Objektivität ist“.

[104] Nico Naeve (2013), S.26-7.

besteht die Teleologie des Aristoteles aus der Kette der erreichten Zwecke und der noch nicht erreichten Zwecke. Ist die Teleologie einmal als Kette bestimmt, so tritt der unendliche Regress als ontologisch-logisches Problem auf. Um dies zu vermeiden, benötigt die Teleologie des Aristoteles den Endzweck als den unbewegten Beweger. Seine Teleologie setzt also den Zweck voraus. Bei Leibniz ist es anders als bei Aristoteles. Die Monade bewegt und verändert sich aus ihrem immanenten Zweck heraus, und ihr Endzweck tritt nicht in den Vordergrund. Insofern die Leibniz'sche Teleologie Gott als Grund aller Zwecke und der Veränderung der Monaden voraussetzen muss und Gott die allerbeste aller möglichen Welten wählen muss, muss diese allerbeste aller möglichen Welten als Endzweck der Leibniz'schen Teleologie theologisch-logisch vorausgesetzt werden. Kant nimmt, wie oben dargestellt, kein objektiv-teleologisches System der Natur an. Gleichwohl lässt sich die kantische Teleologie-vorstellung aus dem Natursystem der äußeren Zweckmäßigkeit ableiten, die sie im objektiven Sinne ausschließt. Die Beispiele der äußerlichen Zweckmäßigkeit beruhen auf der Nützlichkeit. Während Aristoteles die Teleologie als Kette von noch nicht erreichtem Zweck und erreichtem Zweck bestimmt, fasst Kant sie als Kette von Zweck und Mittel auf. Wie die aristotelische Teleologie ist auch die Kantische Teleologie als Kette mit der Gefahr des unendlichen Regresses konfrontiert. Die Teleologie muss einen Endzweck voraussetzen, der für Kant unannehmbar ist, weil er die Grenze der möglichen Erkenntnis überschreitet[105]. Für Hegel hingegen ist der unendliche Regress unausweichlich. Er ereignet sich in der Teleologie Hegels doppelt als äußere Zweckmäßigkeit. Ein infiniter Regress ereignet sich zwischen dem subjektiven Zweck und dem Mittel. Ein anderer findet zwischen dem Mittel und dem objektiven Zweck statt. Hier setzt Hegel nicht wie Aristoteles und Kant einen Endzweck voraus, sondern nimmt den Regress als „*unendliche*[n] *Progreß der Vermittlung*“ (WL II S.456) in die Begriffsentwicklung des Zwecks auf.

1-4-5-2. Doppelseitigkeit der List der Vernunft

[105] Cf. Enz §205 Zusatz. „Wenn vom Zweck die Rede ist, so pflegt man dabei nur die äußerliche Zweckmäßigkeit vor Augen zu haben. Die Dinge gelten bei dieser Betrachtungsweise nicht als ihre Bestimmung in sich selbst tragend, sondern bloß als *Mittel*, welche zur Realisierung eines außerhalb ihrer liegenden Zweckes gebraucht und verbracht werden. Dies ist überhaupt der Gesichtspunkt der *Nützlichkeit*, welcher vormals auch in den Wissenschaften eine große Rolle spielte, demnächst aber in verdienten Mißkredit gekommen und als zur wahrhaften Einsicht in die Natur der Dinge nicht auslangend erkannt worden ist. Allerdings muß den endlichen Dingen als solchen dadurch ihr Recht angetan werden, dass man sie als ein Nicht-Letztes und als über sich hinauswiesend betrachtet. Diese Negativität der endlichen Dinge ist indes ihre eigene Dialektik, und um diese zu erkennen, hat man sich zunächst auf ihren positiven Inhalt einzulassen. Insofern es übrigens bei der teleologischen Betrachtungsweise um das wohlgemeinte Interesse zu tun ist, die namentlich in der Natur sich kundgebende Weisheit Gottes aufzuzeigen, so ist darüber zu bemerken, dass man mit diesem Aufsuchen von Zwecken, denen die Dinge als Mittel dienen, nicht über das Endliche hinauskommt und leicht in dürftige Reflexion gerät, [...]“. Nach der Hinsicht Hegels, inwieweit die Teleologie als die äußerliche Zweckmäßigkeit verstanden wird, kann es nicht vermeidet werden, dass die Teleologie als eine Weltsicht sich auf etwas Außerweltliches bezieht.

Vor diesem Hintergrund ist vor der Behandlung der Teleologie der Weltgeschichte eine Betrachtung der Stellung der Teleologie in *Wissenschaft der Logik* von Bedeutung. In *Wissenschaft der Logik* tritt die Teleologie nicht als System oder Weltanschauung in Erscheinung oder in den Vordergrund. Sie wird vielmehr mit der Zweckbeziehung gleichgesetzt. Denn sie gründet im Zweck und ist, wenn man den Begriff der Teleologie als solchen betrachtet, nichts anderes als eine systematische Gesamtheit von Zweckbeziehungen.

Die Teleologie als solche kommt in der Geschichtsphilosophie nicht zum Ausdruck. Die Ausdrücke, die in der philosophischen Weltgeschichte gebraucht werden und sich zugleich auf die Teleologie beziehen, sind der Endzweck der Weltgeschichte, ihre Entwicklung und die List der Vernunft. Der Leitfaden der Teleologie in der Weltgeschichte ist dabei die List der Vernunft. Der Endzweck, ob er nun für das teleologische System der Weltgeschichte notwendig ist oder nicht, darf nicht, wie im vierten Merkmal der Hegelschen Teleologie beschrieben, der Teleologie als solcher vorausgesetzt werden. Die Entwicklung der Geschichte ist ein Ganzes der durch das teleologische System fortschreitenden Weltgeschichte oder Teleologie. Wie aber die Weltgeschichte a priori konstituiert werden kann und wie sich die Teleologie als Bedingung der Konstruktion der Weltgeschichte in der Weltgeschichte zeigt, ist hier zu enthüllen. Durch die List der Vernunft soll die Teleologie in der Weltgeschichte sichtbar gemacht werden, wie die Kategorie der Vernunft unter den Individuen erscheint und wie durch ihr Erscheinen die Individuen und die Welt aufeinander bezogen werden.

Nicht nur in Bezug auf die Geschichtsphilosophie, sondern auch in Bezug auf den Zweck im reinen Denken ist die List der Vernunft begründet. Darin bezieht sie sich auf das vermittelte Verhältnis des subjektiven Zwecks zum objektiven Zweck. Der subjektive Zweck hat in der äußeren Zweckmäßigkeit seiner Natur nach den objektiven Zweck, der ihm als Gegenübergesetztes vorausgesetzt ist, durch sich selbst zu bestimmen. Indem aber der subjektive Zweck zugleich der endliche Zweck ist, kann er die ihm gegenüberstehende Objektivität nicht einfach aufheben. Daher nimmt der subjektive Zweck ein nicht vorausgesetztes Objekt und benutzt es, um dadurch den Gegensatz in der gegensätzlichen Beziehung zwischen subjektivem und objektivem Zweck umzuleiten. Indem der subjektive Zweck sich nicht in die unmittelbare Beziehung zum objektiven Zweck einschreiben kann, entgeht er der Gefahr, in die objektive Äußerlichkeit zurückzufallen[106]. In diesem Vermittlungsprozeß des subjektiven Zwecks kommt die List der Vernunft ins Spiel. Indem der objektive Zweck ein Objekt ist und die Wirkung darin besteht, dass das Andere des Objekts, das ebenfalls ein Objekt ist, in ein äußerliches Verhältnis zum Objekt gebracht werden muss, lassen sich das Andere des Objekts und das Objekt unter den Mechanismus stellen. Wenn der subjektive Zweck sich unmittelbar auf den objektiven Zweck beziehen würde, dann würde der subjektive Zweck unter dem Mechanismus ein Objekt werden. Das Mittel als

[106] Cf. WL II S. 453. „In der *unmittelbaren Beziehung* auf dasselbe träte er selbst in den Mechanismus oder Chemismus und wäre damit der Zufälligkeit und dem Untergange seiner Bestimmung, an und für sich seiender Begriff zu sein, unterworfen".

Objekt ist zunächst nicht vorausgesetzt als ein dem subjektiven Zweck Entgegengesetztes, ob es gleich später als dem subjektiven Zweck Entgegengesetztes als dem objektiven Zweck bemerkt wird. Indem der subjektive Zweck sich unmittelbar auf das Mittel bezieht, weil das Mittel kein dem endlichen Zweck Gegenüberliegendes ist, bezieht er sich vermittelt durch das Mittel auf den objektiven Zweck. Schließlich lässt der subjektive Zweck durch das Mittel vollziehen, was er selbst vollziehen soll. Es ist die List der Vernunft, dass der subjektive Zweck sich selbst vor der Gefahr des Versinkens in die Objektivität bewahrt und durch den Anderen des Zwecks zu dem kommt, was er braucht[107].

Die List der Vernunft hat aber auch eine dunkle Seite. Der subjektive Zweck erreicht durch die List der Vernunft, d.h. durch das Mittel, die Verwirklichung seiner selbst. Da der subjektive Zweck der äußeren Zweckmäßigkeit endlich und auch inhaltlich begrenzt ist, ist er nur ein Vernünftiges und nicht Vernünftigkeit selbst. Im Vergleich dazu ist das Mittel der Repräsentant der Macht des Zwecks in der Verwirklichung des Zwecks und das MItte des teleologischen Prozesses. Insofern sich in diesem Prozeß die Vernünftigkeit als solche zeigt, ist das Mittel als Mitte des Prozesses „ein *Höheres* als die *endlichen* Zwecke der *äußeren* Zweckmäßigkeit". Das bedeutet, dass der endliche Zweck das Mittel der Gefahr aussetzt, durch die List der Vernunft in der Objektivität zu verschwinden, aber es bedeutet auch, seine Macht über das Mittel aufzugeben. Der subjektive Zweck unterwirft sich ironischerweise durch die List der Vernunft dem Mittel, indem er versucht, sich dadurch zu erhalten und im Genuss des Ergebnisses der mächtigen Tätigkeit über das Mittel zu bleiben. Wie Hegel am Beispiel des Pflugs gezeigt hat, muß der subjektive und endliche Zweck um seiner Endlichkeit willen „vergehen und vergessen werden. An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußerliche Natur, wenn er auch nach seinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen ist" (WL II S.453).

Die List der Vernunft zeigt sich in der philosophischen Weltgeschichte an der Frage, wie die Freiheit als Endzweck der Weltgeschichte und die allgemeine Idee in der Weltgeschichte verwirklicht werden kann und durch welches Mittel die Freiheit in der Weltgeschichte eigentlich verwirklicht werden kann. Die allgemeine Idee in der Weltgeschichte wird als ein Ansichsein und ein Abstraktum vorausgesetzt (VPG S. 36) [108], nicht als dieselbe des reinen Denkens in *Wissenschaft der Logik*. Die allgemeine Idee in der Geschichtsphilosophie ist in der Wirklichkeit unvollkommen. Dies bezeichnet Hegel mit dem Ausdruck Realisierung (VPG S.33) oder Verwirklichung (VPG S.36) der allgemeinen Idee, dass die an sich allgemeine Idee ihren eigenen Mangel hervorruft und sich in die wirklich allgemeine Idee

[107] Cf. WL II S. 452. „Dass der Zweck sich aber in die *mittelbare* Beziehung mit dem Objekt setzt und *zwischen* sich und dasselbe ein anderes Objekt *einschiebt, kann als die List der Vernunft angesehen werden*".; Enz §209. „Dies, dass der subjektive Zweck, als die Macht dieses Prozesse, worin das *Objektivität* sich aneinander arbeit und aufhebt, sich selbst *außer ihnen* hält und das in ihnen *sich Erhaltende* ist, ist die *List* der Vernunft".; Enz §209 Zusatz. „Die List besteht überhaupt in der vermittelnden Tätigkeit, welche, indem sie die Objekte ihrer eigenen Natur gemäß aufeinander einwirken und sich aneinander abarbeiten läßt, ohne sich unmittelbar in diesen Prozess einzumischen, gleichwohl nur *ihren* Zweck zur Ausführung bringt".

[108] Cf. VPG S.33. „Ferner wurde auf die Wichtigkeit des unendlichen Unterschieds zwischen dem Prinzip, was nur erst an sich, und dem, was wirklich ist, aufmerksam gemacht".

verwandelt. Das heißt, die allgemeine Idee hat die Verwirklichung ihrer selbst zum Ziel und steht damit in einem Zweckzusammenhang. Diese Zweckbeziehung ist, insofern die an sich allgemeine Idee nach der geschichtsphilosophischen Voraussetzung der verwirklichten allgemeinen Idee gegenüberstehen muß[109], nichts anderes als eine äußere Zweckbeziehung. Insofern also die allgemeine Idee in der äußeren Zweckmäßigkeit ihre Verwirklichung gewinnen und sich durch den Gegensatz der allgemeinen Idee und ihrer Verwirklichung in eine endliche und allgemeine Idee verwandeln muß, bedarf die allgemeine Idee eines Mittels zu ihrer Verwirklichung, wie sich der Zweck als subjektiver und endlicher Zweck in *Wissenschaft der Logik* entwickelt. In der Weltgeschichte bezeichnet Hegel „die Tätigkeit des Menschen überhaupt" (VPG S. 36) als das Mittel der äußeren Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee.

1-4-5-3. Die Tätigkeit des Menschen und der Menschen überhaupt als die zweckbeziehende Tätigkeit

Damit wendet sich die Frage in die Richtung, wie die Tätigkeit des Menschen überhaupt die allgemeine Idee verwirklichen kann. Hegel teilt zunächst die Tätigkeit hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Allgemeinen in eine auf das Allgemeine bezogene Tätigkeit und andere, nicht auf das Allgemeine bezogene Tätigkeiten. Letztere sind nach Hegel „die bloß Begierde, die Wildheit und Rohheit des Willens" (VPG S.44). Sie sind von der philosophischen Weltgeschichte ausgeschlossen. Denn die Tätigkeit, die sich nicht auf das Allgemeine bezieht, hat keine Zweckmäßigkeit in sich, sie setzt keinen Zweck voraus. Solche Tätigkeiten können daher nicht unter die Zweckbeziehung, d.h. unter die Teleologie als die systematisch gesammelten Zweckbeziehungen subsumiert werden. Alle in der philosophischen Weltgeschichte behandelten Tätigkeiten sind Zweckbeziehungen. Demgegenüber ist die auf das Allgemeine bezogene Tätigkeit, also die zweckbezogene Tätigkeit, unter die Weltgeschichte zu subsumieren. Nach Hegel muss die zweckbezogene Tätigkeit die beiden folgenden Bedingungen erfüllen, um als Tätigkeit des Menschen überhaupt bestimmt werden zu können. Nur wenn die zweckbezogene Tätigkeit diese Bedingungen erfüllt, kann sie zu meiner Tätigkeit werden. Die erste Bedingung lautet: „ich muß dabei sein" (VPG S.36). Die zweite Bedingung lautet: „ich muß meinen Zweck zugleich dabei befrieden" (ebenda). Die erste Bedingung, dass ich dabei bin, damit die beziehende Tätigkeit zur menschlichen Tätigkeit wird, bedeutet, dass die beziehende Tätigkeit ein Subjekt voraussetzt. Das eine Subjekt ist kein Begriff des Menschen, kein Mensch und kein Mensch überhaupt, sondern einfach ein Mensch, der da ist und da lebt. Er ist mit seinem besonderen Interesse, Bedürfnis, Trieb usw. nur als Besonderes und nicht als Allgemeines tätig. Die Besonderheit eines

[109] Cf. VPG S. 44. „Diese Vereinigung der beiden Extreme, die Realisierung der allgemeinen Idee zur unmittelbaren Wirklichkeit und das Erheben der Einzelheit in die allgemeine Wahrheit, geschieht zunächst unter der Voraussetzung der Verschiedenheit und Gleichgültigkeit der beiden Seiten gegeneinander". Wie es spät zeigen wird, wird sozusagen ‚die geshichtsphilosophiesche Voraussetzung' zufolge der Geschichtsphilosophie Hegels geleugnet. Diese Voraussetzung ist nämlich für die Geschichtsphilosophie Hegels eine Forschungshypothese oder eine gewöhnliche Voraussetzung.

Menschen bedeutet hier nicht nur sein Interesse oder Bedürfnis, wie sein Gefühl oder Begehren, insofern ein Mensch vernünftig sein soll, sondern auch seine Meinungen, Vorurteile, Räsonnements und Vermutungen. Demnach ist die Tätigkeit des Menschen überhaupt das Mittel der äusseren Zweckmässigkeit der allgemeinen Idee, insofern der Mensch als Subjekt der Tätigkeit besonders ist, ist sie in die Besonderheit zu setzen. Die zweite Bedingung, „ich will durch die Vollführung befriedigt werden“ (ebenda), ist nach Hegel so zu verstehen: „Dies ist das unendliche Recht des Subjekts, daß es sich selbst in seiner Tätigkeit und Arbeit befriedigt findet. Wenn die Menschen sich für etwas interessieren sollen, so müssen sie sich selbst darin haben und ihr eigenes Selbstgefühl darin befriedigt finden“ (VPG S.36-7). Dies beruht auf der Tatsache, dass der Mensch in einer Zweckbeziehung tätig ist. Wenn die Tätigkeit des Menschen eine Zweckbeziehung voraussetzen muß, dann muß sie auch die Verwirklichung des Zwecks als ihr Ergebnis verlangen. Wenn der Zweck des Menschen nicht der Zweck des anderen oder ein gleichgültiger Zweck ist, dann ist es nur natürlich, dass der Mensch in der Verwirklichung seines Zwecks befriedigt wird. Diese Befriedigung gilt nur für den besonderen Menschen, nicht für den Anderen oder das Allgemeine.

Die Tätigkeit des Menschen überhaupt ist nach beiden Bedingungen besonders. Die allgemeine Idee ist allgemein. Darüber hinaus ist sie nach der geschichtsphilosophischen Voraussetzung etwas Abstraktes, das einem Besonderen gegenübersteht. Die Frage ist noch einmal umzuformen. Sie lautet nun, wie die allgemeine Idee als etwas Abstraktes durch die menschliche Tätigkeit als etwas Besonderes vermittelt werden kann. Wenn die menschliche Tätigkeit als etwas Besonderes der allgemeinen Idee als etwas Abstraktes gegenübersteht, dann ist die Beziehung zwischen der menschlichen Tätigkeit und der allgemeinen Idee nicht unmittelbar als eine äußere Zweckbeziehung zu verstehen. Die Zweckbeziehung von Tätigkeit und Idee bleibt noch im Hintergrund gegenüber der Möglichkeit, wie die besondere Tätigkeit des Menschen als Mittel für die äußere Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee dienen kann. Wenn die menschliche Tätigkeit nicht als Mittel der Zweckbeziehung der allgemeinen Idee funktionieren würde, könnte sich die allgemeine Idee nicht zweckmäßig auf die besondere Tätigkeit beziehen. Unter den Bedingungen der menschlichen Tätigkeit überhaupt hat sie den besonderen Zweck, den besonderen Menschen als ihren Zweck zu haben, und hat kein Allgemeines, nämlich keine Verwirklichung der allgemeinen Idee als ihren Zweck. Die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit des Mittels der menschlichen Tätigkeit ist nicht durch die Zweckbeziehung derselben zur allgemeinen Idee zu geben, sondern durch die menschliche Tätigkeit als solche zu entdecken. Die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit der menschlichen Tätigkeit als Mittel zur Verwirklichung der allgemeinen Idee ist nicht durch das Zweckverhältnis der menschlichen Tätigkeit zur allgemeinen Idee zu geben, sondern durch die menschliche Tätigkeit als solche.

1-4-5-4. Die List der Vernunft in der Tätigkeit der Menschen überhaupt und der Fortschritt der Weltgeschichte

Die Tätigkeit des Menschen überhaupt ist ihrer Natur nach eine zweckbeziehende Tätigkeit, und insofern sie eine besondere menschliche Tätigkeit ist, ist sie eine endliche Zweckmäßigkeit. Die Tätigkeit als endliche und äußere Zweckmäßigkeit bedarf eines Mittels, um sich zu verwirklichen. Wenn der Mensch um seines Zweckes willen tätig ist, wenn er seinen Zweck nicht aus sich selbst heraus verwirklichen kann, weil er sonst kein Mensch mehr wäre, dann will er seinen Zweck durch ein Mittel verwirklichen. Ein solches Mittel ist einerseits natürlich, andererseits bewusst. Es ist ein natürliches Ding, das zur Zweckverwirklichung benutzt werden kann und mit dem der Mensch seinen Zweck verwirklichen kann. Insofern ein Naturding natürlich etwas Besonderes ist, ist es auch ein äußerliches Objekt. Insofern ein Naturding als Objekt bestimmt ist, ist es seiner Form nach allgemein. Ferner ist das Mittel seiner Form nach ein Allgemeines, dessen sich ein Mensch für seinen Zweck bedient, wie Meinungen, Vermutungen, Vorurteile, also „Wissende, Denkende“ (VPG S.44). Diese sind ihrer Form nach allgemein und zugleich ihrem Inhalt nach besonders, weil sie von einem Menschen stammen, und ein Mensch ist kein Allgemeines, sondern nur ein Besonderes. Da der Mensch, der das Subjekt der menschlichen Tätigkeit ist, sich in seiner Tätigkeit auf das Mittel bezieht, das wenigstens seiner Form nach allgemein ist, kann er daher nicht mehr nur innerhalb der Besonderheit bleiben, sondern muß über die Besonderheit hinausgehen in die Allgemeinheit. Er kann daher die Tätigkeit als seine Tätigkeit nicht so beherrschen, wie er es wollte und sich in der Tätigkeit als solcher zeigen wollte[110].

Hegel erklärt dies analogisch am Beispiel des Rächers. Dieses Beispiel ist mit dem Schema der äußeren Zweckmäßigkeit zu analysieren. Der Rächer will sich an anderen rächen. Er will sich an einem anderen rächen, indem er dessen Eigentum zerstört. Im Schema der endlichen Zweckmäßigkeit setzt er die Zerstörung des Eigentums an die Stelle des subjektiven Zwecks. Wenn in dem Schema ein subjektiver Zweck gesetzt wird, so wird zugleich ein objektiver Zweck gesetzt, denn dieser ist nichts anderes als die Verwirklichung des subjektiven Zwecks. Der Mensch kann nicht unmittelbar aus Rache das Eigentum eines anderen zerstören. Er sucht ein Mittel zur Verwirklichung des Zwecks und wählt die Brandstiftung. Schon hier ist die Allgemeinheit, derer sich der Rächer wahrscheinlich nicht bewusst ist, in die Zweckbeziehung des Rächers einbezogen. Einerseits ist seine zweckmäßige Handlung, insofern er die Brandstiftung als Mittel seiner Rache gewählt hat, vom Naturgesetz beeinflußt. Obwohl er eine kleine Flamme benutzen will, insofern er das Feuer überhaupt nicht beherrschen kann, benutzt er das Feuer überhaupt als ein natürliches Ding, das unter dem Naturgesetz steht. Wenn das Feuer einmal entzündet ist, so geschieht es nicht nach dem Willen des Rächers, sondern nur nach dem Naturgesetz.

[110] Cf. VPG S. 40. „Daß aber jene Lebendigkeiten der Individuen und der Völker, indem sie das Ihriges suchen und befriedigen, zugleich die Mittel und Werkzeuge eines Höheren und Weiteren sind, von dem sie nichts wissen, das sie bewusstlos vollbringen“.; S.42-3. „Der oben angedeutete Zusammenhang enthält ferner dies, daß in der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen noch etwas anderes überhaupt herauskomme, als sie bezwecken und erreichen, als sie unmittelbar wissen und wollen; sie vollbringen ihr Interesse, aber es wird noch ein Ferneres damit zustande gebracht, das auch innerlich darin liegt, aber da nicht in ihrem Bewusstsein und in ihrer Absicht lag“.

Andererseits meint der Rächer seine Rachetätigkeit rechtmäßig oder erklärt sie wenigstens aus eigenem Grunde für unvermeidlich und hat auch die Absicht, sich einer kleinen Flamme zu bedienen. Indem seine Rachehandlung von ihm als rechtmäßig gemeint wird, ist sie nun unter das Gesetz zu subsumieren. Ob eine Handlung des Menschen rechtmäßig oder unrechtmäßig ist, hängt nicht von seiner Meinung, sondern nur vom Sittengesetz ab. Wird seine Rache nach dem Gesetz als Unrecht beurteilt, so gilt dies ohne Rücksicht auf seine Meinung. Er wird nach dem Gesetz bestraft. Sein Ziel ist durch seine Handlung erreicht. Durch seine Handlung hat er aber die Verletzung der anderen, die Verbrennung des ganzen Hauses oder seine Bestrafung bezweckt. Diese sind aber nichts anderes als das Ergebnis seiner zielgerichteten Tätigkeit. Seine Tätigkeit verwandelt sich durch die Einmischung der Allgemeinheit, einerseits des Naturgesetzes, andererseits der Sittlichkeit, in eine ihm fremde Zweckmäßigkeit. Diese Zweckmäßigkeit ist mehr als das von ihm Gewollte und Bewußte[111].

An diesem Beispiel wird deutlich, dass die besondere Tätigkeit des Menschen überhaupt ihrer Natur nach auf die Allgemeinheit als ihr Mittel bezogen sein muss, oder dass die Allgemeinheit, die als solche an sich ist, durch die Tätigkeit als besondere in den Vordergrund treten kann. Bezogen auf die Frage nach der Möglichkeit der Vermittlung des Besonderen für die allgemeine Idee ist es möglich, dass die menschliche Tätigkeit als Besonderes der Verwirklichung der allgemeinen Idee als Mittel dient. Eine Antwort auf die erste Frage steht jedoch noch aus: Wie kann die allgemeine Idee durch die besondere Tätigkeit des Menschen überhaupt verwirklicht werden? Dass die allgemeine Idee der besonderen Tätigkeit als Mittel dienen kann, bedeutet nicht, dass sie durch die menschliche Tätigkeit verwirklicht werden kann. Außerdem ist das Allgemeine, das aus der besonderen Handlung hervorgeht, wie im Beispiel des Rächers, kein allgemeines Allgemeines, sondern, wenn das Naturgesetz, weil es der Weltgeschichte äußerlich ist, außer Betracht bleiben kann, nur ein besonderes Allgemeines. Was aus obigem Beispiel hervorgeht, ist nicht die Sittlichkeit als solche oder das Sittengesetz überhaupt, sondern das Strafrecht im Falle der Brandstiftung des Rächers. Obgleich ein Strafgesetz nichts anderes als ein Allgemeines ist, hat es doch „von bestimmtem Inhalte“ (VPG S.44) geprägt.

Folglich erscheint das besondere Allgemeine in jeder menschlichen Tätigkeit. Es ist daher logisch, dass sich die besonderen Allgemeinen gegenüberstehen oder entsprechen können. Insofern der Mensch gesellschaftlich ist, sind die besonderen Allgemeinen, die sich in den Tätigkeiten der Menschen einer Gesellschaft oder eines Volkes zeigen können, normalerweise die besonderen Allgemeinen einer Gesellschaft oder eines Volkes. Wie bereits im Zusammenhang mit der Kategorie der Bildung erwähnt, wird das besondere Allgemeine eines Volkes durch die Bildung verwirklicht. Die Menschen in einer Gesellschaft handeln für gewöhnlich in Übereinstimmung mit den besonderen Allgemeinen der Gesellschaft. Da alle menschlichen Tätigkeiten, wie das Beispiel des Rächers, die besonderen Allgemeinen sichtbar machen müssen, kann eine Tätigkeit der Menschen in der Gesellschaft ein anderes

[111] VPG S.43. „Es ist an diesem Beispiel eben nur dies festzuhalten, dass in der unmittelbaren Handlung etwas Weiteres liegen kann als in dem Willen und Bewusstsein des Täters“.

Allgemeines offenbaren als das gesellschaftliche Allgemeine, auf dem die Tätigkeit selbst beruht. Dieses andere besondere Allgemeine kann auch einmal dem bisherigen besonderen Allgemeinen der Gesellschaft entsprechen und ein andermal ihm entgegengesetzt sein. Wenn die beiden besonderen Allgemeinheiten einander entsprechen, machen die menschlichen Tätigkeiten die besonderen Allgemeinheiten der Gesellschaft sicherer und fester als vorher. Wenn sie sich dagegen gegenüberstehen und miteinander um ihre Richtigkeit ringen, machen die gesellschaftlichen Tätigkeiten der Menschen das besondere Allgemeine der Gesellschaft chaotischer und unsicherer als vorher. Im Normalfall machen die Tätigkeiten der Menschen in der Gesellschaft das besondere Allgemeine der Gesellschaft sicher, sonst könnte sich die Gesellschaft nicht erhalten. Wenn ein besonderes Allgemeines durch menschliche Tätigkeit einem besonderen Allgemeinen der Gesellschaft gegenübersteht und dieses neue Allgemeine zum Prinzip einer neuen Gesellschaft oder eines neuen Volkes werden kann, nennt Hegel die tätigen Menschen „[d]ie geschichtlichen Menschen, die welthistorischen Individuen“ (VPG S.45) [112].

Im Zusammenhang mit der menschlichen Tätigkeit und der Allgemeinheit, die in ihr zum Vorschein kommt, wird nun das Aufgehen und Untergehen eines Volkes, das in der Kategorie des Fortschritts behandelt wurde, ausführlicher dargestellt. Ist ein Volk angenommen, so sind die verschiedenen Menschen des Volkes in ihm verschieden tätig. Durch die Bildung entsprechen die meisten Tätigkeiten der Menschen des Volkes und die sich daraus ergebenden besonderen Allgemeinen den besonderen Allgemeinen des Volkes, d.h. den Prinzipien des Volkes. Wenn diese Tätigkeiten und besonderen Allgemeinen in das Dasein gesetzt sind, sind sie die Einrichtung und das Gesetz eines Volkes. Aber in den Tätigkeiten der Menschen des Volkes sind es die menschlichen Tätigkeiten, die den besonderen Allgemeinen des Volkes nicht entsprechen. Das Auftreten solcher gegen die Prinzipien des Volkes gerichteten Tätigkeiten bedeutet zwar keine Schwächung dieser Prinzipien des Volkes, sondern kann sich ironischerweise gerade dadurch verstärken. Wenn sich jedoch solche Handlungen häufen, beginnt der Untergang des Volkes. Wenn diese gegen das Prinzip gerichteten Tätigkeiten eine Grenze des Volkes überschritten haben, muss das Prinzip des Volkes zerstört werden und das Volk verliert seine eigene Bedeutung in der Weltgeschichte (VG S. 66). Es kann sein, dass durch die gegen das Prinzip des

[112] Hier weist die Tätigkeit nicht nur einzelnes Tun des Menschen hin. Vielmehr bedeutet sie, was der Mensch ist, oder die Identität des Menschen in dem psychologischen Sinn. Es ist verdeutlicht, wenn Hegel die Tätigkeit in Vergleichung mit dem Charakter erklärt. Cf. VPG S.38. „Ich verstehe hier nämlich überhaupt die Tätigkeit der Menschen aus partikulären Interessen, aus speziellen Zwecken oder, wenn man will, selbstsüchtigen Absichten, auch Zweck sein kann, oder vielmehr alles andere Aufopfern. Dieser partikuläre Inhalt ist so eins mit dem Willen des Menschen, dass er die ganze Bestimmtheit desselben ausmacht und untrennbar von ihm ist; er ist dadurch das, was er ist. Denn das Individuum ist ein solches, das da *ist*, nicht Mensch überhaupt, denn der existiert nicht, sondern ein bestimmter. Charakter drückt gleichfalls diese Bestimmtheit des Willens und der Intelligenz aus. Aber Charakter begreift überhaupt alle Partikularitäten in sich, die Weise des Benehmens in Privatverhältnissen usf., und ist nicht diese Bestimmtheit als in Wirksamkeit und Tätigkeit gesetzt. Ich werde also Leidenschaft sagen und somit die partikuläre Bestimmtheit des Charakters verstehen, insofern diese Bestimmtheit des Wollens nicht einen privaten Inhalt nur haben, sondern das Treibende und Wirkende allgemeiner Taten sind“. In dieser Arbeit ist der Ausdruck Tätigkeit bevorzugt, um die Zweckmäßigkeit deutlicher sichtbar zu machen.

Volkes gerichteten Tätigkeiten die Basis eines neuen Volkes gebildet wird. Nun beginnt ein neues Volk und geht in seinem Prinzip auf.

Der Aufgang und Untergang des Volkes ist also nichts anderes als der Prozeß oder das Resultat der Übereinstimmung der Tätigkeiten der Menschen des Volkes untereinander, mit dem durch die Tätigkeit der Menschen überhaupt erscheinenden besonderen Allgemeinen und des Kampfes derselben gegeneinander. Das besondere Allgemeine ist einerseits Allgemeines. Es kann als ein außerhalb des Gegensatzes zum Anderen stehendes Seiendes bleiben. Zugleich aber ist es ein Besonderes. Als Besonderes steht es neben dem Anderen, es und das Andere sind einander äußerlich. Schließlich kann es um seiner Äußerlichkeit willen dem Anderen gegenübertreten. Insofern die Geschichte nach der Kategorie des Fortschritts der wechselnde Kreuzungspunkt des Aufgangs und Untergangs des Volkes ist, ist die Weltgeschichte der Kampf und die Harmonie der menschlichen Tätigkeiten und der besonderen Allgemeinen. Die Harmonie der menschlichen Tätigkeiten und besonderen Allgemeinen läßt Hegel aber in seiner philosophischen Weltgeschichte außer acht. Denn die Harmonie derselben bringt keine geschichtlichen Veränderungen im allgemeinen Sinne hervor, wenn diese Harmonie zugleich das Alltägliche und Banale der Menschen in der Geschichte ist. So ist die Geschichte der Harmonie die Geschichte des Glücks und der Freude. Dagegen bewirkt der Kampf der menschlichen Tätigkeiten und die durch ihn hervorgebrachte besondere Allgemeinheit die geschichtlichen Veränderungen, die die geschichtliche Veränderung und Verjüngung einschließen und von Hegel in seiner philosophischen Weltgeschichte beachtet werden. Ein Beispiel dafür sind die welthistorischen Individuen oder Helden. Indem sie durch ihr Handeln die besonderen Allgemeinen in der Weltgeschichte erscheinen lassen, verändern sie die Geschichte. Obwohl sie ihre Ziele erreichen, sind sie nicht glücklich, sondern unglücklich. „Zum ruhigen Genuss kamen sie[=welthistorische Individuen] nicht, ihr ganzes Leben war Arbeit und Mühe, ihre Ganze Natur war nur ihre Leidenschaft. Ist der Zweck erreicht, so fallen sie, die leeren Hülsen des Kernes, ab“ (VPG S.47). In moralischer Hinsicht sind die weltgeschichtlichen Individuen und die kämpfenden Tätigkeiten der Menschen nicht gut, sondern böse und schlecht, weil sie um ihrer Zwecke willen selbstsüchtig, „rücksichtlos“ (VPG S.49) sind und „[g]roße Menschen haben gewollt, um sich, nicht um andere zu befriedigen“ (VPG S.46). Die Weltgeschichte, soweit sie durch den Kampf der Menschen voranschreitet, ist also grausam, „nicht Boden der Glück“ (VPG S.42) und „Schlachtbank“ (VPG S.35).

Die erste Form der Zweckmäßigkeit in der philosophischen Weltgeschichte besteht darin, dass die allgemeine Idee, die an sich selbst ist, sich der Tätigkeit der Menschen überhaupt als Mittel zur Verwirklichung ihrer selbst bedient. Aus der Analyse der menschlichen Tätigkeit als solcher ergibt sich, dass die Geschichte durch den Kampf der menschlichen Tätigkeiten fortschreitet. Wenn die allgemeine Idee durch den geschichtlichen Fortschritt verwirklicht werden kann, dann verwirklicht sich die allgemeine Idee durch den Kampf der menschlichen Tätigkeiten um ihren Selbstzweck. Hier tritt die List der Vernunft in der Geschichtsphilosophie in den Vordergrund. „Nicht die allgemeine Idee ist es,

welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt; sie hält sich unangegriffend und unbeschädigt im Hintergrund. Das ist die *List der Vernunft* zu nennen, dass sie die Leidenschaften für sich wirken lässt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet. Denn es ist die Erscheinung, von der Teil nichtig, ein Teil affirmativ ist. Das Partikuläre ist meistens zu gering gegen das Allgemeine, die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern aus den Leidenschaften der Individuen“ (VPG S.49).

1-4-5-5. Die Teleologie der Geschichte als das System der Zweckmäßigkeiten

Bisher wurde die List der Vernunft einmal im reinen Denken (in der Wissenschaft der Logik) und einmal in der Geschichte (in der philosophischen Weltgeschichte) behandelt. Nun soll die Teleologie Hegels in der Weltgeschichte am Leitfaden der List der Vernunft behandelt werden. In der philosophischen Weltgeschichte gibt es zwei Zweckmäßigkeiten. Die eine ist die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee, die andere die der Individuen. Die beiden Zweckmäßigkeiten bestehen nicht nebeneinander, sondern untereinander, weil die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee der Zweckmäßigkeit der Individuen um ihrer selbst willen als Mittel dient. Die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee schließt die Zweckmäßigkeit der Individuen in sich ein, und, wie wir oben gesehen haben, die Zweckmäßigkeit der Individuen dient der Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee als Mittel. Die Möglichkeit der Vermittlung der Zweckmäßigkeit der Individuen ergibt sich daraus, dass die Individuen in ihrer Zweckmäßigkeit, d.h. in ihrer zweckmäßigen Tätigkeit, dem besonderen Allgemeinen als Mittel dienen. Die unbeantwortete Frage ist, wie die Zweckmäßigkeit der Individuen als Mittel die allgemeine Idee verwirklichen kann. Diese Frage ist durch die Möglichkeit der Vermitteltheit der menschlichen Tätigkeit zu beantworten. Dass die menschliche Tätigkeit sich überhaupt eines Allgemeinen als ihres Mittels bedient, bedeutet, dass die menschliche Tätigkeit als eine besondere sich in ihrem Vollzug notwendig mit dem Allgemeinen verbindet. Durch die Verbindung der Tätigkeit mit dem Allgemeinen, d.h. durch das Allgemeine als besonderes Allgemeines durch die Zweckmäßigkeit der Einzelnen mit den Einzelnen als Besonderen, wird das besondere Allgemeine verwirklicht. Im Beispiel des Rächers gibt es vor seiner Tätigkeit noch ein Strafrecht in seiner Gesellschaft oder seinem Volk. Wenn er als Rächer handelt, dann hat er durch sein Handeln das Strafrecht zum ersten Mal ins Dasein gerufen und eine wirkliche Wirkung erzielt. Wenn das besondere Allgemeine durch die Zweckmäßigkeit der Individuen verwirklicht wird, d.h. wenn jede Zweckmäßigkeit der Individuen, d.h. jede menschliche Tätigkeit, mit der Verwirklichung des besonderen Allgemeinen gleichgesetzt werden kann, dann ist eine Kette menschlicher Tätigkeiten und des besonderen Allgemeinen denkbar. Während das besondere Allgemeine durch die Zweckmäßigkeit der Individuen verwirklicht wird, beruhen die Individuen auf dem besonderen Allgemeinen. Im Beispiel des Rächers hat er schon vor seiner Handlung eine Meinung oder einen Plan

seiner Rache, und diese Meinung ist ein besonderes Allgemeines, weil die Meinung von einem Denkenden stammt.

Die Kette von menschlichen Tätigkeiten und besonderen Allgemeinen soll im folgenden skizziert werden. Durch eine menschliche Tätigkeit (1. menschliche Tätigkeit) wird ein besonderes Allgemeines realisiert. Dieses realisierte besondere Allgemeine ist ein erstes besonderes Allgemeines. Eine andere Tätigkeit (2. menschliche Tätigkeit) baut dann auf dem ersten besonderen Allgemeinen auf. Durch diese andere menschliche Tätigkeit wird ein anderes besonderes Allgemeines realisiert, das ein zweites besonderes Allgemeines ist. Das erste besondere Allgemeine und das zweite besondere Allgemeine können gleich oder ungleich sein. Das ist für die Kette gleichgültig. Es gibt eine weitere Tätigkeit (3. menschliche Tätigkeit), die auf dem zweiten besonderen Allgemeinen beruht. Durch die menschliche Tätigkeit wird wiederum ein besonderes Allgemeines (3. besonderes Allgemeines) realisiert und so geht es unendlich weiter. Wenn das erste besondere Allgemeine unter das zweite besondere Allgemeine subsumiert werden kann, ist die Kette menschlicher Tätigkeiten und besonderer Allgemeines der Weg zum allgemeinsten. Insofern ein besonderes Allgemeines durch eine menschliche Tätigkeit verwirklicht wird, ist sie der Weg zur Verwirklichung des Allgemeinsten. Es ist aber nicht notwendig, dass die besonderen Allgemeinen untereinander subsumierbar sind. Es ist leicht vorstellbar und nicht unlogisch, dass eine Tätigkeit, die auf einem besonderen Allgemeinen beruht, ein besonderes Allgemeines, das unter jedes subsumierbar ist, als Mittel verwendet. Wie bereits oben erwähnt, können die besonderen Allgemeinen, die durch die Tätigkeiten in der Geschichte entstehen und verwirklicht werden, miteinander übereinstimmen oder einander entgegengesetzt sein. Im Gegensatz zum Gegensatz der besonderen Allgemeinheiten gegeneinander kann der Sieger nicht logisch abgeleitet werden, weil die besonderen Allgemeinheiten ihre Wirklichkeit nicht in sich, sondern in den menschlichen Tätigkeiten haben und empirisch aus dem Kampf der menschlichen Tätigkeiten gegeneinander hervorgehen. In diesem Zusammenhang wird Hegels Vernunftprämisse in der philosophischen Weltgeschichte deutlich. Wenn nach der Vernunftprämisse die Vernunft die Weltgeschichte regiert, dann ist zu erwarten, dass der Gegensatz der besonderen Allgemeinen und das Resultat dieses Gegensatzes vernunftgeleitet sein müssen, dass also durch den Kampf die allgemeine Idee verwirklicht werden muss.

Diese Erklärungsweise der Hegelschen Geschichtsteleologie und der Vernunftvoraussetzung der philosophischen Weltgeschichte ist jedoch unzureichend. Sie zeigt erstens die weltgeschichtliche Teleologie Hegels nicht deutlich auf, weil sich diese Erklärungsweise auf die Analyse der Zweckmäßigkeit der Individuen bezieht und die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee nicht berücksichtigt. Da die Zweckmäßigkeit in der philosophischen Weltgeschichte eine doppelte ist, ist logischerweise auch die teleologische logische Struktur der Weltgeschichte als System eine doppelte. Um die Hegelsche Geschichtsteleologie zu verdeutlichen, ist die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee als solcher ebenso zu berücksichtigen wie die der Individuen. Zweitens wird die Zweckmäßigkeit in der Weltgeschichte in dieser Erklärungsweise als bloß äußerliche Zweckmäßigkeit behandelt.

Demgegenüber zeigt sich die Zweckmäßigkeit in *Wissenschaft der Logik* in der Begriffsentwicklung zur inneren Zweckmäßigkeit als Idee. Wenn das reine Denken nicht nur an sich, sondern auch in der Geschichte sein soll, dann muß auch die Zweckmäßigkeit in der Weltgeschichte ihren notwendigen Zusammenhang mit der inneren Zweckmäßigkeit in der Weltgeschichte entdecken. Drittens ist die Zweckmäßigkeit der Individuen, d. h. die Tätigkeit der Menschen in dieser Erklärungsweise, nur als ein Mittel des besonderen Allgemeinen und der allgemeinen Idee aufzufassen. Die Tätigkeit der Menschen als solche, d.h. die Subjektivität der Menschen, kann also ausgeblendet werden. Viertens ist die allgemeine Idee als Weltgeist nach dieser Erklärungsweise kein Subjekt der Weltgeschichte, sondern nur ein Lister oder Zuschauer, der sich in den sicheren Hintergrund zurückzieht und sich dem Genuss hingibt. Sie kann daher die Hegelschen Aussagen über die Arbeit des Geistes und den unendlichen Kampf im Geist (VPG S.76) usw. nicht erklären.

1-4-5-6. Die Analyse der Zweckmäßigkeit in der Geschichte und der Logik

Um die Teleologie in der Weltgeschichte zu verorten, ist nicht nur die List der Vernunft in der Geschichtsphilosophie zu berücksichtigen, sondern auch dieselbe in *Wissenschaft der Logik*. Dadurch wird die Teleologie als logische Struktur der Weltgeschichte sichtbarer. Der Unterschied zwischen der List der Vernunft in der philosophischen Weltgeschichte und derselben in der Wissenschaft der Logik besteht darin, dass die List der Vernunft in der Geschichte nur die Beziehung der allgemeinen Idee als subjektiven Zweck und die Tätigkeit der Menschen überhaupt als Mittel in Betracht zieht, während dieselbe in dem reinen Denken die ganze Zweckmäßigkeit, d. h. die Beziehungen und Bestandteile derselben, in Betracht zieht. Die List der Vernunft in der Geschichte ist einseitig gegenüber derselben im reinen Denken. Wenn die Zweckmäßigkeit der Individuen in der Form der äußeren Zweckmäßigkeit formuliert werden soll, so wird der Zweck der Individuen in die Stellung des subjektiven Zwecks, die Verwirklichung des Zwecks der Individuen in die Stellung des objektiven Zwecks und das besondere Allgemeine in die Stellung des Mittels gesetzt. Insofern die Zweckmäßigkeit der Individuen eine äußere Zweckmäßigkeit ist, besteht die List der Vernunft in der Zweckmäßigkeit der Individuen.

Um ein Ereignis zu verstehen, gibt es die sogenannten 5-W- und 1-H-Fragen. Unter Vernachlässigung der zeitlichen und räumlichen Bestimmung im allgemeinen und logischen Zusammenhang können die Who-, What-, Why- und How-Fragen in der Zweckmäßigkeit der Individuen angewendet werden. Die Who-Frage und die What-Frage sind in diesem Zusammenhang gleichbedeutend mit der Zweckmäßigkeit der Individuen. Denn die Tätigkeit als solche zeigt, wer der Täter ist. Die What- und Who-Fragen werden durch den subjektiven Zweck und den objektiven Zweck, der dem subjektiven Zweck inhaltlich gleichgestellt ist, beantwortet. Die unbeantworteten Fragen sind die Warum- und die Wie-Frage. Die Individuen als subjektive Zwecke können diese Fragen nicht aus sich selbst heraus

beantworten, weil der subjektive Zweck aus ihrem Willen entspringt und innerlich ist. Im Gegenteil, da das Verstehen und Erklären eines Ereignisses eigentlich äußerlich ist, müssen die Antworten auf die Fragen nicht nur im subjektiven Zweck als solchem, sondern auf anderem Wege gefunden werden. Hier tritt das besondere Allgemeine als Mittel des subjektiven Zwecks ein. Die Individuen als subjektive Zwecke ermöglichen nicht nur logisch ihre Beziehung zum objektiven Zweck, sondern haben auch geschichtsphilosophisch folgende Vorteile. Zum einen haben die Individuen gegenüber der Frage nach dem Warum die Möglichkeit der sozialen Rechtfertigung ihrer Tätigkeiten durch das besondere Allgemeine als ihr Mittel. Wäre es möglich und real, dass sich die Individuen ohne Mittel von sich aus auf den objektiven Zweck ihrer selbst zu beziehen versuchten, so würde dies bedeuten, dass die Individuen vor allen Gesellschaften den Egoismus ihrer selbst überdeutlich zur Schau stellen würden. Um dies zu vermeiden, versuchen die Individuen, die gesellschaftliche Anerkennung bzw. Rechtfertigung ihres Handelns durch das besondere Allgemeine zu erreichen, das gesellschaftlich einigermaßen anerkannt werden kann, und sich hinter dem besonderen Allgemeinen zu verstecken. Ein solcher Versuch der Individuen in der Zweckmäßigkeit der Individuen ist aber wegen der Partikularität des besonderen Allgemeinen nicht immer erfolgreich. Denn das besondere Allgemeine, hinter dem sich die Individuen in ihrem Handeln zu verstecken versuchen, wird einerseits wegen seiner Besonderheit gesellschaftlich anerkannt, aber andererseits abgelehnt. Zum anderen können die Individuen, was die Frage des Wie betrifft, aus dem besonderen Allgemeinen eine Anleitung zur Realisierung ihrer Zwecke gewinnen. Für die Individuen ist das besondere Allgemeine, das sie als ihr Mittel benutzen, schon äußerlich vorhanden, ähnlich wie das Mittel der äußerlichen Zweckmäßigkeit im reinen Denken. Die Individuen können ein besonderes Allgemeines als ihr Mittel zur Realisierung ihres Zwecks wählen und so vorgehen, wie in einem Fall und Zustand der Zweck verwirklicht werden kann. Das besondere Allgemeine ist für die Individuen in den meisten Fällen nichts Neues und keine Erfindung, sondern ein altes, das die anderen Individuen schon lange als Mittel benutzt haben und das daher mit den Erfahrungen der anderen verbunden ist. Durch ein bestimmtes Allgemeines als Mittel können die Individuen von den Erfahrungen der anderen für die Realisierung ihres Zwecks lernen und dadurch den objektiven Zweck leichter realisieren. Dies ist jedoch nicht immer der Fall, wie es bei der Frage nach dem Warum der Fall ist. Die aus der Erfahrung anderer erlernte Methode der Realisierung des objektiven Zwecks ist keine Versicherung, sondern nur ein Rat. Da das besondere Allgemeine um der Besonderheit willen je nach dem Zustand der Individuen mit den verschiedenen besonderen Allgemeinen verbunden ist, können die Individuen den Verlauf ihrer Tätigkeiten nicht voraussehen. Es kann nicht aus der Erfahrung anderer gelernt, sondern nur erwartet werden.

Dass die List der Vernunft in der Zweckmäßigkeit der Individuen funktioniert, bedeutet, dass auch die Schattenseite der List der Vernunft in der Zweckmäßigkeit der Individuen funktionieren muss. In der Zweckmäßigkeit der Individuen besteht die Schattenseite der List der Vernunft darin, dass die Individuen in ihrer Zweckmäßigkeit das besondere Allgemeine als Mittel gebrauchen und zugleich durch die Zweckmäßigkeit der Individuen unter dieses subsumiert werden. Die Zweckmäßigkeit der

Individuen, d. h. die Tätigkeit der Individuen, zeigt die Individuen nicht als Subjekte der Tätigkeit, sondern als das unter das besondere Allgemeine subsumierte Besondere, d. h. als ein Agenten des besonderen Allgemeinen. Durch die List der Vernunft verlieren die Individuen ihre eigene Subjektivität als die Macht des subjektiven Zwecks. Sie stehen also unter dem besonderen Allgemeinen als der dem Subjekt äußerlich gegenüberstehenden Objektivität. Aber diese Schattenseite der List der Vernunft ist nicht vollständig erfüllt wie im Falle der Warum-Fragen und der Wie-Fragen. Bei den Warum-Fragen können sich die Individuen nicht vollständig hinter dem partikularen Allgemeinen verstecken. Ebenso ist die Subjektivität der Individuen um der Besonderheit des besonderen Allgemeinen willen nicht vollständig unter dieses subsumiert. Die Subjektivität der Individuen, obgleich in ihrer äußeren Zweckmäßigkeit dem Inhalt nach bloß endlich, ist wenigstens ihrer Form nach ein darüber Hinausgehendes und „die sich von sich abstoßende und darin sich erhaltende Einheit“ (WL II S.445). Sie kann daher nicht unter der Besonderheit bleiben.

In der philosophischen Weltgeschichte wird zwar die eine Seite der List der Vernunft als ihre Lichtseite gegenüber der Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee fokussiert, andererseits ist aber auch die Schattenseite der List der Vernunft in der Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee vorhanden und wirksam. Denn die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee ist wie diejenige der Individuen eine äußere Zweckmäßigkeit. In der Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee besteht die Lichtseite der List der Vernunft darin, dass die allgemeine Idee sich durch die Tätigkeit der Menschen überhaupt als ihre Mittel verwirklicht und sich zugleich dadurch aus dem Kampf der menschlichen Tätigkeiten gegeneinander fernhält. Hier zeigt sich die allgemeine Idee als List. Die Schattenseite der List der Vernunft in der Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee ist aber merkwürdig, weil Hegel darüber in der philosophischen Weltgeschichte keine klaren Aussagen macht. Die Schattenseite der List der Vernunft im reinen Denken bedeutet, dass, indem der subjektive Zweck durch das Mittel zum objektiven Zweck erreicht, der subjektive Zweck das Mittel nicht nur unter sich stehen lässt oder für sich benutzt, sondern dass auch er unter das Mittel zu subsumieren ist. Die allgemeine Idee verwirklicht sich durch die Tätigkeit der Menschen überhaupt als Mittel. Diesen Prozess der Verwirklichung der allgemeinen Idee in der Geschichte nennt Hegel Weltgeschichte. Diese zeigt sich aber nicht als ein Prozess der Verwirklichung der allgemeinen Idee, sondern als ein Schauplatz des Kampfes der menschlichen Tätigkeit überhaupt. Die allgemeine Idee ist ganz in ihr Mittel, nämlich in die Tätigkeiten der Menschen überhaupt, versunken[113]. Die allgemeine Idee erscheint als solche also nicht in der Weltgeschichte, sondern in der philosophischen Weltgeschichte.

[113] Darüber spricht Hegel nur indirekt. Mit den Ausdrücken „Schlachtbank“(VPG S.35), „ein verrücktes, törichtes Geschehen“(VPG S.53) usw. deutet er die Schattenseite der List der Vernunft in der Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee an. Cf. VPG S.35. „Aber auch indem wir die Geschichte als diese Schlachtbank betrachten, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden, so entsteht dem Gedanken notwendig auch die Frage, wem, welchem Endzwecke diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind“.

1-4-5-7. Die Zweckmäßigkeit in der philosophischen Weltgeschichte: der unendliche Regress der Vermittlung und die Subjektivität in der Teleologie Hegels

In *Wissenschaft der Logik* wird die äußere Zweckmäßigkeit nach der logischen Entwicklung des reinen Denkens mit dem unendlichen Regress der Vermittlung gesetzt. Der unendliche Regress der Vermittlung beruht darauf, dass das Mittel des subjektiven Zwecks nach der Natur der Objektivität als Objekt einerseits dem subjektiven Zweck und andererseits dem objektiven Zweck gegenüberstehen muss. Da das Mittel als Objekt die Vermittlung nicht durch sich selbst, sondern durch den subjektiven Zweck haben kann, bedarf es eines neuen Mittels, um sich auf ein Anderes, den subjektiven Zweck und den objektiven Zweck, beziehen zu können. Der Zweck der allgemeinen Idee und der Zweck der Individuen in der philosophischen Weltgeschichte sind gleich, weil sie ein äußerer Zweck sind. Insofern die Zweckmäßigkeit der Individuen als ihre Tätigkeit im natürlichen und gesellschaftlichen Zusammenhang stattgefunden hat, ist das besondere Allgemeine als Mittel der Zweckmäßigkeit der Individuen in Beziehung zu den anderen besonderen Allgemeinen nicht als Mittel einer äußerlichen Zweckmäßigkeit im reinen Denken zu verstehen, die als Objekte einander äußerlich sind und daher keine Beziehung zueinander haben. In diesem Zusammenhang kann ein besonderes Allgemeines einem anderen gegenüberstehen und mit einem anderen zusammenfallen. Die Tätigkeit der Individuen verwirklicht nicht nur das besondere Allgemeine, das die Individuen als ihr Mittel gewählt haben und benutzen, sondern auch das andere besondere Allgemeine, dessen sich die Individuen nicht bewußt sind, das aber mit dem besonderen Allgemeinen als dem Mittel der Tätigkeit verbunden ist. In der Zweckmäßigkeit der Individuen erscheint der unendliche Regress der Vermittlung als die unendliche Realisierung des besonderen Allgemeinen. In der Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee erscheint der unendliche Regress dadurch, dass die allgemeine Idee nicht einem Menschen oder einer Tätigkeit des Menschen, sondern der Tätigkeit der Menschen überhaupt als Mittel der Zweckmäßigkeit dient. In der Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee erscheint also der unendliche Regress der Vermittlung als die unendliche Leistung der Menschen und des Staates, der die nach Prinzipien systematisch geordnete Tätigkeit der Menschen ist.

Bei der Entwicklung des Begriffs der äußeren Zweckmäßigkeit weist der unendliche Regress der Vermittlung darauf hin, dass der subjektive Zweck den objektiven Zweck nicht durch seine äußere Zweckmäßigkeit erreichen kann. Im unendlichen Regress der Vermittlung jagt der subjektive Zweck dem objektiven Zweck hinterher wie Achilles der Schildkröte. In der Zweckmäßigkeit der Individuen können die Individuen nicht erreichen, was sie wollen. Sie erreichen durch die unendliche Realisierung des besonderen Allgemeinen das, was die Individuen nicht nur gewollt, sondern auch nicht gewollt oder nicht erwartet haben. Indem die Zweckmäßigkeit der Individuen ein Anderes, das gar keine Zweckmäßigkeit der Individuen ist, den Individuen anbietet, ist die Zweckmäßigkeit der Individuen

nicht mehr dieselbe der Individuen, weil die Individuen ihre Zweckmäßigkeit nicht bestimmen können. In der Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee kann die allgemeine Idee, wie die Individuen in der Zweckmäßigkeit der Individuen, durch die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee nicht das erreichen, was die allgemeine Idee durch sie erreichen wollte. Was sie durch ihre Zweckmäßigkeit erreichen will, ist die Realisierung der allgemeinen Idee in der Weltgeschichte, d.h. die ganze Weltgeschichte als Darstellung der Realisierung der allgemeinen Idee zu bestimmen. Da die Menschen und der Staat in der Weltgeschichte praktisch unendlich sind, sind sie nicht darstellbar. Dem entspricht die unendliche Erscheinung der Menschen und des Staates. Schließlich kann die äußere Zweckmäßigkeit in der Geschichtsphilosophie, die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee und der Individuen, wie die äußere Zweckmäßigkeit als solche im reinen Denken, nicht leisten, was sie ihrem Wesen nach leisten soll. In *Wissenschaft der Logik* beruht dies auf der Äußerlichkeit und Endlichkeit der subjektiven Zweckmäßigkeit[114]. Die Endlichkeit und Äußerlichkeit des Zwecks besteht darin, sich selbst als subjektiven Zweck zu erhalten und ein Anderes, das dem subjektiven Zweck als objektives Seiendes gegenübersteht, vorauszusetzen[115]. Ähnlich verhält es sich in der Geschichtsphilosophie. Dort ergibt sich die Endlichkeit des subjektiven Zwecks vor allem aus der geschichtsphilosophischen Voraussetzung[116]. Nach ihr werden die allgemeine Idee und die Tätigkeit der Menschen überhaupt als das Gegenüber und sogar als das als solches nicht aufeinander Bezogene vorausgesetzt. Die geschichtsphilosophische Voraussetzung bringt die beiden Momente der philosophischen Weltgeschichte in einen Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem, Abstraktem und Realem, Innerem und Äußerem. Die geschichtsphilosophische Zweckmäßigkeit will also eine Brücke über den Gegensatz schlagen und scheitert, wie gesagt, an diesem Gegensatz selbst. Damit die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee und der Individuen das leisten kann, was sie ihrer Bestimmung nach zu leisten hat, muß der Gegensatz, nämlich die geschichtsphilosophische Voraussetzung, aufgelöst werden. Das ist die geschichtsphilosophische List der Vernunft. Die List der Vernunft zeigt sich nicht nur als ihre Lichtseite, sondern auch als ihre Schattenseite in der Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee und der Individuen. Durch die Funktionen der List der Vernunft in der Zweckmäßigkeit der Individuen ist begründbar, dass

[114] WL II S.458. „Als Resultat ergibt sich hiermit, dass die äußere Zweckmäßigkeit, welche nur erst die Form der Teleologie hat, eigentlich nur zu Mitteln, nicht zu einem objektiven Zwecke kommt, - weil der subjektive Zweck als eine äußerliche, subjektive Bestimmung bleibt; [...]".

[115] Cf. WL II S. 449. „Die Endlichkeit des Zwecks besteht sonach darin, dass sein Bestimmen überhaupt sich selbst äußerlich ist, somit sein erstes, wie wir gesehen, in ein Setzen und in ein Voraussetzen zerfällt; die *Negation* dieses Bestimmens ist daher auch nur nach einer Seite schon Reflexion-in-sich, nach der andern ist sie vielmehr nur *erste* Negation; - oder: die Reflexion-in-sich ist selbst auch sich äußerlich und Reflexion nach außen".

[116] Cf. VPG S. 36. „Das *erste*, was wir bemerken, ist das, was wir schon oft gesagt haben, was aber, sobald es auf die Sache ankommt, nicht oft genug wiederholt werden kann, dass das, was wir Prinzip, Endzweck, Bestimmung oder die Natur und den Begriff des Geistes genannt haben, nur ein Allgemeines, Abstraktes ist. Prinzip, so auch Grundsatz, Gesetz ist ein Inneres, das als solches, wo wahr es auch in ihm ist, nicht vollständig wirklich ist. Zwecke, Grundsätze usf. sind in unseren Gedanken, erst in unserer inneren Ansicht, aber noch nicht in der Wirklichkeit. Was an sich ist, ist eine Möglichkeit, ein Vermögen, aber noch nicht aus seinem Inneren zur Existenz gekommen. Es muß ein *zweites* Moment für die Wirklichkeit hinzukommen, und dies ist die Betätigung, Verwirklichung, und deren Prinzip ist der Wille, die Tätigkeit der Menschen überhaupt. [...]".

die Individuen in ihren Tätigkeiten bereits untrennbar mit dem besonderen Allgemeinen verbunden sind. Indem die Individuen das besondere Allgemeine als ihr Mittel begreifen, verwirklichen sie das besondere Allgemeine durch sich selbst oder bestimmen es dadurch, dass das besondere Allgemeine durch die Tätigkeit ins Dasein gesetzt wird. Indem das besondere Allgemeine die Individuen unter sich subsumiert, verallgemeinert es die Individuen als Vertreter desselben. In der Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee erscheint die allgemeine Idee in der Weltgeschichte nur durch die Tätigkeit der Menschen überhaupt. Das heißt, die allgemeine Idee ist in ihrer Erscheinung auf die besondere menschliche Tätigkeit angewiesen. Auch die besonderen Tätigkeiten der Menschen überhaupt sind durch die allgemeine Idee bestimmt, weil sie durch die allgemeine Idee in die Weltgeschichte gesetzt werden, denn insofern die Weltgeschichte als Selbstverwirklichung der allgemeinen Idee betrachtet wird, sind ihre Stellungen in der Weltgeschichte dieselben wie in der Selbstverwirklichung oder Selbstbestimmung der allgemeinen Idee.

Obgleich die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee und der Individuen als äußere Zweckmäßigkeit nach der geschichtsphilosophischen Voraussetzung auf dem Gegensatz beruhen muss, weil die äußere Zweckmäßigkeit die Tätigkeit ist, welche die einander Entgegengesetzten durch die Zweckmäßigkeitsbeziehung der beiden Entgegengesetzten verbindet, so ergibt sich doch aus den Funktionen der List der Vernunft in der Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee und der Individuen, dass der Gegensatz schon in der Ausführung der Zweckmäßigkeit ausgelöst wird, d.h. dass das Besondere und das Allgemeine darin ineinander verschränkt sind. Die eine Seite dieser Durchdringung von Besonderem und Allgemeinem stellt Hegel unmittelbar nach der Erwähnung der List der Vernunft dar. Die List der Vernunft, d.h. ihre Lichtseite, die hauptsächlich in der Geschichtsphilosophie behandelt wird, betrachtet die Individuen nur als Mittel. Nach Hegel aber sind die Individuen in der philosophischen Weltgeschichte nicht nur Mittel zum Zweck der allgemeinen Idee, sondern auch Zweck an sich. Das ist in Bezug auf die menschliche Tätigkeit als Mittel. In formaler Hinsicht verwirklichen die Menschen durch ihre Tätigkeit die allgemeine Idee. Wie oben gezeigt wurde, ist eine Tätigkeit dann und nur dann eine menschliche Tätigkeit, wenn der Mensch Subjekt der Tätigkeit und des durch die Tätigkeit hervorgebrachten Ergebnisses ist. Im Zusammenhang mit dieser letzten Bedingung menschlicher Tätigkeit spricht Hegel vom „das unendliche Recht des Subjekts“ (VPG S.36). Wenn die allgemeine Idee der Tätigkeit der Menschen überhaupt als Mittel zu ihrer Realisierung dient, indem diese Tätigkeit nicht von der allgemeinen Idee, sondern von den Menschen überhaupt ist, so müssen die Menschen als das Subjekt der Tätigkeit und des durch die Tätigkeit realisierten Zwecks bestimmt werden. Die Menschen müssen durch die Realisierung der allgemeinen Idee befriedigt werden, obgleich diese aus der Tätigkeit der Menschen hervorgeht und doch die Menschen sie nicht als ihre eigenen Zwecke gewollt haben. Andernfalls ist die Tätigkeit, durch welche die allgemeine Idee realisiert wird, keine Tätigkeit der Menschen. Es ist auch logisch, dass das Mittel dem Zweck entsprechen muss. Wenn ein Mittel dem Zweck nicht entspräche oder ihm entgegenstünde, wäre es ein falsch gewähltes Mittel, das die Zweckbeziehung als solche zerstören würde. Dass die Zweckbeziehung besteht, bedeutet, dass

das Mittel für den Zweck geeignet ist und dem Zweck entspricht. Das Mittel ist also rechtlich Teil des Zwecks[117]. Insofern die Tätigkeit als Mittel der allgemeinen Idee nicht eine Tätigkeit der allgemeinen Idee selbst, sondern die Tätigkeit der Menschen überhaupt ist und einen Anteil am Zweck, d. h. an der allgemeinen Idee haben muß, müssen die Menschen als Teil der allgemeinen Idee an der allgemeinen Idee als solcher teilhaben. Die Menschen sind „dadurch Selbstzwecke“ (VPG S.50). Inhaltlich haben die Menschen die Bestimmungen, die nicht unter die Kategorie des Mittels subsumiert werden können, weil „ein in ihnen[den Menschen] an ihm selbst Ewiges, Göttliches“(VPG S.49), „Moralität, Sittlichkeit, Religiosität“ (VPG S.50), also das Vernünftige an sich.

1-4-5-8. Die Teleologie der philosophischen Weltgeschichte als die Einheit der Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee und des Menschen

Wenn die Menschen nicht nur als Mittel der Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee, sondern auch als Zweck derselben zu verstehen sind, wie die List der Vernunft in der Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee und der Individuen gezeigt hat, so ist die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee die äußere Zweckmäßigkeit. Insofern die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee die äussere Zweckmäßigkeit ist und diese nach der geschichtsphilosophischen Voraussetzung bestimmt wird, ist die allgemeine Idee an sich ein Allgemeines, ein Abstraktes und ein Untätiges. Wenn aber die Menschen selbst Selbstzweck sind, dann ist es unnötig, die allgemeine Idee in die Stellung des subjektiven Zwecks der äußeren Zweckmäßigkeit zu setzen. Es genügt dann, dass der Mensch durch seine Tätigkeit den Zweck des Menschen verwirklicht und dass dieser verwirklichte Zweck seinem Inhalt nach die allgemeine Idee ist. In dieser Zweckmäßigkeit hat die an sich seiende allgemeine Idee keinen Platz und ist überflüssig. Ist die an sich seiende allgemeine Idee nicht mehr überflüssig und unnütz, so sind die Menschen nicht mehr zum Mittel bestimmt. Insofern ein subjektiver Zweck, d.h. eine Zweckbeziehung, nicht vorausgesetzt ist, bedarf es auch keines Mittels. Schließlich kann die geschichtsphilosophische Voraussetzung nicht mit dem Selbstzweck der Menschen zusammenfallen. Insofern der Mensch als Selbstzweck den Gegensatz, der nach der geschichtsphilosophischen Voraussetzung ist, überwunden hat, weil der Mensch durch die Durchdringung der Vernunft als Allgemeines in ihr Selbstzweck ist, ist die geschichtsphilosophische Voraussetzung zum Schein geworden. Wenn in diesem Zusammenhang die geschichtsphilosophische Voraussetzung, dass das Ansichseiende und das Wirkliche gegeneinander äußerlich sind, weggelassen wird, kann die allgemeine Idee tätig sein. Wäre die Tätigkeit der allgemeinen Idee verneint worden, so wäre, wie oben dargelegt, die allgemeine Idee als solche außerhalb der philosophischen Weltgeschichte. Damit in der philosophischen Weltgeschichte die allgemeine Idee

[117] VPG S. 50. „In der Tat aber müssen schon die natürlichen Dinge überhaupt, selbst die gemeinste leblose Sache, die als Mittel gebraucht wird, von der Beschaffenheit sein, dass sie dem Zwecke entsprechen, in ihnen etwas haben, das ihnen mit diesem gemein ist“.

erhalten bleibt oder der allgemeinen Idee Bedeutung gegeben werden kann, muss die Tätigkeit der allgemeinen Idee in der Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee angenommen werden. Die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee hat hinsichtlich der Tätigkeit in ihr zwei Möglichkeiten. Die eine Möglichkeit ist, dass die allgemeine Idee und die Individuen jeweils ihre eigene Tätigkeit haben. Wenn aber die allgemeine Idee und die Individuen tätig wären, dann wäre die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee nicht mehr eine Zweckmäßigkeit, sondern es wären zwei verschiedene Zweckmäßigkeiten, denn die Zweckmäßigkeit ist nichts anderes als eine zweckmäßige Tätigkeit. Eine andere Möglichkeit besteht darin, die Tätigkeit der Individuen unter die Tätigkeit der allgemeinen Idee zu subsumieren oder die Tätigkeit der Individuen an der Tätigkeit der allgemeinen Idee teilhaben zu lassen. Wenn die allgemeine Idee und die Individuen in Bezug auf die Tätigkeit eins sind, dann ist die Zweckmäßigkeit als solche mit der angenommenen Gleichheit zwischen der Tätigkeit der allgemeinen Idee und derselben der Individuen durchzusehen und wiederzulesen, wie sich die Tätigkeit in der Zweckmäßigkeit vollzieht.

Die Zweckmäßigkeit der Individuen lässt sich als Schema der äußerlichen Zweckmäßigkeit definieren. Dieses dient der subjektiven Zwecke, welche durch das besondere Allgemeine, d. h. das Mittel, zur Verwirklichung objektiver Zwecke führen. Innerhalb der äußerlichen Zweckmäßigkeit bleibt die Tätigkeit im Wesentlichen implizit. Die Tätigkeit stellt somit eine zweckbeziehende Tätigkeit dar, welche erst die Zweckbeziehung des subjektiven Zwecks und des objektiven Zwecks ermöglicht. Andernfalls wäre die Zweckmäßigkeit auch ohne die Tätigkeit des subjektiven Zwecks denkbar. Eine Zweckbeziehung, die nicht durch eine zweckbeziehende Tätigkeit des sich bestimmenden Subjekts bestimmt ist, kann nicht bestehen[118]. In diesem Fall wären der subjektive Zweck und der objektive Zweck in der Zweckmäßigkeit einfach und ruhig gegeneinander gegenüberstehend. Eine solche Zweckmäßigkeit wäre folglich keine Zweckmäßigkeit. Die Zweckmäßigkeit muss daher die Tätigkeit als die Bedingung der Möglichkeit ihrer selbst in sich einschließen und voraussetzen[119]. Insofern die Tätigkeit mit der Subjektivität gleichgesetzt wird (vgl. WL II, S. 450), ist sie mit dem subjektiven Zweck gesetzt. Der subjektive Zweck, hier in der Zweckmäßigkeit der Individuen, besteht folglich darin, dass die Individuen tätig sind. Unter der Prämisse, dass die Tätigkeit sowohl auf der allgemeinen Idee als

[118] Cf. WL II S. 450. „Indem so zunächst der Zweck nur als äußerliche Bestimmtheit am Mittel ist, ist er selbst als die negative Einheit außer demselben, sowie das Mittel mechanisches Objekt, das ihn nur als eine Bestimmtheit, nicht als einfache Konkretion der Totalität an ihm hat. Als das Zusammenschließende aber muß die Mitte selbst die Totalität des Zwecks sein. Es hat sich gezeigt, dass die Zweckbestimmung am Mittel zugleich Reflexion in sich selbst ist; insofern ist sie *formelle* Beziehung auf sich, da die *Bestimmtheit*, als *reale Gleichgültigkeit*, als die *Objektivität* des Mittels gesetzt ist. Aber eben deswegen ist diese einerseits reine Subjektivität zugleich auch *Tätigkeit*".

[119] Cf. WL II S. 456. „Nach der *Beziehung*, durch welche der subjektive Zweck mit der Objektivität zusammengeschlossen wird, ist sowohl die eine Prämisse, nämlich die Beziehung des als Mittel bestimmten Objekts auf das noch äußerliche Objekt, als die andere, nämlich des subjektiven Zwecks auf das Objekt, welches zum Mittel gemacht wird, eine unmittelbare Beziehung. Der Schluss hat daher den Mangel des formalen Schlusses überhaupt, dass die Beziehungen, aus welchen er besteht, nicht selbst Schlusssätze oder Vermittlungen sind, dass sie vielmehr den Schlusssatz, zu dessen Hervorbringung sie als Mittel dienen sollen, schon voraussetzen".

auch auf den Individuen basiert, ist es nicht notwendig, dass die Individuen ihre Tätigkeit ausschließlich aus sich selbst heraus entwickeln. Stattdessen können sie ihre Tätigkeit auch aus ihrer Gemeinsamkeit mit der allgemeinen Idee oder aus der Tätigkeit der allgemeinen Idee ableiten. Dieser Fall ist jedoch nicht plausibel, denn wenn die Tätigkeit der Individuen kein Eigenes, sondern lediglich die gleiche Tätigkeit der allgemeinen Idee wäre, wären die Individuen lediglich ein Mittel der allgemeinen Idee und kein Selbstzweck. Folglich müssen die Individuen über eine eigene Tätigkeit verfügen, damit sie als Subjekt der Zweckmäßigkeit ihrer selbst betrachtet werden können. Die Individuen generieren folglich ihre Tätigkeit aus der Gemeinsamkeit mit der allgemeinen Idee. In Bezug auf die Gemeinsamkeit der Individuen und der allgemeinen Idee führt Hegel „Ewiges, Göttliches“ (VPG S.49) als Element an, das den Menschen innewohnt. Dies ist ein vernünftiger Prozess, der, sofern er "tätig und selbstbestimmend" (VPG S. 50) ist und somit eine Subjektivität in sich hat, als Freiheit bezeichnet werden kann. Insofern diese Gemeinsamkeit als Freiheit die Quelle der Tätigkeit der Menschen überhaupt ist, kann sie mit dem Willen gleichgesetzt werden[120]. Darüber hinaus bestimmt Hegel die Menschen als freie Vernunft, die nur durch diese Gemeinsamkeit als solche da ist[121]. Die Menschen sind durch Freiheit als Menschen tätig. Die Freiheit ist die Grundlage für die Tätigkeit der Menschen und damit auch für die Teilnahme der Menschen an der allgemeinen Idee. Die Zweckmäßigkeit der Individuen als die äußerliche Zweckmäßigkeit geht dabei zugrunde. In Abhängigkeit davon, auf welche Weise die Menschen an der allgemeinen Idee partizipieren oder die allgemeine Idee in den Menschen immanent ist, offenbart sich die Äußerlichkeit, auf der die äußerliche Zweckmäßigkeit beruht, als bloßer Schein. Diese Äußerlichkeit ermöglicht die äußerliche Zweckmäßigkeit, indem die Äußerlichkeit als äußerliche Bestimmung des Zwecks selbst (WL II, S. 445) die subjektiven und objektiven Zwecke einander äußerlich gegenüberstellt. Insofern die Menschen mit der allgemeinen Idee um der Freiheit willen gleichgesetzt sind, haben sie durch die Tätigkeit ihrer selbst die Menschen selbst zu realisieren. Die menschliche Tätigkeit kann demnach als Realisierung der Menschen als Menschen und als allgemeine Idee bezeichnet werden, wobei sie zugleich als Manifestation der Freiheit zu betrachten ist (WL II, S. 453). Insofern kann festgestellt werden, dass die Menschen keiner vorausgesetzten objektiven Zwecke bedürfen, um sich zu realisieren. Obgleich es sich um einen einzelnen Zweck handelt, wie im Beispiel des Rächers, wird nicht der Zweck der Menschen als Menschen thematisiert (vgl. VPG, S. 36). Die Menschen erreichen jedoch durch die Zweckmäßigkeit der Individuen nicht das, was sie als ihre subjektiven Zwecke aufgefasst haben, sondern lediglich einen objektiven Zweck. Wie die unendliche

[120] VPG S. 36. „Es muß ein *zweites* Moment für die Wirklichkeit hinzukommen, und dies ist die Betätigung, Verwirklichung, und deren Prinzip ist der Wille, die Tätigkeit der Menschen überhaupt“.

[121] VPG S. 50. „[...], sondern die Menschen sind auch Selbstzwecke dem Inhalte des Zwecks nach. In diese Bestimmung fällt eben jenes, was wir der Kategorie eines Mittels entnommen zu sein verlangen, Moralität, Sittlichkeit, Religiosität. Zweck in ihm selbst nämlich ist der Mensch nur durch das Göttliche, das in ihm ist, durch das, was von Anfang an Vernunft und, insofern sie tätig und selbstbestimmend ist, Freiheit genannt wurde; und wir sagen, ohne hier in weitere Entwicklung eingehen zu können, dass eben Religiosität, Sittlichkeit usf. hierin ihren Boden und ihre Quelle haben und hiermit selbst über die äußere Notwendigkeit und Zufälligkeit an sich erhoben sind“.

Realisierung der besonderen Allgemeinen demonstriert hat, erwerben die Menschen den objektiven Zweck durch die Zweckmäßigkeit der Individuen. Allerdings ist der objektive Zweck durch die besonderen Allgemeinen zu bestimmen, die von den Menschen nicht beabsichtigt und bewusst, jedoch durch menschliche Tätigkeit realisiert werden. In diesem Kontext wird ersichtlich, dass die Zweckmäßigkeit der Individuen als Grundlage dient und die innere Zweckmäßigkeit der Menschen als menschliche Freiheit zum Vorschein kommt.

In Bezug auf die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee lässt sich eine ähnliche Argumentation aufstellen. Die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee manifestiert sich gemäß dem Schema der äußerlichen Zweckmäßigkeit, wobei die an sich seiende allgemeine Idee (der subjektive Zweck) durch die Tätigkeit der Menschen überhaupt (das Mittel) zur Realisierung der allgemeinen Idee (der objektive Zweck) fortschreitet[122]. Gemäß dem Schema der äußerlichen Zweckmäßigkeit wird die an sich seiende allgemeine Idee an die Stelle des subjektiven Zwecks gesetzt, wobei die Tätigkeit der Zweckmäßigkeit eine wesentliche Rolle spielt. In der Konsequenz führt dies dazu, dass die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee als äußerliche Zweckmäßigkeit sofort zugrunde geht, da die tätige allgemeine Idee keine an sich seiende allgemeine Idee ist. Die These, dass die allgemeine Idee tätig ist, impliziert, dass sie Subjektivität aufweist. Folglich ist sie selbstbestimmend und trägt die Freiheit als die Quelle der Tätigkeit in sich (VPG, S. 50). Die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee ist demnach in der Freiheit begründet, welche sich aus der Tätigkeit der allgemeinen Idee und der Individuen ableitet. Die Freiheit ist dabei als die allgemeine Idee selbst zu betrachten, sodass sich die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee schließlich darin manifestiert, die Freiheit durch die Freiheit zur Realisierung der Freiheit fortzugehen, was gleichbedeutend mit der Selbstrealisierung der allgemeinen Idee oder der Freiheit ist. Die Umwandlung der Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee bedeutet demnach nichts anderes als das Zugrundgehen derselben. In diesem Kontext manifestiert sich die innere Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee als Freiheit. In der Konsequenz verändert sich die Beziehung zwischen der allgemeinen Idee und den Menschen. Innerhalb der äußerlichen Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee werden die Menschen lediglich als ein Mittel zur Verwirklichung der allgemeinen Idee betrachtet. Demgegenüber werden sie in der inneren Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee mit der allgemeinen

[122] Bezüglich des Ausdruck ‚fortgehen' oder ‚Fortgang' erwähnt Hegel mit der Tätigkeit des subjektiven Zwecks. Cf. Enz §206 Zusatz. „Wir sagen demgemäß auch, wenn wir uns einen Zweck vorsetzen, dass wir etwas *beschließen*, und betrachten uns somit zunächst gleichsam als offen und als dieser oder jener Bestimmung zugänglich. Ebenso heißt es dann aber auch, man habe sich zu etwas *entschlossen*, wodurch ausgedrückt wird, dass das Subjekt aus seiner nur für sich seienden Innerlichkeit hervortritt und sich mit der ihm gegenüberstehenden Objektivität einläßt. Dies gibt dann den Fortgang von dem bloß subjektiven Zweck zu der nach außen gekehrten zweckmäßigen Tätigkeit". In diesem Zusammenhang kann man also verstehen, wie Hegel die Weltgeschichte als ein Fortschritt bestimmt. Insofern die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee alle Geschehens in der Weltgeschichte als ein Mittel, nämlich die Tätigkeit der Menschen überhaupt in sich einschließt, ist die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee nichts anderes als die Weltgeschichte. In der Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee geht die an sich seiende allgemeine Idee als das Subjekt der Zweckmäßigkeit von ihrer eigenen Innerlichkeit(Ansichsein) aus und nach außen durch alle Geschehen fort. Also die Weltgeschichte ist ein Fortgang oder Fortschritt der allgemeinen Idee.

Idee gleichgesetzt oder als ein Teil der allgemeinen Idee aufgefasst. Insofern die Manifestation der Freiheit als die Tätigkeit der Menschen und die Freiheit der allgemeinen Idee als die Tätigkeit der allgemeinen Idee gleich sind, lässt sich die Tätigkeit der allgemeinen Idee als die Tätigkeit der Menschen überhaupt bestimmen. In diesem Kontext können die Tätigkeiten der Menschen als ein besonderer Teil der Tätigkeit der allgemeinen Idee betrachtet werden, oder als eine andere Darstellung derselben[123]. Folglich wird der Kampf der Leidenschaften in der Geschichte nicht länger ausschließlich von den Menschen, sondern ebenso von der allgemeinen Idee selbst ausgetragen, was impliziert, dass sie im Rahmen dieses Konflikts ebenfalls Leid erfährt. Innerhalb der inneren Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee kann die List der Vernunft nicht mehr angewandt werden, während sie in der äußerlichen Zweckmäßigkeit durchaus ihre Anwendung findet. Denn die List der Vernunft kann in der Zweckmäßigkeit nur dann funktionieren, wenn der subjektive Zweck und das Mittel nicht gleich sind und keine Wechselwirkungen miteinander aufweisen. Innerhalb der vorliegenden Konstellation korrespondieren die Tätigkeiten der allgemeinen Idee und der Menschen miteinander. Die allgemeine Idee manifestiert sich durch die Menschen als Realität und die Menschen verwirklichen sich durch die allgemeine Idee als Menschen.

In der Geschichtsphilosophie wird die Teleologie Hegels bislang als Leitfaden durch die List der Vernunft betrachtet. In der Geschichtsphilosophie nimmt die von Hegel entwickelte Teleologie ihren Anfang mit der Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee. Dabei handelt es sich um eine äußerliche Zweckmäßigkeit. Die Differenzierung erfolgt durch die Zweckmäßigkeit der Individuen, welche die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee als Mittel bedient. Die Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee sowie der Individuen ist jedoch aufgrund ihrer Äußerlichkeit der äußerlichen Zweckmäßigkeit untergeordnet, welche sich in der Geschichtsphilosophie als geschichtsphilosophische Voraussetzung manifestiert. Dies ist auf den Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen zurückzuführen. In der Konsequenz zeigt sich die innere Zweckmäßigkeit der Freiheit im Zugrundegehen als ein Zugrundliegendes.

Aus der dargestellten Teleologie Hegels lassen sich folgende Bestimmungen ableiten:

1. Ist eine Endursache vorausgesetzt, so kann von einer Teleologie im Sinne Hegels keine Rede mehr sein. In der Teleologie Hegels kann der Endzweck nicht als Endursache verstanden werden, sondern muss als Fluchtpunkt oder Ideal betrachtet werden. Die Tätigkeit der allgemeinen Idee sowie der Individuen ist nicht auf die Notwendigkeit eines Zwecks, d. h. die Kausalität desselben, ausgerichtet, sondern auf die innere Freiheit ihrer selbst, d. h. die Manifestation ihres Willens.

[123] Cf. VG S. 73. „Der Tod eines Volksgeistes ist Übergang ins Leben, und Zwar nicht so wie in der Natur, wo der Tod des einen ein anderes Gleiches ins Dasein ruft. Sondern der Weltgeist schreitet aus niederen Bestimmungen zu höheren Prinzipien, Begriffen seiner selbst, zu entwickelteren Darstellungen seiner Idee vor“.

2. In der Teleologie Hegels stellt die Notwendigkeit lediglich eine andere Bezeichnung für Freiheit dar. Insofern Freiheit als Tätigkeit manifestiert wird, ist Notwendigkeit als Gegenteil der Freiheit aufgehoben. Daher kann die Notwendigkeit der geschichtlichen Entwicklung als Freiheit der allgemeinen Idee betrachtet werden, insofern die geschichtliche Entwicklung die Darstellung der Realisierung ebenjener Idee darstellt.

3. In der Hegel'schen Terminologie bezeichnet der Begriff 'Zweck' kein vorausgesetztes Objekt und keinen Gegenstand, der sich nicht auf das Subjekt bezieht. In der Terminologie Hegels bezeichnet der Begriff 'Zweck' demnach kein bereits erreichtes Ziel, sondern eine Tätigkeit, die sich selbst als Zweck setzt. Es konnte aufgezeigt werden, dass die äußerliche Zweckmäßigkeit keinen objektiven Zweck erreichen kann. Würde man den Zweck bei Hegel als Begriff wie ein Ziel betrachten, das erreicht werden muss, oder als Aufgabe, die erfüllt werden muss, so würde dies bedeuten, dass der Zweck als Begriff zugrunde geht und es zu einem unendlichen Regress der Vermittlung kommt. Der Zweck erweist sich somit als ein Subjekt, welches die Zweckmäßigkeit erst ermöglicht. Der Zweck als das Subjekt manifestiert sich in der Tätigkeit und stellt somit die Freiheit selbst dar. Die von Hegel entwickelte Teleologie lässt sich demnach als ein nach dem Zweck als Tätigkeit und Freiheit geordnetes System beschreiben.

1-4-5-9. Der Schein der Teleologie als die Strategie Hegels

Vor einer Betrachtung der hegelschen Konstruktion der Weltgeschichte in Bezug auf die Zeit, den Zweck und die Teleologie sowie die Entstehung der Versöhnung ist zunächst der Schein der Teleologie zu bearbeiten. In Bezug auf die Wissenschaft der Logik muss der Schein der Teleologie, der als ein Schein aufzuheben ist, als Äußerlichkeit der äußerlichen Zweckmäßigkeit betrachtet werden[124]. In der Wissenschaft der Logik ist der Schein als die Äußerlichkeit der äußerlichen Zweckmäßigkeit notwendig, weil die äußerliche Zweckmäßigkeit als subjektiver Zweck aus dem Mechanismus und Chemismus in den Vordergrund tritt. Die Äußerlichkeit stellt dabei ein wesentliches Moment der äußerlichen Zweckmäßigkeit dar. Zudem spielen sie sowohl bei der äußerlichen Zweckmäßigkeit als auch der inneren Zweckmäßigkeit eine Rolle in der Begriffsentwicklung des reinen Denkens. Diese Entwicklung

[124] Cf. WL II S. 445. „Der *subjektive* Begriff hat in der *Zentralität* der objektiven Sphäre, die eine Gleichgültigkeit gegen die Bestimmtheit ist, zunächst den *negativen Einheitspunkt* wieder gefunden und gesetzt, in dem Chemismus aber die Objektivität der *Begriffsbestimmungen*, wodurch er erst als *konkreter objektiver Begriff* gesetzt ist. Seine Bestimmtheit oder sein einfacher Unterschied hat nunmehr an ihm selbst die *Bestimmtheit der Äußerlichkeit*, und seine einfache Einheit ist dadurch erhaltende Einheit. Der Zweck ist daher der subjektive Begriff, als wesentliches Streben und Trieb, sich äußerlich zu setzen"; WL II S.458. „In der Tat aber ist das Resultat nicht nur eine äußere Zweckbeziehung, sondern die Wahrheit derselben, innere Zweckbeziehung und ein objektiver Zweck. Die gegen den Begriff selbständige Äußerlichkeit des Objekts, welche der Zweck sich voraussetzt, ist in dieser Voraussetzung als ein unwesentlicher Schein *gesetzt* und auch an und für sich schon aufgehoben; die Tätigkeit des Zwecks ist daher eigentlich nur Darstellung dieses Scheins und Aufheben desselben".

ist gemäß Hegel notwendig. Innerhalb der Geschichtsphilosophie stellt der Schein der Teleologie nicht lediglich die Äußerlichkeit der äußerlichen Zweckmäßigkeit dar, sondern ist darüber hinaus eine geschichtsphilosophische Voraussetzung, auf der die geschichtsphilosophische und äußerliche Zweckmäßigkeit beruht. Wie lässt sich die geschichtsphilosophische Voraussetzung in der philosophischen Weltgeschichte veranschaulichen und die Teleologie derselben verdeutlichen? Es stellt sich die Frage, ob dies notwendig ist[125].

In der äußersten Betrachtung erweist sich die geschichtsphilosophische Voraussetzung als bedeutsam in pädagogischer Hinsicht. Die geschichtsphilosophische Voraussetzung als Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen sowie des Abstrakten und Wirklichen lässt sich nicht mit dem hegelschen Wortschatz in Einklang bringen, sondern entspricht vielmehr dem Wortschatz eines gesunden Verstandes. Der Fokus liegt jedoch auf der Nützlichkeit der geschichtsphilosophischen Voraussetzung, nicht auf ihrer Notwendigkeit. Aus der pädagogischen und geschichtsphilosophischen Perspektive ist eine geschichtsphilosophische Voraussetzung erforderlich, da die Geschichtsphilosophie ohne die Voraussetzung der Wissenschaft der Logik nicht adäquat verstanden werden kann. Wollte Hegel seine 'Philosophische Weltgeschichte' ohne die geschichtsphilosophische Voraussetzung beginnen, wäre dies ohne das Vorwissen der Wissenschaft der Logik nicht nachvollziehbar. Diesbezüglich ist jedoch festzuhalten, dass es nicht um die Notwendigkeit der geschichtsphilosophischen Voraussetzung geht, sondern um deren Nützlichkeit für das Verständnis. Diese Problematik stellt sich jedoch nicht der Geschichtsphilosophie selbst, sondern den Lesern und Teilnehmern.

Nach Hegel ist der Schein der Teleologie notwendig. „Die Idee in ihrem Prozess macht sich selbst“ den Schein, „setzt ein Anderes sich gegenüber, und ihr Tun besteht darin“ (Enz §212 Zusatz.), den Schein aufzuheben. Sodann „[d]as Anderssein oder der Irrtum, als aufgehoben, ist selbst ein notweniges Moment der Wahrheit“ (ebenda). Entwickelt sich die Idee in der Geschichtsphilosophie wie in der Wissenschaft der Logik zum Zweckbegriff, entspricht der Schein als die Äußerlichkeit des Zwecks in der Geschichtsphilosophie dem in der Wissenschaft der Logik. Dennoch kann die Idee in der Geschichtsphilosophie nicht als entwickelt bezeichnet werden; vielmehr handelt es sich um ein Gegebenes, nicht um ein Vorhandenes. Hegel postuliert eine Tätigkeit der allgemeinen Idee, welche er

[125] Cf. VPG S.36. „Das *erste*, was wir bemerken, ist das, was wir schon oft gesagt haben, was aber, sobald es auf die Sache ankommt, nicht oft genug wiederholt werden kann, dass das, was wir Prinzip, Endzweck, Bestimmung oder die Natur und den Begriff des Geistes genannt haben, nur ein Allgemeines, Abstraktes ist“. Hier hat man die Aussage Hegels „nicht oft genug wiederholt werden kann“ zu bemerken. Wenigstens bei dem Auftritt der geschichtsphilosophischen Voraussetzung hält Hegel die Gewissheit derselben fest. Wenn die logische Entwicklung in der Geschichtsphilosophie derselben des reinen Denkens entsprechen muß und, wie schon oben gesehen, sie die Entwicklung des Zwecks ist, dann ist der Schein bezüglich der Entwicklung der äußerlichen Zweckmäßigkeit in der Geschichtsphilosophie auch notwendig in der Übereinstimmung mit demselben bezüglich der Entwicklung der äußerlichen Zweckmäßigkeit in der Wissenschaft der Logik.

mit einer vorausgesetzten Vernunft verbindet. Daher kann festgestellt werden, dass die Vernunft nicht nur in der Welt vorhanden ist, sondern auch die Welt regiert[126].

In der Geschichtsphilosophie lässt sich die Strategie Hegels wie folgt zusammenfassen: Aus der geschichtsphilosophischen Voraussetzung lässt sich ableiten, dass die äußerliche Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee gegeben ist. Die äußerliche Zweckmäßigkeit geht in ihrer Entwicklungsdynamik zugrunde. In diesem Kontext wird die der äußerlichen Zweckmäßigkeit zugrunde liegende innere Zweckmäßigkeit der Freiheit ersichtlich, welche als Grundlage für die Systematisierung der Weltgeschichte dient. Wie bereits dargelegt, ist die zweite Hälfte der Strategie erforderlich, da sie nach der Entwicklung des Zwecks im reinen Denken folgt. Es stellt sich jedoch die Frage, ob auch die erste Hälfte der Strategie notwendig ist. Die äußerliche Zweckmäßigkeit kann aus der geschichtsphilosophischen Voraussetzung notwendig abgeleitet werden, da die äußerliche Zweckmäßigkeit die Äußerlichkeit, die in der Geschichtsphilosophie durch die geschichtsphilosophische Voraussetzung erscheint, als ihren Grund in sich hat. Es stellt sich jedoch die Frage, inwiefern eine äußerliche Zweckmäßigkeit, die sich selbst aufhebt, für die Geschichtsphilosophie überhaupt von Relevanz ist.

Die Notwendigkeit des Scheins der Teleologie lässt sich nicht aus der Teleologie selbst, sondern aus der Zeit als dem höchsten Begriff der Geschichte sowie dem Zweck als der Kategorie der Geschichte ableiten. Der Begriff der Zeit stellt somit den höchsten Begriff der Geschichte dar, was impliziert, dass sämtliche Phänomene innerhalb der Geschichte unter dem Begriff der Zeit subsumiert werden müssen. Die Zeit ist als ein daseinender Begriff zu begreifen, der „in der Sphäre der Außersichsein“ (Enz §257) wirksam ist und die Macht des Begriffs in der Äußerlichkeit ist (Enz, §258). Da die Zeit selbst äußerlich ist, muss auch das, was unter der Zeit subsumiert werden kann, äußerlich sein. In ähnlicher Weise lässt sich dies am Zweck als Kategorie der Geschichte veranschaulichen. Unter Abstraktion von der Zeit als dem höchsten Begriff der Geschichte ist die Äußerlichkeit in der Geschichte notwendig. Denn der Zweck als die Wahrheit des Chemismus besteht aus der Objektivität und verbleibt folglich in der Sphäre der Objektivität. In der Konsequenz beinhaltet der Zweck die Bestimmung der Äußerlichkeit (WL II, S. 445). Folglich ist die Äußerlichkeit als Schein ein notwendiger Bestandteil der Geschichtsphilosophie.

[126] Cf. VPG S.23. „Nur an zwei Formen und Gesichtspunkte über die allgemeine Überzeugung, dass die Vernunft in der Welt und ebenso in der Weltgeschichte geherrscht habe und herrsche, will ich erinnern, weil sie uns zugleich Veranlassung geben, den Hauptpunkt, der die Schwierigkeit ausmacht, näher zu berühren, und auf das hindeuten, was wir weiter zu erwähnen haben“. Wenn die Vernunft nicht tätig ist, dann kann die Vernunft die Welt nicht regieren, weil das Regieren auch eine Tätigkeit ist. Also die Vernunftvoraussetzung, welche die Tätigkeit der Vernunft annimmt, und die geschichtsphilosophische Voraussetzung, welche die Tätigkeit der Allgemeinheit oder des Vernünftigen ableugnet, sind von Anfang an gegenüberstehend. Dieses Gegenüberstehen weist hin, dass die geschichtsphilosophische Voraussetzung in der Tat ein Schein ist und als Schein in der Entwicklung der Geschichtsphilosophie aufzuheben ist.

1-5. Versöhnung in der Konstruktion a priori der Weltgeschichte

Die Geschichte konstituiert sich unter der Zeit als höchster Begriff derselben, nach dem Zweck als Kategorie derselben und durch die Teleologie als logische Struktur derselben. Die Konstruktion a priori ist eine Konstruktion aus dem Begriff. Die Zeit kann als Begriff in der Äußerlichkeit bezeichnet werden. Der Zweck kann bestimmt werden als ein aus der Äußerlichkeit in sich zurückgekehrter Begriff. Die Teleologie lässt sich bestimmen als ein Begriff, der sich selbst in die Äußerlichkeit setzt bzw. die Äußerlichkeit durch sich selbst bestimmt. Insofern kann die Geschichte als ein aus Begriffen konstituiertes System bezeichnet werden, welches als philosophische Weltgeschichte bezeichnet werden kann.

Die Konstitution der Geschichte a priori verortet sie nicht in der Sphäre der Zufälligkeit, sondern in der Sphäre der Notwendigkeit. Die Konstitution der Geschichte erfolgt durch die Begriffe Zeit, Zweck und Teleologie. Da die Entwicklung dieser Begriffe notwendig ist, sind die Geschichte und der Verlauf derselben mindestens ihrer Struktur nach notwendig. Aus der Notwendigkeit der Geschichte und der Vernunftvoraussetzung, dass nämlich die Vernunft die Welt regiere, lassen sich zwei religiöse Vorstellungen ableiten: die göttliche Vorsehung und die Theodizee, das heißt das göttliche Regierungshandeln in der Geschichte. In diesem Kontext bezeichnet Hegel seine philosophische Weltgeschichte als "eine Rechtfertigung Gottes" (VPG, S. 28). Innerhalb der christlichen Tradition wird der Begriff 'Gott' mitunter als das vollkommenste und beste Wesen bestimmt. Auch wenn diese Vorstellung nicht auf die christliche Tradition zurückgreift, ist die Theodizee unmittelbar mit dem Problem des Bösen in der Welt, hier in der Geschichte, verbunden. Die Theodizee sieht sich mit der Herausforderung konfrontiert, das Böse, das in der Geschichte evident ist, adäquat zu erklären. Die Problematik des Bösen in der Geschichte besteht folglich in der Fragestellung, auf welche Weise der beste Gott, die Theodizee als sein Regieren der Geschichte sowie das Böse in Einklang gebracht werden können. In diesem Kontext verweist Leibniz in seiner Metaphysik auf die beste aller möglichen Welten.

In der hegelschen Geschichtsphilosophie wird das Problem der Harmonie von gutem Gott und Bösem in der Geschichte, d. h. die Versöhnung des Gottes mit dem Bösen, nicht primär thematisiert. Denn für Hegel stellt die Geschichte kein Feld des Kampfs des Guten gegen das Böse dar, sondern ein Feld der Manifestation der Freiheit. Die Freiheit stellt somit keinen guten Willen wie bei Kant dar, sondern ist als Möglichkeit des Guten und des Bösen zu verstehen, wobei sie als Vermögen des Guten und des Bösen zu betrachten ist. Dies impliziert, dass die Freiheit in der Geschichte kein Gut hervorbringendes Prinzip darstellt, sondern ein aus sich selbst heraus handelndes, unabhängig von der Intention und dem Resultat der Handlung[127].

[127] Cf. VPG S. 50. „Aber es ist hier zu sagen, dass die Individuen, insofern sie ihrer Freiheit anheimgegeben sind, Schuld an dem sittlichen und religiösen Verderben und an der Schwächung der Sittlichkeit und Religion haben.

Die Theodizee sieht sich mit weiteren Schwierigkeiten konfrontiert, die über die Fragestellungen zum Gut und Böse hinausgehen. Diese befassen sich mit den Themen Notwendigkeit und Freiheit, d. h. mit der Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen in der Geschichte. Innerhalb der Theodizee wird göttliche Vorsehung mit einbezogen, wobei ein allwissender Gott angenommen wird. Demnach müssen alle Geschehnisse in der Geschichte von Gott vorgesehen worden sein. Dies impliziert, dass sämtliche Handlungen der Menschen auch unter der göttlichen Vorsehung subsumiert werden müssen. Folglich wäre die Freiheit des Menschen lediglich ein Schein und keine tatsächliche Freiheit. Denn da Gott allwissend und allmächtig ist, könnte die menschliche Freiheit auch nicht durch sich selbst, sondern durch Gott bestimmt werden. Eine Freiheit, die nicht durch sich selbst, sondern durch anderes bestimmt werden könnte, kann nicht als Freiheit bezeichnet werden. Die Versöhnung Gottes und der freien Menschen stellt einen zentralen Aspekt in Hegels Geschichtsphilosophie dar. Die von Hegel konstruierte philosophische Weltgeschichte wirft die Frage auf, wie die menschliche Freiheit in dieser Geschichte bestehen kann oder wie die menschliche Freiheit in der notwendigen Geschichtsentwicklung gerechtfertigt werden kann. Im Falle der Ablehnung eines persönlichen Gottes, wie er in der hegelschen Geschichtsphilosophie angenommen wird, verschiebt sich die Problematik auf die Beziehung der Welt zum Menschen.

Die Dichotomie von weltlicher Notwendigkeit und menschlicher Freiheit lässt sich bereits in der Philosophiegeschichte beobachten, wo sie als Gegensatz der Notwendigkeit mechanischer Kausalität und der menschlichen Freiheit erscheint. In diesem Gegensatz verweist die mechanische Kausalität auf die Notwendigkeit der Natur, nicht jedoch auf die der Geschichte. Hegel zufolge konzentriert sich das Problem jedoch auf die Beziehung zwischen der Geschichte als Ganzem menschlicher Tätigkeiten und den einzelnen Tätigkeiten. In logischer Hinsicht geht es um das Ganze und den Teil des Ganzen. Es muss erörtert werden, wie die freien Teile, die durch das Ganze nicht bestimmt werden, das Ganze als die Einheit der Teile bilden können, während gleichzeitig das Ganze selbst sich nicht aus den Bestimmungen der Teile her, sondern aus sich selbst notwendig verändern kann. Aus geschichtsphilosophischer Perspektive lässt sich die Versöhnung von weltlicher Notwendigkeit und menschlicher Freiheit wie folgt beschreiben: Die Geschichte und die Individuen müssen einander nicht subsumiert werden, gleichzeitig müssen jedoch sowohl die Geschichte als auch die Individuen sich selbst bestimmen.

In der Geschichtsphilosophie Hegels wird zwischen der allgemeinen Idee und den Individuen unterschieden, wobei diese Unterscheidung auf einer geschichtsphilosophischen Voraussetzung basiert. Obgleich die geschichtsphilosophische Voraussetzung ihrem Wesen nach ein Schein ist, kann sie nicht vernichtet, sondern lediglich aufgehoben werden. In der Geschichtsphilosophie manifestiert sie sich

Dies ist das Siegel der absoluten hohen Bestimmung des Menschen, dass er wissen, was gut und was böse ist, und dass eben sie das Wollen sei, entweder des Guten oder des Bösen, - mit einem Wort, dass er Schuld haben kann, Schuld nicht nur am Bösen, sondern auch am Guten, und Schuld nicht bloß an diesem, jenem und allem, sondern Schuld an dem seiner individuellen Freiheit angehörigen Guten und Bösen“.

folglich als ein aufgehobener Schein. Die Setzung der allgemeinen Idee als ein Allgemeines sowie der Individuen als ein Besonderes impliziert, dass eine Reduktion der beiden aufeinander nicht möglich ist. In der Differenzierung der allgemeinen Idee und der Individuen bestimmt sich die allgemeine Idee zum einen durch die äußerliche Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee, d. h. durch die Tätigkeiten der Individuen als Mittel zum Zweck. In der Konsequenz manifestiert sich die allgemeine Idee als Tätigkeit, Subjektivität der allgemeinen Idee oder Weltvernunft. Andererseits erfolgt die Selbstbestimmung der Individuen durch die äußerliche Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee. Sie erkennen, dass sie eine Tätigkeit und Subjektivität besitzen. Die Freiheit des Subjekts ermöglicht den Individuen, sich als Partizipation an der allgemeinen Idee oder Weltvernunft zu bestimmen. Die geschichtliche Teleologie ermöglicht eine Versöhnung der geschichtlichen Notwendigkeit und der menschlichen Freiheit, wobei diesbezüglich eine logisch-systematische Betrachtung zugrunde gelegt werden kann. Die Versöhnung in der Geschichtsphilosophie zeigt sich nicht nur in einer logisch-systematischen, sondern auch in einer individuell-emotionalen Dimension, die mit Trost (vgl. VG, S. 51) und der Litanei der Klagen (vgl. VPG, S. 51) assoziiert wird. Die emotionale Intensität, mit der das Bedürfnis nach Versöhnung erlebt wird, erschwert eine rationale Betrachtung dieser Seite des Prozesses. Das Verlangen nach Versöhnung wird oft mit einer göttlichen Vorsehung assoziiert und wirft Fragen zur Theodizee und zum Endzweck auf. Dieses Verlangen kann als Emotion bezeichnet werden, die sich einer rationalen Argumentation entzieht. Dennoch lässt sich seine Präsenz in der Geschichte nicht leugnen. Das Verlangen ist ein Verlangen, das darauf abzielt, dass eine rechtliche und gute Handlung rechtlich und gut resultiert. Es bildet die Grundlage für den Glauben an die göttliche Vorsehung und Theodizee. Das Sprichwort 'Am Ende wird die Gerechtigkeit siegen' verweist auf das in der Geschichte manifest gewordene Verlangen nach Versöhnung. Das Verlangen nach Versöhnung der Welt und der Individuen in der Geschichte lässt sich von der Absicht der menschlichen Handlung, dem Resultat der menschlichen Handlung sowie der moralischen Kausalität ableiten, nach der das richtige und gute Resultat aus den richtigen und guten Handlungen hervorgehen muss. In der Konsequenz lässt sich festhalten, dass sich das genannte Verlangen auf die Glückseligkeit und das höchste Gut bei Kant bezieht.

Obgleich das Verlangen nach Versöhnung in der Geschichte unvermeidlich ist, sieht Hegel davon ab. Denn nach Hegels Auffassung sollte ein solches Verlangen, das sich mit Moralität, Glückseligkeit und Gerechtigkeit befasst, nicht in der Geschichtsphilosophie, sondern im Kontext des objektiven Geistes und seiner systematisierten Gesellschaft behandelt werden[128]. In mehreren Passagen seines Werkes legt Hegel dar, dass die philosophische Weltgeschichte nicht von der Glückseligkeit der Menschen handelt[129].

[128] Cf. VPG S. 56-7. „Denn das Wahre ist die Einheit des allgemeinen und subjektiven Willens; und das Allgemeine ist im Staate in den Gesetzen, in allgemeinen und vernünftigen Bestimmungen. Der Staat ist die göttliche Idee, wie sich auf Erden vorhanden ist. Er ist so der näher bestimmte Gegenstand der Weltgeschichte überhaupt, worin die Freiheit ihre Objektivität erhält und in dem Genüsse dieser Objektivität lebt".

[129] Cf. VPG S. 41-2. „Glücklich ist derjenige, welcher sein Dasein seinem besonderen Charakter, Wollen und Willkür angemessen hat und so in seinem Dasein sich selbst genießt. Die Weltgeschichte ist nicht der Boden der Glücks. Die Periode des Glücks sind leere Blätter in ihr; denn sie sind die Periode der Zusammenstimmung, des fehlenden

Auch für ihn stellt die Geschichte keinen Raum für Moralität und das Gute dar[130]. Des Weiteren findet bei Hegel keine Berücksichtigung eines mühelosen Lebens des Individuums statt[131]. Wie durch die von Hegel dargelegte Teleologie in der Geschichte ersichtlich wird, resultiert das menschliche Handeln in einer äußerlichen Zweckmäßigkeit der Individuen, die in geschichtsphilosophischer Hinsicht als zufällig, unerwartet und nicht als eigentlicher subjektiver Zweck der Handlungen bezeichnet werden kann. Die Welt als Weltgeschichte bietet keine Grundlage für die Verwirklichung von Glück und ist kein Mittel zur Erlangung von Glückseligkeit. Eine solche Versöhnung der Welt und der Individuen ist im Rahmen der philosophischen Weltgeschichte nicht möglich und auch nicht zu rechtfertigen.

In der Geschichtsphilosophie anerkennt Hegel nicht die Versöhnung der Welt und der Individuen bezüglich der Glückseligkeit. Die Versöhnung, die in der Geschichtsphilosophie möglich ist, ist nicht verknüpft mit Genüssen und Ruhe, sondern mit Mühe und Arbeit (vgl. VPG, S. 47) sowie einer schweren und langwierigen Zucht (vgl. VPG, S. 39). Im Allgemeinen streben Menschen danach, das Ergebnis ihrer Handlungen als Glückseligkeit zu erfahren. Für die Individuen stellt die Glückseligkeit sowohl ein subjektives als auch ein objektives Ziel dar. Als subjektiver Zweck bezeichnet man die Glückseligkeit als das, was erreicht werden soll. Als objektiver Zweck hingegen wird die tatsächlich erreichte Glückseligkeit bezeichnet. Denn die Glückseligkeit bezweckende menschliche Handlung stellt eine Zweckmäßigkeit der Individuen dar. Inwiefern die Menschen ihre Glückseligkeit als ihren Zweck nicht aus sich selbst realisieren können (aufgrund der Unfähigkeit des Menschen, ein solches Ziel zu erreichen, begründet sich das Verlangen nach Versöhnung), ist die Zweckmäßigkeit als menschliche Handlung äußerlich. In der Konsequenz dessen, die die Glückseligkeit bezweckende menschliche Handlung als äußerliche Zweckmäßigkeit zu bestimmen, manifestieren sich die darin enthaltenen Prozesse auch in ebenjener. Die unendliche Realisierung der besonderen Allgemeinen verhindert, dass die Menschen das, was sie durch ihre Handlung erziehen wollen, erreichen können. Infolgedessen werden Handlungen von Individuen wiederholt, mit dem Ziel, den objektiven Zweck, der mit dem vorherigen subjektiven Zweck

---

Gegensatzes“.; S. 46-7. „Werfen wir weiter einen Blick auf das Schicksal dieser welthistorischen Individuen, welche den Beruf hatten, die Geschäftsführer des Weltgeistes zu sein, so ist es kein glückliches gewesen. Zum ruhigen Genusse kamen sie nicht, ihr ganzes Leben war Arbeit und Mühe, ihre ganze Natur war nur ihre Leidenschaft“.

[130] Cf. VPG S. 47-8. „Alexander von Makedonien hat zum Teil Griechenland, dann Asien erobert, *also* ist er eroberungs*süchtig* gewesen. Er hat aus Ruhmsucht, Eroberungssucht gehandelt, und der Beweis, dass sie ihn getrieben haben, ist, dass er solches, das Ruhm betrachte, getan habe. Welcher Schulmeister hat nicht von Alexander dem Großen, von Julius Cäsar vordemonstriert, dass diese Menschen von solchen Leidenschaften getrieben und daher unmoralische Menschen gewesen seien?“.; S. 49. „Ein welthistorisches Individuum hat nicht die Nüchternheit, dies und jenes zu wollen, viel Rücksichten zu nehmen, sondern es gehört ganz rücksichtlos dem *einen* Zweck an. So ist es auch der Fall, dass sie andere große, je heilige Interessen leichtsinnig behandeln, welches Benehmen sich freilich dem moralischen Tadel unterwirft. Aber solche große Gestalt muß manche unschuldige Blume zertreten, manches zertrümmern auf ihrem Wege“.

[131] Cf. VPG. S. 48. „Der Mensch muß essen und trinken, steht in Beziehung zu Freunden und Bekannten, hat Empfindungen und Aufwallungen des Augenblicks. Für einen Kammerdieser gibt es keinen Helden, ist ein bekanntes Sprichwort; ich habe hinzugesetzt – und Goethe hat es zehn Jahre später wiederholt -, nicht aber darum, weil dieser kein Held, sondern weil jener der Kammerdiener ist. Dieser zeiht dem Helden die Stiefel aus, hilft ihm zu Bette, weiß, dass er lieber Champagner trinkt usf.“.

übereinstimmen oder von ihm abweichen kann, zu erreichen. Die unendliche Realisierung der besonderen Allgemeinen führt dazu, dass die Menschen ihren objektiven Zweck erneut nicht erreichen können. Dennoch handeln die Menschen weiterhin und wiederholen dieses Handeln unendlich.

Wenn menschliche Handlungen in einen unendlichen Regress geraten, ist keine objektive Glückseligkeit als Zweck menschlichen Handelns möglich. Stattdessen sind es die Handlungen selbst, die Menschen durch ihr Handeln erreichen. Folglich resultiert aus der unendlichen Realisierung der besonderen Allgemeinen keine äußerliche Zweckmäßigkeit der Individuen, welche die ihrem Wesen nach zu erfüllende Aufgabe tatsächlich ausführen würde. Stattdessen geht sie zugrunde. In diesem Kontext erscheint die Tätigkeit als solche sowie die innere Zweckmäßigkeit der Individuen als solche. Die Handlungen der Menschen, d. h. die Tätigkeiten der Menschen, sind es, was die Menschen ausmacht, ja sogar die menschliche Freiheit als solche. Dies stellt eine Wiederholung der in der teleologischen Entwicklung dargelegten Aspekte dar. An dieser Stelle kann eine Versöhnung der Welt und der Individuen konstatiert werden, welche sich dadurch vollzieht, dass der Prozess, in dem die menschlichen Handlungen als die äußerliche Zweckmäßigkeit der Individuen bestimmt werden, aufgrund eines unendlichen Regresses zugrundeging und die innere Zweckmäßigkeit auftauchte. Wenn die Menschen durch die Handlungen ihres eigenen Handelns Glückseligkeit als objektiven Zweck erreichen wollen, ist die allgemeine Idee als konkrete allgemeine und allgemeine Freiheit bereits in den menschlichen Handlungen immanent enthalten. Dies impliziert, dass die Menschen durch ihre Handlungen keine Glückseligkeit verwirklichen, sondern sich selbst. Gleichzeitig manifestiert sich die allgemeine Idee in den Menschen und mit den Menschen und die Menschen sich selbst. Die Erlangung der Glückseligkeit durch eigene Handlungen kann von den Menschen nicht erreicht werden. Dies ist der Fall, wenn die Menschen mit ihren Handlungen zwar die Glückseligkeit als Zweck verfolgen, jedoch durch die Ausführung anderer Handlungen, die diesem Zweck zuwiderlaufen, die Erlangung der Glückseligkeit vereiteln. Die allgemeine Idee ist dabei in den anderen Handlungen und in den handelnden Menschen immanent. Die allgemeine Idee realisiert sich in und durch die Menschen. Die allgemeine Idee geht mit den Menschen zusammen, wenn die Menschen durch ihre Handlungen eine Selbstverwirklichung erfahren und, da sie durch ihr Handeln keinen objektiven Zweck erreichen, erneut handeln. In der philosophischen Weltgeschichte findet dieses Zusammengehen der allgemeinen Idee mit den Menschen ins Unendlich statt. Es ist in wahrer Unendlichkeit, also ist ewig. Die logische Konsequenz des Zusammengehens der allgemeinen Idee und der Menschen sowie der Ewigkeit als des wahren Unendlichen besteht darin, dass der unendliche Progress der menschlichen Handlungen als die Manifestation der Freiheit begriffen werden kann. Der Progress als solcher kann demnach als Freiheit interpretiert werden. An dieser Stelle erfolgt eine Versöhnung der Menschen mit der Welt als der allgemeinen Idee. Dies bezeichnet die Versöhnung der Freiheit oder der Vernunft im Kontext der philosophischen Weltgeschichte. Folglich kann die Weltgeschichte als die Arbeit des Weltgeistes sowie als die Arbeit der Menschen bezeichnet werden. Der Trost der Versöhnung als Freiheit in der Geschichte besteht in der Erkenntnis, dass die Welt stets gemeinsam mit den Menschen da ist, und diese sowohl in

freudigen als auch in leidvollen Momenten begleitet. Die Welt realisiert die Menschen als Menschen durch sich selbst als Freiheit.

Die Versöhnung der Welt und der Menschen in der Geschichte, d. h. die Versöhnung der Freiheit, ist nur mit der Konstruktion a priori der Weltgeschichte vereinbar. Die Versöhnung der Freiheit basiert zum einen auf der Gleichheit der Tätigkeit der allgemeinen Idee und der Tätigkeit der Menschen sowie zum anderen auf dem Scheitern der Menschen bezüglich ihrer zweckgerichteten Handlungen. Die Gleichheit der Tätigkeit der allgemeinen Idee und die Tätigkeit der Menschen kann aus der Voraussetzung der tätigen allgemeinen Idee (der Gott) oder aus der Begriffsentwicklung in der äußerlichen Zweckmäßigkeit abgeleitet werden. Die Konstituierung der Weltgeschichte aus dem Begriff erfordert die Berücksichtigung der äußerlichen Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee. Die äußerliche Zweckmäßigkeit der allgemeinen Idee kann nicht auf Erfahrung begründet werden, da sie als die die gesamte Geschichte umfassende Zweckmäßigkeit aus der Erfahrung nicht abgeleitet werden kann. Die Einheit der Teile kann nicht aus der Sammlung der Teile abgeleitet werden. Die Annahme eines Prinzips, welches die Zusammenfassung der einzelnen Elemente ermöglicht, ist eine notwendige Voraussetzung für die Existenz einer solchen Einheit. Das Prinzip kann nicht aus den Teilen selbst abgeleitet werden, sondern muss als eigenständige Größe neben den Teilen betrachtet werden. Die Gleichsetzung der Tätigkeit der allgemeinen Idee mit der Tätigkeit der Menschen setzt voraus, dass es einen Gott (Leibniz) oder eine Konstruktion a priori der Weltgeschichte (Hegel) gibt. In Abwesenheit eines Gottes muss die Konstruktion a priori der Weltgeschichte als notwendige Bedingung für die Versöhnung der Freiheit in der Geschichte betrachtet werden. Andererseits basiert die Versöhnung der Freiheit in der Geschichte auf der Erkenntnis, dass die Menschen den objektiven Zweck der Glückseligkeit nicht durch äußerliche Zweckmäßigkeit erreichen können. Andernfalls wäre es nicht erforderlich, dass die Menschen die menschliche Tätigkeit als solche und sich selbst wiederlesen. Die unendliche Realisierung der besonderen Allgemeinen stellt ein notwendiges Moment der äußerlichen Zweckmäßigkeit der Individuen dar, sodass auch die äußerliche Zweckmäßigkeit der Individuen als solche aufgegeben werden muss. Vor dem Hintergrund der gescheiterten menschlichen und äußerlichen Zweckmäßigkeit eröffnet sich den Menschen die Möglichkeit, die menschliche Tätigkeit als solche und sich selbst erneut zu interpretieren. Das Scheitern, nach dem ein Erreichen des objektiven Zwecks durch die Handlungen des Menschen selbst unmöglich ist, kann nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden, da die Möglichkeit desselben nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem Begriff abgeleitet werden muss. Die Konstruktion a priori der Weltgeschichte stellt auch in dieser Hinsicht die notwendige Bedingung für die Versöhnung der Freiheit in der Geschichte dar.

Die Versöhnung der Freiheit, d. h. das Zusammengehen des Weltgeistes und der Menschen in ihrer freien Tätigkeit, gründet sich auf der Konstruktion a priori der Weltgeschichte. Die Konstruktion a priori der Weltgeschichte stellt zudem die Bedingung der Möglichkeit der Versöhnung der Welt und der Menschen bezüglich der Glückseligkeit, also des höchsten Guts, dar. Wie von Kant in seiner Teleologie

dargelegt, kann die Versöhnung der Glückseligkeit dann erfolgen, wenn die Welt in Hinblick auf die Glückseligkeit der Menschen geordnet wird. Dies setzt voraus, dass die Welt als telelogisches System begriffen wird. Aus den Erfahrungen lässt sich ableiten, dass die Teleologie lediglich subjektiv ist, wie bei Kant dargelegt. Die subjektive Teleologie kann folglich als das Verlangen nach Versöhnung der Glückseligkeit bestimmt werden. Die Konstitution der Welt aus dem Begriff ist eine notwendige Bedingung für die Versöhnung der Glückseligkeit. Eine Gleichsetzung von Freiheit und Glückseligkeit würde demnach eine Versöhnung der Freiheit in der Geschichte mit der Glückseligkeit bedeuten. Dennoch können Freiheit und Glückseligkeit nicht als gleichgesetzt betrachtet werden, da die Freiheit die Bedingung der Möglichkeit der Glückseligkeit selbst darstellt. Denn die Freiheit kann ohne die Glückseligkeit, nicht aber die Glückseligkeit ohne die Freiheit gedacht werden. Hegel zufolge ist die Glückseligkeit nicht in der Geschichtsphilosophie, sondern in der Rechtsphilosophie verortet. Insofern das Rechtssystem für die Sittlichkeit und der Staat für die zweite Natur der Menschen stehen und diese zweite Natur aus dem Begriff konstituiert werden kann, ist die Versöhnung der Freiheit die Bedingung der Möglichkeit der Versöhnung der Glückseligkeit der Menschen.

Die Geschichtsphilosophie Hegels gelangt durch die Konstruktion a priori der Weltgeschichte die Notwendigkeit in der Geschichte. Die philosophische Weltgeschichte stellt ein System der Geschichte dar, welches sich durch den Zusammenhang der Zeit, des Zwecks sowie der Teleologie auszeichnet. Das System der Geschichte basiert auf Freiheit, wobei die Menschen sowohl in das System integriert als auch durch das System zu freien Individuen werden. Die Versöhnung der Freiheit in der Geschichte lässt sich an dieser Stelle exemplarisch anführen.

1-6. Der Auftritt der Versöhnung in der Geschichtsphilosophie Hegels

In der Folge stellt sich die Frage, wie die logische Struktur der Versöhnung in der Geschichtsphilosophie Hegels beschaffen ist und welche Rolle sie spielt. Die Versöhnung wird in der Geschichtsphilosophie mit der Theodizee gleichgesetzt. Wie bereits dargelegt, lässt sich die Versöhnung als Theodizee in der Geschichtsphilosophie durch die Konstruktion a priori der Weltgeschichte rechtfertigen. Dennoch ist die logische Struktur der Versöhnung in der Geschichtsphilosophie noch nicht vollständig verdeutlicht. Um die dargelegte Argumentation zu verdeutlichen, ist es erforderlich, den Wendepunkt der Theodizee in der Geschichtsphilosophie zu betrachten, nämlich den der Versöhnung zwischen der allgemeinen Idee und dem einzelnen Menschen.

Der Wendepunkt der Geschichtsphilosophie ist die Einheit der Zweckbeziehung der allgemeinen Idee und der menschlichen Zweckbeziehung. Denn sie löst den Gegensatz als geschichtsphilosophische Voraussetzung auf, der sich in der Gegenüberstellung der allgemeinen Idee und des Menschen sowie in der Gegenüberstellung des Allgemeinen und des Einzelnen, des Abstrakten und des Konkreten sowie

der Notwendigkeit und der Freiheit manifestiert. Zudem beschreibt sie die wechselseitige Durchdringung der allgemeinen Idee und des einzelnen Menschen, die gemäß der geschichtsphilosophischen Voraussetzung einander entgegengesetzt sind und sich gegenseitig als ein Anderes gegenüberstehen, in der zweckmäßigen Tätigkeit.

Es stellt sich die Frage, auf welche Art und Weise diese Vereinigung oder Einheit stattfindet. Wie bereits in den vorangehenden Kapiteln (1–4–5–8) dargelegt, basiert sie auf der Doppelseitigkeit der List der Vernunft, oder, anders formuliert, auf der Betrachtung der zweckmäßigen Tätigkeit des einzelnen Menschen aus der Perspektive des Resultats.

Ein einzelner Mensch als Subjekt zweckgerichteter Tätigkeit, als Täter einer solchen Tätigkeit oder als in der Weltgeschichte lebender und leidender Mensch ist nicht in der Lage, seine Zweckbeziehung zu objektivieren und zu reflektieren. Insofern die Tätigkeit empirisch ist, mit anderen Worten, insofern sie nicht unter der Zeit als dem Begriff, sondern unter der Zeit als der Erscheinung subsumiert werden muss, steht sie hinsichtlich der Wirklichkeit und auch hinsichtlich der Erwartung und der Hoffnung unter der zeitlichen Nachfolge, nämlich unter der äußerlichen Dialektik der Zeit (Kapitel 1–4–4–2). Inwiefern ein Subjekt der Tätigkeit die Zeit nicht als Begriff fasst oder inwiefern es noch nicht die Perspektive der Ewigkeit einnimmt (Kapitel 1-4-4-3), lässt sich nicht von seiner Tätigkeit trennen und ist in dieser verortet. Eine Objektivierung des eigenen Selbst sowie eine Erkenntnis der gesamten Zweckbeziehung des eigenen Selbst, welche auch das intendierte oder nicht-intendierte Resultat der eigenen Tätigkeit umfasst, ist nicht möglich. Folglich kann die Versöhnung der Geschichtsphilosophie nicht für die Weltgeschichte, also nicht für die darin lebenden und leidenden Menschen, sondern lediglich für die Geschichtsphilosophie, d. h. für die philosophische Erkenntnis der Weltgeschichte, stehen (Kapitel 1-4-5-6).

Die Einheit der Zweckbeziehungen in der Geschichtsphilosophie basiert auf zwei wesentlichen Elementen: Einerseits auf der Distanzierung des Subjekts von sich selbst und andererseits auf der retrospektiven Betrachtung des eigenen Handelns bzw. der eigenen logischen Entwicklung. Das Wiederlesen wird, zumindest in der Geschichtsphilosophie, nicht aus der Geschichtsphilosophie selbst, sondern aus der Zeit als dem Begriff der Geschichte abgeleitet. Letztere lässt sich auch als Ewigkeit bezeichnen, womit sich eine weitere Begriffsähnlichkeit ergibt. Wie in Kapitel 1–4–4–3 dargelegt, bezieht sich die Ewigkeit auf die begriffliche Entwicklung des Endlichen und des Unendlichen in der Logik. Das Wiederlesen besteht in der analogischen Anwendung der logischen Entwicklung des Begriffs in der Logik auf die zweckmäßige Tätigkeit der allgemeinen Idee und des einzelnen Menschen.

Schließlich basiert die Versöhnung in der Geschichtsphilosophie auf einer Distanzierung von sich selbst sowie einem Wiederlesen, welche im späteren Verlauf (im 4. Kapitel) gerechtfertigt wird. Dies kann als zweite Forschungshypothese bezeichnet werden.

Die erste Forschungshypothese, dass die Versöhnung der Schlussbegriff der Philosophie Hegels sei, wird aus dem ersten Teil der Arbeit, genauer gesagt, aus der Annahme abgeleitet, dass die Geschichtsphilosophie mit der Voraussetzung, dass die Versöhnung der Schlussbegriff der Geschichtsphilosophie Hegels ist, a priori konstruiert werden kann. Zudem kann die Versöhnung als der Schlussbegriff derselben durch diese Konstruktion gerechtfertigt werden. Dennoch kann festgehalten werden, dass die Philosophie Hegels durch die Versöhnung als Schlussbegriff rekonstruiert werden kann, nicht jedoch, dass die Versöhnung als Schlussbegriff der Philosophie Hegels zu betrachten ist. Im Rahmen des ersten Teils konnte zudem noch keine abschließende Klärung hinsichtlich der logischen Struktur der Versöhnung erzielt werden.

Die erste Forschungshypothese wird durch die Rekonstruktion der Kunst- und Religionsphilosophie Hegels mit dem Schlussbegriff 'Versöhnung' verstärkt. Die zweite Forschungshypothese manifestiert sich im Rahmen der Rekonstruktion. Die zweite Forschungshypothese besagt, dass die logische Struktur der Versöhnung Hegels einerseits in der Distanzierung von sich selbst und andererseits im Wiederlesen besteht. Die 1. Forschungshypothese liefert den Ausgangspunkt für die Ableitung der 2. Forschungshypothese, welche die logische Struktur der Versöhnung bei Hegels Kunst- und Religionsphilosophie untersucht. Dies erfolgt in Auseinandersetzung mit der 1. Forschungshypothese zur Geschichtsphilosophie (vgl. Kapitel 1–5 ff.). Im Rahmen der Untersuchung der Kunst- und Religionsphilosophie stellt sich die Frage, welche Rolle die Versöhnung und ihre logische Struktur in der Rekonstruktion der Kunst- und Religionsphilosophie spielen.

2. Versöhnung in der Ästhetik

In der Ästhetik Hegels, die sich primär mit dem Kunstschönen auseinandersetzt, sowie in der Kunstphilosophie Hegels, steht die Versöhnung im Mittelpunkt. In der Geschichtsphilosophie hingegen bleibt sie zunächst im Hintergrund und manifestiert sich erst durch die Konstruktion a priori derselben, nämlich die Enthüllung des teleologischen Systems der philosophischen Weltgeschichte als eine Zweckbeziehung der allgemeinen Idee in der Weltgeschichte. Die Versöhnung kann folglich als die Versöhnung der Freiheit in der philosophischen Weltgeschichte bezeichnet werden. Die Versöhnung stellt in der Ästhetik die höchste Aufgabe der Kunst dar (vgl. VÄ I, S. 20) sowie den ernsthaften Zweck der Kunst (vgl. VÄ I, S. 16) [132]. Sie bezeichnet die Versöhnung des Vernünftiges und des Sinnliches.

[132] Cf. VÄ I S. 16-7. „In dieser Hinsicht hat man der Kunst selbst ernste Zwecke zugeschrieben und sie vielfach als eine Vermittlerin zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen Neigung und Pflicht, als eine Versöhnerin dieser in so hartem Kampf und Wiederstreben aneinanderkommenden Elemente empfohlen“.; VÄ I S. 19. „[...] wenn di

Diese Auffassung gründet in der Bestimmung der Kunst bzw. des Schönen selbst. Nach Hegel ist das Schöne "der in sich selbst konkrete absolute Begriff und, bestimmter gefasst, die absolute Idee in ihrer sich selbst gemäßen Erscheinung" (VÄ I S. 128). „[E]ine bestimmte Weise der Äußerung und Darstellung“ (VÄ I S.127) der absoluten Idee ist bei der Schönheit, d. h. Kunstphilosophie nichts anderes als „Form und Gestalt des Sinnlichen und Objektiven selber, in welchem das Absolute zur Anschauung und Empfindung kommt“ (VÄ I S.139). Sofern die absolute Idee nicht unmittelbar und sinnlich ist und die bestimmte Weise der Kunst unmittelbar und sinnlich ist, stehen die absolute Idee und die sinnlichen und anschaulichen Darstellungen derselben ihrer Natur nach einander gegenüber. In der Konsequenz manifestiert sich ein Tal zwischen der absoluten Idee als dem reinen Denken und der künstlichen Gestaltung als der sinnlichen Erscheinung der absoluten Idee. Die Versöhnung stellt somit „das erste versöhnende Mittelglied“ (VÄ I S.21) zwischen beiden dar und die Kunst hat die Aufgabe, die absolute Idee sich in der sinnlichen Erscheinung scheinen zu lassen. In der Kunstphilosophie wird die Versöhnung folglich mit der Kunst selbst zusammengefasst.

Die Vorlesungen über die Ästhetik stellen, insofern die Ästhetik die Philosophie über die Schönheit die Ästhetik Hegels und die Philosophie der Kunst ist, durch die Konstruktion a priori der Ästhetik dar. Obgleich die Konstruktion a priori in der philosophischen Weltgeschichte nicht deutlich sichtbar ist, da Hegel in seiner Geschichtsphilosophie nicht von der logischen Struktur der Weltgeschichte, d. h. nicht von der weltgeschichtlichen Teleologie, sondern vom Verlauf des Fortschritts des Weltgeistes in der Weltgeschichte durch das abwechselnde Entstehen und Vergehen eines einzelnen Volksgeistes spricht, ist die Konstruktion a priori der Ästhetik als Konstruktion aus dem Begriff in der Darstellung der Kunstphilosophie deutlicher erkennbar. Der zentrale Begriff der Kunstphilosophie ist die Schönheit. Die Kunstphilosophie konstituiert sich gemäß den hegelschen Begriffsbestimmungen von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit aus der Bestimmung der Schönheit selbst als Ideal. Die Einteilung sieht vor, dass der erste Teil der Kunstphilosophie als „einen allgemeinen Teil“ (VÄ I S.104) die allgemeinen und der Kunst zugrunde liegenden Bestimmungen wie Kunstschöne, Ideal, Handlung, Künstler usw. behandelt. Der zweite, als "besonderer Teil" bezeichnete Abschnitt behandelt nach den „verschiedene[n] Verhältnisse[n] von Inhalt und Gestalt“ (VÄ I S.107) „die Unterscheidung der Gestaltung“ (ebenda),

---

e Kunst gerade die lichtlose dürre Trockenheit des Begriffs erheiternd belebe, seine Abstraktionen und Entzweiu ng mit der Wirklichkeit versöhne, den Begriff an der Wirklichkeit ergänze, [...]“; VÄ I S. 20-1. „In dieser ihrer Freiheit nun ist die schöne Kunst erst wahrhafte Kunst und löst dahin ihre *höchste* Aufgabe, wenn sie sich in den gemeinschaftlichen Kreis mit der Religion und Philosophie gestellt hat und nur eine Art und Weise ist, das *Göttliche*, die tiefsten Interessen des Menschen, die umfassendsten Wahrheiten des Geistes zum Bewusstsein zu bringen und auszusprechen. [...] Diese Bestimmung hat die Kunst mit Religion und Philosophie gemein, jedoch i n der eigentümlichen Art, dass sie auch das Höchste sinnliche darstellt und es damit der Erscheinungsweise der Natur, den Sinnen und der Empfindung näherbringt. Es ist die Tiefe einer *übersinnlichen Welt*, in welche der *Ged anke* dringt und sie zunächst als ein *Jenseits* dem unmittelbaren Bewusstsein und der gegenwärtigen Empfindun g gegenüber aufstellt; es ist die Freiheit denkender Erkenntnis, welche sich dem *Diesseits*, das sinnliche Wirklich keit und Endlichkeit heißt, enthebt. Diesen *Bruch* aber, zu welche m der Geist fortgeht, weiß er ebenso zu heile n; er erzeugt aus sich selbst die Werke der schönen Kunst als das erste versöhnende Mittelglied zwischen dem b loß Äußerlichen, Sinnlichen und Vergänglichen und dem reinen Gedanken, zwischen der Natur und endlichen Wirklichkeit und der unendlichen Freiheit des begreifenden Denkens“.

wobei insbesondere die besonderen Kunstformen, symbolischen, klassischen und romantischen Kunstformen, in den Fokus gerückt werden. Der dritte Teil widmet sich der "Vereinzelung des Kunstschönen" (VÄ I S. 104) nach „der äußeren Gestaltung“ (VÄ I S.115) einzelner Kunstformen, wie Architektur, Skulptur und Poesie.

2-1. Die Notwendigkeiten in der Ästhetik

Dass die Ästhetik a priori zu konstituieren ist und als Philosophie wissenschaftlich ist, impliziert, dass die Ästhetik die Notwendigkeit in sich einschließen muss. Die Notwendigkeit der Ästhetik lässt sich zunächst in einer inneren und einer äußeren Notwendigkeit unterscheiden. Die innere Notwendigkeit besteht in der Notwendigkeit der Kunst selbst, während die äußere Notwendigkeit in der Notwendigkeit eines Systems der Kunstphilosophie, d. h. der Einteilung oder Ordnung der Darstellung der Kunstphilosophie, besteht. Wenn die Kunst als solche zwar vorhanden ist, jedoch nicht notwendig vorhanden wäre, wäre auch die Kunstphilosophie, die auf einem nicht notwendigen Vorhandensein der Kunst basiert, nicht notwendig, sondern lediglich zufällig und somit nicht philosophisch. Wenn hingegen die Kunst als solche auch notwendig vorhanden ist und gleichzeitig die Kunstphilosophie nach einem empirischen und zufälligen Prinzip der Schönheit dargestellt wird, kann die Kunstphilosophie dann noch als Philosophie bezeichnet werden und die Kunst als solche als notwendig vorhanden gelten? Die Unfähigkeit des notwendigen Vorhandenseins, sich aus sich selbst zu entwickeln, d. h. die Eitelkeit des Vorhandenseins selbst oder die Falschheit und das Mangelhafte der Darstellung des Vorhandenseins, die in der Tat nicht auf dem notwendigen Vorhandensein begründet sind, resultiert daraus, dass die Darstellung und das Prinzip derselben, die ihrem Anspruch nach auf dem notwendigen Vorhandensein begründet sind, nicht notwendig sind. In Konsequenz basiert die Notwendigkeit der Kunst und deren Darstellung, sofern die Kunstphilosophie aus dem Begriff zu konstituieren ist, auf der Notwendigkeit des Begriffs der Kunst selbst. In Bezug auf die Notwendigkeit des Kunstbegriffs formuliert Hegel drei Forderungen. In anderen Worten zeigt er die drei Bedingungen der Möglichkeit des notwendigen Kunstbegriffs (VÄ I, S. 100 f.).

In der Philosophie Hegels stellt die Kunst einen Inhalt dar, der durch eine sinnliche und bildliche Gestaltung zum Ausdruck gebracht wird. Folglich manifestiert sich die Kunst in der Kongruenz von Inhalt und Form. Um die Kunst als Entsprechung der Idee sowie der sinnlichen und bildlichen Gestaltung zu ermöglichen, muss zunächst die Forderung aufgestellt werden, dass die Idee als Inhalt der Kunst, sofern diese Bestand hat, aus sich selbst heraus eine Fähigkeit besitzen muss, sich der sinnlichen und bildlichen Gestaltung als Form der Idee in der Kunst anzupassen. Wenn die Idee ansonsten selbst unfähig wäre, sich in sinnlichen Erscheinungen als ihren Formen zu manifestieren, müsste die Idee als Inhalt der Kunst in einer Form erscheinen, die der Idee eigentlich entgegensteht, um die Kunst zu

erschaffen. Dies würde bedeuten, dass die Idee von der Form als der sinnlichen und bildlichen Gestaltung die Idee darin dazu zwingen müsste, sich zu manifestieren, oder dass die Idee sich als der Inhalt der Kunst von dem Dritten dazu verändern müsste, der Form angemessen zu sein. Die absolute Idee ist Freiheit. Daraus folgt, dass die Form der Idee nicht von außen aufgezwungen werden kann und die Idee sich nicht von einem Dritten verdrehen lässt.

Die Notwendigkeit der Kunst lässt sich aus der zweiten Forderung ableiten, wobei diese bereits in der ersten Forderung impliziert ist. Die Forderung, dass die Idee der sinnlichen Erscheinung angemessen sein muss, impliziert, dass die Idee nicht lediglich als Abstraktes dem Konkreten gegenübergestellt werden darf. Denn wäre die Idee in diesem Sinne abstrakt, sodass sie sich von den Konkreten abwendet, d. h. wäre die Idee ein leerer Begriff, könnte die Idee lediglich eine Bestimmung einschließen, die durch die sinnliche und bildliche Gestaltung nicht in die sinnliche Erscheinung gebracht werden kann, und keine andere Bestimmung. Die sinnliche und bildliche Gestaltung muss mindestens eine Bestimmung, nämlich die Anschaubarkeit, aufweisen. Dies steht der Abstraktheit der Idee, nach der die Idee als Abstraktes nur eine Bestimmung haben muss und keine Bestimmung der Anschaubarkeit haben kann, gegenüber. Die Idee als der Inhalt der Kunst muss kein abstraktes Allgemeines sein, sondern kann auch ein konkretes Allgemeines sein, welches die verschiedenen Bestimmungen in sich befasst. Die konkrete Allgemeinheit der Idee stellt eine notwendige Bedingung für die Erscheinung der Idee in der Kunst dar. Bei einer Betrachtung der Idee als abstraktes Allgemeines, wie Hegel es tut, erscheint sie sich in der Kunst nicht in der affirmativen Weise, wie sie sich in der europäischen Kunst darstellt, sondern lediglich in der negativen Weise, wie sie in der jüdischen und islamischen Kunst zum Ausdruck kommt[133].

Die dritte Forderung der Notwendigkeit der Kunst fokussiert auf die sinnliche und bildliche Gestaltung als Form der Kunst, während die ersten beiden Forderungen den Inhalt der Kunst, d. h. die Idee, thematisieren. Die Notwendigkeit der Kunst erfordert, dass die Idee als solche in Bezug auf die sinnliche und bildliche Gestaltung angemessen ist. Dies bedeutet, dass die Gestaltung als Form der Kunst deren Inhalt, d. h. die Idee, angemessen sein muss. Sie muss folglich „ein individuelles in sich vollständig Konkretes und Einzelnes sein“ (VÄ I S.101). Die sinnliche und bildliche Gestaltung kann jedoch, sofern sie sinnlich und damit äußerlich und unmittelbar ist, selbst kein Konkretes und kein in sich Vollständiges sein. Die Betrachtung der Form der Kunst als eine sinnliche Unmittelbare führt zu dem hegelschen Argument in *Phänomenologie des Geistes*, welches besagt, dass die Form der Kunst das Abstrakteste und das Allgemeinstes ist. Ein Konkretes und ein in sich Vollständiges ist nichts anderes als ein nach allen Seiten Bestimmtes, beispielsweise ein Buch vor mir. Das Buch weist verschiedene Bestimmtheiten

[133] Eigentlich sind die Forderungen in Bezug auf die Notwendigkeit der Kunst nicht um die tatsächlichen Kunstwerken als solche, sondern um das Prinzip der Kunst, also den Begriff der Kunst gegangen. Wenn die Forderungen bei allen Kunstformen und Kunstwerken gültig sein müssten, dann wären die jüdischen und islamischen Kunstwerke, indem Hegel zufolge darin die Idee als ein abstraktes Allgemeine der sinnlichen und bildlichen Gestaltung als ihrer künstlichen Form nicht entsprechen kann, nicht mehr die Kunst. Es wäre dergleichen bezüglich der romantischen Kunst, indem darin der Inhalt der Kunst über die Form derselben hinausgegangen und in sich zurückgekehrt ist.

auf, darunter Farbe, Gestalt, Material und mehr. Darüber hinaus umfasst es die verschiedenen Beziehungen zu äußeren Gegenständen, die ebenfalls als Bestimmtheit inbegriffen sind. Dennoch kann das Buch als natürliches Ding der dritten Forderung der Notwendigkeit der Kunst nach noch nicht der Idee als dem Inhalt der Kunst angemessen sein, da es kein Einzelnes ist. Der Begriff der Einzelheit ist dabei nicht numerisch zu verstehen, sondern bezeichnet die Einheit mit sich selbst bzw. die sich auf sich beziehende Einheit. Die der Idee angemessene sinnliche und bildliche Gestaltung muss nicht nur ein Natürliches, sondern auch ein Geistiges in der äußerlichen Erscheinung sein. Diesbezüglich sei auf „die Naturgestalt des menschlichen Körper“ (ebenda) verweisen.

In Bezug auf die Notwendigkeit von Kunst lassen sich die drei genannten Forderungen wie folgt zusammenfassen: Die Idee als das konkrete Allgemeine muss folglich „das Moment auch äußerer und wirklicher, ja selbst sinnlicher Erscheinung“ (VÄ I S.102) enthalten. Gleichzeitig muss die sinnliche und bildliche Gestaltung als ein sinnliches Konkretes der Idee angemessen sein und ebenso ausschließlich „für unser Gemüt und Geist“ (ebenda) bestimmt sein.

Die Notwendigkeit des Kunstbegriffs, d. h. die Forderungen, nach denen der Begriff der Kunst in der Kunstphilosophie bewertet werden soll, führt zu den Notwendigkeiten oder notwendigen Prinzipien der Ästhetik, welche die Ästhetik durch ihre Darstellung enthüllen soll. In erster Linie ist festzuhalten, dass die Ästhetik als Philosophie eine notwendige Verbindung zur sinnlichen Erscheinung aufweist. Aus der ersten Forderung bezüglich der Notwendigkeit der Kunst ergibt sich, dass die Idee als Inhalt der Kunst eine Fähigkeit besitzen muss, sich in der sinnlichen Erscheinung zeigen zu können. Die Fähigkeit und Möglichkeit des sinnlichen Erscheinens der Idee werden jedoch erst durch die Notwendigkeit des sinnlichen Erscheinens der Idee selbst ermöglicht. Die Möglichkeit des sinnlichen Erscheinens der Idee als eine Fähigkeit der Tätigkeit hat ihren veranlassenden Grund entweder außer sich oder in sich, d. h. in ihrer Natur selbst. Obgleich die Idee die Fähigkeit besitzt, sich in einer sinnlichen und bildlichen Gestalt zu manifestieren, würde eine Lokalisierung des veranlassenden Grundes dieser Fähigkeit außerhalb ihrer selbst implizieren, dass die Idee von einem nicht-idealen in die sinnliche Erscheinung überführt würde. Daher muss die Idee den veranlassenden Grund ihrer Fähigkeit gemäß der ersten Forderung der Notwendigkeit der Kunst in sich tragen. Dies bedeutet, dass die Fähigkeit, den veranlassenden Grund der Tätigkeit in sich selbst, d. h. in seiner Natur zu haben, nichts anderes ist als die aus seiner Natur tätigende Fähigkeit. Insofern die Idee sich ihrer Natur nach sinnlich erscheinen kann, ist dies notwendig. Andernfalls wäre die Idee gegen ihre eigene Natur, sofern sie sich nicht in eine sinnliche Erscheinung bringen lassen könnte. Dies impliziert, dass die Idee sich notwendigerweise in einer sinnlichen Erscheinung manifestiert.

Die erste Forderung nach der Notwendigkeit von Kunst sowie die erste Notwendigkeit von Ästhetik führen zu der Erkenntnis, dass sich die Idee selbst in der Kunst sinnlich und bildlich darstellt. Die Forderung, dass die Idee die sinnliche Gestaltung, d. h. die Form der Kunst, in der sie als der Inhalt der Kunst erscheint, bestimmen kann und muss, ergibt sich daraus, dass die Idee sich selbst und nicht von

dem Anderen, sondern von sich selbst und aus sich selbst heraus in die sinnliche und bildliche Gestaltung als der Form der Kunst bringen lässt. In Bezug auf die Notwendigkeit der Kunst impliziert die zweite Forderung die Möglichkeit der durch die Idee und von der Idee bestimmten Gestaltung. Inwiefern die Form der Kunst als die Äußerlichkeit des Kunstwerkes nach der dritten Forderung der Notwendigkeit der Kunst konkret sein muss, wenn die Idee als solche keine Bestimmungen in sich trägt, kann dahingestellt bleiben, da dies lediglich eine negative Auswirkung auf das Verhältnis von Form und Inhalt der Kunst hätte. Die zweite Notwendigkeit, die die Ästhetik durch sich selbst enthüllen soll, darin besteht, dass die Idee die sinnliche und künstliche Form ihrer selbst notwendig aus sich selbst bestimmen muss. Aus der ersten Notwendigkeit der Ästhetik lässt sich ableiten, dass sich die Idee selbst aus sich selbst sinnlich erscheinen lassen muss. Die sinnliche Erscheinung ist das Resultat der Selbsterscheinung der Idee. Sie bezeichnet somit die Äußerlichkeit des Kunstwerkes oder die sinnliche und bildliche Gestaltung als die Form ihrer selbst. Die Notwendigkeit, die Form der Kunst zu bestimmen, ergibt sich aus der Tatsache, dass die Idee sich in der Kunst in einer sinnlichen Erscheinung zeigt. Dies ist das Resultat einer Tätigkeit, die aus der Natur der Idee hervorgeht.

Die dritte Notwendigkeit der Ästhetik bleibt bei den dreien Forderungen der Notwendigkeit der Kunst im Hintergrund und betrifft den Künstler. Innerhalb der Kunstphilosophie ist das Verständnis des Künstlers als wesentlicher Bestandteil zu betrachten. Diesbezüglich ist die Beziehung der Idee und des Künstlers in der Kunstphilosophie zu erörtern. Der Künstler ist ein Mensch, der ein Kunstwerk erschafft. Dabei setzt er die Idee als den Inhalt der Kunst in die sinnliche Gestaltung hinein und präsentiert sie auf diese Weise. In Bezug auf die zweite Notwendigkeit der Ästhetik besteht jedoch ein Problem beim Künstler. In Übereinstimmung mit dieser These bestimmt die Idee die sinnliche Gestaltung als die Form der Kunst, in der sie sich sinnlich manifestiert. Die Form der Kunst sowie die sinnliche und künstliche Gestaltung werden durch die Idee als Inhalt derselben bestimmt, wobei eine Interpretation in zwei unterschiedlichen Varianten möglich ist, einer leichten und einer starken. Die leichte Interpretationsweise besagt, dass die Abhängigkeit der künstlichen Form von der Idee nicht bis zum einzelnen Kunstwerk, sondern lediglich bis zu den Kunstformen als Kunstfelder reicht. Im Rahmen einer solchen Interpretation der Abhängigkeit der künstlichen Form von der Idee wird ersichtlich, dass die Idee ihre künstliche Form als eine besondere Kunstform – wie beispielsweise die symbolische Kunst, die klassische Kunst und die romantische Kunst – bestimmt und sich darin zeigt. Diese Interpretation der Abhängigkeit erweist sich jedoch als widersprüchlich. Insofern die Idee in der Kunstphilosophie nichts anderes als die absolute Idee ist und als solche in sich vollständig ist, sowie der geschichtliche und stufengängige Verlauf der Kunstformen auf der Idee selbst beruht, würde die absolute Idee selbst sich dann nach dem Verlauf der Kunstformen entwickeln[134]. Diese Interpretation der Abhängigkeit wird ebenfalls durch die Darlegungen Hegels negiert. Hegel zufolge ist die geschichtliche und stufengängige

[134] Natürlich bewegt die absolute Idee sich und entwickelt sich (VÄ I S.149-150). Dennoch in der Kunstphilosophie zeigt sich die Idee als das Wahre als solches und die Schönheit als die Darstellung des Wahres (VÄ I S.127f), i. e. die Idee als die absolute Idee in der Kunstphilosophie ist das Vollständiges.

Entwicklung der Kunstformen nicht auf die Entwicklung oder Veränderung der Idee selbst als Inhalt der Kunst, sondern auf die Entwicklung der bestimmten Weltanschauungen, d. h. des menschlichen Bewusstseins über die Idee, zurückzuführen[135]. In der Konsequenz wird eine leichte Interpretation abgelehnt. Die starke Interpretation der Abhängigkeit der Kunstform von der Idee bleibt jedoch bestehen. Die Idee determiniert die sinnliche und künstliche Gestaltung als Form der Kunst bis hin zum einzelnen Kunstwerk. Diese These provoziert zwei Einwände: Einerseits müsste, folgt man ihr, die Idee alle künstlerischen Gestaltungen zum einzelnen Kunstwerk nach der zweiten Notwendigkeit der Ästhetik bestimmen. Dies hätte zur Konsequenz, dass alle Kunstwerke einfarbig und monoton wären. In Konsequenz dessen steht die starke Interpretation im Widerspruch zur Tatsache der Verschiedenheit der Kunstformen und Kunstwerke. Der Einwand setzt aber die Idee als ein abstraktes Allgemeines voraus, das keine weiteren Bestimmungen in sich enthalten kann. Damit ist sie von der zweiten Forderung bezüglich der Notwendigkeit der Kunst ausgeschlossen. Ein weiterer Einwand gegen die starke Interpretation der Abhängigkeit besteht in der Annahme, dass durch diese Interpretation die Funktion des Künstlers in der künstlerischen Gestaltung der Idee beschränkt würde. Der zuvor erwähnte Einwand besagt, dass der Künstler seinen freien Gestaltungsspielraum für die künstlerische Idee, welche die künstlerische Form bestimmt, nicht bewahren kann. Obgleich der Künstler als Urheber eines Kunstwerks zu betrachten ist, kann er lediglich als Mittel zur sinnlichen Gestaltung einer Idee betrachtet werden. In diesem Kontext wird ersichtlich, dass eine dritte Notwendigkeit der Ästhetik besteht. Die Tätigkeit des Künstlers, die Idee künstlerisch und sinnlich zu gestalten, sowie die Tätigkeit der Idee, die sinnliche und künstlerische Gestaltung zu bestimmen, müssen in Einklang miteinander stehen. Insofern der Künstler als ein Mensch frei ist, muss auch seine künstlerische Tätigkeit frei sein. Daher ist es Aufgabe der Ästhetik, die Notwendigkeit der freien Partizipation des Künstlers an der Tätigkeit der Idee zu enthüllen.

Die Kunst ist gemäß den ersten beiden Notwendigkeiten der Ästhetik dazu imstande, die Idee in der sinnlichen Erscheinung zum Ausdruck zu bringen. Aus der dritten Notwendigkeit heraus partizipiert der Künstler notwendig und frei aus sich selbst am Prozess des Scheinens der Idee in der sinnlichen Erscheinung. Die vierte und finale Notwendigkeit der Ästhetik betrifft das Kunstwerk bzw. das Verhältnis des Kunstwerks zum menschlichen Bewusstsein. Aus den bisherigen Notwendigkeiten der Ästhetik lässt sich ableiten, dass das Kunstwerk auf der einen Seite die Tätigkeit des In-sich-Scheinens der Idee oder der Selbstversinnlichung derselben darstellt. Auf der anderen Seite ist das Kunstwerk das

[135] Cf. VÄ I S. 103. „In diesem Punkte der höheren Wahrheit als der Geistigkeit, welche sich die dem Begriff des Geistes gemäße Gestaltung errungen hat, liegt der Erteilungsgrund für die Wissenschaft der Kunst. Denn der Geist, ehe zum wahren Begriffe seines absoluten Wesens gelangt, hat einen in diesem Begriffe selbst begründeten Verlauf von Stufen durchzugehen, und diesem Verlaufe des Inhalts, den er sich gibt, entspricht ein unmittelbar damit zusammenhängender Verlauf von Gestaltungen der Kunst, in deren Form der Geist als künstlicher sich das Bewusstsein von sich selbst gibt. [...] *Erstens* nämlich ist diese Entwicklung selbst eine *geistige* und *allgemeine,* i ndem die Stufenfolge bestimmter *Weltanschauungen* als des bestimmten, aber umfassenden Bewusstsein des N atürlichen, Menschlichen und Göttlichen sich künstlich gestaltet; [...]“.

Resultat der Tätigkeit der Idee als Innerlichkeit des Kunstwerks. Es handelt sich dabei um die sinnliche Gestaltung, die als das Geschaffene der Innerlichkeit der Idee und der produzierenden Tätigkeit des Künstlers bezeichnet werden kann. Die sinnliche Gestaltung des Kunstwerks macht es zu einem Ding in der Natur. Insofern das Kunstwerk ein Naturding ist, unterliegt es den gleichen äußerlichen und natürlichen Beziehungen wie andere Naturdinge, d. h. dem notwendigen Naturgesetz. Um sich als Kunstwerk zu bestimmen, muss es sich von den anderen Naturdingen unterscheiden. Dies erfolgt zum einen dadurch, dass die Idee sich als sich selbst durch das Kunstwerk scheinen lässt, zum anderen durch das Verhältnis des menschlichen Bewusstseins zum Kunstwerk, welches sich von dem Verhältnis zu den anderen Naturdingen unterscheidet. Hegel zufolge lassen sich drei verschiedene Arten von Verhältnissen des menschlichen Bewusstseins zu den Naturdingen unterscheiden. Die erste Verhältnisweise des menschlichen Bewusstseins zu den Naturdingen ist die „die bloß sinnliche Auffassung“ (VÄ I S.57). Das Bewusstsein befriedigt sich durch die "Aufopferung" (VÄ I, S. 58) der Naturdinge, indem es die Naturdinge als Gegenstand seiner Begierden betrachtet und als seinsmäßig zu sich gehörig ausmacht. Die zweite Verhältnisweise des menschlichen Bewusstseins zu den Naturdingen ist das "rein theoretische Verhältnis zur *Intelligenz*" (VÄ I, S. 59). Es geht nicht um die einzelnen, sinnlichen Seiten der Naturdinge, sondern um deren Allgemeinheit. Die Befriedigung dieser Verhältnisweisen kann folglich als "Arbeit der Wissenschaft" (ebenda) bezeichnet werden. Die Verhältnisweise des menschlichen Bewusstseins zu dem Kunstwerk ist jedoch von der praktischen und sinnlichen Verhältnisweise sowie der theoretischen und denkenden Verhältnisweise desselben zu den Naturdingen zu unterscheiden[136]. Obgleich ein Kunstwerk Gegenstand der Begierde oder Objekt der theoretischen Betrachtung sein kann, manifestiert es sich als Kunstwerk erst, wenn das menschliche Bewusstsein die Idee als die Allgemeinheit in der sinnlichen Äußerlichkeit des Kunstwerkes sinnlich erfasst und erfährt. Die genannte Verhältnisweise des menschlichen Bewusstseins konstituiert das Kunstwerk als Kunstwerk. Dabei wird die „sinnliche Gegenwart, die zwar sinnlich bleiben, aber ebensosehr von dem Gerüste seiner bloßen Materialität befreit werden soll“ (VÄ I S.60), von dem menschlichen Bewusstsein gefühlt und erfahren. Die Zweideutigkeit des Kunstwerks, die sich daraus ergibt, dass es einerseits ein sinnliches und natürliches Ding ist und andererseits ein Geistiges, nämlich das Scheinen der Idee im Kunstwerk, zeigt, führt zu einer anderen Befriedigung des menschlichen Bewusstseins als bei Gegenständen der Begierde und Objekten der theoretischen Betrachtung. Hegel zufolge ist die Befriedigung des künstlerischen Verhältnisses der Zweck der Kunst. Denn die Kunst lässt die die verschiedenen Gegensätze überwindende Versöhnung vor dem menschlichen Bewusstsein sinnlich erscheinen[137]. Die Versöhnung, welche das Kunstwerk dem menschlichen Bewusstsein sinnlich

[136] Cf. VÄ I S. 60. „Von dem praktischen Interesse der Begierde unterscheidet sich das Kunstinteresse dadurch, dass es einen Gegensatnd frei für sich bestehen läßt, während die Begierde ihn für ihren Nutzen zerstörend verwendet; von der theoretischen Betrachtung wissenschaftlicher Intelligenz dagegen scheidet die Kunstbetrachtung sich in umgekehrter Weise ab, indem sie für den Gegenstand in seiner einzelnen Existenz Interesse hegt und denselben nicht zu seinem allgemeinen Gedanken und Begriff zu verwandeln tätig ist“.

[137] Cf. VÄ I S. 82. „[...] dass die Kunst die *Wahrheit* in Form der sinnlichen Kunstgestaltung zu enthüllen, jenen

erfahrbar macht, basiert im Wesentlichen auf der Selbstversinnlichung der Idee[138]. Diese These findet ihre Bestätigung in der ersten Notwendigkeit der Ästhetik. Insofern die Idee im Kunstwerk als absolute Idee aufgefasst wird, die "*die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität*" (Enz § 213) ist, ist die Versöhnung der Idee im Kunstwerk bereits in der Idee selbst vollbracht. Würde die im Kunstwerk erscheinende Idee in sich selbst einen unauflösbaren Gegensatz enthalten, so wäre sie keine Idee und das Kunstwerk somit kein wahres Kunstwerk. Die Versinnlichung der Idee im Kunstwerk ermöglicht ihre Wahrnehmung durch das menschliche Bewusstsein. In der Folge der Erkennbarkeit der Idee für das menschliche Bewusstsein entsteht ein Gegensatz in der Beziehung der Idee als der Innerlichkeit des Kunstwerks und des menschlichen Bewusstseins als des das Kunstwerk sinnlich Erfahrenden. Denn das menschliche Bewusstsein betrachtet das Kunstwerk als seinen Gegenstand, obwohl es sich in einer Verhältnisweise zum Kunstwerk befindet. Der Gegensatz zwischen der Idee und dem menschlichen Bewusstsein als der sinnlichen Erfahrung des Kunstwerks, nämlich das menschliche Gefühl von der Versöhnung der Idee, die sich in dem Kunstwerk zeigen soll, insofern es ein Gegensatz ist, soll ausgelöst werden. Wäre dies nicht der Fall, müsste das menschliche Bewusstsein die Versöhnung der Idee als ein Gegenständliches in dem Gegensatz führen, d. h. es müsste den Gegensatz der Idee gegen es selbst und zugleich die Versöhnung derselben als die Auflösung aller Gegensätze fühlen. In der Erfahrung des Kunstwerks kann keine Befriedigung des Selbst stattfinden. Folglich ist es erforderlich, den Gegensatz aufzulösen. Aus der Notwendigkeit der Auflösung des Gegensatzes der Idee und des die Idee als ein Gegenstand ansehenden menschlichen Bewusstseins folgt die Notwendigkeit der Partizipation des menschlichen Bewusstseins an der sich in dem Kunstwerk versinnlicht machenden Idee.

Die Notwendigkeit der Kunst besteht in den Bedingungen ihres eigenen Bestehens, während die Notwendigkeit der Ästhetik die Bedingungen der Forderungen umfasst. Letztere umfassen die Möglichkeit der ästhetischen Prinzipien sowie die in der Ästhetik grundlegenden Beziehungen der Idee mit der Kunst, dem Kunstwerk und dem Künstler. Auf Basis der dargelegten Notwendigkeiten der Ästhetik ist es nun möglich, die Grundlage der Kunstphilosophie zu enthüllen. Die erste Notwendigkeit ergibt sich aus der Erörterung der Idee als solche und der Idee in der Kunst, die zweite aus der Erörterung der individuellen Subjektivität als der der Idee angemessenen sinnlichen Gestaltung. Die dritte Notwendigkeit manifestiert sich in der Darlegung der Fantasie und Begeisterung, während die vierte

versöhnten Gegensatz darzustellen berufen sei und somit ihren Endzweck in sich, in dieser Darstellung und Enthüllung selber habe".; S.134. „Schon dieser formellen Bestimmung nach ist dann alle Not und jedes Unglück verschwunden, das Subjekt mit der Welt ausgesöhnt, in ihr befriedigt und jeder Gegensatz und Widerspruch gelöst".

[138] Cf. VÄ I S. 61. „Denn diese sinnlichen Gestalten und Töne treten in der Kunst nicht nur ihrer selbst und ihrer unmittelbare Gestalt wegen auf, sondern mit dem Zweck, in dieser Gestalt höheren geistigen Interessen Befriedigung zu gewähren, da sie von allen Tiefen des Bewusstseins einen Anklang und Wiederklang im Geiste hervorzurufen mächtig sind. In dieser Weise ist das Sinnliche in der Kunst *vergeistigt*, das das *Geistige* in ihr als versinnlicht erscheint".

Notwendigkeit durch die Darlegung des menschlichen Gefühls evident wird, welches das menschliche Bewusstsein bei der Erfahrung mit dem Kunstwerk, folglich mit der Kunst, empfindet.

2-2. Ideal als die Idee in der sinnlichen Erscheinung: Die 1. Notwendigkeit der Ästhetik

Die Ästhetik bezeichnet die wissenschaftliche Disziplin, welche sich mit der Schönheit auseinandersetzt. Daher kann der Grundbegriff der Ästhetik als Schönheit bestimmt werden. Da die Ästhetik aus dem Begriff der Schönheit a priori zu konstituieren ist, müssen alle Teile der Ästhetik aus dem Begriff der Schönheit hergeleitet sein. Aus inhaltlicher und systematischer Perspektive ist die Bestimmung der Schönheit für die Ästhetik von Relevanz. Hegel zufolge ist die Schönheit "der in sich selbst konkrete absolute Begriff und, bestimmter gefasst, die absolute Idee in ihrer sich selbst gemäßen Erscheinung" (VÄ I, S. 128). Um die Schönheit zu verdeutlichen, ist es erforderlich, sich mit der Bestimmung der absoluten Idee, der Angemessenheit der Erscheinung zur absoluten Idee sowie der Bestimmung der Erscheinung auseinanderzusetzen. In diesem Kontext stellt die Angemessenheit der Erscheinung zur absoluten Idee die Beziehung zwischen Idee und Erscheinung dar, welche im Zusammenhang mit der zweiten Notwendigkeit der Ästhetik zu behandeln ist. In Bezug auf die erste Notwendigkeit der Ästhetik, d. h. die Notwendigkeit des Scheinens der Idee in der sinnlichen Erscheinung, ist zu untersuchen, wie sich die Bestimmungen der Idee und der Erscheinung als solche zueinander verhalten.

Die Entwicklung hin zur absoluten Idee stellt keine ästhetische, sondern eine philosophische Kategorie dar. Die Auseinandersetzung mit dem Begriff als solchem ist folglich in der Sphäre des reinen Denkens und nicht in derselben der sinnlichen Erfahrung oder des sinnlichen Auffassens zu betrachten, da die absolute Idee den Begriff als ihr Prinzip hat[139]. Die logische Entwicklung der absoluten Idee entstammt der Philosophie des reinen Denkens, d. h. der Wissenschaft der Logik. Die Bestimmung der absoluten Idee stellt für die Ästhetik selbst eine Voraussetzung dar. Insofern die absolute Idee in der Ästhetik behandelt wird, ist ihre Bestimmung demnach nicht konkret, sondern abstrakt (vgl. VÄ I, S. 145).

Die Idee der "Einheit von *Begriff* und *Realität*" lässt sich wie folgt präzisieren: Es handelt sich um die Einheit von *subjektivem Begriff* und *Objektivität* (vgl. WL II, S. 466). Hegel zufolge bezeichnet „der unbestimmte Ausdruck *Realität* […] überhaupt nichts anderes als das *bestimmtes Sein*“ (ebenda). Auch die Totalität des subjektiven Begriffs ist als Realität zu betrachten[140]. In der Ästhetik wird die Idee der

[139] Cf. VÄ I S. 145. „Denn der Begriff als solcher ist noch nicht die Idee, obschon Begriff und Idee oft *promiscue* gebracht werden; sondern nur der in seiner Realität gegenwärtige und mit derselben in Einheit gesetzte Begriff ist Idee. Diese Einheit jedoch darf nicht etwas als bloße *Naturalisation* von Begriff und Realität vorgestellt werden, so dass beide ihre Eigentümlichkeit und Qualität verlören, wie Kali und Säure sich im Salz, insofern sie aneinander ihren Gegensatz abgestumpft haben, neutralisieren. Im Gegenteil bleibt in dieser Einheit der Begriff das Herrschend“.; WL II S. 471. „[...]; der Begriff, der als subjektiver früher auftritt, ist die Seele des Lebens selbst; er ist der Trieb, der sich durch die Objektivität hindurch seine Realität vermittelt“.

[140] Cf. VÄ I S. 147. „Was nun die Natur *des Begriffs als solchen* anbetrifft, so ist er an sich selbst nicht etwa die

Einheit von Begriff und Realität bestimmt. Die Realität, die in der Ästhetik behandelt wird, entspricht dabei der Objektivität im reinen Denken. Aus der Perspektive des reinen Denkens kann die Objektivität als die Äußerlichkeit des Begriffs bezeichnet werden. In diesem Sinne ist sie zufällig und vergänglich[141].

Insofern der Begriff als subjektiv bestimmt wird und die Objektivität sowie die Realität als objektiv gelten, entsteht ein Gegensatz zwischen dem Begriff und der Objektivität. Wenn die Idee Hegels nicht bloß subjektiv ist und als die Einheit des Begriffs als Subjektives und der Objektivität als des Objektiven verstanden wird, muss ein Drittes vorhanden sein, das die gegenüberstehenden subjektiven Begriffe und die objektive Objektivität in eine Einheit bringen könnte. Oder andererfalls sollte eine der beiden Seiten so beherrschend sein, dass eines das andere durch sich selbst bestimmt. Wie zuvor dargelegt, stellt der Begriff Hegels das Prinzip der Idee und die beherrschende Kraft in der Einheit der Idee dar. Die Herrschaft des Begriffs über die Objektivität gründet sich auf die Totalität des Begriffs selbst, während diese Totalität ihrerseits auf die Tätigkeit des Begriffs zurückzuführen ist. In der hegelschen Begrifflichkeit ist der Begriff als solcher anders aufgefasst als in der kantischen Begrifflichkeit, wo der Begriff als eine Form oder Möglichkeit betrachtet wird, in der die sinnlich mannigfaltigen Bestimmtheiten behandelt werden können. Der Begriff als Begriff umfasst bereits die besonderen Bestimmungen und stellt somit eine konkrete Totalität dar. Die Totalität des Begriffs als Einheit der Vielheit manifestiert sich in der Zusammensetzung der besonderen Bestimmungen in der ideellen Einheit des Begriffs. Dies kann als "das reine, vollkommen durchsichtige Scheinen des Ich in sich selbst" (VÄ I, S. 148) bezeichnet werden, was nichts anderes ist als die Subjektivität des Begriffs. Die ideelle Einheit des Begriffs in Bezug auf die Negativität kann als unendliche Negation des Begriffs bezeichnet werden. Sie stellt eine sich auf sich beziehende Negativität dar, die als Selbstbestimmung des Begriffs aufgefasst werden kann. Dabei wird der Gegensatz von Besonderem und Allgemeinem im Begriff aufgelöst. Dies ist „die wahrhafte *Einzelheit*“ als die „sich nur sich beziehende affirmative Einheit“ (VÄ I S. 149). Der Begriff der wahrhaften Einzelheit ist durch keine "fremdartige Beschränkung durch Anderes" bestimmt und bewahrt sich in dem Anderen. Er tritt zu Tage als Freiheit. Die Totalität des Begriffs ist jedoch noch einseitig, da sie als die ideelle Einheit des Begriffs, insofern die Totalität des Begriffs durch die unendliche Negation der Subjektivität begründet ist, die subjektive Einheit des

---

abstrakte Einheit den *Unterschieden der Realität* gegenüber, sondern als Begriff schon die Einheit unterschiedener Bestimmtheiten und damit konkrete Totalität. So sind die die Vorstellungen Mensch, blau usf. zunächst nicht Begriffe, sondern abstrakt-allgemeine Vorstellungen zu nennen, die erst zum Begriff werden, wenn in ihnen dargetan ist, dass sie unterschiedene Seiten in Einheit erhalten, indem diese in sich selbst bestimmte Einheit den Begriff ausmacht; wie z. B. die Vorstellung >>blau<< als Farbe die Einheit, und zwar spezifische Einheit, von Hell und Dunkel zu ihrem Begriffe hat und die Vorstellung >>Mensch<< die Gegensätze von Sinnlichkeit und Vernunft, Körper und Geist befaßt, der Mensch jedoch nicht nur aus diesen Sieten als gleichgültigen Bestandstücken zusammengesetzt ist, sondern dem Begriff nach dieselben in konkreter, vermittelter Einheit enthält“. Hier ist es aufzumerken, dass ein in der Ästhetik beherrschender Gegensatz zwischen der Idee als dem subjektiven Begriff und der Realität als der Sinnlichkeit sich auf den Gegensatz zwischen dem Unwirklichen und dem Wirklichen und zwischen dem Unrealen und dem Realen bezieht.

[141] WL II S. 467. „Als Objektivität hat sie das Moment der *Äußerlichkeit* des Begriffs an ihr und ist daher überhaupt die Seite der Endlichkeit, Veränderlichkeit und Erscheinung, [...]“.

Begriffs darstellt. Um den Begriff nicht lediglich als subjektive Totalität, sondern auch als objektive und reale Totalität zu erfassen und dabei die konkreten Bestimmtheiten zu berücksichtigen, geht der Begriff über sich hinaus und wird zu einer eigenständigen, objektiven Realität[142]. Die Objektivität steht dem Begriff als der Subjektivität gegenüber[143]. In der Tat kann Objektivität nicht als gegeben betrachtet werden, sondern muss als ein vom Begriff gesetztes, diesem gegenüberstehendes und vorausgesetztes Konzept betrachtet werden[144]. Die Objektivität soll sich demnach nicht als ein Selbstständiges, unabhängig vom Begriff existierendes Konstrukt manifestieren, sondern vielmehr den Begriff in sich selbst verwirklichen[145]. Diese Verwirklichung des Begriffs in der Objektivität ist bereits durch die Totalität des Begriffs als dessen Subjektivität determiniert. Die Aufhebung des Begriffs führt zu einer Verwirklichung der objektiven Totalität, welche als Idee bereits vorausgesetzt wurde. Dies zeigt, dass der Begriff als Idee die wirkliche und wahrhafte Totalität ist und sich dadurch verwirklicht. In der Konsequenz manifestiert sich der Begriff als Idee, d. h. als Einheit von Begriff und Objektivität.

Die Erkenntnis der Idee als Einheit von Begriff und Realität führt noch nicht zu einer Verdeutlichung der Idee der Kunst, d. h. der Schönheit. Die abstrakte Bestimmung der Idee ist nicht dem Bereich der Kunstphilosophie, sondern dem des reinen und allgemeinen Denkens zuzuordnen. Die Idee wird dabei nicht als eine sinnliche und äußere Existenz begriffen, sondern lediglich als eine "*allgemeine Idee* für das Denken" (VÄ I, S. 151). Schönheit kann demnach nicht als eine Idee überhaupt, sondern lediglich als die "Idee in einer bestimmten Form" (VÄ I, S. 145) bestimmt werden. Diese bestimmte Form der Idee als Schönheit kann bestimmt werden als das unmittelbar für das Bewusstsein seiende äußerliche Dasein und die Einheit des Begriffs, in der der Begriff unmittelbar „mit seiner äußeren

[142] Cf. WL II S. 471. „[...]; der Begriff, der als subjektiver früher auftritt, ist die Seele des Lebens selbst; er ist der Trieb, der sich durch die Objektivität hindurch seine Realität vermittelt".

[143] Cf. WL II S. 407-8. „So erscheint auch für die Objektivität die gedoppelte Bedeutung, dem selbstständigen *Begriffe gegenüber*zustehen, aber auch *das Anundfürsichsein* zu sein. Indem das Objekt in jenem Sinne dem im subjektiven Idealismus als das absolute Wahre ausgesprochenen Ich=Ich gegenübersteht, ist es die mannigfaltige Welt in ihrem unmittelbaren Dasein, mit welcher Ich oder der Begriff sich nur in den unendlichen Kampf setzt, um durch die Negation dieses *an sich nichtigen* Anderen der ersten Gewissheit seiner selbst die *wirkliche Wahrheit* seiner Gleichheit mit sich zu geben. – In unbestimmterem Sinne bedeutet es so eines Gegenstand überhaupt für irgendein Interesse und Tätigkeit des Subjekts. In dem entgegengesetzten Sinne aber bedeutet das Objektive das *Anundfürsichseiende*, das ohne Beschränkung und Gegensatz ist. Vernünftige Grundsätze, vollkommene Kunstwerk usf. heißen insofern *objektive*, als sie frei und über aller Zufälligkeit sind. Obschon vernünftige, theoretische oder sittliche Grundsätze nur dem Subjektiven, dem Bewusstsein angehören, so wird das Anundfürsichseiende desselben doch objektiv genannt; die Erkenntnis der Wahrheit wird darein gesetzt, das Objekt, wie es als Objekt frei von Zutat subjektiver Reflexion [...] ".; VÄ I S. 149-50. „Die Objektivität, für sich betrachtet, ist daher selber nichts anderes als die *Realität des Begriffs*, aber der Begriff in Form selbständiger Besonderung und *realer Unterscheidung* aller Momente, deren ideelle Einheit der Begriff als subjektiver war".

[144] Cf. WL II S. 458. „In der Tat aber ist das Resultat nicht nur eine äußere Zweckbeziehung, sondern die Wahrheit derselben, innere Zweckbeziehung und ein objektiver Zweck. Die gegen den Begriff selbständige Äußerlichkeit des Objekts, welcher der Zweck sich voraussetzt, ist in dieser Voraussetzung als ein unwesentlicher Schein *gesetzt* und auch an und für sich schon aufgehoben; die Tätigkeit des Zwecks ist daher eigentlich nur Darstellung dieses Scheins und Aufheben desselben".

[145] Cf. VÄ I S. 150. „Da es nun aber nur der *Begriff* ist, der in der Objektivität sich Dasein und Realität zu geben hat, so wird die Objektivität an ihr selbst den *Begriff* zur Wirklichkeit bringen müssen".

Erscheinung“ verbunden ist (VÄ I S.151). Die Erscheinung ist „diejenige Realität, welche dem Begriff nicht entspricht, ist bloße Erscheinung, das Subjektive, Zufällige, Willkürliche, das nicht die Wahrheit ist“ (WL II S.464), In diesem Sinne ist „der Begriff für sich selbst noch nicht dieses [...], eine ihm gleiche Objektivität, d. i. sich selbst zum Objekte zu haben“ (WL II S.469-70) [146]. Die Erscheinung ist ihrem Wesen nach mit Sinnlichkeit und Unmittelbarkeit verbunden, während die Idee ihre Totalität durch die Subjektivität der Idee erlangt, welche die Tätigkeit des Begriffs darstellt, besondere Bestimmtheiten in die ideelle Einheit zu vereinigen. Infolgedessen stehen sich die Erscheinung und die Idee gegenüber. Die Ästhetik lässt sich als das Sichzeigen der Idee in der Erscheinung bestimmen. Demnach manifestiert sich die Idee in dem ihr Gegenüberstehenden. Die Idee existiert gemäß ihrer Bestimmung (vgl. VÄ I, S. 151). Die Existenz der Idee ist nicht in der Erscheinung, sondern lediglich in der Objektivität gegeben. Insofern die Objektivität als der Inbegriff des Realen zwar in sich selbst das Dasein und die Realität hat, aber zugleich der Inbegriff des bestimmten Seins als das Dasein und die Realität ist, ist sie von der Erscheinung zu unterscheiden. Der wesentliche Unterschied zwischen Objektivität und Erscheinung besteht darin, dass die Objektivität die Unmittelbarkeit als solche nicht haben kann, da das bestimmte Sein mit der Negativität gleichgesetzt wird und die Objektivität in sich schon vermittelt ist. Demgegenüber soll die Erscheinung ihrer Bestimmung nach die Unmittelbarkeit aufweisen. Des Weiteren kann die Erscheinung nicht als das An-und-für-sich-Seiende bezeichnet werden und entspricht somit nicht dem Begriff. Folglich kann die Erscheinung als unwahre Realität, als Täuschendes und bloß Scheinendes, bezeichnet werden, da nur die der Idee gemäße Realität, die Realität, zu der die Idee sich selbst als Existenz gebracht ist, das Wahre und die Wirklichkeit ist. Die These, dass sich die Idee in der Erscheinung zeigt, impliziert, dass das Wahre im Unwahren zu finden ist. Dies bedeutet, dass die Künstelei der Idee ihrer selbst und die Selbsttäuschung der Idee offenbar werden.

In Bezug auf die Kunst kann die Idee als solche als deren Inhalt bezeichnet werden. Wird der Inhalt lediglich als innerlich und subjektiv betrachtet, so führt dies zu einer Beeinträchtigung der Idee als Inhalt der Kunst[147]. Dies liegt darin begründet, dass die Kunst ihren Zweck nicht erfüllen kann[148], wenn der

[146] Cf. WL II S. 148. „Es ist etwas *nur* Erscheinung, - in dem Sinne, dass die Existenz als solche nur ein Gesetztes, nicht an und für sich Seiendes ist“.; VÄ I S. 150-1. „Das Erscheinende nämlich ist nicht dadurch schon wahr, dass es inneres oder äußeres Dasein hat und überhaupt Realität ist, sondern dadurch allein, dass diese Realität dem Begriff entspricht“.; VÄ I S. 164. „Erscheinung nämlich heißt nichts anderes, als dass eine Realität existiert, jedoch nicht unmittelbar ihr Sein an ihr selbst hat, sondern in ihrem Dasein zugleich negativ gesetzt ist“.

[147] Cf. VÄ I S. 133. „Wir können in diesem Sinne sagen, der Inhalt sei zunächst *subjektiv*, ein nur Inneres, dem gegenüber das Objektive steht, so dass nun die Forderung darauf hinausläuft, diese *Subjektiven* zu *objektivieren*. Solch ein Gegensatz des Subjektiven und der gegenüberliegenden Objektivität, sowie das Sollen, ihn aufzuheben, ist eine schlechthin allgemeine Bestimmung, welche sich durch alles hindurchzieht. Schon unsere physische Lebendigkeit und mehr noch die Welt unserer geistigen Zwecke und Interessen beruht auf der Forderung, was zunächst nur subjektiv und innerlich da ist, durchzuführen durch die Objektivität und dann erst in diesem vollständigen Dasein sich befriedigt zu finden. Indem nun der Inhalt der Interessen und Zwecke zunächst nur in der einseitigen Form des Subjektiven vorhanden und die Einseitigkeit eine Schranke ist, erweist sich dieser Mangel zugleich als eine Unruhe, ein Schmerz, als etwas *Negatives*, das sich als Negatives aufzuheben hat und deshalb, dem empfundenen Mangel abzuhelfen, die gewußte, gedachte Schranke zu überschreiten treibt“.

[148] Cf. VÄ I S. 102. „Dafür ist denn aber dieses sinnlich Konkrete, in welchem ein seinem Wesen nach geistiger Gehalt sich ausprägt, auch wesentlich für das Inneres; das Äußerliche der Gestalt, wodurch der Inhalt anschaubar

Inhalt lediglich auf das Innere und Subjektive beschränkt bleibt. Die Idee als der Inhalt und das Innere der Kunst hat aus sich selbst das Sollen, sich zu objektivieren, sich in der sinnlichen Gestaltung als der Form der Kunst zu scheinen, und, indem der Schein als solcher ein Nichtiges ist[149], sich selbst nichtig zu machen, d. h. sich in der Erscheinung erscheinen zu lassen[150]. Folglich erleidet die Idee keinen Verlust, da dies nichts anderes als die „Macht des Begriffs, der seines Allgemeinheit nicht in der zerstreuten Objektivität aufgibt oder verliert, sondern diese seine Einheit gerade durch die Realität und in derselben offenbar macht" (VÄ I S.150), die „in sich unendliche Totalität" und Freiheit der Idee (VÄ I S.152) ist[151]. Vielmehr ist der Schein als Moment der Subjektivität ein Wesensmerkmal der Idee selbst[152]. Daher kann die Idee sich selbst in der Erscheinung präsentieren und sogar aus sich selbst heraus erscheinen. Die Versinnlichung der Idee, durch die diese in Erscheinung tritt, ist nichts anderes als die innere Tätigkeit der Idee, die innere Zweckbeziehung derselben und ebenso die notwendige Manifestation der Freiheit der Idee. Insofern kann die Idee als Ideal bezeichnet werden.

2-3. Die individuelle Subjektivität als die Idee in der Erscheinung: Die 2. Notwendigkeit der Ästhetik

und vorstellbar wird, hat den Zweck, nur für unser Gemüt und Geist dazusein. [...] Das Kunstwerk aber ist nicht so unbefangen für sich, sondern es ist wesentlich eine Frage, eine Anrede an die widerklingende Brust, ein Ruf an die Gemüter und Geister".

[149] Cf. WL II S. 19. „*Das Sein ist Schein*. Das Sein des Scheins besteht allein in dem Aufgehobensein des Seins, in seiner Nichtigkeit; diese Nichtigkeit hat es im Wesen, und außer seiner Nichtigkeit, außer dem Wesen ist er nicht. Er ist das Negative gesetzt als Negatives".

[150] Cf. VÄ I S. 60. „Hieraus nun folgt, dass das Sinnliche im Kunstwerk freilich vorhanden sein müsse, aber nur als Oberfläche und *Schein* des Sinnlichen erscheinen dürfe. Denn der Geist sucht im Sinnlichen des Kunstwerks weder die konkrete Materiatur, die empirische innere Vollständigkeit und Ausbreitung des Organismus, welche die Begierde verlang, noch den allgemeinen, nur ideellen Gedanken, sondern er will sinnliche Gegenwart, die zwar sinnlich bleiben, aber ebensosehr von dem Gerüste seiner bloßen Materialität befreit werden soll. Deshalb ist das Sinnliche im Kunstwerk im Vergleich mit dem unmittelbaren Dasein der Naturdinge zum bloße *Schein* erhoben, und das Kunstwerk steht in der *Mitte* zwischen der unmittelbaren Sinnlichkeit und dem ideellen Gedanken".

[151] Cf. VÄ I S. 152. „So bleibt der Verstand stets im Endlichen, Einseitigen und Unwahren stehen. Das Schöne dagegen ist in sich selber *unendlich* und frei. Denn wenn es auch von besonderem und dadurch wieder beschränktem Inhalt sein kann, so muß dieser doch als in sich unendliche Totalität und als *Freiheit* in seinem Dasein erscheinen, indem das Schöne durchweg der Begriff ist, der nicht seiner Objektivität gegenübertritt und sich dadurch in den Gegensatz einseitiger Endlichkeit und Abstraktion gegen dieselbe bringt, sondern sich mit seiner Gegenständlichkeit zusammenschließt und durch diese immanente Einheit und Vollendung in sich unendlich ist. In gleicher Weise ist der Begriff, indem er innerhalb seines realen Daseins dasselbe beseelt, dadurch in dieser Objektivität frei *bei sich* selber. Denn der Begriff erlaubt es der äußeren Existenz in dem Schönen nicht, für sich selbst eigenen Gesetzen zu folgen, sondern bestimmt aus sich seine erscheinende Gliederung und Gestalt, die als Zusammenstimmung des Begriffs mit sich selber in seinem Dasein eben das Wesen des Schönen ausmacht. Das Band aber und die Macht des Zusammenhaltes ist die Subjektivität, Einheit, Seele, Individualität".

[152] Cf. WL II S. 466. „Ebenso ist ferner die *Objektivität* der aus seiner Bestimmtheit in die *Identität* mit sich zusammengegangene, totale *Begriff*. In jener Subjektivität ist die Bestimmtheit oder der Unterschiede des Begriffs ein *Schein*, der unmittelbar aufgehoben und in das Fürsichsein oder die negative Einheit zurückgegangen ist, *inhärierendes* Prädikat".; VÄ I S. 151-2. „Denn das Sinnliche und Objektive überhaupt bewahrt in der Schönheit keine Selbständigkeit in sich, sondern hat die Unmittelbarkeit seines *Seins* aufzugeben, da dies Sein nur Dasein und Objektivität des Begriffs und als eine Realität gesetzt ist, die den *Begriff* als in Einheit mit seiner Objektivität und deshalb in diesem objektiven Dasein, das nur als Scheinen des Begriffs gilt, die Idee selber zur Darstellung bringt".

Die Idee erweist sich durch ihr Prinzip, d. h. die Subjektivität des Begriffs, bzw. die unendliche Totalität und die Freiheit der Idee, als nichtig. Dies manifestiert sich in der Nichtigkeit als Erscheinung. Dies impliziert, dass die sinnliche Gestaltung, in der die Idee sich manifestiert, weder von einem externen Faktor determiniert wird noch aus der Erscheinung selbst deduziert werden kann, sondern dass sie aus der Idee selbst hervorgeht. Insofern die sinnliche Gestaltung als die Form der Schönheit sowie als das Resultat der Tätigkeit der Idee bestimmt wird, muss konsequenterweise die Idee als Bestimmende der sinnlichen Gestaltung angenommen werden.

In diesem Kontext stellt sich die Frage, inwiefern die Erscheinung zur absoluten Idee, wie sie in den abstrakten Bestimmungen der absoluten Idee erwähnt wurde, angemessen ist. Diese Frage lässt sich wie folgt formulieren: Es gilt zu erörtern, wie die der Idee angemessene sinnliche Gestaltung, die Erscheinung, beschaffen ist. Der Prozess der Hervorbringung sinnlicher Gestaltung kann als das Produkt der Idee verdeutlicht werden, wodurch auch die Erscheinung bestimmt wird. Auf diese Weise werden die Bestimmungen der Erscheinung deutlich, in der die absolute Idee als Ideal erscheinen soll. Dies führt zur Grenze der Ästhetik. Insofern die Ästhetik die wissenschaftliche Betrachtung der Schönheit und der Philosophie um dieselbe ist, kann sie lediglich das Prinzip behandeln, wie die Idee sich in der sinnlichen Gestaltung manifestiert. Eine Auseinandersetzung mit jeder einzelnen schönen Sache als solcher sowie der darin bestimmten Idee mit ihrem beschränkten Inhalt ist jedoch nicht möglich, obschon die Idee sich wegen ihrer Unendlichkeit und Freiheit mit der Beschränktheit des Inhalts nicht verliert. Dies bedeutet, dass die Ästhetik zwar die prinzipielle Notwendigkeit des Scheinens der Idee in der Erscheinung erfassen kann. Jedoch kann kein bestimmter Prozess des Erscheinens einer bestimmten Idee dargestellt werden, da ein solcher Prozess selbstbestimmt und insbesondere ist.

Die Idee manifestiert sich notwendig und aus sich selbst heraus in einer sinnlichen Gestaltung, d. h. in einer Erscheinung. Dennoch kann die Ästhetik den Prozess des Scheinens einer bestimmten Idee nicht in seiner Eigenschaft als einmaliger Prozess erfassen. Inwiefern kann somit die zweite Notwendigkeit der Ästhetik bestehen? Die Erläuterung der allgemeinen Idee erfolgt durch ihr Scheinen in der Erscheinung. Die zweite Notwendigkeit der Ästhetik ist jedoch noch nicht vollständig erklärt, solange die sinnliche Gestaltung, das heißt das Objekt der ästhetischen Erfahrung, nicht bestimmt wird. Eine Bestimmung, die durch eine notwendige Tätigkeit hervorgebracht ist, ist ebenfalls notwendig. Die Bestimmungen des Objekts stellen demnach die Momente der zweiten Notwendigkeit der Ästhetik dar, welche die Beziehung der Idee auf die sinnliche Gestaltung betrifft. In Konsequenz dessen muss die Frage nach dem Prozess des Scheinens der Idee, d. h. die Ergründung derjenigen sinnlichen Gestaltung, die der Idee angemessen ist und die Erscheinung darstellt, aufgrund der Grenzen der Ästhetik wie folgt neu formuliert werden: Welche Eigenschaften muss die sinnliche Gestaltung als Objekt der ästhetischen Erfahrung aufweisen, damit die Idee darin erscheinen kann? Diejenigen Bestimmungen, die das Objekt der ästhetischen Erfahrung aufweist, können als das Produkt der Tätigkeit der Idee betrachtet werden.

Diese Tätigkeit bestimmt und produziert die notwendigen Bestimmungen des Objekts. Des Weiteren ermöglichen die notwendigen Bestimmungen des Objekts die Ermittlung sowohl der abstrakten als auch der konkreten Bestimmung der absoluten Idee in der Ästhetik.

Es stellt sich die Frage, auf welche Weise die notwendigen Bestimmungen des Objekts der ästhetischen Erfahrung herausgefunden werden können. Ein Zugang zum Objekt, bei dem das Objekt durch das Scheinen der Idee von der Idee her innerhalb des Objekts bestimmt wird, ist im Rahmen der Ästhetik nicht möglich. Somit bleibt lediglich der äußere Zugang zum Objekt, welcher jedoch möglich ist, da das Objekt nichts anderes als das der ästhetischen Erfahrung ist. Dies bedeutet, dass das betreffende Objekt für das menschliche Bewusstsein einen ästhetischen Gegenstand darstellt. Hegel zufolge ist der Zweck der Schönheit, "für unser Gemüt und Geist dazusein" (VÄ I, S. 102). Das Objekt sowie die äußere Beziehung desselben haben nicht nur eine innere Beziehung zur Idee, sondern ebenso eine äußere Beziehung zum menschlichen Bewusstsein. Die äußere Beziehung zwischen Objekt und menschlichem Bewusstsein dient dabei als Leitfaden zur Ermittlung der notwendigen Bestimmungen des Objekts. In der Einleitung der Ästhetik thematisiert Hegel die Verhältnisweise zwischen dem Naturding und dem menschlichen Bewusstsein. Dabei verwendet er die Begriffe "sinnliche Auffassung" (VÄ I S. 57), „das rein theoretische Verhältnis zur *Intelligenz*“ (VÄ I S.59) und „Kunstinteresse“ oder „Kunstbetrachtung“ (VÄ I S.60). Im Folgenden werden die verschiedenen Verhältnisweisen sowie die unterschiedlichen Befriedigungen des menschlichen Bewusstseins in Bezug auf Naturdinge erörtert. Im Rahmen dieses Vergleichs werden die verschiedenen Bestimmungen des Subjekts und des Objekts nach den verschiedenen Verhältnisweisen des menschlichen Bewusstseins und des Objekts in den Blick genommen.

Die erste Verhältnisweise des menschlichen Bewusstseins zu dem Objekt, die Hegel als "die in ihrer *Endlichkeit* beharrende unfreie Intelligenz" (VÄ I, S. 152) bezeichnet, ist das erkennende Verhältnis des Bewusstseins mit dem Objekt. In dieser ersten Verhältnisweise wird das Objekt als Gegebenes vorausgesetzt. Das Bewusstsein soll sich dabei auf die Aufnahme und Aneignung des Objektes beschränken, ohne es zu verändern. D. h. die erste Verhältnisweise des Bewußtseins ist „das bloße Empfangen und Aufnehmen des Vorhandenen, wie es als Objektivität vorhanden ist“ (VÄ I S.153). Folglich ist das erkennende Verhältnis durch Endlichkeit und Unfreiheit des Bewusstseins gekennzeichnet. Obgleich das Objekt in dieser Beziehung als frei und selbstständig erscheint, Diese Annahme ist jedoch nicht korrekt, da das Objekt lediglich als solches vorausgesetzt wird, nicht jedoch aus sich selbst heraus besteht. Objekt wie Bewusstsein haben in dem erkennenden Verhältnis „nur eine scheinbare Freiheit“ (VÄ I S.154) und Selbstständigkeit. In ähnlicher Weise manifestiert sich das Bewusstsein zunächst als frei im wollenden Verhältnis des menschlichen Bewusstseins und des Objekts. Um seine "Interessen, Zwecke und Absichten" (VÄ I, S. 153) zu realisieren, definiert das Bewusstsein das Objekt durch sich selbst. Innerhalb des wollenden Verhältnisses ist das Objekt folglich als unfrei und abhängig vom Bewusstsein zu charakterisieren. Infolgedessen etabliert es sich als eine Tätigkeit,

als ein Bestimmen des Objekts, und manifestiert somit seine Freiheit. Die Freiheit des Bewusstseins im wollenden Verhältnis ist jedoch lediglich eine scheinbare Freiheit. Denn einerseits setzt das wollende Bewusstsein „die Trennung und [den] Gegensatz […] der Gegenstände und der Subjektivität" (VÄ I S.154) als „der wahre Begriff" (ebenda) des wollenden Verhältnisses voraus. Andererseits postuliert das Bewusstsein die Realisierung seiner Zwecke und Interessen, d. h. die Verwirklichung seiner Freiheit, welche die Voraussetzung für die Ausführung seiner Intentionen darstellt (vgl. VÄ I S. 153). Daher ist das Bewusstsein in dem wollenden Verhältnis von dem Objekt abhängig und somit unfrei. Die beiden Verhältnisse, d. h. das theoretische und das praktische, basieren grundlegend auf dem Gegensatz von Subjekt und Objekt, bzw. von subjektivem Begriff und objektiver Realität. Daher kann der Gegensatz im ästhetischen Verhältnis des menschlichen Bewusstseins und des Objekts aufgehoben werden. Das ästhetische Verhältnis ist demnach als „die Vereinigung beider Gesichtspunkte, indem sie die Einseitigkeit beider in betreff des Subjekts wie seines Gegenstandes und dadurch die Endlichkeit und Unfreiheit derselben aufhebt" (VÄ I S.154). Ist das Objekt eines Verhältnisses schön, manifestiert sich die Idee als Ideal im Objekt, wird der Gegensatz von Subjekt und Objekt um das Ideal als Einheit des subjektiven Begriffs und der objektiven Realität willen aufgehoben. Dies führt zur Aufhebung der Einseitigkeit des theoretischen und praktischen Verhältnisses, welche auf dem Gegensatz begründet ist. In dem ästhetischen Verhältnis lässt „der *schöne* Gegenstand […] in seiner Existenz seinen eigenen Begriff als realisiert erscheinen und zeigt an ihm selbst die subjektive Einheit und Lebendigkeit" (VÄ I S.155). Das Objekt des ästhetischen Verhältnisses wird „als selbstständig in sich, als Selbstzweck" (ebenda) betrachtet. In Hinblick auf das Subjekt des ästhetischen Verhältnisses hat das menschliche Bewusstsein „den vollendet realisierten Begriff und Zweck" (ebenda) als das Objekt seiner ästhetischen Erfahrung vor sich. Dadurch ist das Objekt als frei und selbstständig anzuerkennen und zu achten.

Die ästhetischen Qualitäten des Objekts lassen die Idee als das Ideal erscheinen. Daher soll das Objekt an sich selbst frei und selbstständig sein. Dies impliziert, dass das schöne Objekt für das menschliche Bewusstsein nicht nur die "äußere Bestimmtheit, Mannigfaltigkeit und Realität überhaupt" als die Äußerlichkeit desselben, sondern auch „de[n] Begriff, de[n] Zweck und die Seele" (VÄ I S.156) als die Innerlichkeit desselben frei aus sich selbst, d. h. ohne die Einwirkung von anderen oder die Zutat des menschlichen Bewusstseins, erscheinen lassen sollte. Nach Hegel ist dies möglich, wenn die Teile des Objekts einerseits miteinander zusammengesetzt sind und dadurch als Einheit erscheinen und andererseits jedes Teil an sich als selbstständig und frei erscheint[153]. Ein solches Objekt kann als

[153] Cf. VÄ I S. 156. „Da nun ferner der Begriff selbst das Konkrete ist, so erscheint auch seine Realität schlechthin als ein vollständiges Gebilde, dessen einzelne Teile sich ebensosehr als in ideeller Beseelung und Einheit zeigen. Denn das Zusammenstimmen von Begriff und Erscheinung ist vollendete Durchdringung. Deshalb bleibt die äußere Form und Gestalt nicht von dem äußeren Stoff getrennt oder demselben mechanisch zu sonstigen anderen Zwecken aufgedrückt, sondern sie erscheint als die der Realität ihrem Begriff nach innewohnende und sich herausgestaltende Form. Endlich aber, wie sehr die besonderen Seiten, Teile, Glieder des schönen Objekts auch zu ideeller Einheit zusammenstimmen und diese Einheit erscheinen lassen, so muß doch die

Selbstzweck und als lebendig bezeichnet werden. „Die unmittelbare Idee aber ist das *Leben*“ (WL II S.470). Die erste in der Natur als höchste Stufe erscheinende Form des Lebendigen ist das Naturleben. Es ist das Leben, das „insofern es in die *Äußerlichkeit des Bestehens* hinausgeworfen ist, an der unorganischen Natur seine *Bedingung* hat, und [insofern] wie die Momente der Idee eine Mannigfaltigkeit wirklicher Gestaltungen sind“ (WL II S.471).

Die Möglichkeit, als Idee zu erscheinen und somit als schön wahrgenommen zu werden, ist ausschließlich organischen Naturerscheinungen vorbehalten. Dies begründet sich darin, dass lediglich die natürliche Lebendigkeit in den Objekten der Naturerscheinungen die Eigenschaft besitzt, die Idee als Idee erscheinen zu lassen. Denn gemäß Hegel kann die unorganische Naturerscheinung keine Einheit der Idee durch sich selbst erscheinen lassen. Demgegenüber ist festzuhalten, dass die organische Naturerscheinung, d. h. das Naturleben, die reale Unterscheidung in sich trägt, wie dies auch für die Begriffsunterscheidung gilt. Die reale Differenzierung ist in der Lebendigkeit miteinander verbunden, wodurch die Lebendigkeit als eine Einheit in der Erscheinung zum Ausdruck kommt[154]. Hegel zufolge manifestiert sich die Leiblichkeit als reale Unterscheidung der Lebendigkeit, während die Seele die reale Fähigkeit besitzt, die divergierenden Unterschiede in eine Einheit zu integrieren. Dies entspricht der ideellen Einheit, das „einfache Beziehung auf sich und subjektive Fürsichsein“ (VÄ I S.161) der Lebendigkeit. Daher kann die Lebendigkeit als Einheit von Leiblichkeit und Seele bestimmt werden. Die Leiblichkeit ist dabei „die Auslegung und das sinnliche Außereinander aller besonderen Seiten“, während die Seele die „die Totalität des Begriffs als die in sich subjektive ideelle Einheit“ (VÄ I S.162) ist. Dies führt zu einer widersprüchlichen Einheit der Lebendigkeit, da die ideelle Einheit und das

---

Übereinstimmung nur so an ihnen sichtbar werden, dass sie gegeneinander den Schein selbständiger Freiheit bewahren; d. h. sie müssen nicht wie im *Begriff als solchem* eine *nur* ideelle Einheit haben, sondern auch die Seite selbständiger Realität herauskehren“.; VÄ I S. 168-9. „Dies geschieht in der Art, dass die verschiedenen Teile und Wiesen der Erscheinung, die für uns als sinnliche sind, sich zugleich zu einem Ganzen zusammenschließen und dadurch als *Individuum* erscheinen, das ein Eins ist und diese Besonderheiten, wenn auch als unterschiedene, dennoch als übereinstimmende hat“.; Hegel zufolge sind es die Bedingung des schönen Objekts der ästhetischen Erfahrung so folgendes zusammengesetzt. Erstens hat das schöne Objekt die Einheit in sich zu erhalten und muß die Einheit keine äußere Zweckmäßigkeit sein. Also sie muß die „*absichtslose* Identität“ (VÄ I S.169) sein. Die erste Bedingung des schönen Objekts ist in der Auseinandersetzung mit der kantischen Bestimmung des Organismus als eines Systems der äußeren Zweckmäßigkeiten ausgegeben. Zweitens muß das schöne Objekt für die Anschauung als ein Zufälliges scheinen, nämlich es muß „den Schein der *Zufälligkeit*“ (ebenda.) haben. Mit solchem Schein kann das schöne Objekt einerseits von der natürlichen Notwendigkeit als äußerlichen Einwirkungen der anderen natürlichen Dinge befreit sein und andererseits seine Teile als ein Selbständiges bewahren. Drittens die Einheit des schönen Objekts, mit anderen Wort, die ideelle Subjektivität derselben oder die subjektive Übereinstimmung der Teilen desselben muß „für die Anschaunng [...] sichtbar“ (VÄ I S.169-70) sein. „Als *nur* Innere, nicht auch äußerlich sichtbare aber wäre sie nur durch das Denken zu erfassen und entzöge sich der Anschauung gänzlich. Dann würde sie jedoch dem Anblick des Schönen mangeln und das Anschauen in dem Lebendigen nicht die Idee als real erscheinende vor sich sehen. Die Einheit deshalb muß auch ins Äußere heraustreten, wenn sie als das ideell Beseelende nicht bloß sinnlich und räumlich sein darf“ (VÄ I S.170).

[154] Cf. VÄ I S. 160. „Diese *dritte* Weise der Naturerscheinung allein ist ein Dasein der *Idee* und die Idee als natürliche das *Leben*. Die tote unorganische Natur ist der Idee nicht gemäß und nur die lebendig-organische eine Wirklichkeit derselben. Denn in der Lebendigkeit ist *erstens* die Realität der Begriffsunterschiede als realer vorhanden; *zweitens* aber die Negation derselben als bloß real unterschiedener, indem die ideelle Subjektivität des Begriffs sich diese Realität unterwirft; *drittens* das Seelenhafte als affirmative Erscheinung des Begriffs an seiner Leiblichkeit, als unendliche Form, die sich als Form in ihrem Inhalten zu erhalten die Macht hat“.

sinnliche Äußerliche als Gegensätze zu betrachten sind. Um den Widerspruch in der Einheit der Lebendigkeit aufzulösen, ist es erforderlich, die Lebendigkeit nicht als ein Ausgeführtes, sondern als ein Ausführendes, d. h. als der stete "Prozess des Lebens" (ebenda) zu betrachten. Hegel bezeichnet diesen Lebensprozess als "Idealismus der Lebendigkeit" (VÄ I, S. 163). Es handelt sich dabei um eine gedoppelte Tätigkeit, die als Prozess des Lebens bezeichnet werden kann. Diese stellt „das stete Realisieren der Bestimmtheiten des Organismus“ und „das Ideell setzen der real vorhandenen zu ihrer subjektiven Einheit“ (ebenda) dar[155]. Die Lebendigkeit ist die Einheit der beiden Tätigkeiten. Die ideelle Einheit, d. h. die die unterschiedenen Realitäten in die Einheit setzende Tätigkeit, erscheint real, subjektiv und affirmativ in der Lebendigkeit. Dies erfolgt allerdings lediglich "als *Lebendiges*, als einzelnes Subjekt" (VÄ I, S. 165) [156]. Die Erscheinung des Prozesses des Lebens, konkretisiert in der Versinnlichung und Verkörperung der Seele[157], ermöglicht die Erfahrung der Idee "innerhalb der wirklichen lebendigen Individuen" (ebenda) [158].

Insofern die Lebendigkeit als das einzelne Lebendige durch die Selbsttätigkeiten Subjektivität erfährt, eröffnet sich für die natürliche Lebendigkeit die Möglichkeit, als schönes Objekt zu existieren. Die bisherige Betrachtung der Lebendigkeit ist jedoch nicht ästhetisch, sondern vielmehr eine allgemeine und denkende Betrachtung um „*die Idee als Leben*“ (VÄ I S.157). Insofern kann aus ästhetischer Perspektive keine Aussage darüber getroffen werden, ob die natürliche Lebendigkeit dem schönen Objekt einer ästhetischen Erfahrung angemessen ist oder nicht.

---

[155] Cf. VÄ I S. 162-3. „Der Lebensprozess umfaßt die gedoppelte Tätigkeit: einerseits stets die realen Unterschiede aller Glieder und Bestimmtheiten des Organismus zur sinnlichen Existenz zu bringen, andererseits aber, wenn sie in selbständiger Besonderung erstarren und gegeneinander zu festen Unterschieden sich abschließen wollen, an ihnen ihre allgemeine Idealität, welche ihre Belebung ist, geltend zu machen“.

[156] Cf. VÄ I S. 164-5. „Wenn es daher die Seele ist, welche im Leibe erscheint, so ist diese Erscheinung zugleich affirmativ. Sie tut sich zwar als die Macht gegen die selbständige Besonderung der Glieder kund, doch ist auch deren Bildnerin, indem sie das als Inneres und Ideelles enthält, was sich äußerlich in den Formen und Gliedern ausprägt. So ist es dies positive Innere selbst, das im Äußeren erscheint; das Äußere, welches nur äußerlich bleibt, würde nichts als eine Abstraktion und Einseitigkeit sein. Im lebendigen Organismus aber haben wir ein Äußeres, in welchem das Innere erscheint, indem das Äußere sich an ihm selbst als dies Innere zeigt, das sein Begriff ist. Diesem Begriff wiederum gehört die Realität zu, in welcher er als Begriff erscheint. Da nun aber in der Objektivität der Begriff als Begriff die sich auf sich beziehende, in ihrer Realität *für sich* seiende Subjektivität ist, existiert das Leben nur als *Lebendiges*, als einzelnes Subjekt. Erst das Leben hat diesen negativen Einheitspunkt gefunden; negativ ist derselbe, weil das subjektive Fürsichsein erst durch das ideellsetzen der realen Unterschiede als *nur realer* hervortreten kann, womit denn aber zugleich die subjektive, affirmative Einheit des Fürsichseins verbunden ist. – Diese Seite der Subjektivität hervorzuheben ist von großer Wichtigkeit. Das Leben ist nur erst als einzelne lebendige Subjektivität wirklich“.

[157] Cf. VÄ I S. 61. „In dieser Weise ist das Sinnliche in der Kunst *vergeitigt*, das das *Geistige* in ihr als versinnlicht erscheint“.; S. 166. „Diese Idealität nun ist nicht etwa nur *unser* Reflexion, sondern sie ist *objektiv* in dem lebendigen Subjekt selbst vorhanden, dessen Dasein wir deshalb einen objektiven Idealismus nennen dürfen. Die Seele, als dieses Ideelle, macht *sich* scheinen, indem sie die *nur* äußere Realität des Leibes stets zum Scheinen herabsetzt und damit selber objektiv in der Körperlichkeit erscheint“.

[158] Cf. VÄ I S. 165. „Diese in sich freie Selbständigkeit der subjektiven Lebendigkeit zeigt sich vornehmlich in der *Selbstbewegung*“.; S. 166. „Dies alles sind Tätigkeiten, in welchen der Begriff der Lebendigkeit an beseelten Individuen zur Erscheinung kommt“.

Wie bereits dargelegt, ist eine Differenzierung zwischen ästhetischer und theoretischer Betrachtung erforderlich. Das ästhetische Verhältnis des menschlichen Bewusstseins zum Objekt ist dadurch gekennzeichnet, dass die Ästhetik ihrer Natur nach mit der sinnlichen Erscheinung verbunden ist[159]. Dies bedeutet, dass das Objekt nicht "seiner *Allgemeinheit* nach", sondern lediglich "seiner *scheinenden Realität* nach" erfasst wird (VÄ I, S. 168). Das schöne Objekt stellt somit das Objekt des ästhetischen Verhältnisses des menschlichen Bewusstseins dar. Es wird sinnlich und unmittelbar durch die Anschauung erfasst und muss drei Bedingungen erfüllen, um als schönes Objekt zu gelten. Diese Bedingungen umfassen die "*absichtslose* Identität", den "Schein der *Zufälligkeit*" (VÄ I S.169) sowie die Sichtbarkeit der subjektiven Einheit des Objekts (vgl. VA I S.169-70). Unter diesen Voraussetzungen kann das Objekt als schönes Objekt für die Anschauung des menschlichen Bewusstseins betrachtet werden. Die Betrachtung der natürlichen Lebendigkeit als das Naturlebendige unter den Bedingungen des schönen Objekts betrifft die ersten und zweiten Bedingungen. In Bezug auf die dritte Bedingung manifestiert sich die ideelle Einheit des natürlichen Lebendigen im Bewusstsein des Menschen durch Selbsttätigkeit (vgl. VÄ I, S. 166) oder Selbstbewegung (vgl. VÄ I, S. 165), d. h. durch Empfindung (vgl. VÄ I, S. 170). Insofern die Anschauung des menschlichen Bewusstseins ihrer Natur nach die sinnliche Unmittelbarkeit dennoch aufweist, kann die subjektive Einheit als solche, die an sich allgemein ist, nicht Gegenstand der Anschauung werden. Daher muss das menschliche Bewusstsein über ein Vermögen verfügen, durch welches es in der Lage ist, das Innere des Lebendigen zu erfassen. Hegel zufolge handelt es sich dabei um eine "*sinnvolle* Anschauung" (VÄ I, S. 173) [160]. Die sinnvolle Anschauung kann jedoch um der „sinnlichen Unmittelbarkeit“ (VÄ I S.167) willen nicht über die "Ahnung des Begriffs" (VÄ I S. 174) hinausgehen[161], weshalb sie keine subjektive Einheit der Lebendigen als solche auffassen kann. Folglich ist das durch die sinnvolle Anschauung erfasste Innere des Lebendigen lediglich "*unbestimmt* und *abstrakt*" (ebenda)[162]. Das Innere des natürlichen Lebendigen kann folglich als die subjektive Einheit als solche, nämlich die Idee als solche, nicht aus sich selbst erscheinen. Die abstrakte und unbestimmte Schönheit manifestiert sich lediglich durch die Zutat des menschlichen Bewusstseins als Ahnung desselben und präsentiert sich als der Schein seiner subjektiven

[159] Cf. VÄ I S. 168. „Die Schönheit kann aber nur in die *Gestalt* fallen, weil diese allein die äußerliche Erscheinung ist, in welcher der objektive Idealismus der Lebendigkeit für uns als Anschauende und sinnlich Betrachtende wird“.
[160] Cf. VÄ I S. 173. „>>Sinn<< nämlich ist dies wunderbare Wort, welches selber in zwei entgegengesetzten Bedeutungen gebraucht wird. Einmal bezeichnet es die Organe der unmittelbaren Auffassung, das andere Mal aber heißen wir Sinn: die Bedeutung, den Gedanken, das Allgemeine der Sache. Und so bezieht sich der Sinn einerseits auf das unmittelbar Äußerliche der Existenz, andererseits auf das innere Wesen derselben“.
[161] Cf. VÄ I. S 178. „Das Tier jedoch läßt durch seine Gestalt für die Anschauung eine Seele nur ahnen, denn es hat selber nur erst den trüben Schein einer Seele, als Hauch, Duft, der sich über das Ganze breitet, die Glieder zur Einheit bringt und im ganzen Habitus den ersten Beginn eines besonderen Charakters offenbar macht“.
[162] Cf. VÄ I S. 178. „Wir sagten, die Seele erscheine in der tierischen Gestalt nur getrübt als Zusammenhang des Organismus, als Einheitspunkt der Beseelung, der es an gehaltsvoller Erfüllung fehlt. Nue eine unbestimmte und ganz beschränkte Seelenhaftigkeit kommt zum Vorschein“.

Einheit, die seine Seele ist[163]. In der Konsequenz kann das natürliche Lebendige nicht als ästhetisches Objekt betrachtet werden, sodass das Naturschöne in der Ästhetik keine Berücksichtigung findet.

Die Auseinandersetzung mit dem natürlichen Lebendigen dient der Verdeutlichung der Bestimmung der Idee bezüglich der Ästhetik. Die Subjektivität, die subjektive Einheit sowie die ideelle Einheit derselben führen dazu, dass das Lebendige als einzelne und subjektive Lebendigkeit in Erscheinung tritt. Die Verwirklichung der Idee erfolgt durch die Subjektivität derselben, um sich zu verwirklichen[164]. Die Verwirklichung der Idee erfolgt nicht durch die "gedoppelte Tätigkeit" (VÄ I, S. 162) von Leiblichkeit und Seele, sondern durch die negative Einheit der Idee als innerlich zweiseitige Tätigkeit[165]. Dies bedeutet, dass sich die Idee „als konkrete Subjektivität und somit als Einzelheit“ (VÄ I S.191-2). Insofern nur die wirkliche Idee die wahrhafte Idee ist (vgl. VÄ I, S. 191) und die Schönheit das Wahre ist (vgl. VÄ I, S. 127), muss die Idee in Bezug auf die Ästhetik die Wirklichkeit in sich haben[166]. Erst dadurch kann die Idee schön sein. Im Anschluss ist die konkrete Gestaltung des Inhalts der Schönheit, d. h. der Idee, vorzunehmen. Insofern die Idee sich als einzelne und konkrete Subjektivität verwirklicht, ist die erscheinende Form derselben nichts anderes als das Leben, weil es sich dabei um die unmittelbare Idee handelt und eine Subjektivität, die auf einer anderen Unmittelbarkeit fußt, nicht denkbar ist. In Bezug auf die Ästhetik ist eine Differenzierung zwischen Leben im Allgemeinen und geistigem Leben

[163] Cf. VÄ I S. 167. „Als die sinnlich objektive Idee nun ist die Lebendigkeit in der Natur *schön*, insofern das Wahre, die Idee, in ihrer nächsten Naturform als Leben unmittelbar in einzelner gemäßer Wirklichkeit da ist. Dieser nur sinnlichen Unmittelbarkeit wegen ist jedoch das lebendige Naturschöne weder schön *für sich* selber, noch *aus sich* selbst als schön und der schöne Erscheinung wegen *produziert*. Die Naturschönheit ist nur schön für anderes, d. h. *für uns*, für das die Schönheit auffassende *Bewusstsein*“.; S. 174. „Die innere Einheit *bleibt innerlich*, sie tritt für die Anschauung nicht in konkret ideeller Form heraus, und die Betrachtung läßt es bei der Allgemeinheit eines notwendigen beseelenden Zusammenstimmens überhaupt bewenden“.; S. 177. „Ferner tritt dies Innere nicht *als Inneres* in die Erscheinung hinaus, das Natürlich-Lebendige offenbart seine Seele nicht an ihm selbst, denn das Natürlich ist eben dieses, dass seine Seele nur innerlich bleibt, d. h. sich nicht selber als Ideelles äußert. Die Seele des Tiers nämlich ist, wie wir schon andeuteten, nicht *für sich selbst* diese ideelle Einheit; wäre sie *für sich*, so *manifestierte* sie sich auch in diesem Fürsichsein für andere. Erst das bewusste Ich ist das einfache Ideelle, welche, als für sich selbst ideell, von sich als dieser einfachen Einheit weiß und sich deshalb eine Realität gibt, die keine nur äußerlich sinnliche und leibliche, sondern selber ideeller Art ist“.; S. 178. „Das tierische Leben dagegen ist nur *an sich* diese Einheit, in welcher die Realität als Leiblichkeit eine andere Form hat als die ideelle Einheit der Seele“. Die Abwartung Hegels von der Naturschönheit beruht darauf im Vergleich mit der Schönheit des Kunstwerkes, dass die Seele eines Lebendigen oder das Innere eines Natürlichen sich nicht aus sich selbst oder für sich selbst erscheinen.

[164] Cf. VÄ I S. 191. „Die Idee muß deshalb zur Wirklichkeit fortgehen und erhält dieselbe nur erst durch die an sich selbst begriffsgemäße wirkliche Subjektivität und deren ideelles Fürsichsein“.

[165] Cf. VÄ I S. 191. „Die Subjektivität nun aber liegt in der negativen Einheit, durch welche sich die Unterschiede in ihrem realen Bestehen zugleich als ideell gesetzt erweisen. Die Einheit der Idee und ihrer Wirklichkeit deshalb ist die *negative* Einheit der *Idee* als solcher und ihrer *Realität*, als *Setzen und Aufheben* des Unterschiedes beider Seiten. Nur in der Tätigkeit ist sie affirmativ fürsichseiende, sich auf sich beziehende unendliche Einheit und Subjektivität“.

[166] In Hinsicht des reinen Denkens ist die Wirklichkeit „die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz oder des Inneres und des Äußeren. Die Äußerung des Wirklichen ist das Wirkliche selbst, so dass es in ihr ebenso Wesentliches bleibt und nur insofern Wesentliches ist, als es in unmittelbarer äußerlicher Existenz ist“ (Enz § 142). Also in der ästhetischen Hinsicht deutet die Wirklichkeit der Idee die Einheit des Inneres und des Äußeren der Schönheit oder des Inhalts und der Form derselben an. Die Wirklichkeit der Idee ist daher die Bedingung der Schönheit.

erforderlich, da die Ästhetik wesentlich mit der Äußerlichkeit verbunden ist. Dabei kann zwischen unmittelbar und natürlich auf der einen Seite und geistig auf der anderen Seite unterschieden werden[167]. Erstens ist festzuhalten, dass das natürliche, menschliche und gesellschaftliche Leben nicht der Idee aufgrund ihrer Unkonzentriertheit angemessen ist. Die drei Arten des Lebens – das natürliche, menschliche und gesellschaftliche Leben – sind als unmittelbare Idee zu betrachten, wobei das einzelne Subjekt als deren Inneres aufgefasst werden kann. Dies impliziert, dass das natürliche Leben sein Inneres als Inneres in die sinnliche Gestaltung nicht einbringen kann[168], während das menschliche und gesellschaftliche Leben die Idee nicht durch jeden Teil derselben erscheinen lassen können[169]. Die Idee kann sich nicht als "*reale* Totalität" (VÄ I, S. 195) in den einzelnen Leben um des Ausgelassenseins derselben willen (VÄ I, S. 193) erscheinen. Zweitens insofern die drei Arten des Lebens ihr Dasein in der Äußerlichkeit haben, sind sie „den äußerlichen Bedingungen untergeworfen" (VÄ I S.197). Diese können „ein bestimmtes Naturelement" (VÄ I S.196), die „unbefriedigten Naturbedürfnissen" (VÄ I S.197) oder die „Gesetzen, Staatseinrichtungen, bürgerlichen Verhältnissen" (ebenda.) sein. Die Idee kann sich nicht als Freiheit in den einzelnen Leben um die Abhängigkeit derselben willen manifestieren[170]. Drittens sind die drei Arten des Lebens "*beschränkt*" und "*partikularisiert*" (VÄ I, S.

[167] Cf. VÄ I S. 192. „Hier ist nun sogleich eine *gedoppelte* Form der Einzelheit zu unterscheiden, die unmittelbare *natürliche* und die *geistige.* In beiden Formen gibt die Idee sich Dasein, und so ist in beiden der substantielle Inhalt, die Idee und in unserem Gebiet die Idee als Schönheit, dasselbe".; WL II S. 470-2. „Es kann nur etwa zu bemerken sein, inwiefern die logische Ansicht des Lebens von anderer wissenschaftlicher Ansicht desselben unterschieden ist; jedoch gehört hierher nicht, wie in unphilosophischen Wissenschaften von ihm gehandelt wird, sondern nur, wie das logische Leben als reine Idee von dem Naturleben, das in der *Naturphilosophie* betrachtet wird, und von dem Leben, insofern es mit dem *Geiste* in Verbindung steht, zu unterscheiden ist. – Das erstere ist als das Leben der Natur das Leben, insofern es in die *Äußerlichkeit des Bestehens* hinausgeworfen ist, [...] Das Leben hat in beiden Fällen, wie es *natürliches* [ist] und wie es *mit dem Geist* in Beziehung steht, eine *Bestimmtheit seiner Äußerlichkeit,* [...] ".

[168] Cf. VÄ I S. 193-4. „Was wir nun aber vom tierischen Organismus in seiner Lebendigkeit vor uns sehen, ist nicht dieser *Einheitspunkt* des Lebens, sondern nur die *Mannigfaltigkeit* der Organe; das Lebendige hat noch die Unfreiheit, sich nicht *als* einzelnes punktuelles Subjekt gegen das Ausgelassensein in die äußere Realität seiner Glieder zur Erscheinung bringen zu können. [...] Was uns von Organismus sichtbar wird, ist nicht die Seele; was sich nach außen kehrt und allenthalben erscheint, ist nicht das innere Leben, sondern es sind Formationen einer niedrigen Stufe als die eigentliche Lebendigkeit. Das Tier ist *nur in sich* lebendig; d. h. das Insichsein wird nicht in der Form der Innerlichkeit selber *real*, und deshalb ist diese Lebendigkeit nicht überall zu erblicken. Weil das Innere ein *nur Inneres* bleibt, erscheint auch das Äußere *nur* als ein *Äußeres* und nicht an jedem Teil von der Seele völlig durchdrungen".

[169] Cf. VÄ I S. 194-5. „[...] dass dies Empfinden sich nicht als innerlich in sich konzentriertes zur Gegenwart in allen Gliedern herausarbeitet, sondern dass im Körper selbst ein Teil der Organe und deren Gestalt nur animalischen Funktionen gewidmet ist, während ein anderer näher den Ausdruck des Seelenlebens, der Empfindungen und Leidenschaften in sich aufnimmt. Von dieser Seite scheint die Seele mit ihrem inneren Leben auch nicht durch die ganze Realität der leiblichen Gestalt hindurch".; VÄ I S. 195. „[...] aber die *eine* innere Seele dieses Zusammenhangs, die Freiheit und Vernunft des einen Zwecks tritt nicht als diese eine freie und totale innere Beseelung in die Realität hinaus und macht sich nicht an jedem Teile offenbart".

[170] Cf. VÄ I S. 196. „Mit der Unmittelbarkeit des Einzelnen tritt die Idee in das wirkliche Dasein ein. Durch dieselbe Unmittelbarkeit nun aber wird sie zugleich in der Verwirkung mit der Außenwelt verflochten, in die Bedingtheit äußerer Umstände wie in die Relativität von Zwecken und Mitteln, überhaupt in die ganze Endlichkeit der Erscheinung hineingerissen. Denn die unmittelbare Einzelheit ist zunächst ein in sich abgerundetes Eins, sodann aber schließt es sich aus dem gleichen Grunde negativ gegen Anderes ab und wird seiner unmittelbaren Vereinzelung wegen, in welcher es nur eine bedingte Existenz hat, von der Macht der nicht in ihm selber

199). Die äußerliche Form des Lebens ist unter der Abhängigkeit von den Anderen zufällig und partikulär, d. h. sie ist nicht aus dem Leben selbst ableitbar. Folglich kann die Idee nicht als die Selbstständigkeit in den einzelnen Leben um die Endlichkeit derselben erscheinen[171].

Die Mangelhaftigkeit des daseienden Lebens als der unmittelbaren Idee bildet den Ausgangspunkt für die Bestimmung der notwendigen Bedingungen des schönen Objekts. Damit die Idee als Idee in Erscheinung treten kann, d. h. damit das Objekt als das schöne Objekt von dem menschlichen Bewusstsein wahrgenommen werden kann, muss das Objekt unter den folgenden Bedingungen stehen: Zunächst muss die Idee in ihrer Gesamtheit im Objekt erscheinen. Daher muss die Idee in allen Teilen des Objekts erscheinen. Zweitens muss die Idee mit ihrer Freiheit in dem Objekt erscheinen, d. h. das Objekt muss von den anderen unabhängig sein. Drittens muss die Idee nur mit sich selbst und nicht mit anderen als sich in dem Objekt erscheinen. Daher muss das Objekt gänzlich von der Idee und durch die Idee bestimmt werden. Die notwendigen Bestimmungen des schönen Objekts sind folglich nichts anderes als das notwendige Bestimmen der Idee selbst. Das schöne Objekt ist dabei als die individuelle Subjektivität zu betrachten, die den notwendigen Bestimmungen desselben entspricht (vgl. VÄ I, S. 207).

2-4. Das Kunstwerk als das ästhetische Leben: Die 3. Notwendigkeit der Ästhetik

Das unmittelbare Dasein des natürlichen und geistigen Lebens entspricht nicht den notwendigen Bestimmungen des schönen Objekts, da es unmittelbar und endlich ist. Das schöne Objekt kann folglich erst durch die ästhetische Erfahrung des menschlichen Bewusstseins in der Kunst eruiert werden[172].

---

wirklichen Totalität zum Bezug auf anderes und zur mannigfaltigsten Abhängigkeit von Anderem gezwungen. [...] Die Unmittelbarkeit des Daseins ist von dieser Seite her ein System notwendiger Verhältnisse zwischen scheinbar selbständigen Individuen und Mächten, in welchem jedes Einzelne in dem Dienste ihm fremder Zwecke als Mittel gebraucht wird oder des ihm Äußerlichen selbst als Mittels bedarf. Und da sich hier die Idee überhaupt nur auf dem Boden des Äußerlichen realisiert, [...]. Es ist das Bereich der Unfreiheit, in welcher das unmittelbar Einzelne lebt“.; S. 198. „Nach allen diesen Rücksichten hin gewährt das Individuum in dieser Sphäre nicht den Anblick der selbständigen und totalen Lebendigkeit und Freiheit, welche beim Begriffe der Schönheit zugrunde liegt“. Deshalb besteht die Schönheit Hegel zufolge darin, dass das lebendige Innere als die Einheit des Lebens sich frei aus sich selbst erscheint und frei von Anderen erfährt wird.

[171] Cf. VÄ I S. 201. „Diese Mangelhaftigkeit des unmittelbaren, sowohl physischen als geistigen Daseins ist wesentlich als eine *Endlichkeit* zu fassen und näher als eine Endlichkeit, welche ihrem Begriff nicht entspricht und durch dieses Nichtentsprechen eben ihre Endlichkeit bekundet. Denn der Begriff und konkreter noch die Idee ist das in sich *Unendliche und Freie*. Das animalische Leben, obschon es als Leben *Idee* ist, stellt doch nicht die Unendlichkeit und Freiheit selber dar, welche nur sich selbst hat und an ihr nichts anderes als sich selber hervortreten läßt. Dann erst ist er die wahrhaft freie, unendliche Einzelheit“.

[172] Cf. VÄ I S. 202. „Dies ist der Grund, weshalb der Geist auch in der Endlichkeit des Daseins und dessen Beschränktheit und äußerlichen Notwendigkeit den unmittelbaren Anblick und Genuß seiner wahren Freiheit nicht wiederzufinden vermag und das Bedürfnis dieser Freiheit daher auf einem anderen, höheren Boden zu realisieren genötigt ist. Dieser Boden ist die Kunst und ihre Wirklichkeit das Ideal. Die Notwendigkeit des Kunstschönen leitet sich also aus den Mängeln der unmittelbaren Wirklichkeit her, und die Aufgabe desselben muß dahin festgesetzt werden, dass es den Beruf habe, die Erscheinung der Lebendigkeit und vornehmlich der geistigen Beseelung auch äußerlich in ihrer Freiheit darzustellen und das Äußerliche seinem Begriffe gemäß zu

Die These, dass das schöne Objekt in der Kunst zu finden sei, impliziert, dass das Kunstwerk, da es sich sowohl auf der einen Seite natürlich und auf der anderen Seite gesellschaftlich nicht gegeben ist, von einem Menschen hervorgebracht werden muss. Daher ist die Tätigkeit des Künstlers als Hervorbringung des Kunstwerks in der Ästhetik zu behandeln. In Bezug auf die notwendigen Bedingungen des schönen Objekts lassen sich drei Bestimmungen der Tätigkeit des Künstlers, d. h. der Kunst, festhalten.

Die erste notwendige Bedingung des schönen Objekts betrifft die Totalität der Idee. Die Totalität der Idee manifestiert sich im Objekt, wobei jedes seiner Teile dazu beiträgt. Das Objekt manifestiert sich jedoch vor dem menschlichen Bewusstsein sowohl auf natürliche als auch auf gesellschaftliche Weise als ein Vorhandensein. Das unmittelbare Dasein, das natürliche oder gesellschaftliche Lebendige, ist als Vorhandensein von dem menschlichen Bewusstsein unabhängig und hat keinen Zweck, für das Schöne dazusein (vgl. VÄ I, S. 102). Als natürliches oder gesellschaftliches Lebewesen verfolgt das unmittelbare Dasein eigene Zwecke und Interessen, beispielsweise die Selbsterhaltung, den Selbstgenuss oder die Sittlichkeit, und ist nach diesen ausgerichtet. Obgleich ein unmittelbares Dasein auch einem menschlichen Bewusstsein als schön erscheinen kann, ist es dennoch nicht für sich selbst schön und kann somit nicht als Objekt des Schönen bezeichnet werden (VÄ I, S. 167). Ein Objekt kann folglich nur dann als schönes Objekt bezeichnet werden, wenn es einen Zweck erfüllt, der darin besteht, schön zu sein und "nur für unser Gemüt und Geist dazusein" (VÄ I S. 102). Ein solches Objekt, auch ein lebendiges Objekt, weil die Idee in der Unmittelbarkeit nichts anderes als das Leben ist, kann nicht ein Vorhandensein sein, sondern muss hervorgebracht werden. In Bezug auf das zuvor erläuterte schöne Objekt kann festgehalten werden, dass das hervorgebrachte Objekt nichts anderes als das Kunstwerk ist. Hegel zufolge ist die Kunst so bestimmt, "das Dasein in seiner Erscheinung als wahr aufzufassen und darzustellen, d. i. in seiner Angemessenheit zu dem sich selbst gemäßen, dem an und für sich seienden Inhalt" (VÄ I, S. 205). Die Kunst als Tätigkeit des Künstlers ist imstande, das natürliche oder geistige Dasein gemäß der Idee zu modifizieren oder zu gestalten. Die Veränderung des natürlichen und geistigen Daseins, in der die Idee als Idee erscheinen soll, setzt zum einen das Vermögen voraus, ein Ding veränderlich zu machen, zum anderen jedoch auch die Fähigkeit, sich der Idee bewusst zu werden. Die Veränderung des Daseins, d. h. die Abstimmung des Daseins auf die Idee, kann sowohl auf natürliche als auch auf geistige Weise erfolgen. Folglich kann das Subjekt der Abstimmung nur ein Mensch sein, in diesem Fall ein Künstler. In der Tätigkeit des Künstlers als Hervorbringung des Kunstwerks dominiert die geistige Seite gegenüber der natürlichen Seite. Denn das Wesen der Abstimmung des Daseins auf die Idee ist die Angemessenheit des Daseins für die Idee und nicht die Veränderung desselben. Außerhalb der Kunst ist lediglich die natürliche oder geistige Veränderung des Daseins zu beobachten. Folglich kann mit Recht festgestellt werden, dass das Kunstwerk aus dem Geist hervorgeht. Wenn der Künstler ein Objekt aus seinem Geist hervorbringt, um eine Idee zu veranschaulichen, kann dann davon ausgegangen werden, dass das Objekt in der Zweckmäßigkeit der

machen“.

künstlerischen Tätigkeit entstanden ist. Wenn der Künstler seinen Zweck in seiner Tätigkeit ausführt, kann die Idee durch das Ganze des Objekts und auch durch alle Teile desselben zum Ausdruck gebracht werden. Die Kunst ist eine geistige Tätigkeit, und ein Kunstwerk wird aus dem Geist hervorgebracht. Demgemäß kann die Kunst nicht als Nachahmung der Natur bezeichnet werden[173]. Daher kann festgestellt werden, dass die Kunst die bloße Natürlichkeit vom Kunstwerk ausschließt[174]. Dies bedeutet, dass das Kunstwerk durch den Geist und aus dem Geist heraus entsteht. Die erste notwendige Bedingung eines schönen Objekts ist mit der ersten Bestimmung der Kunst verknüpft, dass das Kunstwerk aus dem Geist hervorgebracht wird.

Die zweite notwendige Bedingung des schönen Objekts betrifft die Freiheit der Idee. Die Freiheit der Idee manifestiert sich im Objekt, wobei das Objekt selbst frei sein muss oder zumindest vor dem menschlichen Bewusstsein als frei erscheinen muss[175]. Das unmittelbar daseiende Lebendige ist jedoch, auf der äußeren Seite, in einen natürlichen oder gesellschaftlichen Zusammenhang mit anderen Individuen eingebunden. Der natürliche Zusammenhang mit dem Anderen kann als Naturnotwendigkeit bezeichnet werden, welche sich in den wechselseitigen Einwirkungen der Naturdinge gezeigt wird. In Bezug auf die Gesellschaft ergibt er sich in den diversen Beziehungen innerhalb der Gesellschaft. Die gesellschaftlichen Beziehungen mit Anderen bezeichnet Hegel als "die Prosa der Welt" (VÄ I, S. 199), welche er später mit der Poesie als eine künstliche Tätigkeit vergleicht (vgl. VÄ I, S. 213)[176]. Das

[173] Cf. VÄ I S. 48. „Eine *dritte* Ansicht, welche die Vorstellung vom Kunstwerk als einem Produkte menschlicher Tätigkeit betrifft, bezieht sich auf die Stellung des Kunstwerks zu den äußeren Erscheinungen der Natur. Hier lag dem gewöhnlichen Bewusstsein die Meinung nahe, dass das Kunstprodukt des Menschen dem Naturprodukte *nach*stehe. Denn das Kunstwerk hat kein Gefühl in sich und ist nicht das durch und durch Belebte, sondern als äußerliches Objekt betrachtet, tot. Das Lebendige aber pflegen wir höher zu schätzen als das Tote. Dass das Kunstwerk nicht in sich selbst bewegt und lebendig sei, ist freilich zugegeben. Das natürlich Lebendige ist nach innen und außen eine zweckmäßig bis in alle kleinsten Teile ausgeführte Organisation, während das Kunstwerk nur in seiner Oberfläche den Schein der Lebendigkeit erreicht, nach innen aber gemeiner Stein oder Holz und Leinwand, oder wie in der Poesie, Vorstellung ist, die in Rede und Buchstaben sich äußert. Aber diese Seite äußerlichen Existenz ist es nicht, welche ein Werk zu einem Produkte der schönen Kunst macht; Kunstwerk ist es nur, insofern es, aus dem Geist entsprungen, nun auch dem Boden des Geistes angehört, die Taufe des Geistigen erhalten hat und nur dasjenige darstellt, was nach dem Anklange des Geistes gebildet ist“.; S. 205. „Die Wahrheit der Kunst darf also keine bloße Richtigkeit sein, worauf sich die sogenannte Nachahmung der Natur beschränkt, sondern das Äußere muß mit einem Inneren zusammenstimmen, das in sich selbst zusammenstimmt und eben dadurch sich als sich selbst im Äußeren offenbaren kann“.

[174] Cf. VÄ I S. 214. „Was uns aber bei dergleichen Inhalt, insofern ihn die Kunst uns darbietet, sogleich in Anspruch nimmt, ist eben dies Scheinen und Erscheinen der Gegenstände als durch den *Geist* produziert, welcher das Äußere und Sinnliche der ganzen Materialität im Innersten verwandelt“.; VÄ I S. 48.

[175] Die Ästhetik ist nach ihrer Natur auf die Erscheinung bezieht. Insofern die Erscheinung ein dem eigenen Begriff Nichtentsprechendes ist, ist die Erscheinung der Freiheit oder der Schein der Freiheit zwar an sich ein Nichtiges aber nicht ein Bedeutungsloses oder Falsches.

[176] Cf. VÄ I S. 198-9. „Zwar fehlt es auch der unmittelbaren menschlichen Wirklichkeit und deren Begebnissen und Organisationen nicht an einem System und einer Totalität der Tätigkeiten; aber das Ganze erscheint nur als eine Menge von Einzelheiten; die Beschäftigungen und Tätigkeiten werden in unendlich viele Teile gesondert und zersplittert, so dass auf die Einzelnen nur ein Partikelchen des Ganzen kommen kann; und wie sehr die Individuen und auch mit ihren eigenen Zwecken dabeisein mögen und das zutage fördern, was durch ihr einzelnes Interesse vermittelt ist, so bleibt die Selbständigkeit und Freiheit ihres Willens dennoch mehr oder weniger formell, durch äußere Umstände und Zufälle bestimmt und durch die Hemmungen der Natürlichkeit gehindert. Dies ist die Prosa der Welt, wie dieselbe sowohl dem eigenen als auch dem Bewusstsein der anderen erscheint, eine Welt der

unmittelbare Dasein ist somit auf der äußeren Seite unfrei und abhängig von anderen. Auf der inneren Seite ist das unmittelbare Dasein als das Lebendige gekennzeichnet durch eine eigene Begierde, Interessen und Zwecke, wie bereits in der ersten Bestimmung der Kunst dargelegt wurde. Innerhalb des lebendigen Organismus fungieren sie als Antrieb, wodurch das Lebendige auf der inneren Seite ebenfalls als unfrei und abhängig von anderen charakterisiert werden kann. Folglich muss das Objekt frei von Interessen und Zwecken sein, um als frei zu erscheinen. Zudem darf es keinen äußerlich natürlichen und gesellschaftlichen Zusammenhang aufweisen. Objekte, die sich in der Erscheinung befinden, unterliegen den wechselseitigen Einwirkungen anderer Objekte, die ebenfalls Teil der Natur sind. Um das Objekt als das schöne Objekt zu erscheinen, darf das menschliche Bewusstsein keine Naturnotwendigkeit bei dem Objekt auffassen. Das Objekt soll folglich weder als ein Lebendiges betrachtet werden, das ein eigenes Interesse aufweisen muss, noch als ein Mittel, dessen Zweckmäßigkeit für einen äußerlichen Zweck vorausgesetzt werden muss. Die Kunst als Tätigkeit bewahrt lediglich das der Idee entsprechende äußerliche Dasein im Kunstwerk auf und schließt das sonstige "Dasein von der Zufälligkeit und Äußerlichkeit" (VÄ I, S. 205) von diesem aus. Insofern das Kunstwerk lediglich den Zweck verfolgt, die Idee zu veranschaulichen, ist die Einwirkung anderer Faktoren als zufällig und äußerlich zu betrachten. Die Kunst wirft „alles, was in der Erscheinung demselben[dem wahren Begriff] nicht entspricht, beiseite“ (VÄ I S.206). Dies bezeichnet die Reinigung der Kunst. In der Konsequenz erscheint das Kunstwerk als frei. Das Kunstwerk bleibt folglich nicht in der zufälligen Äußerlichkeit, sondern gelangt durch eine "Zurückführung ins Innere" (ebenda) zu einer "Harmonie mit seinem wahren Begriff" (VÄ I S. 205). In Bezug auf das Verhältnis der Kunst zur Natur (VÄ I, S. 212) wird ersichtlich, dass die Kunst sich von der „vorhandene[n] prosaische[n] Realität“ (VÄ I S.215) emanzipiert[177]. Die Reinigung des Kunstwerks befreit es von Zufälligkeit und Äußerlichkeit. Die zweite notwendige Bedingung des schönen Objekts ist mit der zweiten Bestimmung der Kunst als Reinigung der Kunst verbunden.

Die dritte notwendige Bedingung des schönen Objekts betrifft die Selbstständigkeit der Idee. Um die Selbstständigkeit der Idee durch das Objekt zu veranschaulichen, muss das Objekt als selbstständig wahrgenommen werden. Das unmittelbare Dasein des Lebendigen ist aufgrund seiner Beschränktheit nicht als selbstständig zu betrachten[178]. Insofern das Lebendige als ein unmittelbares Dasein unter dem Zusammenhang mit den anderen steht, ist es aufgrund dessen endlichen, zufälligen und äußerlichen Beschaffenheit in seiner sinnlichen Gestaltung beschränkt und spezifiziert. Insofern das Objekt als das

Endlichkeit und Veränderlichkeit, der Verflechtung in Relatives und des Drucks der Notwendigkeit, dem sich der Einzelne nicht zu entziehen imstande ist“.

[177] Cf. VÄ I S. 215. „Der Mensch aber als künstlerisch schaffend ist eine ganze Welt von Inhalt, den er der Natur entwendet und in dem umfassenden Bereich der Vorstellung und Anschauung zu einem Schatz zusammengehäuft hat, welchen er nun auf einfache Weise ohne die weitläufigen Bedingungen und Veranstaltungen der Realität frei aus sich herausgibt“.

[178] Cf. VÄ I S. 199. „Drittens nun aber steht das unmittelbar Einzelne der natürlichen und geistigen Welt nicht nur überhaupt in Abhängigkeit, sondern die absolute Selbständigkeit fehlt ihm, weil es *beschränkt* und, näher, weil es in sich selbst *partikularisiert* ist“.

unmittelbare Dasein seiner Natur nach mit der Beschränktheit verbunden ist, muss das Objekt seinen Bestimmungsgrund außer sich haben und besteht in dem Gegensatz der Besonderheit und der Allgemeinheit. Insofern das unmittelbare Dasein den Gegensatz hat, muss es unselbstständig sein. Damit das Objekt als das schöne Objekt erscheinen kann, muss der Gegensatz aufgelöst werden. Die Auflösung des Gegensatzes kann folglich „nur durch einen echten und in sich substantiellen Inhalt" (VÄ I S.205) [179]. In Bezug auf die Ästhetik lässt sich festhalten, dass die Idee als Idee durch das Objekt erscheinen. Aus den notwendigen Bedingungen des schönen Objekts lässt sich ableiten, dass das unmittelbare Dasein nicht als Objekt in Frage kommt, in dem die Idee als das Ideal erscheinen soll. In Übereinstimmung mit den ersten beiden Bestimmungen der Kunst kann das Objekt als Kunstwerk bestimmt werden. Es handelt sich dabei um ein aus dem Geist Hervorgebrachtes, das durch die Reinigung von Zufälligkeit und Äußerlichkeit frei von diesen ist. In Ergänzung sei darauf verwiesen, dass die dritte Bestimmung der Kunst in der Freiheit von der Allgemeinheit besteht. Denn nur dadurch kann das schöne Objekt als selbstständig betrachtet werden, losgelöst von seiner Eigenschaft als Objekt des Denkens und stattdessen als Objekt des sinnlichen Auffassens durch das menschliche Bewusstsein. Das schöne Objekt als selbstständiges Objekt befindet sich in einer Mitte, die durch die Gegenpole Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Unendlichkeit und Endlichkeit, Subjektivität und Objektivität sowie Allgemeinheit und Besonderheit bestimmt ist [180]. In Bezug auf die Begriffsmomente kann der Mittelpunkt als das schöne Objekt als eine bestimmte Allgemeinheit, d. h. als eine Einzelheit, bestimmt werden, die bei der zweiten Notwendigkeit der Ästhetik behandelt wird. Dabei handelt es sich um die von der Idee bestimmte Erscheinungsform der Idee. Der Mittelpunkt als das schöne Objekt bzw. die Erscheinungsform der individuellen Subjektivität ist für die Kunst nicht gegeben, sondern muss durch die Kunst selbst hervorgebracht werden. Die Kunst durchläuft einen Prozess, der von der Äußerlichkeit bis zu einer Grenze führt, "innerhalb welcher das Äußere als Manifestation der geistigen Freiheit sein

[179] Cf. VÄ I S. 205. „Nun ist aber auch der Geist, indem er nur erst dadurch frei und unendlich ist, dass er seine Allgemeinheit wirklich faßt und die Zwecke, die er in sich setzt, zu ihr erhebt, seinem eigenen Begriff nach fähig, wenn er diese Freiheit *nicht* ergriffen hat, als beschränkter Inhalt, verkümmerter Charakter, verküpperltes und flaches Gemüt zu existieren. Mit solchem in sich nichtigen Gehalt bleibt die unendliche Manifestation des Geistes wieder nur formell, da wir dann nichts als die abstrakte Form selbstbewusster Geistigkeit erhalten, deren Inhalt der Unendlichkeit des freien Geistes wiederspricht. Es ist nur durch einen echten und in sich substantiellen Inhalt, durch welchen das beschränkte veränderliche Dasein Selbständigkeit und Substantialität hat, so dass dann Bestimmtheit und Gediegenheit in sich, beschränkt abgeschlossener und substantieller Gehalt in ein und demselbigen wirklich sind und das Dasein hierdurch die Möglichkeit erlangt, an der Beschränktheit seines eigenen Inhalts zugleich als Allgemeinheit und als bei sich seiende Seele manifestiert zu sein".

[180] Cf. VÄ I S. 206-7. „Es ist dies jedoch eine Zurückführung ins Innere, die zugleich nicht bis zum Allgemeinen in abstrakter Form, bis zum Extrem des *Gedankens* fortgeht, sondern in dem Mittelpunkte stehenbleibt, in welchen das nur Äußerliche und nur Innerliche zusammenfallen. Das Ideal ist demnach die Wirklichkeit, zurückgenommen aus der Breite der Einzelheiten und Zufälligkeiten, insofern das Innere in dieser der Allgemeinheit entgegengehobenen Äußerlichkeit selbst als *lebendige Individualität* erscheint. Denn die individuelle Subjektivität, welche einen substantiellen Gehalt in sich trägt und denselben zugleich an ihr selbst äußerlich erscheinen macht, steht in dieser Mitte, in der das Substantielle des Inhalts nicht abstrakt dfür sich seiner Allgemeinheit nach heraustreten kann, sondern in der Individualität noch eingeschlossen bliebt und dadurch mit einem bestimmten Dasein verschlungen erscheint – welches nun auch seinerseits, von der bloßen Endlichkeit und Bedingtheit losgewunden, mit dem Innern der Seele zu freiem Einklange zusammengeht".

kann" (VÄ I, S. 207). Gleichzeitig wird die Innerlichkeit als Idee bis zu diesem Punkt sichtbar. Die Kunst manifestiert sich als eine Erhebung des natürlichen Objekts sowie als eine Überwindung der Natur (vgl. VÄ I, S. 215–6) [181]. Die dritte notwendige Bedingung des schönen Objekts ist demnach mit der dritten Bestimmung der Kunst als Mittelpunkt der Innerlichkeit und Äußerlichkeit verbunden.

Die notwendigen Bedingungen des schönen Objekts sind mit den Bestimmungen der Kunst verbunden. Ein Kunstwerk, welches den Bestimmungen der Kunst entspricht, kann folglich als schönes Objekt bezeichnet werden. Insofern kann die Ästhetik als Kunstphilosophie bezeichnet werden. In Bezug auf die Kunst als solche lässt sie sich als die Beziehung des Kunstwerks, des Künstlers und des menschlichen Bewusstseins, welches das Kunstwerk als Objekt seiner ästhetischen Erfahrung betrachtet, bestimmen. In Bezug auf die unmittelbar aus den Bestimmungen der Kunst hergeleiteten Bestimmungen ist die Beziehung des Künstlers und des Kunstwerks, d. h. die Hervorbringung des Kunstwerks, von Relevanz. Der Künstler verarbeitet dabei die in seinem Inneren vorhandenen Vorstellungen, die er als "Inneres" oder "Geist" bezeichnet. Um ein Kunstwerk zu erschaffen, verändert der Künstler den demgemäß natürlichen oder geistigen Stoff durch seine Tätigkeit. Infolgedessen wird das Kunstwerk durch den Künstler hervorgebracht. Hegel bezeichnet die Tätigkeit des Künstlers im Prozess der Hervorbringung des Kunstwerks als "die Poesie" sowie die "Idealität des Kunstwerks" (VÄ I, S. 214) [182]. Denn während „der Idealismus der Lebendigkeit“(VÄ I S.163) beim Lebendigen als dem unmittelbaren Dasein die Tätigkeit der Lebendigkeit bezeichnet, welche die realen und sinnlichen Bestimmtheiten der Lebendigkeit in die Einheit derselben ideell setzt[183], bringt der Künstler bei der Hervorbringung des Kunstwerks den sonst gegeneinander gleichgültigen unorganisierten Stoff unter die Einheit zusammen und lässt ihn dadurch als eine scheinbare Organisation erscheinen. Die Tätigkeit des

[181] Cf. VÄ I S. 215-6. „Dadurch nun *erhebt* sie durch diese Idealität zugleich die sonst wertlose Objekte, welche sie ihres unbedeutenden Inhalts unerachtet für sich fixiert und zum Zweck macht und auf das unsere Teilnahme richtet, woran wir sonst rücksichtlos vorübergehen würde. Dasselbe vollbringt die Kunst in Rücksicht auf die Zeit und ist auch hierin ideell. Was in der Natur vorübereilt, befestigt die Kunst zur Dauer; ein schnell verschwindende Lächeln, einen plötzlichen schalkhaften Zug um den Mund, einen Blick, einen flüchtigen Lichtschein, ebenso geistige Züge im Leben der Menschen, Vorfälle, Begebenheiten, welche kommen und gehen, da sind und wieder vergessen werden – alles und jedes entreißt sie dem augenblicklichen Dasein und überwindet auch in dieser Beziehung die Natur“.

[182] VÄ I S. 214. „Die ganz formelle Idealität des Kunstwerks, indem die Poesie überhaupt, wie schon der Name andeutet, ein Gemachtes, von Menschen Hervorgebrachtes ist, das er in seine Vorstellung aufgenommen, verarbeitet und aus derselben durch seine eigene Tätigkeit herausgestellt hat“.

[183] Cf. VÄ I S. 162-3. „Denn die Kraft des Lebens und mehr noch die Macht des Geistes besteht eben darin, den Widerspruch in sich zu setzen, zu ertragen und zu überwinden. Dieses Setzen und Auflösen des Widerspruchs von ideeller Einheit und realem Außereinander der Glieder macht den steten Prozess des Lebens aus, und das Leben ist nur als *Prozess*. Der Lebensprozess umfaßt die gedoppelte Tätigkeit: einerseits stets die realen Unterschiede aller Glieder und Bestimmtheiten des Organismus zur sinnlichen Existenz zu bringen, andererseits aber, wenn sie in selbständiger Besonderung erstarren und gegeneinander zu festen Unterschieden sich abschließen wollen, an ihnen ihre allgemeine Idealität, welche ihre Belebung ist, geltend zu machen. Dies ist der Idealismus der Lebendigkeit. Denn nicht nur die Philosophie etwa ist idealistisch, sondern die Natur schon tut als Leben faktisch dasselbe, was die idealistische Philosophie in ihrem geistigen Felde vollbringt. – Erst beide Tätigkeiten aber in einem, das stete Realisieren der Bestimmtheiten des Organismus wie das Ideesetzen der real vorhandenen zu ihrer subjektiven Einheit, ist der vollendete Prozess des Lebens, [...]“.

Künstlers ist jedoch nicht unmittelbar, sondern subjektiv[184], da sie durch den Geist des Künstlers erfolgt und somit nicht mit der Unmittelbarkeit der natürlichen Lebendigkeit vergleichbar ist. Die Tätigkeit des Künstlers lässt sich demnach nicht als „die gedoppelte Tätigkeit" (VÄ I S.162) der natürlichen Lebendigkeit beschreiben, sondern als eine zweiseitige Tätigkeit[185], die auf einer Idee basiert. Daher kann die Idealität des Kunstwerks als der Idealismus der Kunst gleichzeitig als Realität des Kunstwerks als Realismus der Kunst bezeichnet werden[186]. Der Idealismus der Kunst kann als eine Tätigkeit beschrieben werden, bei der der Künstler den untereinander gleichgültigen natürlichen und geistigen Stoff in die subjektive Einheit des Kunstwerks zusammenschließt. Dem Realismus der Kunst entspricht demnach die Tätigkeit, nicht reale, d. h. ideelle Vorstellungen in dem Geist des Künstlers in sinnliche und reale Gestaltungen als Form des Kunstwerks einzusetzen. Die Hervorbringung des Kunstwerks ist demnach als Einheit von Idealität und Realität zu betrachten, wodurch das Kunstwerk als Ideal erscheint. Insofern das Kunstwerk von einem menschlichen Bewusstsein betrachtet werden soll, erscheint es unmittelbar, da es seinen Zweck nach (vgl. VÄ I S. 102) von diesem betrachtet wird. Die Unmittelbarkeit des Kunstwerks, welche durch das Ideal bedingt ist, impliziert dessen lebendigen Charakter, der sich in einer innewohnenden Lebendigkeit manifestiert[187]. In der Tat kann von einem bloßen Schein gesprochen werden, da auch die Schönheit als solche ein Schein ist. Daher kann das Kunstwerk als ein Scheinleben sowie als ästhetisches Leben bezeichnet werden.

Die drei notwendigen Bedingungen des schönen Objekts stehen in Verbindung mit den Bestimmungen der Kunst. Jede Bestimmung der Kunst ist mit der Tätigkeit des Künstlers verknüpft, welche die jeweilige Bestimmung der Kunst erst ermöglicht oder hervorbringt. Die zweiten Notwendigkeiten der Ästhetik legen dar, dass die notwendigen Bedingungen des schönen Objekts nichts anderes als die Bestimmung der Idee für das Objekt in der Erscheinung sind. Demgemäß ist die Tätigkeit des Künstlers nichts anderes als die Bestimmung des Künstlers für das Kunstwerk. Folglich sind die Tätigkeit des

[184] Cf. VÄ I S. 214. „Was uns aber bei dergleichen Inhalt, insofern ihn die Kunst uns darbietet, sogleich in Anspruch nimmt, ist eben dies Scheinen und Erscheinen der Gegenstände als durch den *Geist* produziert, welcher das Äußere und Sinnliche der ganzen Materiatur im Innersten verwandelt".

[185] Cf. VÄ I S. 191. „Die Subjektivität nun aber liegt in der negativen Einheit, durch welche sich die Unterschiede in ihrem realen Bestehen zugleich als ideell gesetzt erweisen".

[186] Cf. VÄ I S. 220. „Indem es nun ferner der *Geist* ist, der die innere Welt seines an und für sich interessevollen Gehaltes in Form äußerer Erscheinung realisiert, so frag es sich auch in dieser Beziehung, welche Bedeutung der Gegensatz von Ideal und Natürlichkeit habe. Das Natürliche kann in dieser Sphäre nicht in dem eigentlichen Sinne des Wort gebracht werden, denn als Außengestalt des Geistes gilt es nicht nr dadurch, dass es eben unmittelbar wie die tierische Lebendigkeit, die landschaftlichen Natur usf. da ist, sondern es erscheint hier seiner Bestimmung nach, insofern es der *Geist* ist, welcher *sich* verleiblicht, nur als Ausdruck des Geistigen und somit schon als idealisiert. Denn dies Aufnehmen in den Geist, dies Bilden und Gestalten von seiten des Geistes her heißt eben Idealisieren".

[187] Cf. VÄ I S. 228. „Die Lebendigkeit des Ideals nun beruht gerade darin, dass diese bestimmte geistige Grundbedeutung, welche zur Darstellung kommen soll, durch alle besonderen Seiten der äußeren Erscheinung – Haltung, Stellung, Bewegung, Gesichtszüge, Form und Gestalt der Glieder usf. – vollständig durcHrsg.earbeitet sei, so dass nichts Leeres und Unbedeutendes übrigbleibe, sondern alles sich als von jener Bedeutung durchdrungen erweise".

Künstlers als Hervorbringung des Kunstwerks und die Tätigkeit der Idee, sich als Ideal zu präsentieren, somit einerlei.

Die erste Notwendigkeit der Ästhetik besteht in der Sicherscheinung der Idee in der Kunst. Da das Sicherscheinen der Idee im Kunstwerk und die Hervorbringung des Kunstwerks als gleich betrachtet werden, ist die Tätigkeit des Künstlers im Kunstwerk ebenfalls als notwendig zu erachten. Die Notwendigkeit der Hervorbringung des Kunstwerks impliziert, dass der Künstler entweder einen externen oder internen Grund für seine Tätigkeit hat. Wäre der Grund für die Tätigkeit des Künstlers außerhalb seiner selbst zu verorten, so würde die Idee den Künstler dazu zwingen, ein Kunstwerk hervorzubringen. Der Künstler wäre in diesem Fall lediglich als Mittel zur Versinnlichung und zum Sicherscheinen der Idee anzusehen. Diese Auffassung entspricht der These, dass der Künstler ein Instrument Gottes sei[188]. Würde der Künstler die Notwendigkeit seiner Tätigkeit aus der Idee als einem Anderen ableiten, wäre die Tätigkeit des Künstlers beeinflusst und der Künstler sowie seine Tätigkeit wären in der Hervorbringung des Kunstwerks unfrei. Diese Argumentation weist über die Unfreiheit des Künstlers hinaus und deutet die Unfreiheit der Kunst als solche an. Denn da das Kunstwerk das Resultat der Tätigkeit des Künstlers ist, würde dies implizieren, dass die Freiheit aus der Unfreiheit herauskommt, wenn der Künstler und seine Tätigkeit unfrei wären und gleichzeitig das Kunstwerk frei wäre. Dies stellt einen Widerspruch dar. Die Notwendigkeit der künstlerischen Tätigkeit soll nicht außer sich, sondern in sich selbst begründet sein.

Die Tätigkeit des Künstlers, die sich einerseits auf das Idealisieren und andererseits auf das Realisieren bezieht, kann als solche als "die Phantasie des Künstlers" bezeichnet werden (VÄ I, S. 362). Die Fantasie, insofern der Künstler dadurch das Kunstwerk hervorbringt, ist nicht als passive Einbildungskraft zu verstehen, sondern als die schaffende Tätigkeit und „schöpferische[] Tätigkeit“ (VÄ I S.363). Die erste Stufe der schöpferischen Tätigkeit besteht gemäß Hegel darin, dass der Künstler die Mannigfaltigkeit aus seinen äußerlichen und innerlichen Erfahrungen in seinen Geist aufnimmt[189]. Die Grundlage der

[188] Cf. VÄ I S. 49-50. „In dieser Entgegenstellung der Naturproduktion als eines göttlichen Schaffens und der menschlichen Tätigkeit als einer nur endlichen liegt sogleich der Mißverstand, als ob Gott im Menschen und durch den Menschen *nicht* wirke, sondern den Kreis dieser Wirksamkeit auf die Natur allein beschränke. Diese falsche Meinung ist gänzlich zu entfernen, wenn man zum wahren Begriffe der Kunst hindurchdringen will, ja es ist dieser Ansicht gegenüber die entgegengesetzte festzuhalten, dass Gott mehr Ehre von dem habe, was der Geist macht, als von den Erzeugnissen und Gebilden der Natur. Denn es ist nicht nur Göttliches im Menschen, sondern in ihm ist es in einer Form tätig, die in ganz anderer, höherer Weise dem Wesen Gottes gemäß ist als in der Natur. Gott ist Gott, und im Menschen allein hat das Medium, durch welches das Göttliche hindurch geht, die Form des bewussten, sich tätig hervorbringende Geistes; in der Natur aber ist dies Medium das Bewusstlose, Sinnliche und Äußerliche, das an Wert dem Bewusstsein bei weitem nachsteht“.

[189] Cf. VÄ I S. 363-4. „Der Künstler ist deshalb von dieser Seite her nicht an selbstgemachte Einbildungen verwiesen, sondern von dem flachen sogenannten Idealen ab hat er an die Wirklichkeit heranzutreten. Ein verdächtig, denn der Künstler hat aus der Überfülle des Lebens und nicht aus der Überfülle abstrakter Allgemeinheit zu schöpfen, indem in der Kunst nicht wie in der Philosophie der Gedanke, sondern die wirkliche äußere Gestaltung das Element der Produktion abgibt. In diesem Element muß sich daher der Künstler befinden und heimisch werden. Er muß viel gesehen, viel gehört und viel in sich aufbewahren haben, wie überhaupt die großen Individuen sich fast immer durch ein großes Gedächtnis auszuzeichnen pflegen“.

schöpferischen Tätigkeit des Künstlers bildet das "Aufnehmen der äußeren und inneren Wirklichkeit" (VÄ I S. 364) in den Geist des Künstlers. Dies umfasst die Idealisierung der sinnlichen Gestaltungen, aus denen der Künstler seinen Stoff für die Fantasie gewinnt. Die zweite Stufe der Fantasie ist, sofern die Kunst nicht lediglich eine sinnliche Gestaltung ist, sondern darüber hinaus das Sicherscheinen der Idee, das Durchsonnen des Künstlers[190]. Denn für die Fantasie ist eine „die Konzentration des Gemüts“ erforderlich. Es erscheint bemerkenswert, dass das Durchsonnen oder das Nachdenken bei der zweiten Stufe der Fantasie nicht als Tätigkeit des Denkens bestimmt wird, sondern vielmehr als "eine *sinnvolle* Anschauung" (VÄ I, S. 173). Daher ist der Inhalt, der aus der Besonnenheit des Künstlers erwächst, nicht konkret und bestimmt wie der des reinen Denkens, sondern lediglich "*unbestimmt* und *abstrakt*" (VÄ I, S. 174)[191]. Die dritte Stufe der Fantasie besteht darin, dass der Künstler die "äußere und innere Wirklichkeit" (VÄ I S. 364) aus der ersten Stufe der Fantasie und dem Vernünftigen der Wirklichkeit, welche durch die sinnvolle Empfindung in der zweiten Stufe derselben aufgenommen ist, als "sein eigenstes Selbst, als innerstes Eigentum seiner als *Subjekt*" (VÄ I S. 366) hat[192]. In der Konsequenz ist die Fantasie des Künstlers als Tätigkeit desselben zu betrachten, wobei der Künstler und seine Tätigkeit insofern in der Hervorbringung des Kunstwerks frei sind. Diese These lässt sich anhand des Realismus des Kunstwerks exemplifizieren. Im Realismus des Kunstwerks realisiert der Künstler, was in seinem Geist vorhanden ist (vgl. VÄ I, S. 220). In der Auseinandersetzung mit der Fantasie kann festgehalten werden, dass das, was in dem Geist des Künstlers ist, nichts anderes als das Selbst und Subjekt des Künstlers ist. Die Realisierung des inneren Selbst des Künstlers stellt somit die Verwirklichung des Künstlers seiner selbst dar, was die Manifestation des Selbst und der Freiheit desselben ist.

Auch wenn der Künstler in Ansehung seiner Tätigkeit als Hervorbringung des Kunstwerks frei und selbstständig ist, kann er sich in der Hervorbringung des Kunstwerks von dem notwendigen Bestimmen

---

[190] Cf. VÄ I S. 364-5. „*Zweitens* aber bleibt die Phantasie nicht bei diesem bloßen Aufnehmen der äußeren und inneren Wirklichkeit stehen, denn zum idealen Kunstwerk gehört nicht nur das Erscheinen des inneren Geistes in der Realität äußerer Gestalten, sondern die an und für sich seiende Wahrheit und Vernünftigkeit des Wirklichen ist es, welche zur äußeren Erscheinung gelangen soll. Diese *Vernünftigkeit* seines bestimmten Gegenstandes, den er erwählt hat, muß nicht nur in dem Bewusstsein des Künstlers gegenwärtig sein und ihn bewegen, sondern er muß das Wesentliche und Wahrhaftige seinem ganzen Umfang und seiner ganzen Tiefe nach durchsonnen haben. Den ohne Nachdenken bringt der Mensch sich das, was in ihm ist, nicht zum Bewusstsein, und so merkt man es auch jedem großen Kunstwerk an, dass der Stoff nach allen Richtungen hin lange und tief erwogen und durchdacht ist“.

[191] Diese Unbestimmtheit und Abstraktheit des Inhalts des Kunstwerks deutet einerseits das Kunstwerk als den Mittelpunkt der Allgemeinheit und der Besonderheit und andererseits die Grenze der Kunst, also die Ende der Kunst an.

[192] Cf. VÄ I S. 366. „Durch diese Empfindung nämlich, die das Ganze durchdringt und beseelt, hat der Künstler seinen Stoff und dessen Gestaltung als sein eigenstes Selbst, als innerstes Eigentum seiner als *Subjekt*. Denn das bildliche Veranschaulichen entfremdet jeden Gehalt zur Äußerlichkeit, und die Empfindung erst hält ihn in subjektiver Einheit mit dem inneren Selbst. Nach dieser Seite hin muß der Künstler sich nicht nur viel in der Welt umgesehen und mit ihren äußeren und inneren Erscheinungen bekannt gemacht haben, sondern es muß auch vieles und Großes durch seine eigene Brust gezogen, sein Herz muß schon tief ergriffen und bewegt worden sein, er muß durcHrsg.emacht und durcHrsg.elebt haben, ehe er die echten Tiefen des Lebens zu konkreten Erscheinungen herauszubilden imstande ist“.

der Idee nicht fernhalten. Denn das Kunstwerk stellt sowohl in seiner Äußerlichkeit als auch in seiner Innerlichkeit den Mittelpunkt dar (vgl. VÄ I, S. 207). Die Tätigkeit des Künstlers umfasst dabei nicht nur die subjektive Seite, d. h. die Fantasie, sondern auch die objektive Seite, welche als Genie und Talent bezeichnet werden kann. Obgleich Genie und Talent als menschliche Fähigkeiten subjektiv sind, sind sie objektiv[193], insofern sie sich auf die objektive Darstellung, die sinnliche Gestaltung oder die technische Ausführung der Kunst beziehen (vgl. VÄ I, S. 370). Sofern der Künstler sich selbst sowie seine subjektive Seite in der sinnlichen Gestaltung zum Ausdruck bringen möchte, muss er die objektive Seite der künstlerischen Tätigkeit berücksichtigen. Die objektive Darstellung des Kunstwerks kann demnach mit dem Sicherscheinen der Idee gleichgesetzt werden. Dies bezeichnet man als die Begeisterung des Künstlers[194].

2-5. Die Versöhnung in der ästhetischen Erfahrung: Die 4. Notwendigkeit der Ästhetik

Es kann festgehalten werden, dass ein Kunstwerk als solches erst durch die Idee an sich bestimmt wird. Das Kunstwerk erweist sich als erforderlich im Hinblick auf die drei Notwendigkeiten der Ästhetik. Das notwendige Bestehen des wahren Kunstwerks stellt jedoch noch keine vollständige Enthüllung der Zusammenhänge der Kunst dar. Denn das Kunstwerk ist das Objekt des menschlichen Bewusstseins in der ästhetischen Erfahrung. Dieses setzt die Beziehung desselben mit dem menschlichen Bewusstsein voraus. Die ästhetische Erfahrung des menschlichen Bewusstseins wird bereits in der Auseinandersetzung mit der Notwendigkeit der Ästhetik bezüglich der Möglichkeit des wahren Kunstwerks vorausgesetzt. Um die Ästhetik aus dem Begriff der Schönheit a priori zu konstruieren, ist zunächst die Beziehung des wahren Kunstwerks mit dem menschlichen Bewusstsein zu verdeutlichen. Dies impliziert eine präzisere Bestimmung der ästhetischen Erfahrung des menschlichen Bewusstseins.

Die ästhetische Erfahrung des menschlichen Bewusstseins kann in Bezug auf die Möglichkeit ihrer Existenz sowie in Bezug auf das Bedürfnis ihrer Realisierung untersucht werden. Die Möglichkeit ästhetischer Erfahrung ist eng mit der Möglichkeit der Möglichkeit des wahren Kunstwerks verknüpft, da ästhetische Erfahrung nicht ohne das wahre Kunstwerk, d. h. das schöne Objekt, bestehen kann. Hegel zufolge ist die Schönheit nicht lediglich eine subjektive Wahrnehmung, sondern eine objektive

[193] Cf. VÄ I S. 366. „Das Genie ist die *allgemeine* Fähigkeit zur wahren Produktion des Kunstwerks sowie die Energie der Ausbildung und Betätigung derselben. Ebensosehr aber ist diese Befähigung und Energie zugleich nur als *subjektive*, denn geistig produzieren kann nur ein selbstbewusstes Subjekt, das sich ein solches Hervorbringen zum Zweck setzt".

[194] Cf. VÄ I S. 373. „Wenn nun aber der Künstler in dieser Weise den Gegenstand ganz zu dem seinigen hat werden lassen, muß er umgekehrt seine subjektive Besonderheit und deren zufällige Partikularitäten zu vergessen wissen und sich seinerseits ganz in den Stoff versenken, so dass er als Subjekt nur gleichsam die Form ist für das Formieren des Inhaltes, der ihn ergriffen hat. Eine Begeisterung, in welcher sich das Subjekt als Subjekt aufspreizt und geltend macht, statt das Organ und die lebendige Tätigkeit der Sache selbst zu sein, ist eine schlechte Begeisterung".

Eigenschaft des betreffenden Gegenstands. Unter Absehung der objektiven Bestimmungen kann die Möglichkeit der ästhetischen Erfahrung nicht durch den subjektiven Zusammenhang zwischen den menschlichen Vermögen eingesehen werden. Die Möglichkeit des wahren Kunstwerks, d. h. der Schönheit, lässt sich durch die Notwendigkeiten der Ästhetik erklären. Dabei offenbart sich die Idee selbst in der Erscheinung. Die ästhetische Erfahrung des menschlichen Bewusstseins vollzieht sich durch die sinnliche Wahrnehmung der in der Erscheinung vorliegenden Schönheit, welche als Idee aufgefasst wird. Im Akt des sinnlichen Auffassens durch das menschliche Bewusstsein erfolgt eine Transformation der Form und des Inhalts des Kunstwerks. Insofern die sinnliche Auffassung des menschlichen Bewusstseins das unmittelbare Aufnehmen ist, ist sie nichts anderes als die sinnliche Gestaltung, welche das Kunstwerk dem menschlichen Bewusstsein unmittelbar ausgibt. Für das menschliche Bewusstsein stellt der Inhalt des Kunstwerks folglich die sinnliche Gestaltung dar. In Bezug auf die Kunst als solche kann der Inhalt als die Idee selbst bestimmt werden. Für das menschliche Bewusstsein wird die Idee nicht als der Inhalt des Kunstwerks unmittelbar aufgefasst, sondern als das Bestimmen der sinnlichen Gestaltung, d. h. die Form desselben. Vielmehr ist sie der Wert oder die Wahrheit des Kunstwerks für das menschliche Bewusstsein. In einer Malerei beispielsweise stellt der Mensch oder das Verhalten desselben einen sinnlich erfassbaren Inhalt dar, nicht jedoch eine Idee, die den Menschen in der Malerei so und so bestimmt, oder eine subjektive Tätigkeit des Künstlers. Der Inhalt eines Kunstwerks wird vom menschlichen Bewusstsein sinnlich aufgefasst. Dabei ist zu unterscheiden zwischen der Form der Kunst und der technischen Ausführung des Künstlers. Letztere kann als objektive Tätigkeit des Künstlers bezeichnet werden. In Bezug auf die Möglichkeit ästhetischer Erfahrung ist das sinnliche Auffassen, das zuvor als Vermögen ästhetischer Erfahrung des menschlichen Bewusstseins betrachtet wurde, noch konkreter zu fassen. Es ist erforderlich, eine Differenzierung zwischen dem sinnlichen Auffassen und der sinnlichen Anschauung vorzunehmen. Eine Gleichsetzung des sinnlichen Auffassens mit der sinnlichen Anschauung würde bedeuten, dass das menschliche Bewusstsein lediglich die sinnliche Gestaltung eines wahren Kunstwerks erfahren könnte, nicht jedoch die Idee und die Tätigkeit des Künstlers, welche die von ihm erfasste sinnliche Gestaltung notwendig mitbestimmen. Die Tätigkeit des Künstlers als Subjektivität ist jedoch nicht unmittelbar gegeben, sodass die sinnliche Anschauung hier keinen Zugang findet. Das sinnliche Auffassen der ästhetischen Erfahrung geht somit über die sinnliche Anschauung hinaus. Die Kunst, d. h. das wahre Kunstwerk, ist nicht nur für die sinnliche Anschauung von Bedeutung, sondern auch für den Geist. Diesbezüglich ist festzuhalten, dass das Kunstwerk "selbst als Sinnliches für sich selber existiert" (VÄ I S. 57). Zudem manifestiert sich die Idee als Idee durch das Kunstwerk[195]. Das sinnliche Auffassen kann als menschliches Vermögen und als Zusammensetzung verschiedener menschlicher Vermögen bestimmt

[195] Cf. VÄ I S. 60. „Denn der Geist sucht im Sinnlichen des Kunstwerks weder die konkrete Materiatur, die empirische innere Vollständigkeit und Ausbreitung des Organismus, welche die Begierde verlangt, noch den allgemeinen, nur ideellen Gedanken, sondern er will sinnliche Gegenwart, die zwar sinnlich bleiben, aber ebensosehr von dem Gerüste seiner bloßen Materialität befreit werden soll“.

werden. Dabei sind insbesondere die Vermögen der sinnlichen Anschauung und des erkennenden Denkens von Relevanz. Dies lässt sich damit begründen, dass das wahre Kunstwerk den Mittelpunkt der Sinnlichkeit und der Vernünftigkeit, der Besonderheit und der Allgemeinheit bildet. Obgleich das erkennende Denken ein Vermögen der ästhetischen Erfahrung ist, entspricht es nicht dem Unterschied zwischen der ästhetischen Erfahrung und der Erkenntnis hinsichtlich der Verhältnisweise des menschlichen Bewusstseins mit dem Objekt (vgl. VÄ I, S. 58 f.). In Konsequenz kann das wahre Kunstwerk nicht als der Mittelpunkt der Sinnlichkeit und der Vernünftigkeit bezeichnet werden. Denn der Mittelpunkt ist die objektive Bestimmung des Kunstwerks als solches und nicht die subjektive Bestimmung desselben. Wäre das Sinnliche des Kunstwerks subjektiv, so würde es durch die sinnliche Anschauung und das Geistige durch das erkennende Denken aufgefasst werden. In diesem Fall würden das aufgefasste Sinnliche und Geistige in den Mittelpunkt des Sinnlichen und Geistigen im menschlichen Bewusstsein gebracht werden. Das Vermögen der ästhetischen Erfahrung ist somit identisch und da es sowohl sinnlich als auch vernünftig sein soll, kann es lediglich als "die *sinnvolle* Anschauung" (VÄ I, S. 173) bezeichnet werden. Die durch die ästhetische Erfahrung, d. h. die sinnvolle Anschauung, ermöglichte Erkenntnis des menschlichen Bewusstseins ist nicht konkret, sondern abstrakt und unbestimmt, d. h. in einem Gefühl. Die Selbstoffenbarung der Idee stellt den objektiven Grund für die Möglichkeit der ästhetischen Erfahrung dar, während die sinnvolle Anschauung den subjektiven Grund hierfür bildet.

In Bezug auf das Bedürfnis nach ästhetischer Erfahrung[196] kann diese einerseits im Hinblick auf das Kunstwerk als Objekt der ästhetischen Erfahrung und andererseits im Hinblick auf das menschliche Bewusstsein als Subjekt der ästhetischen Erfahrung betrachtet werden. In Bezug auf die Kunst als Objekt der ästhetischen Erfahrung ist eine ästhetische Erfahrung des menschlichen Bewusstseins erforderlich, damit das wahre Kunstwerk bestehen kann und sich auf das menschliche Bewusstsein beziehen kann, wie es sein Zweck erfordert. Lässt sich folgern, dass das menschliche Bewusstsein keine andere Beziehung zum Kunstwerk hat als die Beziehung des Künstlers zum Kunstwerk, wenn die ästhetische Erfahrung nicht existiert? Damit das Kunstwerk als Kunstwerk sich auf das menschliche

[196] In der Philosophie der Religion erwähnt Hegel das Bedürfnis der ästhetischen Erfahrung des menschlichen Bewusstseins bezüglich der Mangelhaftigkeit der sinnlichen und unmittelbaren Anschauung. Cf. VPR I. S. 137. „So ist das Kunstwerk als für die Anschauung gesetzt zunächst ein ganz gemein *äußerlicher Gegenstand*, der sich nicht selbst empfindet und sich nicht selbst weiß. Die Form, die Subjektivität, die der Künstler seinem Werke gegeben hat, ist nur *äußerliche*, nicht die absolute Form des sich Wissenden, des *Selbstbewusstseins*. Die vollendete Subjektivität fehlt dem Kunstwerk. Dieses Selbstbewusstsein fällt in das *subjektive Bewusstsein*, in das anschauende Subjekt. Gegen das Kunstwerk, das nicht in sich selbst das Wissende ist, ist daher das Moment des Selbstbewusstseins das *Andere*, aber ein Moment, das schlechthin zu ihm gehört und welches das Dargestellte *weiß* und als die *substantielle Wahrheit* vorstellt. Das Kunstwerk als sich selbst nicht wissend ist in sich unvollendet du bedarf, weil zur Idee Selbstbewusstsein gehört, der Ergänzung, die es durch die Beziehung des Selbstbewussten zu ihm enthält. In dieses Bewusstsein fällt ferner der *Prozess*, wodurch das Kunstwerk aufhört, nur Gegenstand zu sein, und das Selbstbewusstsein dasjenige, das ihm als ein Anderes erscheint, aufhebt, diese toten Verhältnisse der Unmittelbarkeit tilgt und bewirkt, dass das anschauende Subjekt sich das bewusste Gefühl, im Gegenteil *sein* Wesen zu haben, gibt. Da diese Bestimmung des Insichseins aus der Äußerlichkeit in das Subjekt fällt, so ist zwischen diesem und dem Kunstwerke eine *Trennung* vorhanden; [...]".

Bewusstsein beziehen kann, muss es sich als Objekt des erkennenden oder wollenden Bewusstseins ausschließen, um sich als Kunstwerk auf das menschliche Bewusstsein beziehen zu können. Dies erfordert eine ästhetische Erfahrung[197], die für die Kunst konstitutiv ist. In Bezug auf das menschliche Bewusstsein basiert das Bedürfnis nach ästhetischer Erfahrung laut Hegel auf der Vernünftigkeit des Menschen. Das menschliche Bewusstsein ist gemäß Hegel als "*denkendes* Bewusstsein" (vgl. VÄ I, S. 50). Es ist somit nicht nur an sich, sondern auch für sich, wobei sich das Bewusstsein auf sich selbst bezieht. Hegel zufolge ist diese Selbstbeziehung des menschlichen Bewusstseins in theoretischer, praktischer und ästhetischer Form[198]. Die Selbstbeziehung und das Fürsichsein des menschlichen Bewusstseins realisieren sich in theoretischer, praktischer sowie ästhetischer Hinsicht[199]. Das Bedürfnis des Selbstwiedererkennens des menschlichen Bewusstseins[200], welches eigentlich auf der menschlichen Vernünftigkeit basiert, stellt jedoch nicht das Bedürfnis der Kunst oder der ästhetischen Erfahrung dar, sondern das allgemeine Bedürfnis der Verdoppelung des menschlichen Geistes. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, welches Bedürfnis die Kunst eigentlich hat.

Das Bedürfnis der Kunst, d. h. das Bedürfnis der ästhetischen Erfahrung des menschlichen Bewusstseins, ist mit dem Zweck der Kunst verbunden. Hegel zufolge hat die Kunst nicht die "Milderung der Gewalt der Leidenschaften" (VÄ I, S. 74) [201] oder das Mittel für die moralische Bildung (VÄ I, S. 75) [202] zum

---

[197] In dem Bezug auf das erkennende oder wollende Bewusstsein kann das Kunstwerk als das Objekt des Bewusstseins wegen der Endlichkeit der menschlichen Verhältnisweise nicht frei und selbständig sein. Cf. VÄ I S. 152f.

[198] Die ästhetische Beziehung des menschlichen Bewusstseins auf sich selbst enthält die Beziehung bezüglich des Kunstwerks nicht nur als des Objekts der ästhetischen Erfahrung, sondern auch als des Produktes der menschlichen Tätigkeit, also die Beziehung des Künstlers auf das Kunstwerk als sein Produkt. Cf. VÄ I S. 50. „Ist nun das Kunstwerk als Erzeugnis des Geistes vom Menschen gemacht, so fragt es sich schließlich, um aus dem Bisherigen ein tieferes Resultat zu ziehen, welches das *Bedürfnis* des Menschen sei, Kunstwerk zu produzieren".

[199] Cf. VÄ I S. 50-1. „Das allgemeine und absolute Bedürfnis, aus dem die Kunst(nach ihrer formellen Sinn) quillt, findet seinen Ursprung darin, dass der Mensch *denkendes* Bewusstsein ist, d. h. dass er, was er ist und was überhaupt ist, aus sich selbst *für sich* macht. Die Naturding sind nur *unmittelbar* und *einmal*, doch der Mensch als Geist *verdoppelt* sich, indem er zunächst wie die Naturdinge *ist*, sodann aber ebensosehr *für sich* ist, sich anschaut, sich vorstellt, denket und nur durch dies tätige Fürsichsein Geist ist".

[200] Cf. VÄ I S. 52. „Das allgemeine Bedürfnis zur Kunst also ist das vernünftige, dass der Mensch die innere und äußere Welt sich zum geistigen Bewusstsein als einen Gegenstand zu erheben hat, in welchem er sein eigenes Selbst wiedererkennt. Das Bedürfnis dieser geistigen Freiheit befriedigt er, indem er einerseits innerlich, was ist, für sich macht, ebenso aber dies Fürsichsein äußerlich realisiert und somit, was in ihm ist, für sich und andere in dieser Verdoppelung seiner zur Anschauung und Erkenntnis bringt".

[201] Cf. VÄ I S. 74-5. „Die Milderung der Gewalt der Leidenschaften findet daher ihren allgemeinen Grund darin, dass der Mensch aus dem unmittelbare Befangensein in einer Empfindung losgelöst und derselben als eines ihm Äußeren bewusst wird, zu dem er sich nun auf ideelle Weise verhalten muß. Die Kunst durch ihre Darstellungen befreit innerhalb der sinnlichen Sphäre zugleich von der Macht der Sinnlichkeit. Zwar kann man vielfach die beliebte Redensart vernehmen, der Mensch habe mit der Natur in unmittelbarer Einheit zu bleiben; aber solche Einheit in ihrer Abstraktion ist gerade nur Rohheit und Wildheit, und die Kunst eben, insoweit sei diese Einheit für den Menschen auflöst, hebt ihn mit milden Händen über die Naturbefangenheit hinweg".

[202] Cf. VÄ I S. 75. „Hieran schließt sich nun ganz konsequent die zweite Bestimmung, welche man der Kunst als ihren wesentlichen Zweck untergelegt hat, die *Reinigung* nämlich der Leidenschaften, die Belehrung und die *moralische* Vervollkommnung. Denn die Bestimmung, die Kunst solle die Rohheit zügeln, die Leidenschaften bilden, blieb ganz formell und allgemein, so dass es sich wieder um eine *bestimmte* Art und um ein wesentliches *Ziel* dieser Bildung handelte".

Zweck, denn die durch die Kunst "*moralische* Besserung" (VÄ I, S. 78) [203] ist kein Zweck der Kunst. Der Zweck der Kunst[204] besteht demnach in der Auflösung des menschlichen Gegensatzes, der bei den sogenannten Zwecken der Kunst, der moralischen Besserung usw., als ein Vorhandenes vorausgesetzt ist, in den natürlichen, gesellschaftlichen und auch logischen Zusammenhängen der Menschen. Der menschliche Gegensatz gründet in der Zwiespältigkeit des Menschen[205] und die Auflösung desselben stellt eine "Aufgabe der Philosophie" (VÄ I S. 81) dar.

Das Bedürfnis der Kunst lässt sich demnach auf den Zweck der Kunst sowie auf den Schmerz, den das menschliche Bewusstsein im menschlichen Gegensatz erfährt, zurückführen[206]. Das Bedürfnis der Kunst,

[203] Cf. VÄ I S. 77-8. „Am schärfsten tritt diese Grenzlinie hervor, wenn nun wiederum nach einem höchsten Ziel und Zweck gefragt wird, dessentwegen die Leidenschaften zu reinigen, die Menschen zu belehren seien. Als dieses Ziel ist in neuerer Zeit häufig als die *moralische* Besserung angegeben und der Zweck der Kunst darein gesetzt worden, dass sie die Neigungen und Triebe für die moralische Vollkommenheit vorzubereiten und zu diesem Endziel hinzuführen habe. In dieser Vorstellung ist Belehrung und Reinigung vereinigt, indem die Kunst durch die Einsicht in das wahrhaft moralische Gute und somit durch Belehrung zugleich zur Reinigung auffordere und so erst die Besserung des Menschen als ihrem Nutzen und höchsten Zweck bewerkstelligen solle“.

[204] Cf. VÄ I S. 81-2. „Ist die allgemeine Bildung in dergleichen Widerspruch hineingeraten, so wird es die Aufgabe der Philosophie, die Gegensätze aufzuheben, d. i. zu zeigen: weder der eine in seiner Abstraktion noch der andere in gleicher Einseitigkeit hätten Wahrheit, sondern seien das Sichselbstauflösende; die Wahrheit liege erst in der Versöhnung und Vermittlung beider, und diese Vermittlung sei kein bloße Forderung, sondern das an und für sich Vollbrachte und stets sich Vollbringende. Diese Einsicht stimmt mit dem unbefangenen Glauben und Wollen unmittelbar zusammen, das gerade diesen aufgelösten Gegensatz stets vor der Vorstellung hat und ihn sich im Handeln zum Zwecke setzt und ausführt. Die Philosophie gibt nur die denkende Einsicht in das Wesen des Gegensatzes, insofern sie zeigt, wie das, was Wahrheit ist, nur die Auflösung desselben ist, und zwar in der Weise, dass nicht etwa der Gegensatz und seine Seiten *gar nicht*, sondern dass sie in Versöhnung sind. [...] Hiergegen steht zu behaupten, dass die Kunst die *Wahrheit* in Form der sinnlichen Kunstgestaltung zu enthüllen, jenen versöhnten Gegensatz darzustellen berufen sei und somit ihrem Endzweck in sich, in dieser Darstellung und Enthüllung selber habe“.

[205] Cf. VÄ I S. 80-1. „Dies sind Gegensätze, die nicht etwa der Witz der Reflexion oder die Schulansicht der Philosophie sich erfunden, sondern die von jeher in mannigfacher Form das menschliche Bewusstsein beschäftigt und beunruhigt haben, wenn sie auch am schärfsten durch die neuere Bildung erst ausgeführt und auf die Spitze des härtesten Wiederspruchs hinaufgetrieben sind. Die geistige Bildung, der moderne Verstand bringt im Menschen diesen Gegensatz hervor, der ich zur Amphibie macht, indem er nun in zwei Welten zu leben hat, die sich widersprechen, so dass in diesem Widerspruch nun auch das Bewusstsein sich umhertreibt und, von der einen Seite herübergeworfen zu der anderen, unfähig ist, sich für sich in der einen wie in der anderen zu befriedigen. Denn einerseits sehen wir den Menschen in der gemeinen Wirklichkeit und irdischen Zeitlichkeit befangen, von dem Bedürfnis und der Not bedrückt, von der Natur bedrängt, in die Materie, sinnlichen Zwecke und deren Genuß verstrickt, von Naturtrieben und Leidenschaften beherrscht und fortgerissen; andererseits erhebt er sich zu ewigen Ideen, zu einem Reiche des Gedankens und der Freiheit, gibt sich als Wille allgemeine Gesetze und Bestimmungen, entkleidet die Welt von ihrer belebten, blühenden Wirklichkeit und löst sie zu Abstraktionen auf, indem der Geist sein Recht und seine Würde nun allein in der Rechtlosigkeit und Mißhandlung der Natur behauptet, der er die Not und Gewalt heimgibt, welche er von ihr erfahren hat. Mit dieser Zwiespältigkeit des Lebens und Bewusstseins ist nun aber für die moderne Bildung und ihren Verstand die Forderung vorhanden, dass solch ein Widerspruch sich auflöse“.

[206] Cf. VÄ I S. 80.; S. 129-30. „In diese Sphäre fällt die Endlichkeit des theoretischen sowohl als praktischen Geistes, die Beschränktheit im Erkennen und das bloße Sollen im Realisieren des Guten. Auch hier wie in der Natur ist die Erscheinung ihrem wahrhaften Wesen ungleich, und wir erhalten noch den verwirrenden Anblick von Geschicklichkeiten, Leidenschaften, Zwecken, Ansichten und Talenten, die sich suchen und fliehen, für- und gegeneinander arbeiten und sich durchkreuzen, während sich bei ihrem Wollen und Bestreben, Meinen und Denken die mannigfaltigsten Gestalten des Zufalls fördernd oder störend einmischen. Dies ist der Standpunkt des nur endlichen, zeitlichen, widersprechenden und dadurch vergänglichen, unbefriedigten und unseligen Geistes. Denn die Befriedigungen, die diese Sphäre bietet, sind in der Gestalt ihrer Endlichkeit selbst immer noch

d. h. der ästhetischen Erfahrung, determiniert, welche Gegenstände das menschliche Bewusstsein durch die ästhetische Erfahrung sinnvoll anschauen soll. Eine ästhetische Erfahrung wäre für das menschliche Bewusstsein ohne einen bestimmten Zweck, den die Erfahrung selbst verfolgt, letztlich überflüssig. Die Auflösung des menschlichen Gegensatzes, sprich die Versöhnung, stellt den Zweck der ästhetischen Erfahrung dar. Sie ist dasjenige, was das menschliche Bewusstsein durch die ästhetische Erfahrung erhalten soll.

Die Versöhnung der Kunst basiert maßgeblich auf der Idee. Die Idee als Einheit von subjektivem Begriff und objektiver Realität löst gemäß ihrer Begrifflichkeit bereits den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität auf. Da die Subjektivität der Idee nichts anderes als der Zusammenhang der Begriffsbestimmungen der Idee ist, löst die Idee ebenfalls in sich den Gegensatz der Allgemeinheit und Besonderheit auf. Vielmehr bewahrt sich die Idee als das Wahre und durchläuft dabei die Gegensätze. In der ästhetischen Erfahrung soll das menschliche Bewusstsein die Versöhnung der Idee, welche durch das wahre Kunstwerk erscheint, sinnvoll anschauen. Sofern das menschliche Bewusstsein ein Bewusstsein ist und es sich durch die ästhetische Erfahrung auf das Kunstwerk bezieht, setzt das menschliche Bewusstsein sich als das Subjekt der ästhetischen Erfahrung und das Kunstwerk als das Objekt der ästhetischen Erfahrung, d. h. der Gegenstand derselben. Denn das Bewusstsein ist das Subjekt, setzt es das sein Anderes als der Gegenstand und sich gegen den Gegenstand. Die ästhetische Erfahrung des menschlichen Bewusstseins ist gekennzeichnet durch einen inneren Gegensatz, der sich in der Gegenüberstellung von Subjektivität und Objektivität, von Vernünftigkeit und Sinnlichkeit und weiteren Gegensatzpaaren ausdrückt. Um den Zweck der ästhetischen Erfahrung zu erfüllen, muss dieser Gegensatz durch eine Auflösung überwunden werden.

Die Auflösung des Gegensatzes von menschlichem Bewusstsein und Kunstwerk erfolgt einerseits auf der Ebene der Idee, d. h. objektiv auf das Kunstwerk selbst, und andererseits auf der Ebene der Subjektivität, d. h. auf der Ebene der Tätigkeit des menschlichen Bewusstseins. Die Schönheit ist Idee in der Erscheinung. Wenn die Idee jedoch unmittelbar als Idee in der Erscheinung erscheint, kann sie lediglich als ein Schein sein. Der Schein ist an sich nichtig und eine Täuschung[207]. Im Rahmen einer ästhetischen Erfahrung setzt sich das menschliche Bewusstsein gegen dem Nichtigen gegenüber, wodurch der Gegensatz dieser Erfahrung objektiv aufgelöst wird. In der theoretischen oder praktischen Erfahrung wird das menschliche Bewusstsein vom Gegenstand bestimmt, während es in der ästhetischen

beschränkt und verkümmert, relativ und vereinzelt. Der Blick, das Bewusstsein, Wollen und Denken erhebt sich deshalb über sich und sucht und findet seine wahre Allgemeinheit, Einheit und Befriedigung anderswo: im Unendlichen und Wahren. Diese Einheit und Befriedigung, zu welcher die treibende Vernünftigkeit des Geistes den Stoff seiner Endlichkeit hinaufhebt, ist dann erst die wahre Enthüllung dessen, was die Erscheinungswelt ihrem Begriff nach ist".

[207] Cf. VÄ I S. 71. „Die Möglichkeit dieser Täuschung durch den Schein der Kunst beruht darauf, dass alle Wirklichkeit beim Menschen [durch] das Medium der Anschauung und Vorstellung hindurcHrsg.ehen muß und durch dies Medium erst in Gemüts und Willen eindringt. Hierbei nun ist es gleichgültig, ob die unmittelbare äußere Wirklichkeit ihn in Anspruch nimmt oder ob dies durch einen anderen Weg geschieht, nämlich durch Bilder, Zeichen und Vorstellungen, welche den Inhalt der Wirklichkeit in sich haben und darstellen".

Erfahrung frei ist. Dies ermöglicht eine freie Bezugnahme auf den Gegenstand, da dieser in der ästhetischen Erfahrung an sich nichtig ist. Aus subjektiver Perspektive sieht das menschliche Bewusstsein die im Kunstwerk erscheinende Idee an und erfährt diese als sinnvoll. Die sinnvolle Anschauung vermag dem menschlichen Bewusstsein keine konkrete und bestimmte Erkenntnis zu vermitteln, sondern lediglich ein unbestimmtes und abstraktes Gefühl zu evozieren. Die Versöhnung der Idee kann vom menschlichen Bewusstsein nicht erkannt, sondern lediglich gefühlt werden. Die Versöhnung der Idee wird durch das wahre Kunstwerk nicht in ihrer Gesamtheit, sondern lediglich in Form eines Gefühls erfahrbar[208]. Das Gefühl der Versöhnung, welches das menschliche Bewusstsein bei der ästhetischen Erfahrung erfährt, ist als ein anderes zu bezeichnen als die Versöhnung der Idee im Kunstwerk. Denn die Versöhnung der Idee ist das Resultat der Selbstentwicklung des reinen Denkens, während das Gefühl der Versöhnung nicht aus dem reinen Denken selbst entspringt. Das Gefühl der Versöhnung kann zudem nicht mit der produzierenden Tätigkeit des Künstlers gleichgesetzt werden, welche durch die Auflösung des Gegensatzes von Rationalität und Sinnlichkeit selbst eine versöhnende Tätigkeit darstellt, sowie mit dem Sicherscheinen der Idee. Das Gefühl der Versöhnung ist folglich kein von außen auf das menschliche Bewusstsein einwirkendes Phänomen, sondern eine im menschlichen Bewusstsein selbst generierte Erfahrung, die mit der Auflösung des Gegensatzes des menschlichen Bewusstseins einhergeht. Das menschliche Bewusstsein ist in der Prosa der Welt verankert, während das Kunstwerk als die Poesie von dieser Befangenheit befreit ist. Das Kunstwerk fungiert somit als Ideal für die individuelle Subjektivität, wobei die geschöpfte Welt als solche in den Hintergrund tritt[209]. Die ästhetische Erfahrung eines wahren Kunstwerks befreit das menschliche Bewusstsein von seiner Befestigung und versetzt es in einen Zustand der Freiheit. Die Betrachtung des Kunstwerks als Spiegel

[208] Cf. VÄ III S. 198. „Ich habe schon bei italienischen Malerei davon gesprochen, dass auch in dem tiefsten Schmerze und der äußersten Zerrissenheit des Gemüts die Versöhnung mit sich nicht fehlen dürfe, die in Tränen und Leiden selbst noch den Zug der Ruhe und glücklichen Gewissheit bewahrt. Der Schmerz bleibt schön in einer tiefen Seele, wie auch im Harlekin noch Zierlichkeit und Grazie herrscht. In derselben Weise hat die Natur den Italienern vornehmlich auch die Gabe des melodischen Ausdrucks zugeteilt, und wir finden in ihren älteren Kirchenmusiken bei der höchsten Andacht der Religion zugleich das reine Gefühl der Versöhnung und, wenn auch der Schmerz die Seele aufs tiefste ergreift, dennoch die Schönheit und Seligkeit, die einfache Größe und Gestaltung der Phantasie in dem zur Mannigfaltigkeit hinausgehenden Genuß ihrer selbst. Es ist eine Schönheit, die wie Sinnlichkeit aussieht, so dass man auch diese melodische Befriedigung häufig auf einen bloß sinnlichen Genuß bezieht, aber die Kunst hat sich gerade im Elemente des Sinnlichen zu bewegen und den Geist in eine Sphäre hinüberzuführen, in welcher, wie im Natürlichen, das in sich und mit sich Befriedigtsein der Grundklang bleibt“.

[209] Cf. VÄ I S. 240. „Die *einzelne* Individuen erhalten dadurch im Staate die Stellung, dass sie sich dieser Ordnung und deren vorhandener Festigkeit anschließen und sich ihr unterordnen müssen, da sie nicht mehr mit ihrem Charakter und Gemüt die einzige Existenz der sittlichen Mächte sind, sondern im Gegenteil, wie es in wahrhaften Staaten der Fall ist, ihre gesamte Partikularität der Sinnesweise, subjektive Meinung und Empfindung von dieser Gesetzlichkeit regeln zu lassen und mit ihr in Einklang zu bringen haben“.; S. 248. „Deshalb bleibt auch der Charakter, das Handeln und Schicksal der Familie die eigene Sache jeder Gliedes, und weit entfernt, seiner Elter Taten und Geschick zu verleugnen, nimmt jeder Einzelne im Gegenteil sich derselben als der seinigen mit Willen an; sie leben in ihm, und so *ist* er das, was seine Väter waren, litten oder verbrachen. [...] während dagegen die heroische Individualität idealer ist, weil sie sich nicht in der formellen Freiheit und Unendlichkeit in sich genügt, sondern mit allem Substantiellen der geistigen Verhältnisse, welche sie zu lebendiger Wirklichkeit bringt, in steter unmittelbarer Identität zusammengeschlossen bleibt“.

oder Vorbild ermöglicht dem Menschen eine Versöhnung mit sich selbst. Die Versöhnung manifestiert sich nicht nur im Kunstwerk, sondern auch im menschlichen Bewusstsein. In der Konsequenz wird die Dichotomie von menschlichem Bewusstsein und Kunstwerk aufgehoben.

2-6. Die menschliche Erfahrung der Schönheit und die Versöhnung in der Ästhetik

Die Kunstphilosophie lässt sich aus den dargestellten vier Notwendigkeiten a priori konstruieren. Die jeweiligen Notwendigkeiten lassen sich wie folgt einordnen: Die erste Notwendigkeit bezieht sich auf die Konstruktion der Schönheit als solche (vgl. Kapitel 2.2), die zweite auf die der Kunst als sinnlicher Gestaltung (vgl. Kapitel 2.3), die dritte auf die des Produzierens des Kunstwerkes (vgl. Kapitel 2.4) und die vierte auf die des Genießens des menschlichen Bewusstseins. In ihrer Gesamtheit konstruieren sie die menschliche Erfahrung der Schönheit. Folglich kann die Kunstphilosophie, oder auch Ästhetik genannt, als die Konstruktion der menschlichen Erfahrung der Schönheit bestimmt werden. Diese Erfahrung kann zudem als die philosophische Erkenntnis derselben bezeichnet werden.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob die Konstruktion der Kunstphilosophie zur ersten Forschungshypothese angemessen ist. Auch wenn die Versöhnung gemäß Hegel die höchste Aufgabe der Kunst darstellt, lässt sein Anspruch nicht den Schluss zu, dass die Versöhnung den Schlussbegriff der Kunstphilosophie darstellt. Bei einer Betrachtung der Konstruktion der Kunst, oder anders formuliert, der Rekonstruktion der Ästhetik, kann diese Frage bejaht werden. Jede Notwendigkeit wird in jedem Gegensatz behandelt und manifestiert sich als solche durch die Auflösung des jeweiligen Gegensatzes. Konkreter formuliert, besteht die erste Notwendigkeit in der Erscheinung der Idee im Gegensatz zwischen Begriff und Erscheinung sowie zwischen Begriff und Realität. Dies manifestiert sich in der Auflösung des genannten Gegensatzes (vgl. Kapitel 2.2). Die zweite Notwendigkeit, die lebendige und individuelle sinnliche Gestaltung der Idee, zeigt sich in dem Gegensatz zwischen der Innerlichkeit und der Äußerlichkeit sowie zwischen dem Begriff und der Sinnlichkeit. Dieser Gegensatz löst sich auf, sobald die Gestaltung erfolgt. Die dritte Notwendigkeit, d. h. die Gleichheit zwischen dem Sicherscheinen der Idee und der freien Tätigkeit des Künstlers, besteht in dem Gegensatz zwischen der begrifflichen Notwendigkeit und der menschlichen Freiheit und zeigt sich durch die Auflösung dieses Gegensatzes (Kapitel 2-4). Die vierte Notwendigkeit, die menschliche Erfahrung der Schönheit, basiert auf dem Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt und äußert sich in der Überwindung dieses Gegensatzes (Kapitel 2.5). Schließlich ist die Versöhnung als die Auflösung des Gegensatzes in jeder Notwendigkeit zu nennen. Dies bedeutet, dass die erste Forschungshypothese in der Ästhetik etabliert ist und gleichzeitig die Konstruktion der Ästhetik als Versöhnungsprozess interpretiert werden kann.

Die Rekonstruktion kann folglich als eine Betrachtung der logischen Struktur der Versöhnung bezeichnet werden. Diesbezüglich sei auf die zweite Forschungshypothese verwiesen. In Hinblick auf

die Distanzierung von sich selbst erscheint die erste Notwendigkeit der Ästhetik zunächst merkwürdig. Denn die Idee manifestiert sich, obgleich sie ihrem Wesen nach die Einheit von Begriff und Realität ist, in der Erscheinung und darüber hinaus, obgleich sie ihrem Wesen nach das Wahre ist, als Schein. Die Distanzierung von sich selbst wird in der Rekonstruktion der Ästhetik als Selbstnegation bezeichnet, wobei ein Zusammenhang mit der Subjektivität der Idee angenommen wird. In Hinblick auf das Wiederlesen erweist sich die vierte Notwendigkeit der Ästhetik als bemerkenswert. Die ästhetische Erfahrung des Menschen oder die menschliche Erfahrung der Schönheit besteht in der Auflösung des Gegensatzes zwischen dem menschlichen Bewusstsein und dem ästhetischen Objekt, auch als Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt bezeichnet, durch das ästhetische Objekt als Schein. Dies bedeutet, dass das menschliche Bewusstsein die Auflösung des Gegensatzes zwischen dem Subjekt und dem Objekt in der Idee, welche nichts anderes als die Schönheit im Kunstwerk, also das Ideal, ist, nachahmt. Dies ist nichts anderes als das Wiederlesen. Aus diesem Grund basiert die zweite Forschungshypothese bei der Rekonstruktion der Ästhetik auf dieser Annahme.

In diesem Kontext erweist sich die Versöhnung als ein ästhetisches Phänomen, das sich durch eine besondere Eigenschaft auszeichnet. Während die Versöhnung in der Geschichtsphilosophie nicht für die Geschichte, sondern für die Geschichtsphilosophie selbst steht, ist die Versöhnung in der Kunstphilosophie sowohl für die Kunstphilosophie als auch für die Kunst als solche von Belang. Folglich kann der Versöhnungsprozess mit der Konstruktion der Kunst gleichgesetzt werden. Die logische Struktur der Versöhnung in der Ästhetik, die Selbstnegation und das Wiederlesen, sind jedoch als voneinander zu unterscheidenden Elementen zu betrachten. Bei der Rekonstruktion der Kunstphilosophie wird ersichtlich, dass die Selbstnegation für die Einheit der Idee in der Innerlichkeit des Kunstwerkes steht, während das Wiederlesen das menschliche Bewusstsein in der ästhetischen Erfahrung bezeichnet. Dies markiert die Grenze der Versöhnung in der Ästhetik sowie den Grund, weshalb die Versöhnung in der Ästhetik ein Gefühl ist.

3. Versöhnung in der Religionsphilosophie

Die Religion ist in ihrer Existenz derart von dem gewöhnlich menschlichen Leben unterschieden, wie der Sonntag von dem Werktag unterschieden ist[210]. Das Wesen der Religion besteht in der Beziehung

[210] Cf. VPR I S. 16. „Schon in dem Verhältnisse, das die Religion selbst in ihrer Unmittelbarkeit zu dem übrigen Bewusstsein des Menschen hat, liegen Keime der Entzweiung, da beide Seiten in einer *Absonderung* gegeneinander begriffen sind. Sie machen schon ich ihrem unbefangenen Verhältnisse zweierlei Beschäftigungen aus, zweierlei Regionen des Bewusstseins, von deren einer zur anderen nur *abwechslungsweise* herüber und hinüber gegangen wird. So hat der Mensch in seinem wirklichen, weltlichen Tun eine Anzahl Werktage, wo er sich mit seinen besonderen Interessen, mit Zwecken der Weltlichkeit überhaupt und mit der Befriedigung seiner Not beschäftigt, - für sich sammelt und, losgebunden von dem Versenktsein in das endliche Treiben, sich selbst und dem Höheren, das in ihm ist, seinem wahren Wesen lebt“.

zwischen Gott und Mensch[211]. Die vorliegende Abhandlung über die Religion befasst sich daher mit dem Verhältnis von Gott und Mensch[212], ferner mit der Bestimmung Gottes und der Bestimmung des Menschen. In der Ästhetik wurde dargelegt, dass die Versöhnung nichts anderes ist als die Auflösung des Gegensatzes. Folglich kommt sie zusammen mit dem Gegensatz in den verschiedenen Bestimmungen der Religion vor. Denn sofern ein Gegensatz in einem Begriff eingeschlossen ist, stellt er einen Widerspruch dar, der aufgelöst, d. h. versöhnt werden muss.

In seiner Abhandlung über die Religion, also in der Philosophie der Religion, thematisiert Hegel den Gegensatz zwischen Religion und Philosophie als einen der wesentlichen Gegensätze. Innerhalb des geschichtlichen und wissenschaftlichen Kontextes, der durch Kant, Jacobi und andere geprägt ist, befindet sich die Religionsphilosophie Hegels in einer Position, die den Gegensatz von Religion und Philosophie in gewisser Weise aufhebt. Der Anspruch der Anhänger, die mit dem Gegensatz behaftet sind, besagt, dass die Vernunft, d. h. die Philosophie, in Bezug auf die Religion den Gott nicht begreifen kann. Dies gilt trotz divergierender Ansprüche und einer gewissen Gegenläufigkeit. Für Hegel sind die Religion und die Philosophie, die auf der Vernunft beruhen, im Wesentlichen gleichgesetzt. Die Religion und die Philosophie haben gemäß Hegel "*die ewige Wahrheit* in ihrer Objektivität selbst" (VPR I S. 28) als gemeinsamen Gegenstand. Der Unterschied zwischen beiden besteht lediglich in den Ausdrucksweisen des Gegenstandes[213]. Hegel zufolge ist es erforderlich, die Religion mit der

[211] Cf. VPR I S. 12. „Die Religion als die Beschäftigung mit diesem letzten Endzweck ist darum schlechthin frei und ist Zweck für sich, denn in diesem Endzweck laufen alle anderen Zweck zurück, und vor ihm verschwinden sie, bis dahin für sich geltend. Gegen ihn hält kein anderer aus, und allein in ihm finden sie ihre Erledigung. In der Region, wo sich der Geist mit diesem Zweck beschäftigt, entlädt er sich aller Endlichkeit und gewinnt er die letzte Befriedigung und Befreiung; denn hier verhält sich der Geist nicht mehr zu etwas anderem und Beschränktem, sondern zum Unbeschränkten und Unendlichen, und das ist ein unendliches Verhältnis, ein Verhältnis der Freiheit und nicht mehr der Anhängigkeit; da ist sein Bewusstsein absolut freies und selbst wahrhaftes Bewusstsein der absoluten Wahrheit ist. Als Empfindung bestimmt, ist dies Verhältnis der Freiheit der Genuß, den wir Seligkeit nennen; als Tätigkeit tut es nichts anderes, als die Ehre Gottes zu manifestieren und seine Herrlichkeit zu offenbaren, und dem Menschen ist es in diesem Verhältnis nicht mehr um sich selbst zu tun, um sein Interesse, seine Eitelkeit, sondern um den absoluten Zweck“.; S. 51. „Betrachten wir nun genauer, was in der Behauptung des unmittelbaren Wissens liegt, so soll das Bewusstsein sich in *der* Art auf seinem Inhalt beziehen, dass es selbst und dieser Inhalt, Gott, unzertrennlich sind. Diese Beziehung überhaupt, Wissen von Gott und diese Untrennbarkeit des Bewusstseins von diesem Inhalt, ist das, was wir Religion überhaupt nennen“. Dies weist darauf hin, dass alles außer dem Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen bei der Religionsphilosophie Hegels abgesehen werden soll. Deshalb werden die gesellschaftliche und geschichtliche Rolle und Bedeutung der Religion in Hinsicht auf die Versöhnung in der Religionsphilosophie auch ausgeschlossen.

[212] Cf. VPR I S. 102. „Wir haben die Wahrheit anzuerkennen, die darin leigt, dass Gott nicht betrachtet wird getrennt von subjektiven Geiste, aber nur nicht aus dem Grunde, dass Gott ein Unbekanntes ist, sondern deswegen, weil Gott wesentlich *Geist*, *als wissender* ist. Es ist also eine Beziehung von Geist zu Geist. Dieses *Verhältnis* von Geist zu Geist liegt der Religion zugrunde“.

[213] Cf. VPR I S. 28. „Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist *die ewige Wahrheit* in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes. Die Philosophie ist nicht Weisheit der Welt, sondern Erkenntnis des *Nichtweltlichen*, nicht Erkenntnis der äußerlichen Masse, des empirischen Daseins und Lebens, sondern Erkenntnis dessen, was ewig ist, was Gott ist und was aus seiner Natur fließt. [...] Die Philosophie expliziert daher nur sich, indem sie die Religion expliziert, und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion. Als Beschäftigung mit der ewigen Wahrheit, die an und für sich ist, und zwar als Beschäftigung des denkenden Geistes, nicht der Willkür und des besonderen Interesses mit diesem Gegenstande, ist die dieselbe Tätigkeit, welche die Religion ist; [...] So fällt Religion und Philosophie in eins zusammen; die Philosophie ist in der Tat selbst

Philosophie zu verbinden und dadurch zu bestimmen[214]. In der Konsequenz dessen, dass Gott bei Hegel das Allgemeine ist und das Allgemeine lediglich durch das Denken des menschlichen Bewusstseins erfasst werden kann, muss die Religion das Denken, welches seine Wahrheit in der Vernunft und in der Philosophie besitzt, in sich einschließen. In der vorliegenden Arbeit wird der Gegensatz von Religion und Philosophie nicht thematisiert. Obwohl der Gegensatz von Religion und Philosophie ein zentrales Thema der Religionsphilosophie Hegels ist und die Auflösung dieses Gegensatzes eine der wesentlichen Aufgaben der hegelschen Philosophie der Religion darstellt, kann der Gegensatz von Religion und Philosophie als bereits aufgelöst vorausgesetzt werden, wenn die Möglichkeit der Religionsphilosophie als solche nicht behandelt wird und es dabei um die Bestimmungen der Religion geht. Die Religionsphilosophie bezeichnet die rationale und wissenschaftliche Betrachtung der Religion selbst. Die Beschäftigung mit dem Gegensatz von Religion und Philosophie impliziert die Untersuchung der Bedingungen der Möglichkeit der Religionsphilosophie als solcher. Im Rahmen dieser Arbeit wird die Versöhnung in der Religionsphilosophie thematisiert, nicht jedoch die Religionsphilosophie selbst. Des Weiteren stellt die Auflösung des Gegensatzes von Religion und Philosophie, also die Versöhnung, kein Problem der Religionsphilosophie dar. Das Problem der Versöhnung, d. h. der Möglichkeit, die Vernunft zu der absoluten Wahrheit, nämlich zu Gott, zu führen, stellt sich somit als Problem der Philosophie selbst dar. Die Philosophie der Religion, die auf der Versöhnung derselben gründet, thematisiert nicht nur die Religion als solche, sondern auch die positive Religion sowie das Verhältnis der Religion zur Welt und weiteren Aspekten.

Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch kann als theoretisch und wissend beschrieben werden[215]. In der Ästhetik wird das Verhältnis des sinnlichen Gegenstandes und des menschlichen Bewusstseins als theoretisch, praktisch oder ästhetisch betrachtet[216]. In diesem Kontext wird die ästhetische Erfahrung des menschlichen Bewusstseins – abgesehen von der Religionsphilosophie – als eine Erfahrung verstanden, die sich auf die Schönheit bezieht. Im Rahmen der praktischen Relation des Subjekts zum Objekt erfolgt eine Bestimmung des Gegenstands durch das menschliche Bewusstsein. Dennoch kann das religiöse Verhältnis, d. h. das Verhältnis des Gottes und des Menschen, sofern der Gott von dem Menschen nicht bestimmt werden kann, nicht als praktisch bezeichnet werden. Eine Bezugnahme des Menschen auf Gott erfolgt nicht aufgrund menschlicher Begierden. Das nicht ausgeschlossene Verhältnis des menschlichen Bewusstseins zum sinnlichen Gegenstand ist lediglich theoretischer Natur. Jedoch kann der Gott nicht als sinnlicher Gegenstand bezeichnet werden, da er seiner Natur nach weder

---

Gottesdienst, ist Religion, denn sie ist dieselbe Verzichtung auf subjektiven Einfälle und Meinungen in der Beschäftigung mit Gott. Die Philosophie ist also identisch mit der Religion; aber der Unterschied ist, dass sie es auf *eigentümliche Weise* ist, unterschieden von der Weise, die man Religion als solche zu nennen pflegt. Ihr Gemeinsames ist, Religion zu sein; das Unterscheidende fällt nur in die Art und Weise der Religion. In dieser Eigentümlichkeit der Beschäftigung mit Gott unterscheiden sich beide".

[214] Cf. VPR I S. 151. „Die Notwendigkeit und Vermittlung des religiösen Verhältnisses in der Form des Denkens".

[215] Cf. VPR I S. 92. „Denn die Religionsphilosophie erste ist die Entwicklung, Erkenntnis dessen, was Gott ist, was Gott ist, und durch sie erfährt man erst auf erkennende Weise, was Gott ist".

[216] Cf. VÄ I S. 57ff.

sinnlich noch äußerlich ist. Er ist vielmehr, da das Sinnliche endlich ist, unsinnlich und unendlich. Innerhalb seiner selbst ist Gott unendlich. Dem steht das menschliche Bewusstsein gegenüber, das sich einerseits durch seine Gegenständlichkeit auszeichnet, d. h. durch die Gegenüberstellung zum Gegenstand bestimmt wird, und andererseits durch seine Zugehörigkeit zur Besonderheit, die mit der Naturhaftigkeit und Endlichkeit des Menschen einhergeht. Insofern der Gott die Unendlichkeit besitzt und der Mensch gleichzeitig Endlichkeit aufweist, und inwiefern das menschliche Bewusstsein sich in einem theoretischen Verhältnis zu Gott befindet, also Wissen um Gott besitzt, befinden sich Gott und Mensch in einem Gegensatz zueinander. In der Religion kommt der Gott somit als das Andere vor dem menschlichen Bewusstsein vor[217]. Das Verhältnis des Unendlichen als des Gottes und des Endlichen als des Menschen ist ein Verhältnis der Entgegensetzten. Insofern das Verhältnis der hegelschen Philosophie eine Identität ist, stellt dies für den Begriff der Religion einen Widerspruch dar. Um den Begriff der Religion zu bestimmen, muss der Gegensatz von Gott und Mensch in der Religion aufgehoben werden. Da die Religion selbst nichts anderes als das Verhältnis der Entgegengesetzten, des Gottes und des Menschen, ist, liegt dieser Gegensatz allen Religionen zugrunde. Die erste Form der Versöhnung in der Religionsphilosophie, welche in der vorliegenden Arbeit behandelt wird, besteht in der Auflösung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch.

Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist ein religiöses Verhältnis, welches sich durch die Möglichkeit oder Fähigkeit des Menschen auszeichnet, sich in dieses Verhältnis zu bringen. Diese Möglichkeit des Verhältnisses von Mensch und Gott lässt sich aus den Bestimmungen Gottes und des Menschen ableiten. Denn wäre der Gott und der Mensch in der Religion unbestimmt, so würde dies ein Verhältnis eines Unbestimmten zu einem anderen Unbestimmten bedeuten, was einem unmittelbaren Setzen des Verhältnisses gleichkäme. Diese Annahme ist jedoch nicht haltbar. Hegel zufolge ist alles Unmittelbare in sich selbst ein Vermitteltes[218]. In der Philosophie der Religion Hegels stellt die Bestimmung Gottes keinen Abschluss, sondern den Ausgangspunkt dar. Sie bildet den ersten Teil der allgemeinen

[217] Cf. VPR I S. 106. „Das religiöse Bewusstsein dagegen ist in sich selbst das *Abscheiden* und *Verlassen* des Unmittelbaren, *Endlichen* und Übergang zum Intellektuellen oder, objektiv bestimmt, die Sammlung des Vergänglichen in sein absolutes, substantielles Wesen. Die Religion ist das Bewusstsein des an und für sich Wahren *im Gegensatze* der sinnlichen, endlichen Wahrheit und der Wahrnehmung. Sie ist demnach *Erhebung*, Reflexion, Übergehen von Unmittelbaren, Sinnlichen, Einzelnen, denn das Unmittelbare ist das Erste und darum nicht Erhebung, - also ein Aus- und Fortgehen zu einem *Anderen*, aber nicht zu einem Dritten und so fort, denn so wäre das Andere selbst wieder ein *Endliches*, nicht ein Anderes, - somit Fortgang zu einem Zweiten, aber so, dass dies Fortgehen und Hervorbringen eines Zweiten sich selbst aufhebt und vielmehr diese Zweite das *Erste*, das wahrhaft Unvermittelte und *Nichtgesetzte* sei“.; S. 60. „Der Geist, der sich zum Gegenstande macht, gibt sich wesentlich die Gestalt des *Erscheinens*, als eines auf höhere Weise an den endlichen Geist Kommenden; darin liegt dann, dass der Geist zu einer positiven Religion kommt. Der Geist wird für sich in der Gestalt der Vorstellung, in der Gestalt des Anderen; und für das Andere, für das er ist, wird das *Positive der Religion* hervorgebracht“. Die Worten wie das religiöse ‚Bewusstsein‘ und die ‚Vorstellung‘ deutet an, dass die Religion und auch der Gegenstand der Religionsphilosophie noch nicht in dem reinen Denken steht.

[218] Cf. VPR I S. 158. „Wenn wir uns aber auch nur äußerlicherweise, empirisch verhalten, *so gibt es gar nichts Unmittelbares*, es ist nichts, dem nur die Bestimmung der Unmittelbarkeit zukäme mit Ausschließung der Bestimmung der Vermittlung; sondern was unmittelbar ist, ist ebenso vermittelt, und die Unmittelbarkeit ist wesentlich selbst vermittelt“.

Bestimmung des Begriffs 'Religion'. Die Religionsphilosophie ist, wie die Geschichtsphilosophie und die Philosophie der Kunst, eine Konstruktion a priori aus dem Begriff, in diesem Fall aus dem Begriff der Religion. Die Bestimmung Gottes stammt nicht aus der Religionsphilosophie, sondern aus der Philosophie[219]. Dies impliziert nicht, dass die Religion oder die Religionsphilosophie die Philosophie voraussetzen, sondern, dass die Religion und die Philosophie den gemeinsamen Gegenstand, d. h. das Absolute als die Wahrheit selbst, haben. Die These, dass die Enthüllung des Absoluten und dessen Bestimmung die gemeinsame Aufgabe von Religion und Philosophie ist, erlaubt es, ein Ende als Anfang von anderen aufzufassen[220]. Die Religionsphilosophie nimmt ihren Anfang in der Bestimmung Gottes, sodass sie a priori aus dem Begriff systematisch konstituiert werden kann. Wie Hegel in der Religionsphilosophie mehrfach erwähnt, kann der Gott als Geist bezeichnet werden[221]. Das Verhältnis des Menschen zu Gott basiert auf der Voraussetzung, dass der Mensch ein geistiges Wesen ist. Dies wird in der Formulierung "Gott als Geist für den Geist" (VPR I, S. 101) deutlich. In seiner Endlichkeit manifestiert sich das menschliche Bewusstsein als endlicher Geist. Gleichzeitig ist der Mensch jedoch auch ein vernünftiges Tier. Er ist nicht lediglich dem Geist, sondern ebenso der Natur zuzuordnen. Obgleich die Natur als solche dem Geist innewohnt, steht sie ihm dennoch konträr gegenüber. Denn die Natur ist äußerlich und sinnlich, während der Geist innerlich und denkend ist[222]. Der Mensch ist demnach sowohl natürlich als auch geistig und befindet sich in einem Widerspruch. Innerhalb der Beziehung zwischen Gott und Mensch, beziehungsweise der religiösen Erfahrung, befindet sich der Mensch in einem Gegensatzverhältnis zwischen Geistigem und Natürlichem. Es gilt, den Gegensatz des Menschen mit sich selbst aufzuheben. Dies stellt die zweite Form der Versöhnung in der Religionsphilosophie dar.

---

[219] Cf. VPR I S. 96. „So haben wir einen *Unterschied* zwischen dem *Denken* und dem *Allgemeinen*, das wir zunächst Gott nannten; es ist ein Unterschied, der zunächst nur unserer Reflexion zukommt, der *für scih im Inhalt noch ganz und gar nicht enthalten ist*. Es ist Resultat der Philosophie, wie schon Glaube der Religion, dass Gott die eine, wahrhafte Wirklichkeit ist, sonst gar keine".

[220] Cf. VPR I S. 34. „Die Philosophie betrachtet also das Absolute erstlich als logische Idee, Idee, wie sei im Gedanken ist, wie ihr Inhalt selbst die Gedankenbestimmungen sind. Ferner zeigt sie das Absolute in seiner Tätigkeit, in seiner Hervorbringungen; und dies ist der Weg des Absoluten, für sich selbst zu werden, zum Geist, und Gott ist so das Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, dass es nicht bloß das Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt, das Vorhergehende ist".; S. 35. „Dies ist die Stellung der Religionsphilosophie zu den anderen Teilen der Philosophie. Gott ist das Resultat der anderen Teile; hier ist dies Ende zum Anfang gemacht, zu unserem besonderen Gegenstand, als schlechthin konkrete *Idee* mit ihrer *unendlichen Erscheinung*, - und diese Bestimmung betrifft den *Inhalt* der Religionsphilosophie".

[221] Cf. VPR I S. 101. „Das Erste ist diese göttliche Allgemeinheit, der Geist ganz in seiner unbestimmten Allgemeinheit, für welchen durchaus kein Unterschied ist. Auf dieser absoluten Grundlage – wir sprechen das zunächst noch als Faktum aus – kommt nun aber auch der *Unterschiede* überhaupt hervor, der als *geistiger* Unterschied *Bewusstsein* ist, und damit erst fängt die *Religion als solche* an. Indem die absolute Allgemeinheit zum *Urteil*, d. h. dazu fortgeht, sich als Bestimmtheit zu setzen, und Gott als Geist für den Geist ist, so haben wir den Standpunkt, dass Gott Gegenstand des Bewusstseins und das im Anfang allgemeine, unterschiedliche Denken in das *Verhältnis* eingetreten ist".

[222] Cf. VPR I S. 110. „Die Natur ist die Idee an sich und *nur* an sich, und die Weise ihres Daseins ist, *außer sich zu sein* in vollkommener Äußerlichkeit".

In der Religionsphilosophie wird Versöhnung zunächst im Kontext des Gegensatzes von Gott und Mensch diskutiert. Die erste Form der Versöhnung in Religionsphilosophie thematisiert das Verhältnis Gottes zum Menschen sowie die Bedingungen der Möglichkeit eines solchen Verhältnisses. Die zweite Form der Versöhnung in der Religionsphilosophie Hegels thematisiert die Bedingung der Möglichkeit des Verhältnisses der Menschen zueinander. Daher werden die Bestimmungen des Menschen sowie der Gegensatz des Geistigen und Natürlichen in der menschlichen Natur thematisiert. Die dritte Form der Versöhnung in der Religionsphilosophie betrifft den Menschen als solchen, der bereits in einem Verhältnis zu Gott steht, nämlich in Form von Religion. Im Vergleichen zu den ersten beiden Formen der Versöhnung, die sich auf die innerliche Seite der Religion beziehen, fokussiert sich die dritte Form auf die äußerliche Seite derselben. Der Punkt, durch den die Religion mit der Welt, die außer Religion natürlich oder gesellschaftlich sein kann, in Verbindung steht, ist die Handlung des Menschen. Innerhalb der Religion nimmt der Mensch eine bestimmte Haltung gegenüber Gott ein. Wie bereits dargelegt, besteht das Verhältnis in einer theoretischen Dimension. Daher lässt sich festhalten, dass der Mensch durch den Gott, d. h. die Religion, als das Verhältnis des Menschen mit dem Gott bestimmt wird. Folglich determiniert der Mensch sich und seine Handlungen nicht nur innerhalb der religiösen Institution oder Gemeinschaft, sondern auch im täglichen Leben sowie in der Prosa des Menschen, wobei hier der besondere gesellschaftliche Kontext zu berücksichtigen ist, der durch die Religion geprägt ist. Die aus der Religion resultierende Gewissheit des Menschen ist ein Wissen über Gott. Da Gott als alles umfassendes Wesen betrachtet wird[223], beinhaltet die religiöse Gewissheit sowohl die Bestimmungen Gottes als auch den Alltag des Menschen und die menschliche Prosa. Der Gott ist die absolute Wahrheit. Die Religion als Wissen um die absolute Wahrheit negiert den endlichen Wert der Welt und setzt sich als Erhebung zur Unendlichkeit, also als Gott[224]. Folglich etabliert sich die Religion als Prinzip menschlicher Handlungen in der Welt[225]. Insofern die Prosa die gesellschaftliche

[223] Cf. VPR I S. 31. „Die Religion ist nicht Bewusstsein von diesem oder jenem Wahren, von ihm als dem Allgemeinen, dem Allumfassenden, außer welchem nichts mehr liegt".

[224] Cf. VPR II S. 300. „Die Anschauung dieser Religion fordert die Verschmähung aller Gegenwart, alles dessen, was sonst Wert hat; sie ist die vollkomme Idealität, die gegen alle Herrlichkeit der Welt polemisch gerichtet ist. In diesem Einzelnen, in diesem gegenwärtigen, unmittelbaren Individuum, in dem die göttliche Idee erscheint, ist alle Weltlichkeit zusammengegangen".

[225] Cf. VPR I S. 74-5. „Diese Bewegung des Kultus beschränkt sich aber nicht nur auf die Innerlichkeit, in welcher das Bewusstsein sich von seiner Endlichkeit befreit, Bewusstsein seines Wesens ist und das Subjekt als sich in Gott wissend in den Grund seines Lebens eigegangen ist, sondern dieses sein unendliches Leben entwicklelt sich nun auch *nach außen*; denn auch das weltliche Leben, welches das Subjekt führt, hat jenes substantielle Bewusstsein zu seiner Grundlage, und die Art und Weise, wie das Subjekt im weltlichen Leben seine Zwecke bestimmt, hängt von dem Bewusstsein seiner wesentlichen Wahrheit ab. Dies ist die Seite, nach welcher die Religion sich in die *Weltlichkeit* reflektiert und das *Wissen vom der Welt* zur Erscheinung kommt. Dies Hinausgehen in die wirklcihen Welt ist der Religion wesentlich, und in diesem Übergang in die Welt erscheint die Religion als die *Moralität in bezug auf den Staat* und dessen gesamtes Leben. Wie die Religion der Völker beschaffen ist, so ist auch ihre Moralität und Staatsverfassung beschaffen; diese richten sich ganz darnach, ob ein Volk nur ein beschränkte Vorstellung von der Freiheit des Geistes gefaßt oder das wahrhafte Bewusstsein der Freiheit ist".

Abhängigkeit und Endlichkeit des Menschen darstellt [226], richtet die Religion eine polemische Gegenposition zur Welt und Weltlichkeit ein. Die Gegenüberstellung von Religion und Welt wird insbesondere bei der Frage nach dem Guten und Bösen evident. In der Religion wird der Gott als "die *absolute Substanz*" (VPR I, S. 94) [227] sowie als das Wesen des Menschen[228] von dem Menschen gewusst. Die durch die Religion gewonnene Gewissheit bestimmt das Handeln des Menschen, sodass er gemäß seinem Wesen handelt und seinem Soll entspricht[229]. Die Feststellung, dass die Religion dem Menschen sein Soll gibt, impliziert, dass der Mensch in der Tat nicht so ist, wie er sein sollte. Denn der Mensch ist einerseits geistig und andererseits natürlich. Denn wenn der Mensch an sich dem Sollen entspräche, welches ihm durch die Religion als Wissen um den Gott vermittelt wird, wäre das Sollen nicht als Sollen zu bezeichnen. Die Bestimmungen des Guten und Bösen sind aus der Gewissheit Gottes, sprich aus der religiösen Gewissheit, wie der Mensch nach seinem Wesen sein soll, hergeleitet. Die Religion als Inhaberin des Wissens um die absolute Wahrheit bestimmt sich als gut, da Gott das Wesen des Menschen ist und diesem Wesen entspricht. Die gegenteilige Welt wird demgegenüber als böse bestimmt. Die Dichotomie von Gut und Böse zeigt sich nicht nur im Gegensatz von Religion und Welt, sondern auch im Menschen selbst. Der Gott kann als die absolute Substanz bezeichnet werden, die das Bestehen aller anderen Substanzen impliziert. Die Annahme der Existenz des Bösen impliziert die

[226] Cf. VPR I S. 334. „Wir haben auf diese Weise eine Weltansicht, Anschauung, die *prosaisch* ist, weil die Selbstständigkeit die Form der Dingheit, der Kräfte, der Seelenkräfte usf., mithin abstrakte Form hat. Der Gedanke ist hier nicht Vernunft, sondern Verstand und in dieser Form vorhanden. Dass wir aber die Welt so betrachten, ist Reflexion des Verstandes und ein viel Späteres, das hier noch nicht stattfinden kann. Erst wenn die Prosa, das Denken alle Verhältnisse durchdrungen hat, dass der Mensch überall abstrakt denkend sich verhält, spricht er von äußerlichen Dingen“.; VPR II S. 171. „Alle Bestimmung der Göttlichkeit geht in solchen Vorstellungen aus, und es ist nur das Gefühl der Abhängigkeit und Furcht, dem dergleichen etwas Objektives werden kann. Es ist der *gänzliche Verlust aller Idee*, das Verkommen aller Wahrheit, das allein auf dergleichen verfallen kann, und zu fassen ist eine solche Erscheinung nur daraus, dass der Geist ganz in das Endliche und unmittelbar Natürliche eigehaust ist, wie denn den Römern auch Geschicklichkeiten, die sich auf die unmittelbarsten Bedürfnisse und deren Befriedigung beziehen, Götter sind. Der Geist hat alles Inneren, Allgemeinen, des Gedankens vergessen, ist durch und durch in den Zustände der Prosa, und das *Hinausgehen*, die *Erhebung* ist nichts als der ganz formelle *Verstand*, der Zustände, Art und Weise des unmittelbaren Seins in *ein Bild* faßt und keine andere Weise der Substantialität kennt“.; S. 329. „Die Vorstellung ist, dass der gegenwärtige Gott in der Vorstellung nur, in der Erscheinung, also insofern nur diese unmittelbare, subjektive Gegenwärtigkeit habe. Dies ist die *reformierte* Vorstellung, eine geistlose, nur lebhafte Erinnerung er Vergangenheit, nicht göttliche Präsenz, keine wirkliche Geistigkeit. Hier ist das Göttliche, die Wahrheit in die Prosa der Aufklärung und des bloßen Verstandes heruntergefallen, ein bloß moralische Verhältnis“.

[227] Cf. VPR I S. 94. „Wenn wir diesen ersten Inhalt so auffassen, so können wir uns ausdrücken: Gott ist die *absolute Substanz*, die allein wahrhafte Wirklichkeit. Alles andere, was wirklich ist, ist nicht für sich wirklich, hat kein Bestehen für sich; die einzig absolute Wirklichkeit ist allein Gott; so ist er die absolute Substanz“.

[228] Cf. VPR I S. 213. „Es ist also näher darin enthalten zuerst das *subjektive Selbstbewusstsein*, das aber nur auf *formelle* Weise noch subjektiv ist; denn das schon von dem absoluten Inhalt wissende Selbstbewutsein ist *frei*, d. h. es tut von sich ab die Sprödigkeit des Fürsichseins, das als einzelnes sich ausschließend ist von seinem Gegenstand. Es weiß so von *seinem Wesen*, und dass dies sein Wesen ist, davon gibt es dem Gegenstand Zeugnis, welches Zeugnis so das Erzeugnis des absoluten Geistes ist, der ebenso darin erst als absoluter Geist sich erzeugt“.

[229] Cf. VPR II S. 257. „Die Natur des Menschen ist nicht, wie sie sein soll; die Erkenntnis ist es, die ihm dies aufschließt und das Sein, wie er nicht sein soll, hervorbringt. Dies Soll ist sein Begriff, und dass er nicht so ist, ist erst entstanden in der Trennung, in der Vergleichung mit dem, was er an und für sich ist. Die Erkenntnis ist erst das Setzen des Gegensatzes, in dem das Böse ist“.

Annahme einer Ursache oder eines Grundes innerhalb der göttlichen Essenz. Dies gilt unabhängig davon, ob das Böse lediglich eine akzidentelle Eigenschaft oder ein Schein ist. Gleichzeitig muss jedoch berücksichtigt werden, dass sich das Böse nicht allein in Gott zeigt, da Gott nicht böse sein muss, da er das Soll des Menschen als das Gute verkörpert. Das Problem des Bösen ist nicht auf den Gott, sondern auf den Menschen und dessen Handlungen zu beziehen. Innerhalb der menschlichen Natur stehen sich das Gute und das Böse diametral gegenüber. Der Mensch ist einerseits mit positiven, andererseits mit negativen Eigenschaften ausgestattet. Er ist nicht lediglich am Sonntag, sondern auch am Werktag aktiv. Sofern der Mensch mit sich selbst identisch ist und sein religiöses Verhältnis echt ist, soll der Gegensatz der Religion und der Welt sowie der Gegensatz des Guten und Bösen im Menschen aufgelöst werden. Dies stellt die dritte Form der Versöhnung in der Religionsphilosophie dar.

In der Tat werden die drei Formen des Gegensatzes in der Religionsphilosophie, der Gegensatz des Gottes und des Menschen, des Geistigen und Natürlichen sowie des Guten und Bösen, durch die drei Formen der Versöhnung aufgelöst. Dies erfolgt in der hegelschen Perspektive im Hinblick auf die absolute Religion oder den Begriff der Religion als solchen. Die Versöhnung ist folglich bereits vollbracht. Denn die Erhaltung der Gegensätze stellt für die Religion ein unüberwindbares Hindernis dar. In Bezug auf die Religion kann der Gegensatz als Aufgehobensein bezeichnet werden, wobei ihm an sich selbst keine Bedeutung zukommt. In Bezug auf die Religion erlangt er erst dann eine Bedeutung, wenn er sich in ein negatives Verhältnis zur Versöhnung setzt. Die Bedeutung des Gegensatzes für die bestehende Religion und die Religionsphilosophie besteht darin, dass die verschiedenen Formen der Versöhnung sich durch die Auflösung des Gegensatzes zeigen und die innere Notwendigkeit der Religion hervortritt[230]. Der Gegenstand der ersten Versöhnung als Gegensatz des Gottes und des Menschen führt die Auseinandersetzung des Gegensatzes zu der Möglichkeit des Verhältnisses des Gottes und des Menschen sowie zu den Verhältnisweisen des Gottes und des Menschen. Die Möglichkeit des Verhältnisses von Gott und Mensch ist einerseits mit der Möglichkeit von Religion selbst gleichgesetzt, da Religion nichts anderes als ein solches Verhältnis ist, und beruht auf der Bestimmung Gottes. Hegel zufolge ist Gott der Geist. Die Notwendigkeit der Bestimmung Gottes ergibt sich aus dem Gegensatz des Gottes und des Menschen. Andererseits sind die verschiedenen Formen des menschlichen Wissens, insofern das religiöse Verhältnis als solches bereits eine wissende Beziehung ist, zu berücksichtigen. Die Auseinandersetzung mit den Wissensformen des Menschen macht eine

[230] Cf. VPR I S. 64-5. „Nach den Momenten des Begriffs wird daher die Darstellung und Entwicklung der Religion in drei Teilen geschehen. Wir werden den Begriff der Religion betrachten zuerst im *allgemeinen*, dann in seiner *Besonderheit* als sich teilenden und unterscheidenden Begriff, welches die Seite des Urteils, der Beschränktheit, der Differenz und der Endlichkeit ist, und drittes den Begriff, der sich mit sich zusammenschließt, den *Schluss* oder die Rückkehr des Begriffs aus seiner Bestimmtheit, worin er sich ungleich ist, zu sich selbst, so dass er zur Gleichheit kommt mit seiner Form und seine Beschränktheit aufhebt. Dies ist der Rhythmus, das reine, ewige Leben des Geistes selbst, und hätte er diese Bewegung nicht, wäre er das Tote. Der Geist ist, sich zum Gegenstande zu haben; das ist seine Manifestation; aber zunächst ist er das Verhältnis der Gegenständlichkeit, und in diesem Verhältnis ist er Endliches. Das dritte ist, dass er sich in *der* Weise Gegenstand ist, dass er in dem Gegenstand mit sich versöhnt, bei sich selbst und damit zu seiner Freiheit gekommen ist: denn Freiheit ist, bei sich selbst zu sein“.

Reflexion über die Notwendigkeit des Denkens in dem religiösen Verhältnis. Hegel zufolge ist das Denken nicht als Gegensatz zur Religion zu betrachten, sondern als deren notwendige Bestandteil[231]. Die erste Form der Versöhnung basiert im Wesentlichen auf der Bestimmung Gottes und der Erkenntnisfähigkeit des Menschen als grundlegende Elemente des menschlichen Verhaltens mit Gott. Der zweite Versöhnungsprozess thematisiert den Gegensatz von Geistigem und Natürlichem im menschlichen Natur. Insofern der Mensch einerseits geistig und andererseits natürlich ist und der Geist der Natur entgegengesetzt, ist der Mensch auch in dem Gegensatz zu verorten, der sich nicht auf die religiöse Sphäre beschränkt. Die Thematisierung des Gegensatzes in der menschlichen Natur im Hinblick auf die Religion erfolgt vor dem Hintergrund, dass der Mensch in der Religion über einen religiösen Standpunkt[232] sowie ein religiöses Bewusstsein verfügt. In seiner Eigenschaft als religiöses Bewusstsein ist der Mensch von Andersheit geprägt[233], wenn er sich auf Gott bezieht. Innerhalb der

[231] Cf. VPR I S. 67. „Der törichteste Irrwahn unserer Zeit ist die Meinung, dass das Denken der Religion nachteilig sei und diese um so sicherer bestehe, je mehr jenes aufgegeben werde. Dieser Mißverstand kommt daher, weil man die höheren geistigen Verhältnisse von Grund aus mißkennt. So nimmt man in Ansehung des Rechts den guten Willen für sich als etwas, das der Intelligenz gegenüberstehe, und traut dem Menschen einen um so mehr wahrhaften guten Willen zu, je weniger er denke. Vielmehr sind Recht und Sittlichkeit allein darin, dass cih ein Denkendes bin, d. h. meine Freiheit nicht als die mener empirischen Person ansehen, die mir als diesem *Besonderen* zukäme, wo ich dann den anderen durch List oder Gewalt unterwerfen könnte, sondern dass ich die Freiheit als ein *an und für sich Seiendes, Allgemeines* betrachte".

[232] Cf. VPR I S. 106. „Das religiöse Bewusstsein dagegen ist in sich selbst das *Abscheiden* und *Verlassen* des Unmittelbaren, *Endlichen* und Übergang zum Intellektuellen oder, objektiv bestimmt, die Sammlung des Vergänglichen in sein absolutes, substantielles Wesen. Die Religion ist das Bewusstsein des an und für sich Wahren *im Gegensatze* der sinnlichen, endlichen Wahrheit und der Wahrnehmung. Sie ist demnach *Erhebung*, Reflexion, Übergehen vom Unmittelbaren, Sinnlichen, Einzelnen, denn das Unmittelbare ist das Erste und darum nicht Erhebung, - also ein Aus- und Fortgehen zu einem *Anderen*, aber nicht zu einem Dritten und so fort, denn so wäre das Andere selbst wieder ein *Endliches*, nicht ein Anderes, - somit Fortgang zu einem Zweiten, aber so, dass dies Fortgehen und Hervorbringung eines Zweiten sich selbst aufhebt und vielmehr dies Zweite das *Erste*, das wahrhaft Unvermittelte und *Nichtgesetzte* sei. Der Standpunkt der Religion ergibt sich in diesem Übergange als den Standpunkt der Wahrheit, in welcher der ganze Reichtum der natürlichen und geistigen Welt enthalten ist. Alle andere Weise der Existenz dieses Reichtums muß sich da beweisen als äußerliche, düftige, kümmerliche und sich selbst widersprechende und zerstörende Weise der Wirklichkeit, die das Ende der Wahrheit, die Seite der Unwahrheit an ihr hat und erst auf dem Standpunkt der Religion in ihren Grund und ihre Quelle zurückkehrt. In diesem Beweis ist dann die Einsicht begründet, dass der Geist auf keiner jener Stufen stehenbleiben, sich halten kann und dass die Religion erst dann wahrhafte *Wirklichkeit des Selbstbewusstseins* sei".; S. 112-3. „Diese Erscheinung des göttlichen Lebens ist aber selbst noch in der Endlichkeit, und die Aufhebung dieser Endlichkeit ist der *religiöse Standpunkt*, auf welchem Gott als die absolute Macht und Substanz, in welche der ganze Reichtum der natürlichen wie der geistigen Welt zurückgegangen ist, Gegenstand des Bewusstsein ist. Der religiöse Standpunkt als Entwicklung des natürlichen und geistigen Universums ergibt sich in diesem Fortgange als *absolut Wahres und Erstes*, das nichts hinter sich zu liegen hat als eine *bleibende* Voraussetzung, sondern den ganzen Reichtum in sich aufgezehrt hat. Die Notwendigkeit ist vielmehr, dass dieser gesamte Reichtum sich in seine Wahrheit versenkt hat, nämlich in das an und für sich seiende Allgemeine. Aber indem dies Allgemeine *an und für sich* bestimmt und als konkret, als Idee selbst dies ist, sich von sich abzustoßen, so entwickelt es aus sich die *Bestimmtheit* und setzt es sich für das *Bewusstsein*". Hegel zufolge ist der religiöse Standpunkt sowohl der Gegensatz gegen Gott als auch der Wendepunkt zu Gott.

[233] Cf. VPR I S. 106; S. 60. „Der Geist, der sich zum Gegenstande macht, gibt sich wesentlich die Gestalt des *Erscheinens*, als eines auf höhere Weise an den endlichen Geist Kommenden; darin liegt dann, dass der Geist zu einer positive Religion kommt. Der Geist wird für sich in der Gestalt der Vorstellung, in der Gestalt des Anderen; und für das Andere, für das er ist, wird das *Positive der Religion* hervorgebracht".; S. 113-4. „Die göttliche Idee hat die Bedeutung, dass sie das absolute Subjekt, die *Wahrheit* des Universums der natürlichen und geistigen Welt, nicht bloß ein *abstrakte Anderes* ist. Es ist daher derselbe Stoff. Es ist die intellektuelle, göttliche Welt, das

hier vorgenommenen Untersuchung lässt sich feststellen, dass das Andere des Menschen der Gott ist. Innerhalb der genannten Konstellation wird der Mensch zum Anderen seiner selbst, insofern er den Gott als sein Wesen weiß. Die Religion stellt eine Gegenposition dar. Die zweite Versöhnung thematisiert somit hauptsächlich die Bestimmungen des Menschen sowie die Erhebung zu Gott, welche durch das religiöse Bewusstsein als Resultat der ersten Versöhnung erfasst werden. In der Konsequenz ergibt sich die Notwendigkeit eines religiösen Standpunkts, d. h. die Notwendigkeit von Religion für den Menschen. Der Gegenstand der dritten Versöhnung ist der Gegensatz des Guten und Bösen bzw. der Religion und der Welt. Die zweite Versöhnung betrifft die menschliche Natur als die innere Seite des Menschen, während sich die dritte Versöhnung mit der äußeren Seite des Menschen befasst, mit dem menschlichen Gegensatz zu anderen, zu Gott und zur Welt[234]. Der Mensch hat den Schmerz durch den Gegensatz erlitten[235] und fordert folglich die Versöhnung[236]. In diesem Kontext wird die Gemeinde als das Andere Gottes evident[237]. In Konsequenz dessen wird die Notwendigkeit einer Gemeinschaft sowie einer gesellschaftlichen Verantwortung des Menschen ersichtlich. Die dritte Versöhnung thematisiert folglich in erster Linie die Gemeinde als religiöse Gemeinschaft sowie die Liebe zu Anderen.

Vor einer Auseinandersetzung mit den Formen der Versöhnung in der Philosophie der Religion ist es erforderlich, in der hegelschen Perspektive den Zusammenhang der bestimmten Religionen und der Versöhnung zu betrachten. Die allgemeine Bestimmung der Religion umfasst auch die bestimmten Religionen, welche das Verhältnis des menschlichen Bewusstseins und des Gottes beschreiben. Der wesentliche Unterschied zwischen den verschiedenen Religionen besteht in der Art und Weise, wie sich

göttliche Leben in ihm selbst, das sich entwickelt; aber diese Kreise seines Lebens sind dieselben wie die des Weltlebens. Dieses, das göttliche Lebens in der Weise der Erscheinung, in der Form der Endlichkeit, ist in jenem ewigen Leben in seiner ewigen Gestalt und Wahrheit, *sub specie aeterni* angeschaut. So haben wir endliche Bewusstsein, endliche Welt, Natur, was in der Welt der Erscheinung vorkommt. Dies macht überhaupt den Gegensatz des Anderen zur Idee aus. In Gott kommt auch das Andere der einfachen Idee, die noch in ihrer Substantialität ist, vor; da aber behält es die Bestimmung seiner Ewigkeit und bleibt in der Liebe und in der Göttlichkeit. Dieses im Stande des *Anundfürsichseins* bleibende Andere ist aber die *Wahrheit des Anderen*, wie es als endliche Welt als *endliche Bewusstsein* erscheint"

[234] Cf. VPR II S. 263. „Dieser Gegensatz hat nun überhaupt *zwei* Formen. Einerseits ist es der *Gegensatz vom Bösen als solchem*, dass er selbst es ist, der böse ist, - dies ist der Gegensatz gegen Gott; andererseits ist er der *Gegensatz gegen die Welt*, dass er in Entzweiung mit der Welt ist, - das ist das Unglück, die Entzweiung nach der anderen Seite".

[235] Cf. VPR II S. 262. „Das Weitere ist nun, dass diese Ansicht, die wir im Gedanken gefaßt haben, in dem Menschen wirklich werden soll, d. h. dass der Mensch zu der *Unendlichkeit des Gegensatzes* in sich komme, des Gegensatzes von Gut und Böse, dass er als Natürliches sich böse wisse und somit des Gegensatzes sich nicht nur überhaupt, sondern sich desselben *in sich selbst bewusst* werde, dass er es ist, der böse sei, dass die Forderung des Guten und somit das Bewusstsein der Entzweiung und der Schmerz über den Widerspruch und über den Gegensatz in ihm erweckt werde".

[236] Cf. VPR II S. 263. „Dass das Bedürfnis der allgemeinen Versöhnung sei und darin der göttlichen Versöhnung, der absoluten Versöhnung im Menschen sei, dazu gehört, dass der Gegensatz diese Unendlichkeit gewonnen, dass diese Allgemeinheit das Innerste umfaßt, dass nichts ist, das außer diesem Gegensatz wäre, der Gegensatz nicht etwas Besonderes ist".

[237] Cf. VPR II S. 278. „Die Wesentlichkeit der Gestalt des Erscheinens ist expliziert. Weil es die Erscheinung Gottes ist, so ist diese für die Gemeinde wesentlich. Erscheinen ist Sein für Anderes; dies Andere ist die Gemeinde".

der Gott einer bestimmten Religion dem menschlichen Bewusstsein verhält[238]. In Bezug auf das menschliche Bewusstsein kann der geschichtliche Verlauf der bestimmten Religionen als eine Entwicklung des religiösen Bewusstseins des Menschen betrachtet werden[239]. In seiner Religionsphilosophie widmet sich Hegel den verschiedenen bestimmten Religionen. Innerhalb der auf die Versöhnung bezogenen bestimmten Religionen werden lediglich zwei Religionen berücksichtigt: das Christentum als absolute Religion sowie die griechische Religion als Religion der Schönheit. Es lässt sich leicht nachvollziehen, weshalb Hegel das Christentum als Beispiel für eine Versöhnung anführt. In der hegelschen Darstellungsweise seiner Philosophie, welche die stufenweise Entwicklung des Begriffs vorsieht, ist es eine natürliche Konsequenz, dass er im Christentum, welches den letzten Teil seiner Philosophie der Religion bildet, die Versöhnung, welche ein Hauptproblem der Religion darstellt, behandelt. Im Vergleich dazu nimmt die griechische Religion eine Mittelposition in der Darstellung ein und kann nicht als absolute Religion bezeichnet werden. Es stellt sich jedoch die Frage, mit welchem Grund Hegel nur in der Religion der Schönheit unter den bestimmten Religionen die Versöhnung behandelt. Den Grund erwähnt Hegel im Vergleich zu der Religion der Erhabenheit: „In der Religion der Schönheit hat sich das Subjekt auch gereinigt von seinem nur unmittelbaren Wissen und Wollen, hat aber auch seinen Willen behalten und weiß sich als *frei*, und so weiß es sich, weil es die Negation seines natürlichen Willens vollbracht hat und als *sittliches*, freies affirmative Beziehung auf Gott hat“ (VPR I S.256). In der Religion der Erhabenheit betrachtet der Mensch sich als Diener, der sich unter dem Gott als Herr unterordnet. Im Gegensatz dazu konstituiert sich der Mensch in der Religion der Schönheit sowohl als ein Selbstständiger in dem Gegensatz zum Gott auch als ein Bezogener mit dem Gott in dem Gegensatz. Hegel zufolge erreicht das menschliche Bewusstsein somit erst in der Religion der Schönheit den Gegensatz Gottes und des Menschen als das grundlegende Verhältnis der Religion. Im Vergleich zur absoluten Religion erfolgt die Auflösung des Gegensatzes in der Religion der Schönheit unmittelbar. Denn das menschliche Bewusstsein vermittelt sich noch nicht

[238] Cf. VPR I S. 84. „Geben wir vorläufig auch von dieser Stufe der bestimmten Religion die nähere Einteilung, so kommt es hier besonders auf die *Art der göttlichen Erscheinung* an. Gott ist Erscheinen, aber nicht nur überhaupt, sondern als das Geistige bestimmt er sich als sich selbst erscheinend; d. h. er ist nicht Gegenstand überhaupt, sondern sich selbst Gegenstand“.; S. 251. „Mit der Bestimmtheit überhaupt ist sogleich *Dasein* und Zusammenhang mit Anderem gesetzt; was bestimmt ist, ist *für Anderes*, und das Unbestimmte ist gar nicht da. Das, wofür die Religion ist, das Dasein derselben, ist das *Bewusstsein*. Die Religion hat ihre Realität als Bewusstsein. Dies ist unter Realisierung des Begriffs zu verstehen: der Inhalt wird dadurch bestimmt, dass und wie er für das Bewusstsein ist“.; S. 252. „Der Fortgang des Realisierens ist im allgemeinen angegeben worden: Der Begriff ist als Anlage im Geist, er macht die innerste Wahrheit zu wissen, dann erst ist die wahrhafte Religion wirklich“.

[239] Cf. VPR I S. 252-3. „Es ist die Arbeit des Geistes durch Jahrtausende gewesen, den Begriff der Religion auszuführen und ihn zum Gegenstand des Bewusstsein zu machen. Der DurcHrsg.ang in dieser Arbeit ist, dass von der *Unmittelbarkeit* und *Natürlichkeit* ausgegangen wird, und diese muß überwunden werden. Die Unmittelbarkeit ist das Natürliche; das Bewusstsein ist aber Erheben über die Natur; das natürliche Bewusstsein ist das sinnliche, wie der natürliche Wille die Begierde ist, das Individuum, das sich will nach seiner Natürlichkeit, Besonderheit – sinnlichen Wissens und sinnliches Wollen. Die Religion aber ist das Verhältnis von Geist zu Geist, das Wissen des Geistes vom Geist in seiner Wahrheit, nicht in seiner Unmittelbarkeit, Natürlichkeit. Das Bestimmen der Religion ist der Fortgang von der Natürlichkeit zum *Begriff*: dieser ist zunächst nur das Innere, das Ansich, nicht das Heraus des Bewusstsein“.

mit sich selbst durch den inneren Gegensatz des Menschen als solchen, beispielsweise den Gegensatz des Geistigen und Natürlichen oder des Guten und Bösen[240]. In Bezug auf die absolute Religion ist hervorzuheben, dass der Inhalt der absoluten Religion und die Bestimmtheiten des Begriffs 'Religion' als gleichgesetzt betrachtet werden können. Insofern die absolute Religion die Verwirklichung des Begriffs Religion darstellt, was dasselbe ist und ihrem Begriff entspricht, können die Bestimmtheiten der Religion selbst als Inhalt der absoluten Religion betrachtet werden.

3-1. Die erste Form der Versöhnung in der Religionsphilosophie: die Versöhnung Gottes und des Menschen

Die Religionsphilosophie Hegels lässt sich als eine Konstruktion a priori aus dem Begriff beschreiben, da sie, wie die Philosophie der Kunst und der Geschichte, ebenfalls auf einer begrifflichen Grundlage basiert. Diesbezüglich sei der Begriff der Religion angeführt. Die Abhandlung mit dem Titel "Der Begriff der Religion" (VPR I S. 89) befasst sich unter Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch mit der allgemeinen Bestimmung Gottes. In diesem Kontext erfolgt eine Auseinandersetzung mit der Bestimmung Gottes im Denken selbst[241] sowie dem Verhältnis des Gottes zum Menschen unter Berücksichtigung geschichtlicher und philosophischer Zusammenhänge. Der Begriff Gottes ist „Resultat der Philosophie“ (VPR I S.96) und ist „Voraussetzung“ (VPR I S.94) für die Philosophie der Religion. In Bezug auf den Begriff Gottes als solchen, d. h. den Begriff außerhalb der Religion, kann zunächst festgestellt werden, dass Gott zunächst als Substanz aufgefasst wird[242]. Diese muss jedoch nicht als eine abstrakte Substanz aufgefasst werden. Die abstrakte Substanz kann als eine "Vorstellung der Substantialität" (VPR I, S. 97) bezeichnet werden, die keinen inneren Unterschied

[240] Cf. VPR I S. 86. „Die *Freiheit*, zu welcher sich der Begriff in der griechischen Religion zu entwickeln sucht, lebt noch unter dem Zepter der *Notwendigkeit des Wesens*, und der Begriff, wie er in der römischen Religion erscheint und seine Selbständigkeit gewinnen will, ist noch *beschränkt*, da er auf eine gegenüberstehende Äußerlichkeit bezogen ist, in der er nur objektiv sein soll, und ist so *äußerliche Zweckmäßigkeit*“.; S. 256. „Bildet die Religion der Schönheit daher die Stufe der *Versöhnung* gegen die Sphäre der Erhabenheit, so ist diese Versöhnung noch die *unmittelbare*, weil sie noch nicht durch das Bewusstsein des Gegensatzes vermittelt ist“.

[241] Cf. VPR I S. 67-8. „Sagen wir nun, die Religion hat *das Momente des Denkens in seiner vollkommenen Allgemeinheit* in sich, und das unbeschränkt Allgemeine sei der *höchste, absolute Gedanke*, so machen wir hier noch nicht den *Unterschied zwischen subjektiven und objektiven Denken*. Das Allgemeine ist Gegenstand und ist Denken schlechthin, aber noch nicht in sich entwickelt und fortbestimmt. Alle Unterschiede sind in ihm noch abwesend und aufgehoben; in diesem Äther des Denkens ist alles Endliche vergangen, alles verschwunden wie zugleich umfaßt“.

[242] Cf. VPR I S. 93. „Der Anfang als abstrakt, als der erste Inhalt, die *Allgemeinheit*, hat so noch gleichsam eine *subjektive Stellung*, hat die Stellung, als ob das Allgemeine nur für den *Anfang* so allgemein wäre und nicht in dieser Allgemeinheit bleibe. Der Anfang des Inhalts ist aber selbst so aufzufassen, dass bei allen weiteren Entwicklungen dieses Inhalts – indem dies Allgemeine sich als ein absolute Konkretes, Inhaltsvolles, Reiches zeigen wird – wir zugleich aus dieser Allgemeinheit nicht heraustreten, so dass diese Allgemeinheit, die wir der Form nach einerseits verlassen, indem sie zu einer bestimmten Entwicklung fortgeht, sich doch als *absolute*, *dauernde Grundlage* enthält, nicht als bloß subjektiver Anfang zu nehmen ist. Gott ist für uns, indem er das Allgemeine ist, in Beziehung auf die Entwicklung das in sich Verschlossene, in absoluter Einheit mit sich selbst“.

aufweist[243]. In der Tat würde dies dazu führen, dass der Gott "die Verschlossenheit" (VPR I S. 93) als abstrakte Allgemeinheit aufweist, was letztlich in einen Fatalismus[244] oder Pantheismus[245] münden könnte, welcher die Religion negiert[246]. Alternativ könnte der Begriff 'Gott' als solcher in Frage gestellt werden[247]. Wäre der Gott ohne inneren Unterschied, so wäre er lediglich "das Tote" (VPR I, S. 65) oder "Äther der Gleichheit mit sich selbst" (VPR I, S. 97). Hegel zufolge gilt: "Gott ist der Geist, der absolute Geist, der ewig einfache, wesentlich bei sich seiende Geist" (VPR I, S. 94) und "Gott ist da zunächst nur als Substanz bestimmt; das absolute Subjekt, der Geist bleibt auch Substanz, aber er ist nicht nur Substanz, sondern in sich auch als Subjekt bestimmt" (VPR I, S. 97). Demnach kann der Gott nicht als abstrakte Allgemeinheit bezeichnet werden; er ist vielmehr als konkretes Allgemeines zu fassen[248].

Die Religion kann definiert werden als das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Obgleich der Begriff des Gottes das Verhältnis mit dem Menschen impliziert, kann dieses Verhältnis nicht als solches aus dem Begriff des Gottes deduziert werden. Analog zur Philosophie der Kunst, in der die Idee als das Ideal im Kunstwerk dem menschlichen Bewusstsein erscheint, manifestiert sich der Gott als der Gott in der Religion dem menschlichen Bewusstsein, nicht jedoch als der Begriff desselben. Andernfalls würde es sich nicht um Religion, sondern um eine Philosophie handeln, die den Begriff als solchen auffasst. Der Gott, der sich durch die Religion dem Menschen zeigt, wird gemäß der Darstellung der Religionsphilosophie als realisierter Begriff Gottes aufgefasst. Insofern die absolute Religion die Verwirklichung des Begriffs der Religion als solchen darstellt, kann er als der Gott des Christentums bezeichnet werden. Innerhalb der Religionsphilosophie erfolgt eine Konkretisierung des Begriffs Gottes, welche durch die Abhandlung des Reiches des Vaters der absoluten Religion bestimmt wird.

---

[243] Cf. VPR I S. 99-100. „Gott ist das Eine, absolut bei sich selbst Bleibende; in der Substanz ist kein Unterschied".

[244] Cf. VPR I S. 94. „Wenn wir sagen >>Substanz<<, so liegt darin, dass dies Allgemeine noch nicht gefaßt als konkret in sich; wird es so gefaßt, als konkret in sich, so ist es Geist; dieser bleibt auch in seiner konkreten Bestimmung in sich diese Einheit mit sich, diese *eine* Wirklichkeit, welche wir soeben Substanz heißen. Einen weitere Bestimmung ist es, dass die Substantialität, die Einheit der absoluten Wirklichkeit mit sich selbst, nur Grundlage, *ein* Moment in der Bestimmung Gottes als Geistes ist. Die Verunglimpfung der Philosophie geht vornehmlich von dieser Seite aus: man sagt, die Philosophie müsse Spinozismus sein, wenn sie konsequent sei; und so sei sie Atheismus, Fatalismus".

[245] Cf VPR I S. 97. „Pantheismus hat bei diesem Vorwurf gewöhnlich den Sinn: alles, das All, Universum, dieser *Komplex von allem Existierenden*, diese unendlich *vielen endlichen Dingen* seien Gott; und diese Beschuldigung wird der Philosophie gemacht, sie behaupte, *alles* sein Gott, d. h. diese unendliche Mannigfaltigkeit der einzelnen Dinge, nicht die an und für sich seiende Allgemeinheit, sondern die einzelnen Dinge in ihrer empirischen Existenz, wie sie *unmittelbar* sind".

[246] Cf. VPR I S. 99. „Der Spinozismus, ist die allgemeine Beschuldigung, sei diese Konsequenz: wenn alles eins ist, so behaupte solche Philosophie, das Gute sein eins mit dem Bösen, es sein *kein Unterschied zwischen Gutem und Bösem* und damit alle Religion aufgehoben".

[247] Cf. VPR I S. 93. „Wenn wir sagen: Gott ist das Verschlossene, so ist das ausdrückt in Beziehung auf eine Entwicklung, die wir erwarten; aber die Verschlossenheit, was Allgemeinheit Gottes von uns genannt worden, ist in dieser Beziehung auf Gott selbst, auf den Inhalt selbst nicht zu fassen als eine abstrakte Allgemeinheit, außerhalb welcher das Besondere, gegen welche das Besondere noch selbständig wäre".

[248] Cf. VPR I S. 93. „So ist nun diese Allgemeinheit als die absolute volle, erfüllte zu fassen. Gott als dieses Allgemeine, das in sich Konkrete, Volle ist dies, dass Gott nur *Einer* ist und nicht im Gegensatz gegen viele Götter; sondern es ist nur das Eine, Gott".

3-1-1. Der Begriff Gottes in der Allgemeinheit der Religion und die Dreieinigkeit Gottes

In der wissenschaftlichen Darstellungsweise Hegels stellt das Reich des Vaters die Allgemeinheit der absoluten Religion[249] dar. Da die absolute Religion die Einzelheit des Begriffs Religion ist[250], kann sie als allgemeines Moment der Einzelheit des Begriffs Religion bezeichnet werden. Innerhalb des Reiches des Vaters wird der Begriff Gottes in der Religion, d. h. der Begriff Gottes im Verhältnis zum menschlichen Bewusstsein, gemäß der Form der Allgemeinheit erörtert. Die Konzeption des religiösen Begriffs Gottes erfolgt in einer rein gedanklichen Auseinandersetzung[251]. Gemäß der Ausdrucksweise Hegels wird der Gott im Reiche des Vaters "in seiner Ewigkeit, vor Erschaffung der Welt, außerhalbe der Welt" (VPR II, S. 213) betrachtet. Der Begriff Gottes stellt für die Religion die Grundlage dar[252], die als „*der höchste Gedanke*“ (VPR I S.67) und „*das Moment des Denkens in seiner vollkommenen Allgemeinheit*“ (ebenda) bezeichnet wird. Diese Argumentation lässt sich auch auf die absolute Religion übertragen. Der Gott der absoluten Religion stellt die Grundlage derselben dar und die absolute Religion selbst präsentiert sich in der vollkommenen Allgemeinheit. Der Gott ist als der Begriff selbst die Idee[253]. Wie die Idee den Begriffsbestimmungen nach innerlich systematisiert ist, weist auch der Gott als die Idee der den Begriffsbestimmungen nach gegliederten inneren Struktur eine solche Systematik auf. Die innere Struktur Gottes als Tätigkeit kann als das "reine, ewige Leben des Geistes" (VPR I, S. 65) oder

---

[249] Cf. VPR I S. 65. „Dieser Rhythmus, in dem sich das *Ganze* unserer Wissenschaft und die gesamte Entwicklung des Begriffs bewegt, kehrt aber auch *in jedem der drei angegebenen Momente wieder*, da jedes derselben in seiner Bestimmtheit *an sich die Totalität* ist, bis diese im letzten Momente *als solche gesetzt ist*. Wenn daher der Begriff zuerst in der Form der Allgemeinheit, sodann in der Form der Besonderheit und zuletzt in der Form der Einzelheit erscheint, oder wenn die Gesamtbewegung unserer Wissenschaft die ist, dass der Begriff zum Urteil wird und sich im Schluss vollendet, so wird in jeder Sphäre dieser Bewegung dieselben Entwicklung der Momente auftreten, nur dass sie in der *erste* Sphäre *in der Bestimmtheit der Allgemeinheit zusammengehalt wird,* in der *zweiten* Sphäre, in der der Besonderheit, die *Momente selbstständig erscheinen läßt* und erst in der Sphäre der Einzelheit zum wirklichen, sich in der *Totalität der Bestimmungen* vermittelnden Schluss zurückkehrt“.

[250] Cf. VPR I S. 64. „Nach den Momenten des Begriffs wird daher die Darstellung und Entwicklung der Religion in drei Teilen geschehen. Wir werden den Begriff der Religion betrachten zuerst im *allgemeinen*, dann in seiner *Besonderheit* als sich teilenden und unterscheidenden Begriff, welches die Seite des Urteils, der Beschränktheit, der Differenz und der Endlichkeit ist, und drittes den Begriff, der sich mit sich zusammenschließt, den *Schluss* oder die Rückkehr des Begriffs aus seiner Bestimmtheit, worin er sich ungleich ist, zu sich selbst, so dass er zur Gleichheit kommt mit seiner Form und seine Beschränktheit aufhebt“.

[251] Cf. VPR II S. 235. „Wir betrachten die Idee in ihrer Allgemeinheit, wie sie im reinen Denken, durch das reine Denken bestimmt ist“.

[252] Cf. VPR I S. 95. „Dieser Inhalt bleibt aber gleichwohl die Grundlage; in aller weiteren Entwicklung tritt Gott nicht aus seiner Einheit mit sich selbst heraus. Indem er, wie man gewöhnlich sagt, die Welt erschafft, entsteht nicht ein Böses, Anderes, das selbständig, unabhängig wäre“.

[253] Cf. VPR II S. 213. „Die absolute, ewige Idee ist, [...]“.; S. 219. „[...], dies ist die ewige Idee, der denkende Geist, Geist im Elemente seiner Freiheit“.; S. 222. „Dies Allgemeine enthält die ganze Idee, aber *enthält* sie auch nur, ist nur Idee an sich“.; WL II S. 494. „Denn Leben ist die Realität der Idee als *Einzelheit*; die *Allgemeinheit* oder die Gattung ist das *Innere*; die Wahrheit des Lebens als absolute negative Einheit ist daher, die abstrakte oder, was dasselbe ist, die unmittelbare Einzelheit aufzuheben und *als Identisches* mit sich identisch, als Gattung sich selbst gleich zu sein. Diese Idee ist nun der *Geist*“.

als das "göttliche Leben" (VPR II, S. 235) bezeichnet werden[254]. Daher wird der Gott gemäß der inneren und logischen Struktur, Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit dargestellt, wie es die Darstellung der Religion vorsieht.

Der Gott in der Form der Allgemeinheit, welche wiederum die Grundlage des Gottes der absoluten Religion darstellt, ist derjenige, durch den sich der Gott als Gegenstand des Denkens dem Denken öffnet. Die Einheit mit sich selbst bedingt eine gewisse Verschlossenheit (vgl. VPR I, S. 93), jedoch offenbart sich der Gott der Religion dem Gedanken aus sich selbst. „Er ist also wesentlich für den Gedanke“ (VPR II S.219). Diese Offenbarung Gottes ist nicht an die Menschheit überhaupt gerichtet, sondern allein an das Denken. Denn "er ist aber noch nicht das Erscheinen" (ebenda). Sie ist somit die denkende Offenbarung Gottes und die "einfache Tätigkeit des Denkens" sowie "das reine Pulsieren in sich selbst" (VPR II, S. 220) von Gott. Der nach der Form der Allgemeinheit betrachtete Gott ist jedoch noch nicht als der Gott in der absoluten Religion zu fassen, sodass eine Offenbarung Gottes an dieser Stelle noch nicht stattfindet. Vielmehr stellt die Offenbarung des Gottes in Form der Allgemeinheit die Möglichkeit der absoluten Religion dar. In der höchsten Allgemeinheit ist das Denken die "*reine Einheit mit sich selbst*" (VPR II, S. 219) und der Gott als das Allgemeine hat daher keine Bestimmtheit, d. h. keinen Unterschied "zwischen dem Subjekt und Objekt" (VPR II, S. 220). Der Unterschied in Gott als dem Allgemeinen ist konstitutiv für die Offenbarung Gottes als Offenbarung.

Der Unterschied im Gott zeigt sich in der Betrachtung des Begriff Gottes in seiner Besonderheit. Der Gott der absoluten Religion ist der Gott der Religion und für die Religion ist das Verhältnis des Geistes zum Geist von wesentlicher Bedeutung. Daher lässt sich konstatieren, dass sich der Gott der Religion zum einen zum Geist verhält und zum anderen mit dem Gott als Geist identisch ist, welcher seinerseits mit dem subjektiven Geist korreliert[255]. In seiner Allgemeinheit ist der Gott jedoch nicht von dem

[254] Cf. VPR II S. 221. „Der Geist ist dieser Pozeß, ist Bewegung, Leben; dies ist, sich zu unterscheiden, zu bestimmen, un die erste Unterscheidung ist, dass er ist als diese allgemeine Idee selbst. Dies Allgemeine enthält die ganze Idee, aber *enthält* sie auch nur, ist nur Idee an sich. In dem Urteil ist das Andere, das dem Allgemeinen Gegenüberstehende, das Besondere, *Gott* als das *von ihm Unterschiedene*, aber so, dass dieses Unterschiedene seine *ganze Idee* ist an und für sich, so dass diese zwei Bestimmungen auch füreinander dasselbe, diese *Identität*, das Eine sind, dass dieser Unterschied nicht nur an sich aufgehoben ist, dass nicht nur wir dies wissen, sondern dass es gesetzt ist, dass sie dasselbe sind, dass diese Unterschied sich insofern aufheben, als diese Unterscheiden ebenso ist, den Unterschied als keinen zu setzen, und so das eine in dem andern bei sich selbst ist“.; S. 223. „Aber wir müssen wohl wissen, dass Gott dies *ganze Tun selbst* ist. Gott ist der Anfang, er tut dies, aber er ist ebenso auch nur das Ende, die Totalität: so als Totalität ist Gott der Geist. Gott als bloß der Vater ist noch nicht das Wahre (so ohne den Sohn ist er in der jüdischen Religion gewußt), er ist vielmehr *Anfang und Ende*; er ist seine Voraussetzung, macht sich selbst zur Voraussetzung (dies ist nur eine andere Form des Unterscheidens), er ist der ewige Prozess“. Der Begriff Gottes in der Form der Allgemeinheit ist Hegel zufolge ein Prozess und ein Leben und auch ein Verschlossenheit. Wenn es ausführlicher betrachtet wird, gehört es, den Begriff Gottes in der Form der Allgemeinheit zu betrachten, nicht zur Religion, sondern zur Konstruktion des Begriffs Religion oder, konkreter gesagt, zur Notwendigkeit des Begriffs Religion und zur philosophischen Erkenntnis der Religion.

[255] Cf. VPR I S. 102. „Wir haben die Wahrheit anzuerkennen, die darin liegt, dass Gott nicht betrachtet wird getrennt vom subjektiven Geiste, aber nur nicht aus dem Grunde, dass Gott ein Unbekanntes ist, sondern deswegen, weil Gott wesentlich *Geist*, als *wissender* ist. Es ist also eine Beziehung von Geist zu Geist. Diese *Verhältnis* von Geist zu Geist liegt der Religion zugrunde“.

subjektiven Geist zu unterscheiden. Denn das Denken ist "*unbeschränkt*" (VPR II, S. 220) und "der Geist ist der *denkende*" (VPR II, S. 219). In diesem Kontext stellt Hegel sich selbst die Frage, „Wie findet diese Unterscheidung statt?“ (VPR II S.220). Das religiöse Verhältnis des Gottes und des subjektiven Geistes ist durch Wissen geprägt, sodass sich der Gott und der subjektive Geist miteinander durch Wissen verhalten. An dieser Stelle erfolgt eine Unterscheidung im Gott, welche ihren Ausgangspunkt im wissenden Denken nimmt. Das subjektive Denken als religiöses Verhalten des subjektiven Geistes basiert auf dem Unmittelbaren und Einzelnen und mündet in das Allgemeine. Diese Denkbewegung kann als Erhebung zur Unendlichkeit bezeichnet werden und führt vom Endlichen und Besonderen zum Denken Gottes und dem Anfang der Religion. Demgegenüber stellt die Denkbewegung, die aus dem Denken Gottes als Resultat der Erhebung des subjektiven Geistes hervorgeht, die innere Denkbewegung in der Allgemeinheit Gottes dar. Denn der Gott weiß in der Religion den subjektiven Geist und das Endliche, d. h. der Gott greift auf den subjektiven Geist und das Endliche über (VPR I, S. 190), weil der Gott in der Religion "*wissender*" Geist (VPR I, S. 102) ist. Demgemäß steht der Gott als das Allgemeine in keiner äußerlichen Beziehung zu seiner Denkbewegung, wie dies beim subjektiven Geist der Fall ist[256]. Der Gott als das Allgemeine ist folglich die Denkbewegung selbst und dadurch "einen Unterschied in sich habend und mit sich zusammengehend" (VPR II, S. 220). In seiner Tätigkeit fällt der Gott als das tätigende Denken in das einzelne Subjektive und Endliche hinein, welches er als "seinen *Gegenstand*" (VPR II S.221) bezeichnet. Infolgedessen erfolgt eine Differenzierung des Allgemeinen, wodurch eine Selbstbezugnahme sowie die Unterscheidung an sich gewährleistet werden. In Konsequenz dessen kann die Unterscheidung in Gott als Allgemeinen sich selbst gegenübergestellt werden. An dieser Stelle kann der Gegensatz der Unterscheidung gegen Gott noch nicht verwirklicht werden, da die Unterscheidung selbst noch im reinen Denken verortet ist.

Bei einer Betrachtung Gottes in seiner Einzelheit hebt der Geist den Unterschied auf, der sich in der Betrachtung Gottes nach der Form der Besonderheit zeigt. Dies bedeutet, d. h. „den Unterschied als keinen zu setzen“(ebenda). Die Aufhebung der Unterscheidung im Hinblick auf Gott kann folglich als Moment des Prozesses bzw. der Bewegung des Geistes selbst bezeichnet werden, wobei Hegel zufolge nach Weise der Empfindung ausgedrückt“ wird. Dies ist die Liebe Gottes bzw. die "ewige *Liebe*" (ebenda). Die Aufhebung der Unterscheidung im Gott erfolgt durch die Identität der Unterschiedenen. Diese Identität muss aus den Unterschiedenen selbst hervorgehen. Denn der religiöse Gott wird in dem reinen Gedanken betrachtet, wobei sich der Dritte in die Bewegung Gottes nicht einmischen soll. Die Unterscheidung des religiösen Gottes in der Form der Besonderheit bezeichnet die Unterscheidung der Denkbewegungen, wobei der Ausgangspunkt derselben eine besondere Rolle einnimmt. Die Ausgangspunkte der Denkbewegungen, das Allgemeine als Gott und der subjektive und endliche Geist, sind identisch miteinander, wenn das Allgemeine den subjektiven Geist voraussetzt und der subjektive

[256] Cf. VPR II S. 201-2. „Das *subjektive Denken*, das Denken des endlichen Geistes ist auch *Prozess*, Vermittlung in sich, aber dieser Prozess fällt *außer ihm*, hinter ihm; erst insofern es sich *erhoben hat*, fängt die *Religion* an. Es ist so in der Religion *reines, bewegungsloses, abstraktes Denken;* [...] “.

Geist das Allgemeine, oder, was dasselbe ist, wenn das Allgemeine durch Denkbewegung seiner selbst den subjektiven Geist resultiert und der subjektive Geist das Allgemeine. Dies führt zu der Frage, ob das Allgemeine mit dem subjektiven Geist identisch ist[257], wenn das Allgemeine durch den subjektiven Geist bestimmt ist und der subjektive Geist durch das Allgemeine. In der Unterscheidung Gottes, also der Unterscheidung des religiösen Gottes nach der Form der Besonderheit, stellt das Allgemeine das „Resultat jener ersten Bewegung“ (VPR II S.220) dar. Es ist folglich das Resultat der Denkbewegung des subjektiven Geistes. Insofern setzt das Allgemeine den subjektiven Geist voraus. Umgekehrt setzt der subjektive Geist das Allgemeine. Andererseits stellt das Allgemeine als Konkretes einen "Gegenstand für das Denken als Denken überhaupt" (VPR II, S. 221) dar. Diese 'Denken überhaupt' kann als Denken des subjektiven Geistes bezeichnet werden, da sich der subjektive Geist in der Religion als "*reines, bewegungsloses, abstraktes Denken*" auftritt (ebenda). Insofern das Abstrakte als das Endliche bezeichnet werden kann, ist dieses Denken ebenfalls endlich und demnach auch der subjektive Geist. Folglich stellt die Religion für den subjektiven Geist nichts anderes als das Verhältnis des subjektiven Geistes zum Allgemeinen, also Gott, dar. In Folge dessen bestimmt der subjektive Geist sein Dasein als endliches durch Gott. Dies impliziert, dass der subjektive Geist das Allgemeine voraussetzt bzw. umgekehrt, dass das Allgemeine den subjektiven Geist voraussetzt. In der Religion sind das Allgemeine und der subjektive Geist schließlich identisch. In Konsequenz dieser Identität von Allgemeinem und subjektivem Geist hebt sich eine Unterscheidung auf. Die Aufhebung der Unterschiedenen bedeutet demnach nicht die Aufhebung des Anderen, beispielsweise des Allgemeinen, welches selbst in der Unterscheidung Gottes ein Unterschied ist, sondern die Aufhebung des Unterscheidens selbst als Aufhebung ihrer Unterschiedenheit. Die Aufhebung der Unterschiedenheit kann folglich als Aufhebung ihres Wesens oder ihrer selbst bezeichnet werden, da die Unterschiedenheit die Unterschieden als ein Unterschied macht. Im Rahmen der Analyse der Liebe wird ersichtlich, dass die Identität der Unterschiedenen und die Selbstnegation derselben in der Aufhebung der Unterscheidung im Gott gleichgesetzt werden können. Hegel zufolge ist die Liebe ein "Unterscheiden zweier, die doch füreinander schlechthin nicht unterscheiden sind" (VPR II, S. 222). „Das Gefühl und Bewusstsein dieser Identität“ als die Liebe ist das Bewusstsein des Außersichseins als der Selbstnegation. In Bezug auf die Liebe kann das Ich als ein Unterschied die Identität mit sich selbst, d. h. das Selbstbewusstsein, nicht in sich selbst, sondern lediglich im Anderen verorten. Letzterer stellt somit einen Unterschied im Verhältnis Liebe wie das Ich dar. Dies impliziert, dass eine Identität mit sich selbst nur durch das Andere möglich ist. Daher wird vorausgesetzt, dass das Ich davon ausgeht, dass das Ich in sich selbst die Identität mit sich selbst verlangt, d. h. das Ich sein Wesen in sich selbst sucht.

[257] In Bezug auf die Bedeutung der Identität. Cf. Enz § 115 Zusatz. „Ebenso ist es dann auch die Identität als Bewusstsein seiner selbst, wodurch sich der Mensch von der Natur überhaupt und näher vom Tier unterscheidet, welches letztere nicht dazu gelangt, sich als Ich, d. h. als reine Einheit seiner in sich selbst zu erfassen. – Was dann ferner die Bedeutung der Identität in Beziehung auf das Denken anbetrifft, so kommt es hierbei vor allen Dingen darauf an, die wahre, das Sein und dessen Bestimmungen als aufgehoben in sich enthaltende Identität nicht mit der abstrakten, bloß formellen Identität zu verwechseln“.

Andernfalls wäre im Hinblick auf die Liebe von "der Widerspruch" (ebenda) auszugehen, was eine Auflösung des Verhältnisses Liebe zur Folge hätte. Die Identität der Unterschiedenen in der Liebe setzt somit das Außersichsein des Unterschieds als das Sichhinausgehen oder die Selbstnegation desselben voraus. In umgekehrter Richtung bestimmt das Außersichsein des Unterschieds durch die Identität die Unterschiedenen. Denn das Außersichsein kann bezeichnet werden als das Verlangen nach der Identität mit sich selbst in dem Anderen. Daher Liebe ist das "Bewusstsein ihres Außersichseins und ihrer Identität" (ebenda) [258].

Der Gott der absoluten Religion basiert auf dem einfachen und allgemeinen Gedanken Gottes und gelangt durch „dies Unterscheiden und die Nichtigkeit dieses Unterschieds“ (VPR II S.222) wiederum „die ewige, einfache Idee“ (ebenda) als „die *reine Einheit mit sich selbst*“ (VPR II S.219). In einer konkreteren Formulierung kann der Gott als der Geist in der absoluten Religion als die "Tätigkeit des *reinen Wissens*, die bei sich selbst seiende Tätigkeit" (VPR II, S. 223) bezeichnet werden. Der Gott hat als das reine Wissen die Andersheit in sich. Denn „zum Wissen gehört ein *Anderes*, das gewusst wird, und indem das Wissen es weiß, so ist es ihm angeeignet“ (ebenda). Der Eintritt des Anderen in den Gott ist das Resultat der göttlichen Tätigkeit selbst. In bildhafter Vorstellung kann das Andere als Sohn des ewigen Erzeugnisses, des Vaters Gottes, bezeichnet werden. Das Andere wird als "das absolute Urteil" in Gott gesetzt und zeigt sich zugleich nicht als ein Gegenüberstehendes, sondern durch „die Form der Liebe“ als ein ein mit Gott Zusammengehendes. Vielmehr ist "der Gott dies *ganze Tun selbst*" und "Gott ist der Anfang, er tut dies, aber er ist ebenso auch nur am Ende, die Totalität" (ebenda). Die Totalität Gottes wird in der absoluten Religion als Dreieinigkeit Gottes bezeichnet (VPR II, S. 222).

3-1-2. Die Offenbarung Gottes für das Denken und für die Vorstellung

[258] In der Aufhebung der Unterscheidung im Gott zeigt sich eine Merkwürdigkeit der Versöhnung in der Religion. In der Religion ist die Auflösung der Unterscheidung oder des Gegensatzes nicht durch die Einheit der Unterschiedenen sondern durch die Einheit in den Unterschiedenen und die Identität der Einheiten derselben stattgefunden. In der Wissenschaft der Logik ist die Auflösung des Gegensatzes die Einheit des Gegensatzes von dem Dritte. Cf. WL II S. 437. „Aber die notwendige erste Frage ist, weil sie entgegengesetzt sind, welcher von beiden der wahre sei; und die höhere eigentliche Frage ist, *ob nicht ein Drittes ihre Wahrheit oder ob einer die Wahrheit des anderen ist*“.; VPR I S. 31-2. „Während sich nun in der Philosophie die Härte dieser beiden Seiten durch die *Versöhnung im Gedanken* verliert, weil *beide Seiten Gedanken*, nicht die eine reines allgemeines Denken und die andere empirischer, einzelner Charakter sind, kommt die Religion zum Genuß der Einheit nur dadurch, dass sie diese beiden harten Extreme aus der Entzweiung heraushebt, bearbeitet und zusammenschließt. Dadurch aber, dass die Religion ihren Extreme die Form der Entzweiung abstreift, den Gegensatz im Element der Allgemeinheit flüssig macht und zur Versöhnung bringt, dadurch sie immer dem Gedanken auch der Form und der Bewegung nach verwandt und ist ihr die Philosophie als das schlechthin tätige und den Gegensatz vereinigende Denken unmittelbar nahegerückt“. Diese Merkwürdigkeit der Versöhnung in der Religion beruht darauf, dass die Religion mit der Andersheit behaftet ist. Cf. VPR I S. 60.

Indem der Gott durch die logische Struktur des reinen Wissens die Totalität der Idee ist, offenbart sich der Gott als der religiöse Gott dem denkenden Menschen[259], d.h. der Gott läßt den denkenden Menschen Gott das Wissen von Gott haben. Denn einerseits ist der Gott „also wesentlich für den Gedanken" (VPR II S.219) und der Mensch selbst ein denkender Geist, und andererseits wiederholt der Gott, indem er im Verhältnis zum Menschen ist, d.h. sich in der Religion nicht nur dem Menschen offenbart, sondern auch den Menschen weiß, im Verhältnis zum Menschen, was sich als göttlicher Prozess in ihm selbst abgespielt hat. Gott fällt durch das menschliche Wissen über ihn in den Menschen hinein und geht mit den Menschen im Menschen zusammen. Hält sich der Mensch nur für das Bewußtsein, was dasselbe ist, hält sich der Mensch auf dem „Standpunkt des Bewusstseins" (VPR II S.191) fest, so ist die denkende Offenbarung Gottes, weil Gott „noch nicht das Erscheinen" (ebenda) ist, keine Tätigkeit des Menschen, sondern „ein Gegebenes und Empfangenes" (VPR II S. 222).

Mit der Enthüllung, dass die Offenbarung Gottes, auch wenn sie bloß denkend ist, auf dem reinen Wissen als der inneren Struktur des Gottesbegriffs beruht, d.h. aus dem Gottesbegriff oder der Idee Gottes selbst möglich ist, kann die Offenbarung als solche behandelt werden. Bezogen auf den Menschen ist Religion die menschliche Wissen Gottes. Daher ist es für die Religion notwendig und der Grund ihrer Möglichkeit, den Gott wissen zu können. Die Offenbarung aber ist, insofern sie aus der Verschlossenheit Gottes abgeleitet wird [260], für den Menschen, der nicht vernünftig denkt, unverständlich[261].

---

[259] Cf. VPR II S. 216. „Nach der *ersten* ist Gott für den endlichen Geist rein nur als Denken: dies ist das *theoretische Bewusstsein*, worin das dekende Subjekt sich ganz ruhig verhält, noch nicht in dies Verhältnis selbst, in den Prozess gesetzt ist, sondern in der ganz unbewegten Stille des denkenden Geistes sich verhält; da ist Gott gedacht für ihn, und dieser ist so indem einfachen Schluss, dass er sich durch seinen Unterschied, der aber hier nur noch in der *reinen Idealität* ist und nicht zur Äußerlichkeit kommt, mit sich selbst zusammenschließt, unmittelbar bei sich selbst ist. Dies ist das erste Verhältnis, das nur für das denkende Subjekt ist, welches von dem reinen Inhalt allein eingenommen ist".

[260] Cf. VPR II S. 194. „Was er offenbart, ist die unendliche Form. Die absolute Subjektivität ist das Bestimmen; dies ist das Setzen von Unterschieden, das Setzen von Inhalt; was er so offenbart, ist, dass er die Macht ist, diese Unterschiede in sich zu machen. Es ist dies sein Sein, ewig bei sich selbst zu sein. Was geoffenbart wird, ist dies, dass er für ein Anderes ist".; VPR I S. 71. „Die Bewegung in der vorhergehenden Sphäre ist überhaupt die Bewegung des Begriffs von Gott, der Idee, sich selbst objektiv zu werden. Diese Bewegung haben wir sogleich in dem Ausdruck der Vorstellung: Gott ist ein Geist. Dieser ist nicht ein Einzelner, sondern ist nur Geist, insofern er sich selbst gegenständlich ist und im Anderen sich als sich selbst anschaut. Die höchste Bestimmung des Geistes ist *Selbstbewusstsein*, welches diese *Gegenständlichkeit* in sich schließt. Gott ist als Idee ein Subjektives für ein Objektives und Objektives für ein Subjektives. Wenn sich das Moment der Subjektivität weiter bestimmt, so dass der *Unterschied* gemacht ist zwischen Gott als Gegenstand und dem wissenden Geistes, so bestimmt sich in diesem Unterschiede die subjektive Seite als diejenige, welche auf die Seite der Endlichkeit fällt, und beides steht sich zunächst so gegenüber, dass die Trennung den Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit ausmacht". Diese Aussagen Hegels beziehen sich auf den hegelschen Unterscheid zwischen den Erkenntnisvermögen des Menschen, sprich zwischen dem Verstand und der Vernunft.

[261] Cf. VPR II S. 222. „Gott ist hier nur für den denkenden Menschen, der sich still für sich zurückhält. Die Alten haben das Enthusiasmus geheißen; es ist die rein theoretische Betrachtung, die höchste Ruhe des Denkens, aber zugleich die höchste Tätigkeit, die reine Idee Gottes zu fassen und sich derselben bewusst zu werden. – Das Mysterium des *Dogmas* von dem, was Gott ist, wird den Menschen mitgeteilt, sie glauben daran und werden schon der höchsten Wahrheit gewürdigt, wenn sie es nur in ihre Vorstellung aufnehmen, ohne dass sie sich der Notwendigkeit dieser Wahrheit bewusst sind, ohne dass sie dieselbe *begreifen*. Die Wahrheit ist die Enthüllung

Die Offenbarung Gottes ist die Tätigkeit der Subjektivität Gottes, sich dem Geist gegenständlich zu machen. Sie ist die Sichbestimmung und Sichmanifestation Gottes[262]. Bezogen auf die Religion ist die Offenbarung Gottes die Bedingung der Möglichkeit von Religion. Denn sie ist die Bedingung der Möglichkeit menschliches Wissens Gottes und die „Aufhebung der Trennung" (VPR II S. 191) zwischen Gott und menschlichem Bewusstsein, die nicht durch den Menschen, sondern nur durch Gott erfolgt. Offenbarung ist also „*Gnade Gottes*" (ebenda) [263].

Die Offenbarung Gottes wird nach ihrer Form unterschieden. Die eine Offenbarung Gottes ist in der Form der Allgemeinheit und im reinen Denken und damit „nur für den denkenden Menschen" (VPR II S.222). Eine andere Offenbarung Gottes besteht in der Form der Besonderheit oder Andersheit und in der Erscheinung und damit für „*Menschen überhaupt*" (VPR II S. 274) [264]. Diese Offenbarung wird aber mehr in der Auseinandersetzung mit dem menschlichen und religiösen Verhältnis zu Gott thematisiert als in derselben mit der Bestimmung Gottes. Die Offenbarung Gottes in der Erscheinung ist daher im Zusammenhang mit dem Reich des Sohnes zu behandeln. Im Blick auf diese Offenbarung Gottes zeigt sich die Differenz zwischen der Erkenntnisfähigkeit des Menschen und dem Wissen Gottes. Der Gott ist als „Wahrheit" und „Idee" (VPR II S. 223) dem denkenden Menschen offenbar. Insofern aber der Mensch das Wissen Gottes durch die Sinnlichkeit oder den Verstand zu bewahren sucht, bleibt der Gott

---

dessen, was der Geist an und für sich ist; der Mensch ist selbst Geist, also ist für ihn die Wahrheit; aber zunächst hat die Wahrheit, die an ihn kommt, noch nicht die Form der Freiheit für ihn, und sie ist nur für ein Gegebenes und Empfangenes für ihn, [...]".

[262] Cf. VPR II S. 193. „Dies ist der Begriff; er ist der Begriff der Idee, der absoluten Idee. Die Realität ist jetzt der Geist, der für den Geist ist, der sich selbst zum Gegenstand hat, und so ist diese Religion die offenbare Religion; Gott offenbart sich. Offenbaren heißt dies Urteil der unendlichen Form, sich bestimmen, sein für ein Anderes; dies Sichmanifestieren gehört zum Wesen des Geistes selbst".

[263] Cf. VPR II S. 191. „Die Religion ist in der Bestimmung des *Bewusst*seins so beschaffen, dass der Inhalt hinüberflieht und wenigstens scheinbar ein fremder bleibt. Die Religion mag einen Inhalt haben, welchen sie will; ihr Inhalt, festgehalten auf dem Standpunkt des Bewusstseins, ist ein drübenstehender, und wenn auch die Bestimmung der Offenbarung dazu kommt, so ist der Inhalt doch ein gegebener und äußerlicher für uns. Es kommt bei einer solchen Vorstellung, dass der göttliche Inhalt nur gegeben, nicht zu erkennen, nur passiv im Glauben zu behalten sei, andererseits *auch* zur *Subjektivität* der Empfindung, die das Ende und das Resultat des Gottesdienst ist. [...] Aber auch dieses Aufheben der Trennung kann dann wieder *fremd* als *Gnade Gottes* gefaßt werden, die der Mensch als ein Fremdes sich gefallen lassen müsse und gegen die er sich passiv verhalte. Gegen diese Trennung ist die Bestimmung gekehrt, dass es um die Religion als solche zu tun sei, d. h. um das subjektive Bewusstsein, das, was Gott will, in sich hat. In dem Subjekt ist so die Ungetrenntheit der Subjektivität und des Anderen, der Objektivität; oder das Subjekt ist für den ganzen Umfang als das reale Verhältnis wesentlich. Dieser Standpunkt erhebt also das Subjekt zu einer wesentlichen Bestimmung". Einmal setzt die Religion voraus, dass der Gott, der das Andere des menschlichen Bewusstseins ist, ‚die Wahrheit' ist, ist die Wahrheit für das menschliche Bewusstsein ein Anderes und muss sein Weg zur Wahrheit von dem Anderen angetreibt werden. Dies ist ein Grund, dass das menschliche Bewusstsein sich selbst bei dem Versöhnugnsprozess in der Religion negieren soll.

[264] Cf. VPR II S. 274. „Soll vielmehr das Bewusstsein von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, von dieser Bestimmung des Menschen als Menschen überhaupt, dem Menschen gegeben werden oder soll diese Erkenntnis ganz in das Bewusstsein seiner Endlichkeit eindringen als der Strahl des ewigen Lichtes, das ihm im Endlichen klar wird, so muß sie an ihn kommen *als Menschen überhaupt*, d. h. ohne Bedingung einer besonderen Bildung, sondern an ihn als *unmittelbaren Menschen*, und für das unmittelbare Bewusstsein muß sei allgemein sein".

vor dem Menschen ein Geheimnis und ein Mysterium[265]. Denn der Gott ist in sich selbst der göttliche Prozess und die Tätigkeit des Denkens, d.h. der Gott ist die spekulative Idee und das Vernünftige[266]. Der Gott als die spekulative Idee hat in sich den Unterschied als das Ideelle, und die Einsicht hat daher im Gott keine „Gestalt der Äußerlichkeit" (VPR II, S. 226) [267]. Durch die Offenbarung zeigt sich Gott als Subjektivität[268]. Demgegenüber hat das Sinnliche die Äußerlichkeit als seine Grundbestimmung[269].

[265] Cf. VPR II S. 229-30. „Das ist die bestimmte Vorstellung von μυστηριον. Mysterium heißt man auch das Unbegreifliche; was unbegreiflich heißt, ist eben der Begriff selbst, das Spekulative, dass das Vernünftige gedacht wird".

[266] Cf. VPR II S. 227. „Seine Unendlichkeit ist eben dies, dass er diese Form der abstrakten Allgemeinheit, der Unmittelbarkeit aufhebt, wodurch der Unterschied gesetzt ist; aber er ist ebenso, diesen Unterschied aufzuheben. Damit ist er erst wahrhafte Wirklichkeit, Wahrheit, Unendlichkeit. Diese Idee ist die spekulative Idee, d. h. das Vernünftige, insofern es gedacht wird, das Denken des Vernünftigen".; VPR I S. 30. „Spekulative Philosophie ist das Bewusstsein der Idee, so dass alles als Idee aufgefaßt wird; die Idee aber ist das Wahre im Gedanken, nicht in der bloßen Anschauung oder Vorstellung. Das Wahre im Gedanken ist näher dieses, dass *es konkret sei, in sich entzweit gesetzt*, und zwar so, dass die zwei Seiten des Entzweiten *entgegengesetzte Denkbestimmungen* sind, als deren *Einheit* die *Idee* gefaßt werden muß. Spekulativ denken heißt, ein Wirkliches auflösen und dieses sich so entgegensetzen, dass die Unterschiede nach Denkbestimmungen entgegengesetzt sind und der Gegenstand als Einheit beider gefaßt wird. [...] In dem wahrhaften Objekte aber, das nicht bloß ein Aggregat, eine äußerlich zusammengefügte Vielheit ist, ist der Gegenstand eins mit den unterschiedenen Bestimmungen, und erst die Spekulation ist es, die *in dem Gegensatze* selbst als solchem die *Einheit* auffaßt. Das ist überhaupt das Geschäft der Spekulation, dass sie alle Gegenstände des reinen Gedankens, der Natur und Geistes in Form des Gedankens und so als *Einheit des Unterschiedes* auffaßt". Hegel zufolge ist der Gott als das Leben, die Bewegung und der Prozess das konkrete Allgemeine, das den Unterschied in sich einschliesst. Es kann von der einfachen Identität und von der abstrakten Allgemeinheit nicht aufgefasst werden.

[267] Cf. VPR II S. 226. „In der absoluten Idee, im Element des Denkens ist Gott dies schlechthin konkrete Allgemeine, d. i. sich als Anderes zu setzen, so aber, dass dies Andere unmittelbar sogleich bestimmt ist als Gott selbst, dass der Unterschied nur ideell, unmittelbar aufgehoben ist, nicht die Gestalt der Äußerlichkeit gewinne, und das heißt eben, dass das Unterschiedene an und im Begriff aufgezeigt werden soll".

[268] Cf. VPR II S. 226-7. „Es ist das Logische, in welchem es sich zeigt, dass aller bestimmte Begriff dies ist, sich selbst aufzuheben, als der Widerspruch seiner zu sein, damit der Unterschiedene seiner zu werden und sich als solches zu setzen, und so ist der Begriff selbst noch mit dieser Einseitigkeit, Endlichkeit behaftet, dass er ein Subjektives ist, die Bestimmungen des Begriffs, die Unterschiede nur als ideell, nicht in der Tat als Unterschiede gesetzt sind. Das ist der Begriff, der sich objektiviert".; S. 189. „Das ist die abstrakte Bestimmung dieser Idee, oder die Religion ist in der Tat *Idee*. Denn Idee im philosophischen Sinn ist der Begriff, der sich selbst zum Gegenstand hat, d. h. der Dasein, Realität, Objektivität hat, der nicht mehr das Innere oder Subjektive ist, sondern sich objektiviert, dessen Objektivität aber zugleich seine Rückkehr in sich selbst ist oder – insofern wir den Begriff Zweck nennen – der erfüllte, ausgeführte Zweck, der ebenso objektiv ist. Die Religion hat das, was sie ist, das Bewusstsein des Wesens, selbst zu ihrem Gegenstand, sie ist darin objektiviert; sie *ist*, wie sie zunächst als *Begriff* war und nur als der Begriff, oder wie es zuerst *unser* Begriff war. Die absolute Religion ist die *offenbare*, die Religion, die sich selbst zu ihrem Inhalt, [ihrer] Erfüllung hat".; S. 193. „Die absolute Religion hingegen enthält die Bestimmung der *Subjektivität* oder der unendlichen Form, *die der Substanz gleich ist*. Wir können es Wissen, reine Intelligenz nennen, diese Subjektivität, diese unendliche Form, diese unendlichen Elastizität der Substanz, sich in sich zu dirimieren, sich selbst zum Gegenstand zu machen; der Inhalt ist deshalb mit sich identischer Inhalt, weil es die unendlich substantielle Subjektivität ist, die sich zum Gegenstand und Inhalt macht". Hier muss man die Offenbarung Gottes unterscheiden. Eine Offenbarung Gottes für das Wissen zeigt sich als ein Subjekt, also als das konkrete Allgemeine und andere Offenbarung Gottes für die Vorstellung zeigt sich als ein Objekt, also als das abstrakte Allgemeine. Die absolute Religion kann erstlich den Gott als ein Subjekt auffassen. Dennoch, insofern die absolute Religion ein Religion ist, ist dieses Auffassen Gottes noch mit dem Anderen behaftet und nicht mit dem Begreifen Gottes gleichgesetzt.

[269] Cf. VPR II S. 227. „Das Sinnliche überhaupt hat zu seiner Grundbestimmung die Äußerlichkeit, das *Außereinander*; im Raum sind die Unterschiede neben-, in der Zeit nacheinander: Raum und Zeit ist Äußerlichkeit, in der sie sind. Die sinnliche Betrachtungsweise ist gewohnt, so Verschiedenes vor sich zu haben, das außereinander ist. Da liegt zugrunde, dass die Unterschiede so für sich, außereinander bleiben"..

Gegenüber der Äußerlichkeit ist ein Unterschiedes selbständig und untereinander in äußerer Beziehung. Der Gott als Idee erkennt die Unterschiede als Unterscheidung seiner selbst und zugleich enthält ideell die Unterschiede als Unterscheidung im Gott und setzt sie in den Gott. So hat der Gott den Unterschied als sein Inneres. Deshalb der Gott „schaut sich in seinem Anderen an" (VPR II S.228) und insofern ist die Tätigkeit Gottes „*reine Anschauung*" (VPR II S.219) und die intellektuelle Anschauung. Dasselbe gilt für den Verstand. Der Verstand ist nicht wie die Sinnlichkeit in die Äußerlichkeit der Dinge eingegangen, sondern hat die Äußerlichkeit der Denkbestimmungen als seine Grundbestimmung. Für den Verstand sind die Denkbestimmungen „*schlechthin außeinander*, verschieden, selbständig gegeneinander bleibender, feststehender" (VPR II S.228). Für den Verstand ist der Unterschied beständig und die Aufhebung der Unterscheidung in der Idee ein Widerspruch[270]. Da der Verstand auf der abstrakten Identität als ihrem Prinzip beruht[271], kann er den Widerspruch, den er bei der Betrachtung des Lebens oder Gottes vorfindet, nicht auflösen. Insofern Gott die spekulative Idee ist, ist er seinem Begriff nach nicht Gegenstand der Religion, sondern Gegenstand der Philosophie, und der Gottesbeweis ist das Ganze der Philosophie[272]. Die Offenbarung Gottes in der Form der Allgemeinheit richtet sich also eigentlich nicht an die Religion, sondern an die Philosophie, genauer an das spekulative Denken. Wie wir aber schon bei der Offenbarung Gottes gesehen haben, offenbart sich Gott dem Menschen durch die Gnade Gottes, und daher muß das religiöse Wissen Gottes anders sein als das philosophische[273]. Insofern Gott die Idee ist, ist es nun notwendig, das Denken oder die Vernunft in die religiöse Wissen Gottes einzubeziehen[274]. Denn die Idee ist ein Allgemeines, und das Denken ist das menschliche Erkenntnisvermögen, durch das das Allgemeine erfasst wird[275].

---

[270] Cf. VPR II S. 229. „Das ist so; er kann nicht aufhören, wenn die Unterschiedenen festgehalten werden als *perennierend Unterschiedene,* eben weil bei diesen Unterschieden beharrt wird. Das Lebendige hat Bedürfnisse und ist so Widerspruch, aber die Befriedigung ist Aufheben des Widerspruchs. Im Trieb, Bedürfnis bin ich in mir selbst von mir unterscheiden. Aber das Leben ist dies, den Widerspruch, das Bedürfnis zu befriedigen, zum Frieden zu bringen, aber so, dass der Widerspruch auch wieder entsteht: es ist die Abwechslung des Unterscheidens, des Widerspruchs und des Aufheben des Widerspruchs. Beides ist der Zeit nach verschieden; das Nacheinander ist da vorhanden, es ist deshalb endlich. Aber für sich Trieb und Befriedigung betrachtend, faßt der Verstand auch dies nicht, dass im Affirmativen, im Selbstgefühl selbst zugleich die Negation des Selbstgefühls, die Schranke, der Mangel ist; ich aber als Selbstgefühl greift zugleich über diesen Mangel über".

[271] Cf. VPR II S. 230. „Die Natur Gottes ist ebenso das Unbegreifliche. Dies Unbegreifliche ist eben nichts anderes als der *Begriff* selbst, der dies in sich enthält, zu unterscheiden, und der Verstand bleibt bei diesem Unterschied stehen. So sagt er: das ist nicht zu fassen. Denn das Prinzip des Verstandes ist die abstrakte Identität mit sich, nicht die konkrete, dass diese Unterschiede in einem sind".

[272] Cf. VPR II S. 223-4. „Es hat etwa die Form eines Gegebenen, dass dies die Wahrheit und die absolute Wahrheit ist; dass es aber als das an und für sich Wahre gewußt wird, das ist das Tun der Philosophie und der ganze Inhalt derselben. In ihr zeigt sich´s, dass aller Inhalt der Natur, des Geistes sich dialektisch in diesen Mittelpunkt als seine absolute Wahrheit drängt. Hier ist es nicht mehr darum zu tun, zu beweisen, dass das Dogma, dies stille Mysterium, die ewige Wahrheit ist: dies geschieht, wie gesagt, in der ganzen Philosophie".

[273] Cf. VPR I S. 31-2.

[274] Cf. VPR I S. 151.

[275] Cf. VPR I S. 95. „Wir sehen uns nicht um nach einer Antwort irgendeiner Art, richten uns nicht nach Erfahrungen, Beobachtungen, dass wir Gott im Gefühl usf. haben; zunächst halten wir uns an das, was wir vor uns haben, dieses Eine, *Allgemeine*, diese Fülle, die dieser sich selbst gleichbleibende, durchsichtige Äther ist. Nehmen wir dies Eine vor uns und fragen: für welches unserer Vermögen, Tätigkeit des Geistes ist dieses Eine, schlechthin Allgemeine?,

3-1-3. Das religiöse Wissen: Form des Gefühls und der Vorstellung

Religion ist die Verhältnisse zwischen Gott und Mensch. Dieses Verhältnis ist das Wissen. Wenn dieses Wissen die Spekulation ist, dann ist die Religion gleichbedeutend mit der Philosophie. Die Religion unterscheidet sich von der Philosophie, weil das religiöse Wissen mit der Andersheit behaftet ist. Die Möglichkeit der religiösen und menschlichen Verhältnisse zu Gott muss daher in dem Erkenntnisvermögen des Menschen außerhalb der Spekulation oder des vernünftigen Denkens gefunden werden. Im Hinblick auf das Wissen Gottes ist das menschliche Erkenntnisvermögen von seiner subjektiven Seite her, d.h. vom Selbstbezug des menschlichen Bewusstseins her, als Gewissheit zu bestimmen. Gewissheit ist nicht nur das Wissen von einem Gegenstand, d.h. das Bewußtsein vom Inhalt des Gegenstandes, sondern auch das Wissen um einen Gegenstand, d.h. das Bewußtsein vom Sein des Gegenstandes[276]. Insofern dieser Gegenstand nicht von mir bestimmt ist oder sein Sein nicht von mir stammt, ist das Sein des Gegenstandes „außer mir, unabhängig von mir" (VPR I S.115), d.h. dieser Gegenstand ist das Objektive. Zugleich aber ist der Inhalt des Gegenstandes meiner Gewißheit, insofern der Inhalt meine Vorstellung ist, das Subjektive. Die Gewissheit ist also die „*unmittelbare Beziehung des Inhalts und meiner*" (ebd.) Gewissheit oder die unmittelbare Einheit von Subjektivem und Objektivem[277]. Wegen der Unmittelbarkeit der Gewissheit ist die Gewissheit der Glaube. Der Glaube ist ein subjektives und unmittelbares Bewusstsein oder Wissen von einem Gegenstand, das ohne die Einsicht in die objektive Notwendigkeit eines Gegenstandes oder ohne den objektiven Beweisgrund desselben ist[278]. Aufgrund der unmittelbaren Subjektivität zeigt sich der Glaube in der Form eines Gefühls. Denn das Gefühl stellt eine subjektive und einfache Empfindung[279] dar, insofern der Glaube

---

so können wir nur die entsprechende Tätigkeit unseres Geistes nennen als den Boden, worauf dieser Inhalt zu Hause sein kann. Das ist das *Denken*".; VPR I S. 119. „[...], denn Denken ist die Tätigkeit, für welche das Allgemeine ist".

[276] Cf. VPR I S. 115. „Das erste ist also *das Bewusstsein von Gott überhaupt,* dass er uns Gegenstand ist, dass wir Vorstellung überhaupt von ihm haben. Aber das Bewusstsein ist nicht nur, dass wir einen Gegenstand haben und eine Vorstellung, sondern dass dieser Inhalt auch *ist*, nicht bloß eine Vorstellung ist. Das ist die *Gewissheit* von Gott".

[277] Cf. VPR I S. 115-6. „Es sind da also zweierlei Bestimmungen verbunden. Dieser Inhalt ist ebenso, als er *selbständig* ist, *ungetrennt* von mir, d. h. er ist der meinige und ebensosehr nicht der meinige. Gewissheit ist diese *unmittelbare Beziehung des Inhalts und meiner;* will ich diese Gewissheit intensiv ausdrücken, so sage ich: ich weiß dies so gewiß, als ich selbst bin. Beide, die Gewissheit dieses äußerlichen Seins und meine Gewissheit, ist *eine* Gewissheit, und ich würde mein Sein aufheben, nicht von mir wissen, wenn ich jenes Sein aufhöbe. Diese Einheit der Gewissheit ist die Ungetrenntheit dieses Inhalts, der von mir verschieden ist, und meiner selbst, die Ungetrenntheit beiden voneinander Unterschiedener".

[278] Cf. VPR I S. 117. „Hier hat Glauben überhaupt die Bedeutung der *unmittelbare* Gewissheit. So wird nun vornehmlich von der Gewissheit, dass ein Gott ist, der Ausdruck >>Glaube<< gebraucht, insofern man nicht die Einsicht in die Notwendigkeit dieses Inhalts hat. Der Glaube ist insofern etwas *Subjektives*, insofern man die Notwendigkeit des Inhalts, das Bewiesensein das Objektive nennt, objektives Wissen, Erkennen. Man glaubt an Gott, insofern man nicht die Einsicht hat in die Notwendigkeit dieses Inhalts, dass er ist, was er ist".

[279] Cf. Enz §402. „Für Empfindung und Fühlen gibt den SpracHrsg.ebrauch eben nicht einen durchdringende

das unmittelbare Wissen ist[280]. Es bildet die Einheit der abstrakten Allgemeinheit oder der reinen sich auf sich Beziehung des Gegenstandes des unmittelbaren Wissens, sprich des Seins des Gegenstandes[281], und der unmittelbar Selbstbeziehung des menschlichen Bewusstseins, d. h. des Seins des Bewusstseins[282]. Das Gefühl kann somit als der Grund des Glaubens bezeichnet werden[283]. Allerdings ist es in die Reflexion übergegangen[284]. Denn gemäß der Gewissheit besteht das Gefühl aus einer einfachen Einheit des Subjektiven und Objektiven. Wenn das Gefühl mit der Subjektivität als dem Subjekt des Gefühls behaftet ist, zeigt es sich sowohl als subjektiv als auch als einfache Einheit des Subjektiven und Objektiven[285]. Daher wird ein Gegensatz zu sich selbst evident[286]. Um der

Unterschied an die Hand; doch sagt man etwa nicht wohl Empfindung des Rechts, Selbstempfindung u. dgl. , sondern Gefühl des Rechts, Selbstgefühl; mit der Empfindung hängt die Empfindsamkeit zusammen; man kann daher dafür halten, dass die Empfindung mehr die Seite der Passivität, des *Findens*, d. h. der Unmittelbarkeit der Bestimmtheit im Fühlen, hervorhebt, das Gefühl zugleich mehr auf die Selbstischkeit, die darin ist, geht".

[280] Cf. VPR I S. 117. „Wir *wissen* von Gott, und zwar *unmittelbar*; Gott soll nicht begriffen werden; es soll nicht über Gott räsoniert werden, weil es mit vernünftigem Erkennen nicht hat gehen wollen".; S. 121. „Wissen ist Denken, und dies ist das Allgemeine und enthält die Bestimmung des *abstrakt Allgemeinen*, die *Unmittelbarkeit des Seins*. Dies ist der Sinn des unmittelbaren Wissens. Wir sind so in der abstrakten Logik; dies geht immer so, wenn man meint, man sei auf dem konkreten Boden, auf dem Boden des unmittelbaren Bewusstseins; aber dieser ist eben der ärmste an Gedanken, und die darin enthaltenen sind die kahlsten, leersten. Es ist die größte Unwissenheit, wenn man glaubt, das unmittelbare Wissen sei außer der Region des Denkens; man schlägt sich mit solchen Unterschieden herum, und näher betrachtet, schwinden sie zusammen".

[281] Cf. VPR I S. 120. „Aus der Logik müssen wir hier nehmen, was Sein ist. Sein ist die Allgemeinheit in ihrem leeren abstraktesten Sinn genommen, die *reine Beziehung auf sich*, ohne weitere Reaktion nach außen oder innen. Sein ist die Allgemeinheit als abstrakte Allgemeinheit. Das Allgemeine ist wesentlich Identität mit sich; dies ist auch das Sein, es ist einfach".

[282] Cf. VPR I S. 123. „Indem man nun den Gegenstand, Gott aufzeigt, wie er das Sein ist, so hat man das Sein auf sich genommen; das Ich hat sich das Sein vindiziert, vom Gegenstand ist es weggefallen. Soll er gleichwohl als seiend ausgesprochen werden, so muß ein *Grund* anzugeben sein. Gott muß aufgezeigt werden, dass er in meinem Sein ist; und nun lauter die Forderung so: es soll, da wir hier in der Empirie und Beobachtung stehen, der *Zustand* gezeigt werden, in dem Gott in mir ist, wir nicht zwei sind, ein Beobachtbares, wo die Verschiedenheit wegfällt, wo Gott in diesem Sein ist, das mir bleibt, indem ich bin, - ein Ort, in welchem das Allgemeine in mir als Seiendem und von mir ungetrennt ist. Dieser Ort ist das *Gefühl*".

[283] Cf. VPR I S. 123-4. „Diese Gewissheit ist mit einem Inhalt in konkreterer Weise das Gefühl, und dies Gefühl wird als der Grund des Glaubens und Wissens von Gott angegeben. Was in unserem Gefühl ist, das nennen wir Wissen, und so *ist* denn Gott; das Gefühl erhält so die Stellung des Grundes".

[284] Cf. VPR I S. 126. „Dieser *Übergang zur Reflexion* ist nicht allein dem religiösen Gefühl eigentlich, sondern dem menschlichen Gefühl überhaupt. Denn der Mensch ist Geist, Bewusstsein, Vorstellen; es gibt kein Gefühl, das nicht in sich diesen Übergang zur Reflexion enthielte. In jedem anderen Gefühl ist es aber nur die *innere Notwendigkeit* und Natur der Sache, was zur Reflexion treibt, es ist nur diese Notwendigkeit, dass das Ich von seiner Bestimmtheit sich unterscheidet".

[285] Cf. VPR I S. 115-6. ; 123. „Von der Gewissheit ist schon gesprochen. Diese Gewissheit ist, dass zweierlei Sein gesetzt sind in der Reflexion als *ein* Sein. Sein ist die abstrakte Beziehung auf sich. Es sind nun zwei Seiende; sei sind aber nur *ein* Sein, und dies ungetrennte Sein ist *mein* Sein: dies ist die *Gewissheit*".

[286] Cf. VPR I S. 124-5. „*An sich* ist also im Gefühl ein *Unterschied* enthalten. Auf der einen Seite bin Ich, das Allgemeine, das Subjekt, und diese klare, reine Flüssigkeit, diese unmittelbare Reflexion in mich wird durch ein *Anderes getrübt*; aber in diesem Anderen erhalte ich mich vollkommen bei mir selbst, die fremde Bestimmung wird in meiner Allgemeinheit flüssig, und das, was mir ein Anderes ist, *vermeinige* ich. Wenn in das Leblose eine andere Qualität gesetzt wird, so hat dieses Ding auch eine andere Qualität bekomme; Ich aber als fühlend enthalt mich in dem Anderen, das in mich eindringt, und bleibe in der Bestimmtheit Ich. Der *Unterschied* des Gefühles ist zunächst ein *innerer* im Ich selbst, es ist der Unterschied zwischen mir in meiner *reinen Flüssigkeit* und mir in meiner *Bestimmtheit*. Dieser innere Unterschied wird aber auch ebensosehr, indem die *Reflexion* hinzutritt, als solcher gesetzt; ich nehme mich aus meiner Bestimmtheit zurück, stellt sie als *Anderes* mir gegenüber, und die

Bestimmtheit willen kann das Gefühl nicht in der einfachen Einheit mit sich selbst verbleiben, sondern muss in den Unterschied hinein gehen und mit dem Unterschied zusammengehen. Dies bedeutet, dass das Gefühl sich selbst auflöst. Im religiösen Kontext, d. h. bei einem Gefühl, das sich auf Gott als Gegenstand bezieht, wird der Übergang des Gefühls zur Reflexion verdeutlicht. Denn der Übergang vom Gefühl zum Gefühl beruht in der Beziehung zu Gott nicht nur auf der inneren und logischen Struktur des Gefühls, wie sie für das Gefühl überhaupt gilt, sondern auch auf dem Inhalt des Gegenstands und auf der Beziehung des Subjekts zum Gegenstand[287]. Das religiöse Gefühl setzt das Bewusstsein als einzelnes und empirisches Subjekt voraus[288]. Im Verhältnis zum Gott ergeben sich für das Bewusstsein verschiedene Gestalten der „*Furcht*", „*Reue*", des „*Schmerzes über sich*", der „*Dankbarkeit*", der „*Liebe*" und „*Seligkeit*" (VPR I S.127). Ein Wissen des Menschen über Gott als Gott kann nicht durch das Gefühl als unmittelbares Wissen erlangt werden[289]. Der Gott, der im menschlichen Gefühl ist, ist lediglich ein Gott, dessen Existenz von dem menschlichen Gefühl abhängig ist. Er ist folglich ein zufälliger und subjektiver Gott[290].

Subjektivität ist für sich in Beziehung auf die Objektivität".; S. 125-6. „Die Bestimmtheit als das unendliche Denken des Allgemeinen und ich als ganz empirische Subjektivität sind zusammengefaßt im Gefühl in mir; ich bin die unmittelbare Einigung und Auslösung des Kampfes beider. Aber indem ich mich *so bestimmt* finde als dieses *empirische Subjekte* und im Gegenteil mich bestimmt finde als in eine ganz *andere* Region erhoben und das Herüber- und Hinübergehen von einem zum anderen und das *Verhältnis* derselben empfinde*, so finde ich mich eben darin gegen mich selbst oder mich als unterschieden von mir bestimmt*; d. h. in diesem meinem Gefühl selbst bin ich durch dessen Inhalt *in den Gegensatz*, zur Reflexion und zum Unterscheiden des Subjekts und Objekts getrieben". Dieser Widerspruch oder Gegensatz in Hinsicht auf das Gefühl kann so zusammengefasst werden: 1. Das Gefühl als das unmittelbare Wissen heißt die unmittelbare Identität des Subjekts und des Objekts. 2. Das Subjekt hat aber die Subjektivität und also unterscheidet es das Objekt von sich selbst. 3. Also dass ein Subjekt ein Gefühl hat, heißt, dass der Gegensatz des Subjekts und des Objekts in dem Subjekt stattgefunden wird.

[287] Cf. VPR I S. 126. „Hingegen das religiöse Gefühl enthält in seinem *Inhalt*, in seiner *Bestimmtheit selbst* nicht nur die *Notwendigkeit*, sondern die *Wirklichkeit* des Gegensatzes selber und damit die *Reflexion*. Denn der Gehalt des religiösen Verhältnisses ist einmal das Denken des Allgemeinen, welches selbst schon Reflexion ist, sodann das andere Moment meines empirischen Bewusstseins und die Beziehung beider. Im religiösen Gefühl bin ich daher *mir selbst entäußert*, denn das Allgemeine, das an und für sich seiende Denken, ist die Negation meiner besonderen empirischen Existenz, die dagegen als ein Nichtiges, das nur im Allgemeinen seine Wahrheit hat, erscheint. Das religiöse Verhältnis ist Einigkeit, aber enthält die Kraft des Urteils. Indem ich das Moment der empirischen Existenz fühle, so fühle ich jene Seite des Allgemeinen, der Negation als eine *außer mir* fallende Bestimmtheit, oder indem ich in dieser bin, fühle ich mich in meiner empirischen Existenz mir entfremdet, mich verleugnende und mein empirisches Bewusstsein *negierend*".

[288] Cf. VPR I S. 124. „Die *Bestimmtheit des Gegenstandes* wird die *meinige*, und zwar so sehr die meinige, dass die *Reflexion* gegen das Objekt zunächst ganz wegfällt; insofern das Andere selbständig bleibt, wird es nicht gefühlt, geschmeckt. Ich aber, der ich im Gefühl bestimmt bin, verhalte mich darin *unmittelbar*, ich bin im Gefühl als dieses *einzelne empirische Ich*, und die *Bestimmtheit* gehört *diesem* empirischen Selbstbewusstsein an".; S. 134. „Dies ist die Natur dieses Bodens des Gefühls und die Bestimmungen, die ihm angehören. Es ist Gefühl irgendeines Inhalts und zugleich Selbstgefühl. Im Gefühl genießen wir uns so zugleich, *unsere* Erfüllung von der Sache. Das Gefühl ist darum etwas Beliebtes, weil der Mensch seine *Partikularität* darin vor sich hat".

[289] Cf. VPR I S. 134-5. „Wir müssen uns nun also nach einem anderen Boden umsehen. Im Gefühl haben wir Gott weder nach seinem selbständigen Sein noch nach seinem Inhalt gefunden. In unmittelbaren Wissen war der Gegenstand nicht seiend, sondern sein Sein fiel in das wissende Subjekt, welches den Grund dieses Seins im Gefühl fand".

[290] Cf. VPR I S. 128-9. „Das Gefühl ist die Form, in der der Inhalt gesetzt ist als vollkommene zufällig, da er ebensosehr durch mein Belieben, meine Willkür gesetzt sein kann wie durch die Natur. Der Inhalt hat also im

Die Gewissheit ist zunächst in der Form des Gefühls. Die innere logische Struktur des Wissens sowie die Tatsache, dass das einzelne und empirische, d. h. endliche Bewusstsein als Subjekt des Gefühls sich selbst im Verhältnis zu Gott negiert, führen dazu, dass das Gefühl in die Reflexion übergeht. Das menschliche Bewusstsein als Subjekt der Gewissheit ist demgemäß als ein Bewusstsein zu bestimmen, das sich selbst in der Entzweiung des Subjektiven und Objektiven sowie im Gegensatz zu sich selbst bestimmt. Es ist darüber hinaus als Geist zu fassen, der sich als Tätigkeit bestimmt[291]. Im Rahmen der Trennung des Subjektiven und des Objektiven zeigt sich die objektive Seite der Gewissheit, der Anschauung, der Vorstellung und des Denkens[292]. Die sinnliche Anschauung, welche "in der vollständigen objektiven Bestimmung der Äußerlichkeit" (VPR I S. 135) ist, erweist sich als inadäquat für die Form des religiösen Bewusstseins, welches in dem religiösen Verhältnis den Gott als Gott wissen sollte. Allerdings kann sie, „in ihrer Vollendung als *Kunstanschauung*" (ebenda) betrachtet, als adäquat erachtet werden. Denn sowohl die sinnliche Anschauung als auch die Kunstanschauung erfassen die Idee als Gegenstand und das menschliche Bewusstsein als Subjekt lediglich in einem äußerlichen Verhältnis[293]. In Kontrast dazu konstituiert sich das religiöse Verhältnis als Identität von substanziellem Inhalt und Selbstbewusstsein, durch welches sich Gott in der Religion als Gott offenbart[294].

Gefühl die Form, dass er nicht an und für sich bestimmt ist, nicht durch das Allgemeine, nicht durch den Begriff gesetzt ist. Er ist daher in seinem Wesen das *Besondere*, das *Beschränkte,* und es ist gleichgültig, dass er dieser sei, da auch ein anderer Inhalt in meinem Gefühl sein kann. Wenn also das Sein Gottes in unserem Gefühl nacHrsg.ewiesen wird, so ist es darin ebenso zufällig wie jedes andere, dem dies Sein zukommen kann. Das nennen wir dann Subjektivität, aber im schlechtersten Sinne; die Persönlichkeit, das Selbstbestimmen, die höchste Intensität des Geistes in sich ist auch Subjektivität, aber in einem höheren Sinne, in einer freieren Form; hier aber heißt Subjektivität nur Zufälligkeit".; S. 131. „Das Gefühl ist der Punkt des subjektiven, zufälligen Seins".

[291] Cf. VPR I S. 135. „Von der Bestimmtheit des Ich, die den Inhalt des Gefühls ausmacht, sahen wir aber bereits, dass sie nicht nur von dem reinen Ich unterschieden sei, sondern auch von dem Gefühl in seiner eigenen Bewegung so unterschieden werde, dass das Ich *sich als gegen sich selbst bestimmt* findet. Dieser Unterschied ist nun auch als solcher zu *setzen*, so dass die *Tätigkeit* des Ich eintritt, seine Bestimmtheit als nicht die seinige zu entfernen, herauszusetzen und *objektiv* zu machen. Das Ich, sahen wir ferner, ist an sich im Gefühl *sich selbst entäußert* und hat in der Allgemeinheit, die es enthält, an sich die *Negation seiner besonderen empirischen Existenz*. Indem nun das Ich seine Bestimmtheit aus sich heraussetzt, so etäußert es sich selbst, hebt es überhaupt seine Unmittelbarkeit auf und ist es in die Sphäre des Allgemeinen eingetreten".

[292] Cf. VPR I S. 115. „Das zweiten ist die objektive Seite, die Weise des Inhalts. Die Form, in der Gott zunächst für uns ist, ist die Weise der *Anschauung*, der *Vorstellung* und zuletzt die Form des *Denkens* als solches".

[293] Cf. VPR I S. 138. „Sehen wir nun zurück auf den Fortschritt, den in der bisherigen Entwicklung das religiöse Verhältnis gemacht hat, und vergleichen wir die Anschauung mit dem Gefühl, so ist zwar die Wahrheit in ihrer *Objektivität* hervorgetreten, aber der Mangel ihrer Erscheinung ist der, dass sie in der sinnlichen, *unmittelbaren Selbständigkeit* sich hält, d. h. in derjenigen, die sich selbst wieder aufhebt, nicht an und für sich seiend ist und sich ebenso als von *Subjekt produziert* erweist, als sie die Subjektivität und das Selbstbewusstsein erst in dem anschauende Subjekt gewinnt. In der Anschauung ist die *Totalität des religiösen Verhältnisses*, der Gegenstand und das Selbstbewusstsein *auseinandergefallen*. Der religiöse Prozess fällt eigentlich nur in das anschauende *Subjekt* und ist in diesem doch nicht *vollständig*, sondern bedarf des sinnlichen, angeschauten Gegenstandes. Andererseits ist der *Gegenstand* die *Wahrheit* und bedarf doch, um wahrhaft zu sein, des *außer ihm* fallenden Selbstbewusstseins".

[294] Cf. VPR I S. 112-3. „Diese Erscheinung des göttlichen Lebens ist aber selbst noch in der Endlichkeit, und die Aufhebung dieser Endlichkeit ist der *religiöse Standpunkt*, auf welchem Gott als die absolute Macht und Substanz, in welche der ganze Reichtum der natürlichen und geistigen Welt zurückgegangen ist, Gegenstand des Bewusstseins ist. Der religiöse Standpunkt als Entwicklung des natürlichen und geistigen Universums ergibt sich in diesem Fortgange als *absolute Wahres und Erstes*, das nichts hinter sich zu liegen hat als eine *bleibende*

In der Form des Gefühls zeigt sich die Gewissheit als einfache Einheit des Subjektiven und des Objektiven. Die Trennung des Subjektiven und des Objektiven, welche zunächst als Einheit in der wissenden Struktur des Gefühls war, wird nun in der Anschauung als getrennt wahrgenommen. Dies führt zu einer Aufteilung der Einheit in das menschliche Bewusstsein und den Gegenstand. Im Vergleich dazu eröffnet die Vorstellung die Möglichkeit, die Einheit des Subjektiven und des Objektiven in der Objektivität wiederherzustellen und damit die Gewissheit zu erlangen[295]. Die Vermittlung der Abstraktion bewirkt, dass die Subjektivität als Zufälligkeit des Gefühls[296], die Beschränktheit und Endlichkeit der sinnlichen Anschauung und des Bildes[297] aufgehoben werden. Die Gewissheit zeigt sich folglich als „*eine Grundbestimmung*“ (VPR I S.139) des Gegenstandes in der „*Form der Allgemeinheit*, des Gedankens“ (ebenda). Insofern die vorgestellte Grundbestimmung des Gegenstandes das Wesen desselben ausmacht, ist der Gegenstand der Vorstellung in der Objektivität zum einen da, weil der Gegenstand als ein Allgemeines unabhängig von dem Subjekt der Vorstellung ist. Der Inhalt des Gegenstandes ist kein aus dem Subjekt Hervorgebrachtes, sondern außer dem Subjekt "ein *Gegebenes*" (VPR I S. 147). Zum anderen hat der Gegenstand als Allgemeines eine Notwendigkeit, weil die Vorstellung des Gegenstandes nicht nur für ein Subjekt, sondern auch für andere Subjekte gültig ist, d. h. sie ist allgemeingültig[298]. Die Abstraktion des Sinnlichen und Bildlichen führt jedoch zu einer Vorstellung[299], die „negatives Verhalten gegen das Sinnliche“ (VPR I S.141) hat. Sie ist doch "von

---

Voraussetzung. Die Notwendigkeit ist vielmehr, dass dieser gesamte Reichtum sich in seine Wahrheit versenkt hat, nämlich in das an und für sich seiende Allgemeine. Aber indem dies Allgemeine *an und für sich* bestimmt und als konkret, als Idee selbst dies ist, sich von sich abzustoßen, so entwickelt sich es aus sich die *Bestimmtheit* und setzt es sich für das *Bewusstsein*“.; S.137. „Das Kunstwerk als sich selbst nicht wissend ist in sich unvollendet und bedarf, weil zur Idee Selbstbewusstsein gehört, der Ergänzung, die es durch die Beziehung des Selbstbewusstseins zu ihm enthält“.

[295] Cf. VPR I S. 146-7. „Da nun im Vergleich mit dem Gefühl, in welchem der Inhalt als Bestimmtheit des Subjekts und darum zufällig ist, für die Vorstellung der Gehalt zur Gegenständlichkeit erhoben ist, so fällt es schon mehr auf ihre Seite, dass einerseits der *Inhalt sich für sich berechtige* und andererseits die Notwendigkeit der *wesentlichen Verknüpfung* desselben mit dem *Selbstbewusstsein* entwickelt werde“.

[296] Cf. VPR I S. 129.

[297] Cf. VPR I S. 139. „Das *Bild* nimmt seinen Inhalt aus der Sphäre des Sinnlichen und stellt ihn in der unmittelbaren Weise seiner Existenz, in seiner Einzelheit und in der Willkürlichkeit seiner *sinnlichen Erscheinung* dar. Da aber die unendliche Menge des Einzelnen, wie es im unmittelbaren Dasein vorhanden ist, auch durch die ausführlichste Darstellung in einem Ganzen nicht wiedergegeben werden kann, so ist das Bild immer notwendig ein *beschränktes*, und in der religiösen Anschauung, die ihren Inhalt nur im Bilde darzustellen weiß, zerfällt die Idee in eine *Menge von Gestalten*, in denen sie sich beschränkt und verendlicht. Die allgemeine Idee, die im Kreis dieser endlichen Gestalten, aber nur in ihnen erscheint, ihnen nur zugrunde liegt, bleibt deshalb *als solche* verborgen“.

[298] Cf. VPR I S. 140. „Endlich hat die religiöse Vorstellung die Bedeutung der Wahrheit, des *objektiven Inhalts* und ist so gegen *andere Weise der Subjektivität*, nicht bloß gegen die bildliche Weise gerichtet. Ihr Inhalt ist das, was an und für sich gilt, substantiell festbleibt gegen mein Dafürhalten und Meinen und gegen das Hinundhergehen meiner Wünsche, meines Beliebens starr ist“.

[299] Cf. VPR I S. 140. „Die Vorstellung hingegen geht davon aus, dass die absolute wahrhafte Idee durch ein Bild nicht gefaßt werden könne und die bildliche Weise eine Beschränkung des Inhalts sei; sie hebt daher jene Einheit der Anschauung auf, verwirft die Einigkeit des Bildes und seiner Bedeutung und hebt diese für sich heraus“.; Diese Abstraktheit der Vorstellung ist die Rückenseite der Allgemeinheit und der Vereinfachung derselben. Cf. VPR I S. 139. „Die Vorstellung ist dagegen das Bild, wie es in die *Form der Allgemeinheit*, des Gedankens erhoben ist, so dass die *eine Grundbestimmung*, welche das Wesen des Gegenstandes ausmacht, festgehalten wird und dem

demselben nicht wahrhaft befreit“ (ebenda). Vielmehr ist die Vorstellung mit dem Sinnlichen "*wesentlich verwickelt*", da für die Bestimmtheit des vorgestellten Gegenstandes die Vorstellung des Sinnlichen erforderlich ist[300]. Die Abstraktion und Erinnerung der sinnlichen Anschauung[301] resultiert in einer Integration der Anschauung, des Gefühls und des Bildlichen in die Vorstellung. Damit werden die vor ihr vorliegenden Formen des unmittelbaren Wissens inkorporiert[302]. Die Vorstellung ist somit „noch nicht *als* Gedanke gesetzt“ (VPR I S.140). Die Abstraktheit der Vorstellung bedingt, dass diese keine konkrete Allgemeinheit darstellt, welche die Besonderheit in sich trägt. Die Vorstellung kann somit lediglich als "die *abstrakte Allgemeinheit*" (VPR I S. 141) und "das unbestimmte *Wesen* oder das *Ungefähr*" (ebenda) bezeichnet werden. Die Zusammenführung zahlreicher Bestimmungen in einem Gegenstand erfolgt durch die Vorstellung unter Bezugnahme auf die "*äußerliche Identität*" (VPR I, S. 144), welche mit der abstrakten Identität (VPR II, S. 230) des Verstandes gleichgesetzt werden kann. Die Vorstellung präsentiert die Inhaltsbestimmungen des Gegenstandes als ein eigenständiges und individuelles Konstrukt[303]. Infolgedessen zeigt sich die Inhaltsbestimmungen eines Gegenstandes in der Vorstellung in der Form von Zufälligkeit[304]. Folglich ist die Vorstellung nicht imstande, den inneren

---

vorstellenden Geiste vorschwebt. Sagen wir z, B. Welt, so haben wir in diesen einen Laut das Ganze dieses unendlichen Reichtums versammelt und vereinigt. Wenn das Bewusstsein des Gegenstandes auf diese einfache Gedankenbestimmtheit reduziert ist, so ist es Vorstellung, die zu ihrer Erscheinung nur noch des *Wortes* bedarf, dieser einfachen Äußerung, die in sich selbst bleibt. Der mannigfache Inhalt, den die Vorstellung vereinfacht, kann aus dem Inneren, aus der Freiheit stammen, so haben wir Vorstellungen von Recht, Sittlichkeit, vom Bösen; oder er kann auch aus der äußeren Erscheinung genommen sein, wie wir z. B. von Schlachten, Kriegen überhaupt eine Vorstellung haben“.; S. 153. „So ist Gott als Inhalt der Vorstellung noch in Form der Einfachheit“.

[300] Cf. VPR I S. 141. „Da die Vorstellung diese konkrete Erhebung des Sinnlichen zum Allgemeinen nicht ist, so heißt ihr negatives Verhalten gegen das Sinnliche nichts anderes als: sie ist von demselben nicht wahrhaft befreit, sie ist mit ihm noch *wesentlich verwickelt*, und sie bedarf desselben und dieses Kampfes gegen das Sinnliche, um selbst zu sein. Es gehört also wesentlich zu ihr, wenn sei es auch *nie als selbständig* gelten lassen darf. Ferner ist das Allgemeine, dessen sich die Vorstellung bewusst ist, nur die *abstrakte Allgemeinheit* ihres Gegenstandes, ist nur das unbestimmte *Wesen* oder das *Ungefähr* desselben. Um es zu bestimmen, bedarf sie wieder des Sinnlich-Bestimmten, des Bildlichen, aber gibt diesem als dem Sinnlichen die Stellung, dass es *verschieden* ist von der *Bedeutung* und dass bei ihm nichts stehengeblieben werden darf, dass es nur dazu diene, den eigentlichen von ihm verschiedenen Inhalt vorstellig zu machen“.

[301] Cf. Enz § 451. „Die Vorstellung ist als die erinnerte Anschauung die Mitte zwischen dem unmittelbaren Bestimmt-sich-Finden der Intelligenz und derselben in ihrer Freiheit, dem Denken“.

[302] Cf. Enz § 452. „Als die Anschauung zunächst erinnernd, setzt die Intelligenz den *Inhalt des Gefühls* in ihrer Innerlichkeit, in ihren *eigenen Raum* und ihre *eigene Zeit*. So ist er αα)*Bild*, von seiner ersten Unmittelbarkeit und abstrakten Einzelheit gegen anderes befreit, als in die Allgemeinheit des Ich überhaupt aufgenommen“.

[303] Cf. VPR I S. 143-4. „Aller geistige Inhalt, Verhältnis überhaupt, ist endlich Vorstellung durch die Form, dass seine *inneren Bestimmungen* so gefaßt werden, wie sie *sich einfach auf sich beziehen und in Form der Selbständigkeit sind*. Wenn wir sagen: Gott ist allweise, gütig, gerecht, so haben wir bestimmten Inhalt; jede dieser Inhaltsbestimmungen ist aber einzeln und selbständig; >>und<<, >>auch<< ist die Verbindungsweise der Vorstellung. Allweise, allgütig sind auch Begriffe, sie sind nicht mehr ein Bildliches, Sinnliches oder Geschichtliches, sondern geistige Bestimmungen; aber sie sind noch nicht in sich analysiert und die Unterschiede noch nicht gesetzt, *wie sie sich aufeinander beziehen*, sondern nur in abstrakter, einfacher Beziehung auf sich genommen. Insofern der Inhalt allerdings schon mannigfache Beziehungen in sich enthält, die Beziehung aber nur äußerlich ist, so ist *äußerliche Identität* damit gesetzt. >> Etwas ist das, dann das, dann ist es so<<; es haben diese Bestimmungen so zunächst die Form der Zufälligkeit“.

[304] Cf. VPR I S. 145. „Sobald daher die Vorstellung den Ansatz dazu macht, einen wesentlichen *Zusammenhang* zu fassen, so läßt sie ihn in der Form der *Zufälligkeit* stehen und zu seiner ewigen, sich durchdringende Einheit fort. So ist in der Vorstellung der Gedanke der Vorsehung, und die Bewegung der Geschichte werden im ewigen

Zusammenhang der Inhaltsbestimmungen des Gegenstandes zu erfassen. Folglich zeigt sich die Vorstellung in der Form der Äußerlichkeit[305]. Die Vorstellung steht daher „in beständiger Unruhe zwischen der unmittelbaren sinnlichen Anschauung und eigentlichen Gedanken“ (VPR I S.141) [306].

3-1-4. Das religiöse Wissen und das menschliche Bewusstsein Gottes

Die Religion kann bestimmt werden als das Verhältnis des menschlichen Bewusstseins zu Gott. Dieses Verhältnis ist das Wissen. Insofern Wissen als Verknüpfung des Seins des Gegenstands als dem Anderen des Subjekts und des Seins des Subjekts bestimmt werden kann[307], lässt sich die Religion als menschliche Gewissheit Gottes begreifen. Demgemäß kann Wissen nicht als Gegensatz zum Glauben betrachtet werden, sondern ist vielmehr als eine Form des Glaubens zu verstehen, die sich durch ihre Unmittelbarkeit auszeichnet[308]. Das unmittelbare Wissen zeigt sich zudem in Form des sogenannten

RatSchluss Gottes zusammengefaßt und begründet. Aber da wird der Zusammenhang sogleich in eine Sphäre versetzt, wo er für uns unbegreiflich und unerforschlich sein soll. Der Gedanke des Allgemeinen wird also nicht in sich bestimmt und, sowie er ausgesprochen ist, sogleich wieder aufgehoben“.; S. 155. „Das heißen wir notwendig: wenn das Eine ist, so ist auch damit gesetzt das Andere; die Bestimmtheit des Ersten ist nur, insofern das Zweite ist, und umgekehrt. Für die Vorstellung ist das Endliche das *Ist*. Für das Denken ist das Endliche sogleich nur ein solches, das nicht für sich ist, sondern zu seinem Sein ein Anderes erfordert, durch ein Anderes ist. Für das Denken überhaupt, für das bestimmte Denken, näher für das Begreifen gibt es nichts Unmittelbares. Die *Unmittelbarkeit* ist die Hauptkategorie der Vorstellung, wo der Inhalt gewußt wird in seiner einfachen Beziehung auf sich“.

[305] Cf. VPR I S. 150. „Dies ist eine andere Weise, dass ich konkret bin; da suche ich nicht nur Beruhigung für mein Herz, sondern der Begriff sucht Befriedigung, und gegen diesen ist es, dass der religiöse Inhalt in der Weise der Vorstellung die Form der Äußerlichkeit behält“.; S. 153. „In der Vorstellung hat alles nebeneinander ruhig Platz: der Mensch ist frei, auch abhängig; es ist Gutes, auch Böses in der Welt“.

[306] Cf. VPR I S. 26-7. „Die christliche Religion berührt daher selbst den *Gegensatz* des Gefühls, der unmittelbaren Anschauung und der Reflexion und des Wissens. Die hat die Erkenntnis wesentlich in ihr selbst und hat dasselbe veranlaßt, sich in seiner ganzen Konsequenz als *Form* und als *Welt der Form* zu entwickeln und damit zugleich der Form, in welcher jener Inhalt als *gegebene Wahrheit* ist, gegenüberzustellen“.

[307] Cf. VPR I S. 118. „Wissen ist also überhaupt dies, dass der Gegenstand *das Andere ist* und *sein Sein mit meinem Sein verknüpft* ist. Ich kann auch wissen, was es ist, aus unmittelbaren Anschauung oder als Resultat der Reflexion; aber wenn ich sage: >> ich weiß es<<, so weiß ich nur sein *Sein*. Dies Sein ist freilich nicht das leere ein; ich weiß auch von näheren Bestimmungen, Beschaffenheiten desselben, aber auch von ihnen nur, dass sie *sind*“.

[308] Cf. VPR I S. 116. „Die unmittelbare Form dieser Gewissheit ist die des *Glaubens*. Der Glaube hat einen *Gegensatz* eigentlich in sich, und dieser Gegensatz ist mehr oder weniger unbestimmt. Man setzt Glauben dem Wissen entgegen; ist es dem Wissen überhaupt entgegengesetzt, so ist es leere Gegensatz: was ich glaube, wiß ich auch; das ist Inhalt in meinem Bewusstsein. Glauben ist Wissen; [...]“.; Enz § 63. „So findet man das *Wissen* sehr gewöhnlich dem *Glauben* entgegengesetzt, während zugleich Glauben als unmittelbares Wissen bestimmt, hiermit sogleich auch für ein Wissen anerkennt wird. Es wird sich auch wohl als empirische Tatsache finden, dass das im Bewusstsein ist, was man glaubt, dass man somit wenigstens *davon weiß*; auch dass, was man glaubt, als etwas *Gewisses* im Bewusstsein ist, dass man es also weiß“.

gesunden Menschenverstands[309], welcher auf „*eine[r] Tatsache*“ des Bewusstseins basiert[310]. Die Vorstellung stellt die Form des unmittelbaren Wissens[311] dar, wobei hier der Begriff des Wissens überhaupt näher zu bestimmen ist. Folglich wird der Unterschied zwischen Wissen und Erkenntnis mit demselben Unterschied zwischen Vorstellung und Denken gleichgesetzt[312]. In Bezug auf den absoluten Geist kann die Religion folglich als selbstbewusster absoluter Geist durch die Vorstellung bezeichnet

[309] Cf. Enz § 63. „Mit dem, was hier Glauben und mittelbares Wissen heißt, ist [es] übrigens ganz dasselbe, was sonst Eingebung, Offenbarung des Herzens, ein von Natur in den Menschen eingepflanzter Inhalt, ferner insbesondere auch gesunder Menschenverstand, *common sense*, Gemeinsinn, genannt worden ist. Alle diese Formen machen auf die gleiche Weise die Unmittelbarkeit, wie sich ein Inhalt im Bewusstsein findet, eine Tatsache in diesem ist, zum Prinzip“.; § 67. „Was aber das *unmittelbare Wissen* von *Gott*, vom *Rechtlichen*, vom *Sittlichen* betrifft – und hierher fallen auch die sonstigen Bestimmungen von Instinkt, eingepflanzten, angeboren Ideen, Gemeinsinn, von natürlichen Vernunft usf. [...]“.

[310] Cf. VPR I S. 157. „Im unmittelbaren Wissen ist dieser Zusammenhang ganz einfach; alle Weisen des Verhältnisses sind vertilgt. Zunächst wollen wir selbst es auf empirische Weise auffassen, d. h. uns auf denselben Standpunkt stellen, auf dem das unmittelbare Wissen steht. Dieses ist im allgemeinen, was wir das empirische Wissen nennen: ich weiß es eben, das ist Tatsache des Bewusstseins, ich finde in mir die Vorstellung Gottes und dass er ist“.

[311] Cf. VPR I S. 156. „**a. Das unmittelbare Wissen und die Vermittlung** Es ist eine sehr allgemeine Ansicht und Versicherung, das Wissen von Gott sei nur auf unmittelbare Weise; es ist *Tatsache unseres Bewusstseins*, es ist so; wir haben eine Vorstellung von Gott [...] “.; S. 157.; Enz § 64. „Das, was dieses unmittelbare Wissen weiß, ist, dass das Unendliche, Ewige, Gott, das in unserer *Vorstellung* ist, auch *ist*, - dass im Bewusstsein mit dieser *Vorstellung* unmittelbar und unzertrennlich die Gewissheit ihres *Seins* verbunden ist“.

[312] Cf. VPR I S. 118-9. „Das Wahre davon ist näher zu betrachten. Wir wissen, dass Gott ist, und wissen dies unmittelbar. Was heiß *Wissen*? Es ist von *Erkennen* unterscheiden. [...] Wissen ist also abstraktes Verhalten und unmittelbare Beziehung, während der Ausdruck >>Waheheit<< an ein Auseinandertreten der Gewissheit und der Objektivität und an die Vermittlung beider erinnert. *Erkennen* sagen wir dagegen, wenn wir von *einem Allgemeinen* wissen, aber es auch nach seiner *besonderen Bestimmung* und als *einen Zusammenhang in sich* fassen“.; Enz § 445 Zusatz. „Die Intelligenz streift also die Form der Zufälligkeit dem Gegenstande ab, erfaßt dessen vernünftige Natur, setzt dieselbe somit subjektiv und bildet dadurch zugleich umgekehrt die Subjektivität zur Form der objektiven Vernünftigkeit aus. So wird das zuerst *abstrakte, formelle* Wissen zum *konkreten*, mit dem *wahrhaften Inhalt angefüllten*, also *objektiven* Wissen. Wenn die Intelligenz zu diesem durch ihren Begriff ihr gesetzten Ziele gelangt, ist sie in Wahrheit das, was sie zunächst nur *sein soll*, - nämlich das *Erkennen*. Dasselbe muß vom *bloßen Wissen* wohl unterscheiden werden. Denn schon das *Bewusst*sein ist Wissen. Der freie Geist aber begnügt sich nicht mit dem einfachen Wissen; er will *erkennen*, d. h. er will nicht nur wissen, *dass* ein Gegenstand *ist* und was derselbe *überhaupt* sowie seinen *zufälligen, äußerlichen* Bestimmungen nach ist, sondern er will wissen, worin die *bestimmte substantielle Natur* des Gegenstandes besteht. Dieser Unterschied des Wissens und des Erkennens ist etwas dem gebildeten Denken ganz Geläufiges. So sagt man zum Beispiel: Wir *wissen* zwar, dass Gott ist, aber wir vermögen ihn nicht zu *erkennen*“.; VPR I S. 152f. „Wenn die Philosophie das, was in Form der Vorstellung ist, in die Form des Begriffs umwandelt, so kommt freilich die Schwierigkeit hervor, an einem Inhalt zu trennen, was Inhalt als solcher, der Gedanke ist, von dem, was der Vorstellung als solcher angehört. Allein das Einfache der Vorstellung auflösen heißt zunächst nur, in diesem Einfachen *unterschiedene Bestimmungen* fassen und aufzeigen, so dass es als ein in sich Mannigfaches gewußt wird. [...] Sollen wir aber den Begriff von Gott fassen, so sind unterschiedene Bestimmungen zu geben, diese auf einen engen Kreis zu reduzieren, dass durch dieseleben und die Einheit der Bestimmungen der Gegenstand vollständig sei. [...] Im Denken kommt aber zum Bewusstsein der *Widerspruch* derselben, die zugleich *Eines* ausmachen sollen. [...] Im Denken wird das aufeinander bezogen, der Widerspruch kommt so zum Vorschein. [...] In der Vorstellung *ist, gibt es* einen Raum; das Denken verlangt, die Notwendigkeit zu wissen. Diese Notwendigkeit liegt darin, dass im Denken nicht ein Inhalt als *seiende*, als in einfacher Bestimmtheit, in dieser einfachen Beziehung auf sich nur genommen wird, sondern wesentliche die Beziehung auf anderes und als *Beziehung Unterschiedener*“. Wenn Hegel gleich in einigen Fällen das Wissen mit der Erkenntnis gleichsetzt (z. B. das absolute Wissen in PhG), unterscheidet er, mindestens in diesem Kontext, das Wissen von der Erkenntnis. Hier bezieht er das Wissen auf den Verstand und die Erkenntnis auf die Vernunft.

werden[313]. Im Gegensatz zur Kunst, die in der Anschauung ist, kann die Religion die Form der Allgemeinheit annehmen und ist somit kommunizierbar[314]. Gleichzeitig ist festzuhalten, dass die Religion nicht in das spekulative Denken überführt werden kann, da in der Religion der absolute Geist wesentlich für den Geist ist und darüber hinaus für Menschen überhaupt[315]. Die Religion kann gezeigt werden als das wissende Verhältnis zwischen Gott und Mensch, welches sich in der Form der Vorstellung ergibt. In Ansehung des Gottes wird durch die Offenbarung aus sich selbst heraus das religiöse Verhältnis erst ermöglicht. In Bezug auf den Menschen muss die Möglichkeit eines religiösen Verhältnisses in der Vorstellung als dem menschlichen Erkenntnisvermögen eruiert werden. Die Erfüllung der folgenden Bedingungen ist erforderlich, um das menschliche Wissen von Gott zu ermöglichen: Zunächst kann der Gott sich dem Menschen als das Andere oder als Gegenstand des Wissens präsentieren. Dies wird durch die Offenbarung Gottes oder die Gnade Gottes ermöglicht. Zweitens muss der Mensch sich des Gottes als des Gottes bewusst sein. Es muss ein Bewusstsein vom Absoluten vorhanden sein, welches mit einer gewissen Furcht vor dem Absoluten einhergeht[316].

---

[313] Cf. VPR I S. 151. „[...] vielmehr ist die Religion eben der wahrhafte Inhalt, nur in Form der Vorstellung [...]“.; S. 187. „Dies ist nun nichts anderes als der Standpunkt der denkenden Vernunft, und die Religion selbst ist dies Tun, diese Tätigkeit der denkenden Vernunft und der vernünftigen Denkenden, sich als Einzelner als das Allgemeine zu setzen und, sich als Einzelnen aufhebend, sein wahrhaftes Selbst als das Allgemeine zu finden. Philosophie ist ebenso denkende Vernunft, nur dass bei ihr dies Tun, welches Religion ist, in der Form des Denkens erscheint, während die Religion, als sozusagen unbefangenen denkende Vernunft, in der Weise der Vorstellung stehenbleibt“.; Enz § 565. „Der absolute Geist in der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Wissens ist dem Inhalte nach der an und für sich seiende Geist der Natur und des Geistes; der Form nach ist er zunächst für das subjektiven Wissen der *Vorstellung*“.

[314] Cf. VPR I S. 145. „Allein die Religion hat einen *Inhalt*, der auf gegenständliche Weise vorstellig sein muß. Darin liegt es, dass dieser vorgestellte Inhalt mitgeteilt werden kann, denn Vorstellungen sind mitteilbar durch das Wort“.

[315] Cf. Enz § 563. „Der beschränkte Gehalt der Idee geht an und für sich in die mit der unendlichen Form identische Allgemeinheit, - die Anschauung, das unmittelbare, an Sinnlichkeit gebundene Wissen in das sichin sich vermittelnde Wissen, in ein Dasein, das selbst das Wissen ist, in das *Offenbaren* über; so dass der Inhalt der Idee die Bestimmung der freien Intelligenz zum Prinzip hat und als absoluter *Geist für den Geist ist*“.; VPR I S. 143. „In solcher Geschichte aber ist etwas selbst für den Menschen, dessen Gedanken, Begriffe noch nicht bestimmte Ausbildung erhalten haben; er fühlt diese Mächte darin und hat ein dunkles Bewusstsein von ihnen. Auf solche Weise ist die Religion wesentlich für das gewöhnliche Bewusstsein, für das Bewusstsein in seiner gewöhnlichen Ausbildung“.; VPR II S. 274; Walter Jaeschke, „Kunst und Religion“ in *Die Flucht in den Begriff: Materialien zu Hegels Religionphilosophie*, Friedrich Wilhelm Graf und Falk Wagner(Hrsg.), Stuttgart 1982, S. 164. „Innerhalb der Kunst steht der „eigentlich sogenannten Kunst“, dem Kunstwerk, als einem „Produkt des Individuums, des Genies, aber der Menschheit angehörend“, die Religion im engeren Sinne gegenüber als Produkt „einer allgemeinen Genialität, aber auch jedem einzelnen angehörend““.

[316] Cf. VPR I S. 127. „Die Beziehung des Allgemeinen und des empirischen Selbstbewusstseins kann danach sehr verschiedener Art sein: höchste Spannung und Feindseligkeit der Extreme und höchste Einigkeit. In der Bestimmtheit der *Trennung*, in welcher das Allgemeine das *Substantielle* ist, gegen welches das empirische Bewusstsein sich und zugleich seine *wesentliche Nichtigkeit* fühlt, aber nach seiner positiven Existenz noch *bleiben* will, was er ist, da ist das Gefühl der *Furcht*“.; S. 146. „Erst dadurch kehrt der Geist wahrhaft zu sich zurück, dass er gegen die absolute Macht, gegen das *ungeheure Objekt* sich verhalten hat, in diesem außer sich gekommen und sich von sich befreit und sich aufgegeben hat. D. h. die *Furcht Gottes* ist die Voraussetzung der wahren Liebes“.; S. 169. „Das Unendliche, dies als mein Gegenstand, ist das Nichtendliche, Nichtbesondere, Nichtbeschränkte, das Allgemeine; das Endliche in Relation auf Unendliches ist gesetzt als das Negative, Abhängige, was zerfließt im Verhältnis zum Unendlichen. Indem beide zusammengebracht werden, entsteht eine *Einheit*, durch das *Aufheben des einen*, und zwar das *Endlichen*, welches nicht aushalten kann gegen das Unendliche. Dies Verhältnis, als Gefühl ausgedrückt, ist das der *Furcht*, der *Abhängigkeit*“.; in Bezug auf den

Andernfalls wäre der Mensch nicht antriebt, sich mit dem Gott auseinanderzusetzen[317]. Alternativ könnte sich der Gott nicht als das Andere vor dem Menschen zeigen, da der Mensch über den Gott in ein Anderes als ein Drittes übergehen würde[318]. Das menschliche Bewußtsein des Gottes setzt demnach voraus, dass der Mensch sich sich selbst und seiner eigenen Endlichkeit bewußt. Drittens muss der Mensch die Fähigkeit besitzen, die eigene Endlichkeit im Verhältnis zum Gott zu negieren oder aufzuheben. Dadurch kann der Mensch sich mit dem Gott ausgleichen[319]. Insofern der Mensch sich als ein Endliches bestimmt und ebenso mit dem Bewusstsein von dem Gott als dem Absoluten sich nur als ein Endliches erfasst, ist die Aufhebung der Endlichkeit des Menschen die Aufhebung seiner selbst, was einem Widerspruch gleichkommt. Daher muss der Mensch den Widerspruch, in dem er sich befindet, erhalten und frei sein. Die erste Bedingung betrifft den Gott, während sich die zweite und dritte Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Wissens von Gott auf den Menschen beziehen. Die Vorstellung erweist sich als inadäquat, da sie in ihrer Äußerlichkeit und Zufälligkeit des unmittelbaren Wissens ist. Die Vorstellung ist jedoch nicht lediglich äußerlich, sondern auch innerlich und situiert sich zwischen sinnlicher Anschauung und begreifendem Denken[320]. Eine Verknüpfung des Denkens mit

---

Zusammenhang des Gefühls und der Selbstnegation des Menschen. S. 126. „Das religöse Verhältnis ist Einigkeit, aber enthält die Kraft des Urteils. Indem ich das Moment der empirischen Existenz fühle, so fühle ich jene Seite des Allgemeinen, der Negation als eine *außer mir* fallende Bestimmtheit, oder indem ich in dieser bin, fühle ich mich in meiner empirischen Existenz mir entfremdet, mich verleugnend und mein empirisches Bewusstsein *negierend*". Dies wiest darauf hin, dass das religiöse Wissen als die Vorstellung noch nicht von dem Gefühl als dem unmittelbaren Wissen vollkommen unterscheidet ist. Wenn es epistemolgisch betrachtet wird, ist die Vorstellung ein Vermischung des Gefühls und der Erkenntnis.

[317] Cf. VPR I S. 165-6. „Der Mensch betrachtet die Welt und erhebt sich, weil er denkend, vernünftig ist, da er in der Zufälligkeit der Dinge keine Befriedigung findet, vom Endlichen zum absoluten Notwendigen und sagt: weil das Endliche ein Zufälliges ist, muß ein an und für sich Notwendiges sein, welches Grund dieser Zufälligkeit ist. Das ist der Gang der menschlichen Vernunft, des menschlichen Geistes, und dieser Beweis vom Dasein Gottes ist nichts als die Beschreibung von dieser Erhebung zum Unendlichen. Ebenso werde die Menschen immer diesen konkreteren Gang gehen: Weil Lebendiges in der Welt ist, das für seien Lebendigkeit, als Lebendiges in sich organisiert, eine solche Zusammenstimmung seiner verschiedenen Teile ist, und diese Lebendigen ebenso äußerer Gegenstände, Luft usf. bedürfen, die selbständig gegen sie sind, - weil diese, die nicht durch sie selbst gesetz sind, so zusammenstimmen, muß ein innerer Grund dieser Zusammenstimmung sein. Es ist diese Zusammenstimmung an und für sich, und sie setzt eine Tätigkeit, die sie hervorgebracht hat, ein nach Zwecken Tätiges voraus. Das ist, was man nennt die Weisheit Gottes in der Natur bewundern, dieses Wunderbare des lebendigen Organismus und die Zusammenstimmung äußerlichen Gegenstände zu ihm: von dieser erhebt isch der Mensch zum Bewusstsein Gottes".

[318] Cf. VPR I S. 106. „Sie ist demnach *Erhebung*, Reflexion, Übergehen vom Unmittelbaren, Sinnlichen, Einzelnen, denn das Unmittelbare ist das Erste und darum nicht Erhebung, - also ein Aus- und Fortgehen zu einen *Anderen*, aber nicht zu einem Dritten und so fort, denn so wäre das Andere selbst wieder ein *Endliches*, nicht ein Anderes, - somit Fortgang zu einem Zweiten, aber so, dass dies Fortgehen und Hervorbringung eine Zweiten sich selbst aufhebt und vielmehr diese Zweite das *Erste*, das wahrhafte Unvermittelte und *Nichtgesetzte* sei".

[319] Cf. VPR I S. 151. „Der innere Zusammenhang und die absolute Notwendigkeit, in welcher der Inhalt der Vorstellung im Denken versetzt wird, ist nichts anderes als der Begriff in seiner *Freiheit*, so dass aller Inhalt Bestimmung des Begriffs und mit dem Ich selbst ausgeglichen wird".

[320] Cf. VPR I S. 141. „Daher steht nun die Vorstellung in beständiger Unruhe zwischen der unmittelbaren sinnlichen Anschauung und dem eigentlichen Gedanken. Die Bestimmtheit ist sinnlicher Art, aus dem Sinnlichen Genommen, aber das Denken hat sich eineingelegt, oder das Sinnliche wird auf dem Wege der Abstraktion in das Denken erhoben. Aber beides, das Sinnliche und Allgemeine, durchdringen sich nicht innerlich, das Denken hat die sinnliche Bestimmtheit noch nicht vollständig überwältigt, und wenn der Inhalt der Vorstellung auch Allgemeine ist, so ist er doch noch mit der Bestimmtheit des Sinnlichen behaftet und bedarf er der Form der Natürlichkeit.

dem menschlichen Wissen von Gott, welches durch die Vorstellung in der Religion zum Ausdruck kommt, ist erforderlich.

In Bezug auf die zweite Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Wissens von Gott kann festgehalten werden, dass das Bewusstsein der Endlichkeit des Menschen das Bewusstsein des Menschen von sich selbst ist. Dies bedeutet, dass die Endlichkeit des Menschen eine Selbstbestimmung bzw. ein Bewusstsein des Menschen über sich selbst darstellt, da die Endlichkeit des Menschen nichts anderes als die Bestimmung des Menschen ist. Bereits die Gewissheit bzw. das Gefühl stellen eine Form des unmittelbaren Wissens dar, welche ein Selbstbewusstsein des Menschen implizieren[321]. Die Gewissheit stellt eine "*unmittelbare Beziehung*" (VPR I, S. 115) zwischen Gegenstand und Gewissheit dar, wobei diese Beziehung selbst als „*eine* Gewissheit“ (VPR I S.116) bezeichnet werden kann. Folglich ist das Bewusstsein der Bestimmung seiner selbst als einer Gewissheit ein wesentlicher Aspekt der Gewissheit für den Menschen. Diese These lässt sich auf das Wissen überhaupt übertragen. Wissen lässt sich definieren als die Verknüpfung des Seins des Gegenstandes mit dem Sein des wissenden Subjekts[322]. In Bezug auf das Wissen überhaupt ist festzuhalten, dass der Mensch nicht nur das Bewusstsein des Gegenstandes, sondern auch das des Menschen als Subjekt des Wissens besitzt. Dieses Bewusstsein wird als Selbstbewusstsein des Wissens bezeichnet. Ist das Wissen nicht lediglich formell, sondern auch wirklich, so hat der Mensch als Subjekt des Wissens durch das Wissen nicht nur das Bewusstsein seines Seins, sondern auch das Bewusstsein seiner Bestimmung[323]. Demnach ist das Wissen sowohl das Wissen des Gegenstands als auch die Bestimmung des wissenden Subjekts seiner selbst, d. h. die Bestimmung des Menschen seiner selbst. In der Natur trifft der Mensch auf endliche Dinge und Lebewesen und nimmt dabei ein sinnlich-theoretisches oder sinnlich-praktisches Verhältnis ein, was sich auf das unmittelbare Wissen oder die Vorstellung bezieht[324]. Das Wissen des Menschen

---

Aber das bleibt dann immer, dass dies Moment des Sinnlichen nicht für sich gilt“.; S. 142. „Aber denn gibt es auch Geschichtliches, das eine *göttliche Geschichte* ist und so, dass es im eigentlichen Sinn eine Geschichte sein soll: die *Geschichte Jesu Christi*. Diese gilt nicht bloß für einen Mythus nach Weise der Bilder, sondern als etwas vollkommen Geschichtliches. Das ist denn für die Vorstellung, hat aber auch noch eine andere Seite: es hat *Göttliches* zu seinem Inhalte, göttliches Tun, göttliches, *zeitloses* Geschehen, absolut göttliche Handlung, und diese ist das Innere, Wahrhafte, Substantielle dieser Geschichte und ist eben das, was Gegenstand der Vernunft ist“.; S. 144. „Oder enthält die Vorstellung *Verhältnisse*, die dem Gedanken schon näher sind, z. B. dass Gott die Welt geschaffen habe, so wird von ihr das Verhältnis noch in der Form der *Zufälligkeit* und *Äußerlichkeit* gefaßt“. Der wesentliche Unterscheid zwischen der Vorstellung und dem Gefühl besteht darin, dass die Vorstellung im Gegenteil zu dem Gefühl als dem unmittelbaren Wissen die Andersheit in sich einschliesst. Dehalb kann sie die Möglichkeit des Übergangs ins Anderen haben.

[321] Cf. VPR I S. 124.

[322] Cf. VPR I S. 118.

[323] Cf. VPR I S. 159. „Betrachten wir eine Anschauung, so bin Ich, das Wissen, Anschauen, und dann ist ein Anderes, ein Objekt oder eine Bestimmtheit, wenn es nicht als Objektives gefaßt wird, sondern als Subjektives; ich bin in der Empfindung vermittelt nur durch das Objekt, durch die *Bestimmtheit* meines Empfindens. Es ist immer ein *Inhalt*, es gehören zwei dazu. Wissen ist ganz einfach, aber ich muß *etwas* wissen; bin ich nur Wissen, so weiß ich gar nichts. Ebenso reines Sehen: da sehe ich gar nicht. Das reine Wissen kann man unmittelbar nennen, dies ist einfach; ist aber das Wissen ein wirkliches, so ist Wissendes und Gewußtes; da ist *Verhältnis* und *Vermittlung“.*

[324] Cf. VPR I S. 174-5. „Im Hören und Sehen habe ich es immer nur mit *Einzelnen* zu tun; die Gegenstände meiner Befriedigung sind ebenso einzeln. Dies ist der Standpunkt des *natürlichen Seins*, der natürlichen Existenz; ich bin

über endliche Dinge resultiert aus seinem sinnlich-theoretischen Verhältnis zu diesen Dingen sowie aus dem Bewußtsein ihrer Endlichkeit und Vergänglichkeit. Insofern der Mensch sich durch das Wissen mit dem natürlichen Endlichen und Vergänglichen verhält und das Wissen die unmittelbare Verknüpfung des Menschen mit denselben ist, wird der Mensch sich der Endlichkeit seiner selbst bewusst und bestimmt sich als ein Endliches und Vergängliches. Das Verhältnis des Menschen zu den natürlichen Dingen ist von Ambivalenz geprägt. In Bezug auf das Bewusstsein nimmt der Mensch eine negative Verhältnis zu den natürlichen und äußerlichen Dingen und Lebewesen ein, da sie ihm als das Nicht-Ich gegenüberstehen, während er sich selbst als Ich bestimmt[325]. Andererseits ist der Mensch hinsichtlich des Selbstbewusstseins als ein endliches und vergängliches Wesen mit den natürlichen Dingen identisch. Ausgehend von der Erkenntnis, dass der Mensch sich hinsichtlich der natürlichen Dinge negativ verhält, wendet er sich dem Grund derselben, i. e. "schlechthin an und für sich Seiende" (VPR I S.165) zu und geht dahin fort. Gleichzeitig zeigt sich nach dem affirmativen Verhältnis das Fortgehen aus den endlichen Naturdingen als ein Ausgehen des Menschen selbst und kann als "der Gang der menschlichen Vernunft, des menschlichen Geistes" (ebenda) bezeichnet werden. Das Zusammengesetztsein des Endlichen mit seinem Anderen und der Negation seiner selbst bedingt[326], dass das Fortgehen und Ausgehen ein Übergehen ins Andere des Endlichen und Vergänglichen darstellt. Das Andere als zweites ist die Negation des Ersten, d. h. "das Nichtendliche, Nichtbesondere, Nichtbeschränkte" (VPR I, S. 169) [327]. Dies bedeutet, dass das menschliche Bewusstsein von Gott bereits vor dem Wissen um die Bestimmungen Gottes besteht. Das Bewusstsein um das Sein Gottes oder die Gewissheit um den Gott kann somit als vor-reflexives, vor-begriffliches Sein bezeichnet werden.

---

danach in vielfachen Verhältnissen, vielfach äußerem Sein, in Empfindungen, Bedürfnissen, praktischen und theoretischen Verhältnissen; alle sind ihrem Inhalt nach beschränkt und abhängig, endlich. Innerhalb dieser Endlichkeit fällt schon die *Aufhebung des Endlichen*; jeder Trieb als subjektiv bezieht sich auf Anderes, ist endlich, aber er hebt diese Beziehung, dies Endliche auf, indem er sich befriedigt. Diese Rückkehr in seine Affirmation ist die Befriedigung; sie bleibt aber andererseits endlich, denn der befriedigte Trieb erwacht wieder, und die Aufhebung der Negation fällt in das Bedürfnis zurück. Die Befriedigung, diese Unendlichkeit ist nur eine Unendlichkeit der *Form* und deshalb keine wahrhaft konkrete; der Inhalt bleibt endlich, und so bleibt auch die Befriedigung ebenso endlich, als das Bedürfnis als solches den Mangel hat und endlich ist; aber nach der formellen Seite ist dies, dass das Bedürfnis sich befriedigt, ein Aufheben seiner Endlichkeit".

[325] Cf. VPR I S. 174. „Dass der Mensch endlich sei, dies hat zunächst den Sinn: ich, der Mensch, verhalte mich zu Anderem; es ist *ein Anderes, Negatives meiner* vorhanden, mit dem Ich in Verbindung stehe, und das macht meine Endlichkeit aus; wir sind beide ausschließend und verhalten uns selbständig gegeneinander".

[326] Cf. Enz § 92 Zusatz. „Beim Etwas fällt uns sogleich das Andere ein, und wir wissen, dass er nicht nur Etwas, sondern auch noch Anderes gibt".

[327] Cf. VPR I S. 107. „Darin, dass etwas als notwendig gezeigt werden soll, liegt also, dass von einem *Anderen* ausgegangen werde. Diese Andere hier des wahrhaften, göttlichen Seins ist das *ungöttliche Sein,* die *endliche Welt*, das *endliche Bewusstsein*. Wenn nun von diesem als dem Unmittelbaren, Endlichen, Unwahren, und zwar von ihm als einem Gegenstande unseres Wissens und wie wir es unmittelbar als das, was es in seiner bestimmten Qualität ist, auffassen – wenn also in dieser Weise vom Ersten angefangen wird, so zeigt es sich im Fortgange, *nicht* das zu *sein*, als was es sich unmittelbar gibt, sondern als sich selbst zerstörend, *werdend*, sich fortschickend zu einem Anderen. Von dem Endlichen, mit dem wir anfangen, sagt uns daher nicht *unsere* Reflektion und Betrachtung, unser Urteil, dass es ein Wahres zu seinem Grunde habe, nicht *wir* bringen seinen Grund herbei, sondern es zeigt an ihm selbst, dass es sich in ein Anderes, in ein Höheres, als es selber ist, auflöse. Wir folgen dem Gegenstand, wie er zur Quelle seiner Wahrheit für sich selbst zurückgeht".

Demnach bestimmt Hegel Religion als „das Bewusstsein des an und für sich Wahren *im Gegensatze* der sinnlichen, endlichen Wahrheit und der Wahrnehmung“ (VPR I S.106). Der Gegensatz in der Bestimmung der Religion verweist darauf, dass der Mensch aus seinem Selbstbewusstsein als Endliches das Bewusstsein Gottes als "die *absolute Substanz*" (VPR I S. 94) erlangt. Bereits das Bewusstsein der Endlichkeit des Menschen impliziert ein Bewusstsein, welches sich über das Feld des unmittelbaren Wissens hinausbewegt. Der Übergang aus der Endlichkeit und Vergänglichkeit der endlichen Dinge und des Lebendigen, sprich auch des Menschen, in das Entgegengesetzte derselben als das Substanzielle und die Unendlichkeit ist zwar logisch und notwendig, jedoch nicht unmittelbar, sondern durch das negative Verhältnis gegeneinander vermittelt. Diese Vermittlung entspricht der Tätigkeit des Denkens[328]. Dies impliziert, dass das unmittelbare Wissen des Menschen von Gott bereits durch das Denken vermittelt ist[329].

Der Mensch befindet sich in einem Gegensatz zu Gott, wenn er sich selbst als endliches Wesen bestimmt und das Bewusstsein Gottes als des Unendlichen in ein negatives Verhältnis zum Endlichen setzt. Die Religion selbst ist aber das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen und dieses ist nicht entgegengesetzt, sondern ausgeglichen, sprich identisch[330]. Aufgrund des menschlichen Bewusstseins von Gott bzw. der Notwendigkeit des Seins Gottes kann eine Negation Gottes durch den Menschen nicht erfolgen. Andernfalls könnte keine Religion existieren. Die Existenz von Religion impliziert die Negation seiner selbst des Menschen in seiner Endlichkeit, welche dem Gott entgegengesetzt ist[331]. Innerhalb des Selbstbewusstseins der Vorstellung ist eine Negation des eigenen Selbst jedoch nicht möglich. Denn es muss sich die Frage gestellt werden, ob es möglich ist, sich selbst gegen sich

[328] Cf. VPR I S. 107. „Darin, dass etwas als notwendig gezeigt werden soll, liegt also, dass von einem *Anderen* ausgegangen werde. Diese Andere hier des wahrhaften, göttlichen Seins ist das *ungöttliche Sein,* die *endliche Welt*, das *endliche Bewusstsein*. Wenn nun von diesem als dem Unmittelbaren, Endlichen, Unwahren, und zwar von ihm als einem Gegenstande unseres Wissens und wie wir es unmittelbar als das, was es in seiner bestimmten Qualität ist, auffassen – wenn also in dieser Weise vom Ersten angefangen wird, so zeigt es sich im Fortgange, *nicht* das zu *sein*, als was es sich unmittelbar gibt, sondern als sich selbst zerstörend, *werdend*, sich fortschickend zu einem Anderen. Von dem Endlichen, mit dem wir anfangen, sagt uns daher nicht *unsere* Reflektion und Betrachtung, unser Urteil, dass es ein Wahres zu seinem Grunde habe, nicht *wir* bringen seinen Grund herbei, sondern es zeigt an ihm selbst, dass es sich in ein Anderes, in ein Höheres, als es selber ist, auflöse. Wir folgen dem Gegenstand, wie er zur Quelle seiner Wahrheit für sich selbst zurückgeht“.

[329] Cf. VPR I S. 159. „Ebenso ist es somit dem unmittelbaren Wissen, einer besonderen Weise, einer Art der Unmittelbarkeit: es gibt kein unmittelbares Wissen. Unmittelbares Wissen ist, wo wir das *Bewusstsein* der Vermittlung nicht haben; vermittelt aber *ist* es“.; S. 161. „Denn wenn *ich* mir *Gott* vorstelle, so ist dies sogleich vermittelt, obschon die Beziehung ganz direkt, unmittelbar auf Gott geht. Ich bin als Wissen, und dann ist ein Gegenstand, Gott, also ein Verhältnis, und Wissen als dies Verhältnis ist Vermittlung. Ich als religiös Wissender bin nur ein solcher *vermittels dieses Inhalts*“.

[330] Cf. VPR I S. 151. „Der innere Zusammenhang und die absolute Notwendigkeit, in welcher der Inhalt der Vorstellung im Denken versetzt wird, ist nichts anderes als der Begriff in seiner *Freiheit*, so dass aller Inhalt Bestimmung des Begriffs und mit dem Ich selbst ausgeglichen wird. Die Bestimmtheit ist hier schlechthin die meinige; der Geist hat darin *seine Wesentlichkeit* selbst zum Gegenstand, und das Gegebensein, die Autorität und die Äußerlichkeit des Inhalts gegen mich verschwindet“.

[331] Cf. VPR I S. 169. „Indem beide zusammengebracht werden, entsteht eine *Einheit*, durch das *Aufheben des einen*, und zwar des *Endlichen*, welches nicht aushalten kann gegen das Unendliche“.

entgegenzusetzen, oder ob das Ich und das Nicht-Ich in Eins gesetzt werden können. Diese Konzeption steht im Widerspruch zur Vorstellung, die mit der Form der Äußerlichkeit behaftet ist. Um sich zu negieren, muss das menschliche Bewusstsein sich nicht als ein Endliches, unmittelbares Dasein und Einzelnes bestimmen, da es ein Einfaches ist und keinen Unterschied in sich aufweist. Im Rahmen der Negation seiner selbst ist der Mensch nicht nur als Einzelnes, sondern auch als Teil eines Allgemeinen zu bestimmen, wobei er sich als Begriff und konkretes Allgemeines zu begreifen hat[332]. Insofern der Mensch sich als Begriff bestimmt, ist er frei und über die Vorstellung als das unmittelbare Wissen hinausgegangen[333].

3-1-5. Die erste Versöhnung der Religion: das Zeugnis des Geistes und die Andacht

Der Mensch hat das Bewusstsein Gottes als des Absoluten und negiert sich dabei selbst in der Freiheit, wodurch er Gott als sein Anderes, als Gegenstand seines Wissens, anerkennt. Des Weiteren nimmt er ihn als sein Wesen oder "an und für sich Wahres" (VPR I, S. 106) an[334]. Die Möglichkeit des

[332] Cf. VPR I S. 149-150. „Wenn nun aber auch alle jene Weisen, den Zusammenhang des Inhalts der Vorstellung mit dem Selbstbewusstsein zu vermitteln, *einmal* ihren Zweck erreichen, wenn das apologetische Räsonnement mit seinem Gründen *machen* zur Überzeugung gebracht hat oder ich mit den Bedürfnissen, Trieben und Schmerzen meines Herzens in dem Inhalt der Religion Trost und Beruhigung gefunden habe, so ist das nur *zufällig*, dass es so geschehen ist, und hängt davon ab, dass gerade dieser Standpunkt der Reflexion und des Gemüts noch nicht beunruhigt war und noch nicht die Ahnung eines Höheren in sich erweckt hatte. Es ist also von einem zufälligen *Mangel* abhängig. Ich bin aber nicht bloß dieses Herz und Gemüt oder diese gutmütige, der verständigen Apologetik willfährige und unbefangen entgegenkommende Reflexion, die sich nur freuen kann, wenn sie die ihre entsprechenden und zusagenden Gründe vernimmt, sondern ich habe noch andere, höhere Bedürfnisse. Ich bin auch noch konkret bestimmt auf eine ganz *einfache, allgemeine* Weise, so dass die Bestimmtheit in mir die *reine einfache Bestimmtheit* ist. D. h. ich bin absolut konkretes Ich, sich in sich bestimmendes Denken – ich bin als *der Begriff*“.; S. 186. „Ich muß die in der Tat *aufgehobene* partikulare Subjektivität sein; so muß ein *Objektives* von mir anerkannt sein, welches in der Tat für mich als Wahres gilt, welches anerkannt ist als das Affirmative, für mich gesetzt, in welchem ich als dieses Ich negiert bin, worin aber meine Freiheit zugleich enthalten ist“.; S. 187. „Soll wirklich ein Objektives anerkannt werden, so gehört dazu, dass ich als *Allgemeines* bestimmt werde, mich enthalte, mir nur gelte als Allgemeines. Dies ist nun nichts anderes als der Standpunkt der denkenden Vernunft, und die Religion selbst ist dies Tun, diese Tätigkeit der denkenden Vernunft und des vernünftigen Denkenden, sich als Einzelner als das Allgemeine zu setzen und, sich als Einzelnen aufhebend, sein wahrhaftes Selbst als das Allgemeine zu finden“. In diesem Zusammenhang ist die Selbsrnegation des menschlichen Bewusstseins zugleich die Selbstanerkennung desselben.

[333] Cf. VPR I S. 151. „Das Denken gibt somit dem Selbstbewusstsein das absolute Verhältnis der Freiheit. Die Vorstellung hält sich noch in der Sphäre der *äußeren Notwendigkeit*, da alle ihre Momente, indem sie sich aufeinander beziehen, dies so tun, dass sie ihre Selbständigkeit nicht aufgeben. Das Verhältnis dieser Gestaltungen im Denken hingegen ist das Verhältnis der *Idealität*, so dass keine Gestaltung selbständig für sich abgesondert steht, jede vielmehr die Weise eines *Scheines* gegen die andere hat. Jede Unterschied, jede Gestaltung ist so ein Durchsichtiges, nicht finster und undurchdringlich für sich bestehend. Damit sind die Unterschiedenen nicht solche, die für sich selbständig eines dem anderen Widerstand leisten, sondern sie sind in ihrer Idealität gesetzt. Das Verhältnis der Unfreiheit, sowohl des *Inhalts* wie des *Subjekts*, ist nun verschwunden, weil die absolute Angemessenheit des *Inhalts* und der Form eingetreten ist. Der *Inhalt ist in sich frei,* und sein Scheinen in sich selbst ist seine absolute Form, und im Gegenstand hat das *Subjekt* das Tun der Idee, des an und für sich seienden Begriff, das es *selbst* ist, vor sich“.

[334] Cf. VPR I S. 187. „Zuerst ist gesagt, die Subjektivität gibt ihr Einzelnes auf im Objekt, ein Objektives überhaupt anerkennend. Dies Objekt kann *nichts Sinnliches* sein; von sinnlichen Gegenstand weiß ich, da ist mit die Sache

menschlichen Wissens von Gott ist nicht nur über die Vorstellung als unmittelbares Wissen, sondern auch über die Vorstellung überhaupt hinaus übergegangen. Dies liegt darin begründet, dass die Vorstellung überhaupt, die die abstrakte Allgemeinheit ist, und das Selbstbewusstsein sich in einem Widerspruch als Selbstnegation erhalten können. Die Möglichkeit des Wissens Gottes basiert zum einen auf dem Verstand als reflektierendem Denken und zum anderen auf der Vernunft als begreifendem Denken. Gleichzeitig ist die Religion jedoch in der Vorstellung, konkreter im gewöhnlich menschlichen Bewusstsein, verankert. Daher ist es erforderlich, dass die Tätigkeit des reflektierenden und begreifenden Denkens in die Vorstellung integriert wird. Hegel zufolge ist die Spur derselben in der

das Bestehende, aber darin ist meine Freiheit noch nicht; die Unwahrheit des sinnlichen Bewusstseins müssen wir hier voraussetzen. Die notwendige Bestimmung ist, dass dies Objektive als Wahrhaftes, Affirmatives *in der Bestimmung des Allgemeinen* ist; in diesem Anerkennen eines Objekts, eines Allgemeinen tue ich Verzicht auf meine Endlichkeit, auf mich als Diesen. Mir gilt das Allgemeine; ein solche wäre nicht, wenn ich als Dieser erhalten bin. Dies ist auch in dem unmittelbare Wissen vorhanden; ich weiß von dem objektiven Allgemeinen, das an und für sich ist, aber weil es nur unmittelbares Verhalten ist und die Reflexion noch nicht eintritt, so ist dies Allgemeine, dies Objekt des Allgemeinen, selbst ur ein Subjektives, dem die an und für sich seiende Objektivität fehlt".

Vorstellung das Zeugnis des Geistes[335]. Das Zeugnis als solches ist zwar in der Vorstellung vorhanden[336], doch die Tätigkeit der „*inwohnende[n] Idee*" (VPR II S.311) gilt als das Zeugnis des Geistes. Folglich manifestiert sich im menschlichen Bewusstsein die Spur dessen, dass der Mensch an sich ein Geist ist,

[335] Cf. VPR I S. 50. „Diese allgemeine Vorstellung, die jetzt Vorurteil geworden, enthält die Bestimmung, dass der höchste, der religiöse Inhalt sich *in Geist selbst* kundgibt, dass der Geist im Geiste, und zwar *in diesem meinem Geiste* sich manifestiert, dass dieser Glaube in meiner tiefsten Eigenheit seine Quelle, Wurzel hat und dass er mein Eigenstes und als solches vom Bewusstsein des reinen Geistes untrennbar ist. Dass das Wissen unmittelbar in mir selbst sei, damit ist alle *äußere Autorität*, alle fremdartige Beglaubigung hinweggeworfen; was mir gelten soll, muß seine Bewährung in meinem Geiste haben, und dazu, dass ich glaube, gehört das Zeugnis meines Geistes. Es kann wohl von außen kommen, aber der äußerliche Anfang ist gleichgültig; soll es gelten, so kann diese Geltung nur auf der Grundlage von allem Wahrhaften, *im Zeugnis des Geistes*, sich bilden. Dies Prinzip ist das *einfache Prinzip des philosophischen Erkennens selbst*, und die Philosophie verwirft es nicht nur nicht, sondern es macht eine Grundbestimmung in ihr selbst aus".; 143. „Es ist ein Inhalt, der sich zunächst sinnlich präsentiert, eine Folge von Handlungen, sinnlichen Bestimmungen, die in der Zeit nacheinander folgen, dann in Raum nebeneinanderstehen. Der Inhalt ist empirisch, konkret, mannigfach, hat aber auch ein Inneres es ist Geist darin, der wirkt auf den Geist: der subjektive Geist gibt Zeugnis dem Geist, der im Inhalt ist, zunächst durch dunkles Anerkennen, ohne dass dieser Geist herausgebildet für das Bewusstsein".; S. 147. „Allein was zunächst den Inhalt für sich betrifft, so gilt dieser in der Vorstellung als ein *Gegebenes*, von dem nur gewußt wird, dass es *so ist*. Dieser abstrakten, unmittelbaren Objektivität gegenüber erscheint dann auch die *Verknüpfung* des Inhalts mit dem Selbstbewusstsein zunächst als eine solche, die noch rein *subjektiver* Natur ist. Der Inhalt, heißt es dann, sagt mir an sich zu, und das *Zeugnis des Geistes* lehrt mich, ihn als Wahrheit, als meine wesentliche Bestimmung anzuerkennen".; S. 160-1. „Der Geist gibt Zeugnis dem Geist; dies Zeugnis ist die eigene, innere Natur des Geistes. Es ist diese wichtige Bestimmung darin, dass die Religion nicht äußerlich in den Menschen hineingebracht ist, sondern in ihm selbst, in seiner Vernunft, Freiheit überhaupt liegt. Wenn wir von diesem Verhältnis abstrahieren und betrachten, was dieses Wissen ist, wie dieses religiöse Gefühl, dieses Sichoffenbaren im Geiste beschaffen ist, so ist dies wohl Unmittelbarkeit, wie alle Wissen, aber Unmittelbarkeit, die ebenso Vermittlung in sich enthält".; S. 209-10. „Der Inhalt des Glaubens kann durch Belehrung, Wunder, Autorität usf. an mich kommen, dies kann der Grund vom Glauben als subjektivem Glauben sein; aber bei dieser Stellung des Inhalts, dass er als Grund für mich sei, ist dies gerade das Schiefe, und kommt es zum Glauben, so muß dies Äußerliche *wegfallen*; ich mache mir im Glauben das zu eigen, was so an mich kommt, und es hört so auf, ein Anderes für mich zu sein. Den unmittelbaren Glauben können wir so bestimmen, dass er ist das *Zeugnis des Geistes vom Geist*; darin liegt, dass in ihm kein endlicher Inhalt Platz hat; der Geist zeugt nur vom Geist, und nur die endlichen Dingen haben ihre Vermittlung durch äußere Grunde. Der wahrhafte Grund des Glaubens ist der Geist, und das Zeugnis des Geistes ist in sich lebendig".; VPR II S. 196-7. „Der Verstand kann versuchen, die Wunder natürlich zu erklären, viel Wahrscheinliches gegen sei vorbringen, d. h. an das Äußerliche, Geschehene als solches sich halten und gegen dieses sich kehren. Der Hauptstandpunkt der Vernunft in Ansehung der Wunder ist, dass das Geistige nicht äußerlich beglaubigt werden kann; denn das Geistige ist höher als das Äußerliche, es kann nur durch sich selbst in sich beglaubigt werden, nur durch sich und an sich selbst sich bewähren. Das ist das, was das Zeugnis des Geistes genannt werden kann. [...] Das ist Hauptgesichtspunkt, und dies ist festzuhalten: die Beglaubigung durch Wunder wie das Angreifen derselben ist ein Sphäre, die uns nichts angeht; das *Zeugnis des Geistes* ist das wahrhafte". Hegel zufolge ist das Zeugnis des Geistes auf dem Geist selbst oder der Freiheit desselben gerändet. Es ist der Leitfaden, durch den das religiöse Bewusstsein, das mit der Vorstellung behaftet ist, zu Gott als der spekulativen Idee näher kommen kann. Dennoch ist das Zeugnis des Geistes nicht die philosophische und vernüftige Erkenntnis und, indem es für das vorstellende Bewusstsein von außen, sprich außer dem vostellenden Wissen gegeben wird, ist es, wenngleich es selbst auf das „einfache Prinzip des philosophischen Erkennens" bezieht, noch mit der Andersheit behaftet.

[336] Cf. VPR II S. 196. „Das Positive in Rücksicht der *Beglaubigung* der Religion ist, dass das *Äußerliche* die Wahrheit einer Religion bezeugen, als *Grund* der Wahrheit einer Religion angesehen werden soll. Da hat die Beglaubigung einmal die Gestalt eines Positiven als solchen: da sind *Wunder* und *Zeugnisse*, die die Göttlichkeit des offenbarenden Individuums beweisen sollen und dass das Individuum diese und jene Lehren gegeben".; S. 314. „Die Beglaubigung des Sinnlichen, sie mag einen Inhalt haben, welchen sie will, und sie mag durch Zeugnis oder Anschauung geschehen, bliebt *unendlichen Einwendungen* unterworfen, weil sinnlich Äußerliches zugrunde liegt, was gegen den Geist, das Bewusstsein das *Andere* ist".

wenngleich der Geist nicht als der Geist, sondern "durch dunkles Anerkennen" (VPR I S. 143) in das menschliche Bewusstsein eintritt[337].

In der Religionsphilosophie wird Versöhnung zunächst als ein Geschehen zwischen Gott und Mensch gedacht. Der Gegensatz von Gott und Mensch, der den Gegenstand der ersten religiösen Versöhnung bildet, lässt sich nicht allein als Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit begreifen, obgleich dies ein wesentlicher Aspekt in der Auseinandersetzung der Religionsphilosophie Hegels ist. Innerhalb der Religionsphilosophie wird Gott als die absolute Substanz, das Substanzielle, das Unendliche sowie die absolute Objektivität bestimmt. Innerhalb der Religionsphilosophie stellt das Verhältnis zwischen Gott und Mensch den grundlegenden Aspekt dar. Dabei wird Gott für den Menschen zunächst als „das *ungeheure Objekt*" (VPR I S.146) und „die Gestalt des Anderen" (VPR I S.111) bestimmt. Des Weiteren konstituiert sich der Mensch durch das Andere als ein Endliches und empfindet sich als an sich nichtig[338].

---

[337] Hier, in der Auseinandersetzung mit der Möglichkeit des menschlichen Wissens von dem Gott, wird der Unterschied zwischen der Philosophie und Religion, oder bestimmter gefaßt, der Philosophie der Religion und der Religion als solcher verdeutlicht. Hegel nach ist die Philosophie das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes in der Form des Denkens und die Religion Dasselbe in der Form der Vorstellung. Insofern die Religionsphilosophie auch eine Philosophie ist, ist sie in der Form des Denkens, nach dem Ausdruck in *Vorlesungen über die Philosoph ie der Religion*, in Form des begreifenden Denkens oder der Erkenntnis. Deshalb die Religionsphilosophie behan delt um die Notwendigkeit der Religion als ihres Gegenstandes und den inneren Zusammenhang derselben. I. e. die Religionsphilosophie geht, sieht eine Tautologie aus, um den Begriff der Religion. In Vergleichen dazu zeigt di e Religion ihre Wahrheit durch die Vorstellung. Die Vorstellung ist die Unruhe zwischen Anschauung und Denken und also ist für sich nicht so deutlich bestimmt wie die Erkenntnis. Die Vorstellung ist einmal mit der Anschauun g gleichgesetzt und andersmal mit dem Verstand, also mit dem reflektierenden Denken sogar teilweise mit dem begreifenden Denken oder der Vernunft gleichgesetzt. Demnach erwähnt Hegel die Vorstellung als „unbefangen denkende Vernunft" (VPR I S.187). Nun für die Religion als solche ist es die Hauptsache, nicht den Begriff Religio n deutlich zu machen, oder die innere und logische Notwendigkeit der Religion zu enthüllen, sondern die Religio n als solche sich bestehen zu lassen, i. e. das Verhältnis des Gottes und des Menschen durch die Vorstellung zu b estehen. Insofern die Religion ihrer Wesen nach mit der Form der Vorstellung behaftet ist, berührt es nicht die Wahrhaftigkeit oder den Wert des Zeugnis des Geistes für die Religion als solche, dass der Geist des Menschen o der der in der Menschen an sich seiende Geist in Form der Vorstellung bloß ein dunkles Bewusstsein desselben sei, dass für das vorstellende Bewusstsein das Zeugnis des Geistes als ein Gegebenes sei, oder dass die Notwend igkeit und der Prozess des Zeugnis des Geistes vor dem Bewusstsein nicht enthüllt sei. Diese Fragen sind nicht fü r die Religion selbst sondern für die Religionsphilosophie. Hegel behandelt über den logischen Grund des Zeugni s des Geistes unter dem Titel „Die Notwendigkeit des religiösen Standpunkt" (VPR I S. 105 – 114; besonders S. 1 11f) und auch „*Der spekulative Begriff der Religion*" (VPR I S. 196f.).; Cf. VPR I 31. „Die Religion ist nun dieses Spe kulative gleichsam als *Zustand des Bewusstseins*, dessen Seiten nicht *einfache Denkbestimmungen*, sondern *kon kret erfüllte* sind. Diese Momente können keine anderen sein als das *Moment des Denkens, tätige Allgemeinhei t*, Wirksamkeit des Denkens und die Wirklichkeit als *unmittelbares, besonderes Selbstbewusstsein*". Nach diesem Zitat geht die Religion um den Zustand des Bewusstseins nicht um den Gedanken. Auch was zu dem Zustand des Bewusstseins gehört, ist nicht das Denken selber sondern das Moment und die Wirksamkeit desselben in dem B ewusstsein. Wen das Bewusstsein selber von dem Denken unterscheiden werden kann, kann man das Moment und die Wirksamkeit des Denkens von dem Denken, also von den Begriffsbestimmungen unterscheiden. Das Zeu gnis des Geistes ist das Beispiel. Es ist von dem Denken und von dem Geist bewirkt und hat in sich das Moment des Denkens. Dennoch ist es selbst nicht im Denken sondern in der Vorstellung als der Form des gewöhnlichen u nd gesunden Menschenbewusstseins. Das andere Beispiel ist die Bestimmung der Andacht. Die Andacht ist „von *denken* und *Gedachtem* herkommt" (VPR I S. 189) und gleichzeitig ist „in der affirmativen Religion" (ebenda.) als o in der Vorstellung. Über die Wortpaar, einfach-konkret, erfüllt, sieht auch VPR I S. 190. „Betrachten wir nun bis her in konkreter Weise das Verhältnis des Ich zur allgemeinen Substanz, so hätten wir noch das *abstrakte Verhäl tnis* des Endlichen zum Unendlichen überhaupt zu betrachten".

[338] Cf. VPR I S. 169. „Einerseits bestimme ich mich als das Endliche; das andere ist, dass ich in der Relation nicht

Für den Menschen als das Endliche ist der Gott wesentlich das Andere und Negative. In Bezug auf den Menschen stellt der Gott dem Menschen ein Gegenüber dar, das sich als Entgegengesetztes manifestiert. Der Gegensatz Gottes gegenüber dem Menschen ist dabei insofern absolut, als dass der Mensch als Endliches seiner Bestimmung nach mit dem Gott als seinem Anderen und Negativen zusammengesetzt sein muss (vgl. VPR I, S. 170) [339]. Im Gegensatz zu den Bestimmungen des Gottes stehen beim Menschen die Endlichkeit, Beschränktheit und Einzelheit, die sich gegen die Unendlichkeit, Ganzheit und Allgemeinheit des Gottes richten. Der Gott ist dabei als Geist und nicht als abstrakte Allgemeinheit zu verstehen, sondern als konkrete Allgemeinheit, die den Unterschied in sich bewahren kann. Daher kann in Hinblick auf Gott konstatiert werden, dass sein Gegensatz gegen den Menschen, wenngleich die Bestimmungen beider voneinander abweichen, nicht absolut ist, sondern lediglich ein Schein[340]. Der Mensch wird als ein bestimmtes Einzelnes und ein bestimmtes Endliches bestimmt, wodurch er zu einem Bestimmten oder einem Besonderen im Gott als der absoluten Substanz oder dem Substanziellen wird. Denn der Gott enthält ideell den „ganze[n] Reichtum der natürlichen wie der geistigen Welt" (VPR I S.113) und da der Mensch als ein Endliches in der Welt ist, ist er in Gott enthalten. Der Mensch kommt somit in dem Gott als ein Anderes des Gottes vor[341]. Während der Gott als das Andere vor dem

untergehe, dass ich mich auf mich selbst beziehe. Ich bin, ich bestehe, ich bin auch das *Affirmative*; einerseits weiß ich mich als nichtig, andererseits als affirmativ, als geltend, so dass das Unendliche mich gewähren läßt. Man kann dies die *Güte* des Unendlichen nennen, wie das Aufheben des Endlichen die *Gerechtigkeit* genannt werden kann, wonach das Endliche manifestiert werden muß als Endliches". Dieses Zitat geht eigentlich um den Standpunkt des endlichen Bewusstseins oder der Reflexion. Aber auch in diesem Standpunkt setzt der Mensch oder das Ich sich als ein Nichtiges in dem Verhältnis mit dem Gott. Mit anderem Wort macht das entgegengesetzte Verhältnis des Menschen mit dem Gott den Menschen als ein Nichtiges.; S. 174. „Dass der Mensch endlich sei, dies hat zunächst den Sinn: ich, der Mensch, verhalte mich zu Anderem; es ist *ein Anderes, Negatives meiner* vorhanden, mit dem ich in Verbindung stehe, und das macht meine Endlichkeit aus [...]".

[339] Cf. WL I S. 139. „Das Dasein ist bestimmt; Etwas hat eine Qualität und ist in ihr nicht nur bestimmt, sondern begrenzt; seine Qualität ist seine Grenze, mit welcher behaftet es zunächst affirmatives, ruhiges Dasein bleibt. Aber diese Negation entwickelt, so dass der Gegensatz seines Daseins und der Negation als ihm immanenter Grenze selbst das Insichsein des Etwas und dieses somit nur Werden an ihm selbst sei, macht seine Endlichkeit aus".

[340] Cf. VPR I S. 213. „Der Geist wird nur von dem Selbstbewusstsein gewußt in seiner Freiheit; insofern also dies Wissen das freie ist, ist die Einheit des Selbstbewusstseins vorhanden, und der absolute Inhalt ist die substantielle Einheit, so dass die Einzelheit schlechthin aufgehoben ist, vielmehr bestimmt als Allgemeines gegen Einzelnes, so dass letzteres nur als Schein ist. Ich, diese empirische Existenz, von der das Wesen allerdings noch verschieden ist, ist das Wesenlose".; VPR II S. 225-7. „Die wahre Auflösung des Widerspruchs ist in der *Idee* enthalten, die das SIchbestimmen Gottes zum Unterschiedenen seiner von sich selbst, aber das ewige Aufheben des Unterschiedes ist. Der belassene Unterschied wäre Widerspruch: wenn der Unterschied fest bleibe, so entstünde die Endlichkeit. Beide sind selbständig gegeneinander und auch in Beziehung. Die Idee ist nicht, den Unterschied zu belassen, sondern ihn ebenso aufzulösen; Gott setzt sich in diesen Unterschied und hebt ihn ebenso auch auf. [...] Es ist damit also aufgezeigt, dass dies derselbe Inhalt an sich ist, der Bedürfnis ist in der Form jenes Beweis vom Dasein Gottes. In der absoluten Idee, im Element des Denkens ist Gott dies schlechthin konkrete Allgemeine, d. i. sich als Anderes zu setzen, so aber, dass dies Andere unmittelbar sogleich bestimmt ist als Gott selbst, dass der Unterschied nur ideell, unmittelbar aufgehoben ist, nicht die Gestalt der Äußerlichkeit gewinne, und das heißt eben, dass das Unterschiedene an und im Begriff aufgezeigt werden soll. [...] Seine Unendlichkeit ist eben dies, dass er diese Form der abstrakten Allgemeinheit, der Unmittelbarkeit aufhebt, wodurch der Unterschied gesetzt ist; aber er ist ebenso, diesen Unterschied aufzuheben".

[341] Cf. VPR II S. 221. „Dies Allgemeine enthält die ganze Idee, aber *enthält* sie auch nur, ist nur Idee an sich. In dem Urteil ist das Andere, das dem Allgemeinen Gegenüberstehende, das Besondere, *Gott* als das *von ihm Unterschiedene*, aber so, dass dieses Unterschiedene seine *ganze Idee* ist an und für sich, so dass diese zwei

Menschen vorkommt, kommt der Mensch als ein Anderes Gottes vor dem Gott als ein aufgehobenes Anderes vor. Für den Gott ist der Gegensatz Gottes gegen den Menschen somit schon aufgehoben. Der Gegensatz für den Gott in der Religion zeigt sich nicht im Verhältnis zu den Menschen, sondern im Verhältnis Gottes zu sich selbst, d. h. in der Offenbarung Gottes. Die Offenbarung bezeichnet den Akt, durch den sich Gott den Menschen zeigt, was bedeutet, dass Gott in das religiöse Verhältnis eintritt und zum Gegenstand des menschlichen Wissens wird. Dies wird als Verendlichung Gottes bezeichnet[342]. Die Verendlichung Gottes stellt für die Vorstellung des Menschen, d. h. für die abstrakte Allgemeinheit, eine Negation seiner selbst, einen Widerspruch und eine Entgegensetzung Gottes gegen Gott selbst dar. Auch im Anderen und Besonderen ist der Gott als Geist bei sich selbst[343]. Die absolute Idee, die als Gott bezeichnet wird, manifestiert sich in der Freiheit. Da es gegen sie nichts Entgegengesetztes gibt, stellt sie lediglich den aufgehobenen und sich aufgelösten Gegensatz dar. Daher stellt die Auflösung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch in der Religionsphilosophie die erste Form der Versöhnung dar, die nicht als Aufgabe der Religion zu betrachten ist, sondern bereits als vollbracht gilt[344]. Die erste Form der Versöhnung in der Religionsphilosophie betrifft ausschließlich den Menschen. Der ursprüngliche Gegensatz des Menschen gegen Gott kann durch die Selbstnegation der Menschen aufgelöst werden. Für den Menschen in der Religion, d. h. für das vorstellende menschliche Bewusstsein, kann dies durch das Zuhören des Zeugnisses des Geistes als Gegebenes in der Innerlichkeit des Menschen erfolgen. Dies ist die Andacht.

Der Mensch strebt danach, sich Gott mit dem Selbstbewusstsein seiner Endlichkeit und dem Gottesbewusstsein anzunähern. Die Voraussetzung für den Versuch des Menschen, Gott zu wissen, besteht in der Anerkennung Gottes als Gegenstand des Wissens. Dies bedeutet nichts anderes als die Negation des Menschen seiner selbst, d. h. die Endlichkeit des Menschen zu negieren[345]. Sie ist „die

---

Bestimmungen auch füreinander dasselbe, diese *Identität*, das Eine sind, dass dieser Unterschied nicht nur an sich aufgehoben ist, dass nicht nur wir dies wissen, sondern dass es gesetzt ist, dass sie dasselbe sind, dass diese Unterschied sich insofern aufheben, als diese Unterscheiden ebenso ist, den Unterschied als keinen zu setzen, und so das eine in dem andern bei sich selbst ist ".; S. 226-7. Die Aussage Hegels in Anm 339 und 340 wiest darauf hin, dass die Religion nicht nach der Hinsicht Gottes, sondern nach der Hinsicht des Menschen besteht. Wie schon der Begriff Gottes in der Form der Allgemeinheit betrachtet wird, ist das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, und ferner die Versöhnung zwischen Gott und dem Menschen für den Gott schon vollgebracht. Aber für den Menschen ist das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen durch die Gnade Gottes gegeben und ist die Versöhnung darin und dadurch vollzubringen.

[342] Cf. VPR I S. 174.; S. 191. „Das Endliche also ist wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes, und so kann man sagen: Gott ist es selbst, der sich verendlicht, *Bestimmungen in sich setzt*".

[343] Cf. VPR I S. 191. „Doch dies Bestehen des Endlichen muß sich auch wieder aufheben, denn es ist Gottes; es ist *sein* Anderes und *nicht* Andere; es löst sich auf; es ist nicht es selbst, sondern ein Anderes; es richtet sich zugrunde. Dadurch aber ist das Anderssein ganz in Gott verschwunden, und Gott erkennt darin sich selbst, wodurch er als Resultat seiner durch sich selbst erhält".; VPR II S. 228. „Gott schaut in dem Unterschiedenen sich an, ist in seinem Anderen nur mit sich selbst verbunden, ist darin nur bei sich selbst, nur mit sich zusammengeschlossen, er schaut *sich* in seinem Anderen an".

[344] Cf. VPR I S. 234. „Dabei ist die Voraussetzung, dass die Versöhnung an sich vollgebracht sei; im Kultus bringt der Mensch sich diese Vergewisserung hervor und ergreift die an sich vollbrachte Versöhnung. Vollbracht aber ist sie in und durch Gott, und diese göttliche Realität soll der Mensch sich zu eigen machen".

[345] Oder kann man im gleichen Sinne sagen: ich vergesse mich in der Andacht. Oder ich versenke mich in Gott. Cf.

höchste Ruhe des Denkens“ und es, „sich still für sich“ zurückzuhalten (VPR II S. 222). In der konkreten Ausgestaltung wird die Endlichkeit des Menschen, beispielsweise in Form des besonderen Zwecks, der besonderen Interessen, der Begierde, der verschiedenen Einfälle, der Fantasie, der Anschauung, der Vorstellungen, des Räsonnements sowie der Reflexionen, zum Stillstand gebracht. Dies erfolgt durch eine Versenkung in die Innerlichkeit, in der das Zeugnis des Geistes vernommen werden kann[346]. Obgleich sich das Verhältnis zu Gott bereits durch die Gnade Gottes und die Offenbarung Gottes manifestiert, ist dies dem Menschen nicht bewusst. Der innewohnende Geist in mir zeugt mir den Gott als den Geist. Dies bedeutet, „daß der *allgemeine Gegenstand* jetzt *an sich* selbst *Gedanke* ist und den Inhalt hat in sich, in sich bewegende Substanz und, als innerer Prozess, in dem er seinen Inhalt erzeugt, nicht leer, sondern absolute Erfüllung ist“ (VPR I S.190). Der Gott, den ich durch die Andacht weiß oder der sich durch die Andacht mir offenbart, ist der Gott in der vollkommenen Allgemeinheit (VPR I, S. 67), die Grundlage der Religion (VPR I, S. 95), die absolute Substanz (VPR I, S. 94), die zugleich das absolute Subjekt ist, und das göttliche Leben (VPR II, S. 235). Die Andacht richtet sich demnach nicht nach der Offenbarung Gottes überhaupt, sondern nach der Offenbarung Gottes, die durch Denken erfassbar ist. Wer den Gott in der Andacht weiß, ist, nicht der Mensch selbst, sondern der inne wohnende Geist im Menschen. Das Wissen um Gott als meinem Wesen impliziert die Erkenntnis der eigenen Person, also „*auf mich reflektiert*“ (VPR I S.190) und einer neuen Form des Selbstbewusstseins hinsichtlich der eigenen Endlichkeit, sprich „auf wahrhafte Weise“ (ebenda). Ich bin ein endliches Wesen, jedoch nicht als an sich Negatives und unmittelbares, sondern als affirmatives, da ich durch die Negation der Negation vermittelt bin. In Konsequenz dessen kann ich mich bestimmen als "ein *Moment in diesem Leben*, als das, welches sein besonderes Sein, sein Bestehen nur hat in dieser Substanz und in ihren wesentlichen Momenten" (ebenda) und also als Teilchen von Gott. Folglich kann festgehalten werden, dass ich nicht nur eine natürliche Existenz, sondern auch ein endlicher Geist bin. Obgleich ich kein Gott bin, bin ich in Gott und Gott ist kein Ich, aber in mir[347]. Ich komme zu einer Versöhnung mit Gott.

VPR I S. 170. „Wenn ich nun weiter gehe, aus einem geistig höheren Standpunkt des Bewusstseins zu betrachten anfange, so finde ich mich nicht mehr beobachtend, sondern ich vergesse mich, hineingehend in das Objekt; ich versenke mich darin, indem ich Gott zu erkennen, zu begreifen suche; ich gebe mich darin auf, und wenn ich dies tue, so bin sich nicht mehr in dem Verhältnis des empirischen Bewusstseins, des Beobachtens“.

[346] Cf. VPR II S. 191. „Der Andächtige versenkt sich mit seinem Herzen, seiner Andacht, seinem Wollen in seinen Gegenstand; so hat er auf dieser Spitze der Andacht die Trennung aufgehoben, welche beim Standpunkt des Bewusstseins ist. Es kommt beim Standpunkt des Bewusstseins auch zur Subjektivität, dieser Nichtfremdheit, dieser Versenkung des Geistes in die Tiefe, die keine Ferne, sondern absolute Nähe, Gegenwart ist“.

[347] Cf. VPR II S. 203. „Ebenso ist sie die Religion der Freiheit. *Freiheit* ist abstrakt das Verhalten zu einem Gegenständlichen als nicht zu einem Fremden; es ist dieselbe Bestimmung wie die der Wahrheit, nur ist bei der Freiheit noch die *Negation* des *Unterschiedes des Andersseins* herausgehoben; so erscheint sie in der Form der *Versöhnung*. Diese fängt damit an, dass Unterschiedene gegeneinander sind: Gott, der eine ihm entfremdete Welt gegenüber hat, - eine Welt, die ihrem Wesen entfremdet ist. Die Versöhnung ist die Negation dieser Trennung, dieser Scheidung, sich ineinander zu erkennen, sich und sein Wesen zu finden“.

In Bezug auf die Andacht ist Folgendes festzuhalten: In der Andacht wird der Mensch zunächst als ein "rein Denkendes" (VPR I, S. 189) bestimmt, da er in diesem Zustand den innewohnenden Geist sowohl zeugt als auch sich von ihm zeugen lässt. Die Andacht basiert auf dem Zeugnis des Geistes, wodurch sie als, was „von *Denken* und *Gedachtem* herkommt“ (ebenda), bezeichnet werden kann. Die Andacht selbst ist jedoch nicht im Denken, sondern in der Vorstellung verortet. Daher ist sie nicht durch eine Form der Freiheit gekennzeichnet und das Göttliche, das durch die Andacht vor dem Menschen vorkommt, stellt „nur ein Gegebenes und Empfangenes“ (VPR II S.222). Zweitens wird die Andacht mit der Gnade Gottes gleichgesetzt. Denn die Andacht und die Gnade Gottes bzw. die Offenbarung Gottes bewirken gemeinsam die Aufhebung des Gegensatzes bzw. der Trennung zwischen Gott und Mensch. Des Weiteren werden menschliche Handlungen in beiden Fällen, sowohl in der Andacht als auch vor der Gnade Gottes, als gleichgesetzt betrachtet. Hegel zufolge lässt der Mensch sich vor der Gnade Gottes fallen und verhält sich passiv (VPR II, S. 191). In der Andacht versenkt sich der Mensch gemäß der vorliegenden Quelle "in die Tiefe" durch die Negation seiner Endlichkeit und bleibt still, um dem Zeugnis des Geistes zuhören zu können. Der Unterschied zwischen Andacht und Gnade Gottes zeigt sich in der jeweiligen Perspektive. Andacht ist subjektiv, auf den Menschen ausgerichtet, während Gnade Gottes objektiv, auf Gott bezogen ist[348]. In der dritten Betrachtung wird die Andacht als das Wissen des Menschen von Gott bestimmt. Anderseits impliziert die Andacht, sofern Gott das Wesen des Menschen ist, das Wissen um das Wesen des Menschen, d. h. das Wissen seiner selbst. In der vorherigen Phase bestimmt sich der Mensch als endlich und natürlich und ist sich des Gegensatzes zu Gott bewusst. In der Andacht bestimmt sich der Mensch folglich als ein affirmatives und vermitteltes Endliches und ist sich als ein wahrhaftes Endliches in der Versöhnung mit Gott bewusst. Dies impliziert, dass der Mensch an sich lediglich ein Schein[349] ist und durch ein wahrhaftes Verhältnis mit Gott „wiedererscheint“ (VPR I S.190), Dies stellt eine Abweichung von der vorherigen Konstellation dar, in der der Mensch als Gegensatz zu Gott erscheint. Die Andacht kann folglich als das Selbstbewusstsein des Menschen bezeichnet werden, welches in der Versöhnung mit Gott die "wahrhafte *Wirklichkeit des Selbstbewusstseins*" (VPR I, S. 106) darstellt.

3-1-6. Die logische Struktur der erst religiösen Versöhnung

[348] Cf. VPR II S. 191. „Es kommt beim Standpunkt des Bewusstseins auch zur Subjektivität, dieser Nichtfremdheit, dieser Versenkung des Geistes in die Tiefe, die keine Ferne, sondern absolute Nähe, Gegenwart ist. Aber auch dieses Aufheben der Trennung kann dann wieder *fremd* als *Gnade Gottes* gefaßt werden, die der Mensch als ein Fremdes sich gefallen lassen müsse und gegen die er sich passiv verhalte. Gegen diese Trennung ist die Bestimmung gekehrt, dass es um die Religion als solche zu tun sei, d. h. um das subjektive Bewusstsein, das, was Gott will, in sich hat. In dem Subjekt ist so die Ungetrenntheit der Subjektivität und des Anderen, der Objektivität; oder das Subjekt ist für den ganzen Umfang als das reale Verhältnis wesentlich. Dieser Standpunkt erhebt also das Subjekt zu einer wesentlichen Bestimmung“.

[349] Cf. WL II S. 19.

In diesem Kontext lassen sich eine logische Struktur der Versöhnung sowie eine Besonderheit der Versöhnung der Religion ausmachen. Die erste Form der Versöhnung in der Religion, d. h. die Versöhnung des Menschen und des Gottes, basiert auf der Selbstnegation der Entgegengesetzten. Die Selbstnegation als Offenbarung Gottes findet sich auf der einen Seite, während der Mensch sich selbst in der Andacht negiert. Die Selbstnegation, welche sowohl den Gott als auch den Menschen betrifft, ermöglicht es den Entgegengesetzten, über sich selbst hinauszugehen, sich gegenseitig zu versöhnen und eine Einheit zu bilden. In Bezug auf die Besonderheit der Versöhnung in der Religion, d. h. die religiöse Versöhnung, ist festzuhalten, dass die Versöhnung des Gottes und des Menschen mit der Andersheit behaftet ist[350]. Im Rahmen der Versöhnung wurde ersichtlich, dass der Mensch das Moment Gottes und der Gott das Wesen des Menschen ist. Dennoch besteht weiterhin eine Differenz zwischen Mensch und Gott. Der Mensch weiß sich selbst in dem Gott und der Gott sich selbst in dem Menschen[351]. Diese Besonderheit der Versöhnung in der Religion gründet auf folgenden Überlegungen. Die Religion bezeichnet das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Obgleich das Verhältnis an sich einfach ist, sind der Gott und der Mensch nicht eins[352], sofern das Verhältnis tatsächlich besteht. Das religiöse Verhältnis erfordert somit die Annahme einer Andersheit. Diese zeigt sich in der Vorstellung als eine Form der Religion. Das Andere kann als das bezeichnet werden, was sich vor dem Ich befindet. Die religiöse Versöhnung kann nicht als ein in die Einheit Zusammenbringendes begriffen werden, sondern muss als ein Hand-in-Hand-Zusammengehen, wie ein Kind mit den Eltern, konzipiert werden.

3-2. Die zweite Form der Versöhnung in der Religion: die Versöhnung der menschlichen Natur und des menschlichen Geistes

[350] Also die religiöse Versöhnung hat eine enge Beziehung mit dem Wort Ausgleichung. Cf. VPR I S. 25. „Ist nun der Gegensatz zu dieser Ausbildung gekommen, wo immer die eine Seite, wenn die andere sich ihr nähert, diese als ihren Feind von sich abstößt, so tritt das *Bedürfnis einer Ausgleichung* ein, für welche das Unendliche im Endlichen und das Endlichen im Unendlichen erscheint und nicht mehr jedes von beiden ein *besonderes Reich* bildet. Dies wäre *die Versöhnung des religiösen, gediegenen Gefühls mit der Erkenntnis und Intelligenz*. In dieser Versöhnung muß der höchsten Forderung der *Erkenntnis* und des Begriffs entsprochen werden, denn diese können nichts von ihrer Würde preisgeben“.; S. 151.; S. 190; II S. 203.

[351] Cf. VPR I S. 191.; II S. 203.; Natürlich sind der Gott und der Mensch nicht gleichmäßig. Auch in der Versöhnung soll der Mensch vor dem Gott sich gefallen lassen (VPR II S. 191) und der Gott greift den Mensch über (VPR I S. 190). Trotz des Ungleichgewichts zwischen Gott und dem Menschen sind der Gott und der Mensch ungetrennt (VPR II S. 191) und versöhnend.

[352] VPR I S. 52. „Nehmen wir aber hieraus, was im Satze des unmittelbaren Wissens liegt, was unmittelbar damit gesagt ist, so ist eben *Gott* ausgesprochen *in Beziehung auf das Bewusstsein*, so dass diese Beziehung ein *Untrennbares* sei, oder wir *beides* betrachten müssen. Es ist damit erstlich der *wesentliche Unterschied*, den der Begriff der Religion enthält – einerseits *subjektive Bewusstsein* und andererseits *Gott als Gegenstand an sich* -, anerkennt. Zugleich aber wir gesagt, es sei eine *wesentliche Beziehung* zwischen beiden, und diese unzertrennliche Beziehung der Religion sei es, worauf es ankomme, nicht das, was man von Gott meine, sich einfallen lasse“.; 157. „[...] mein Sein und das Sein Gottes ist *ein* Zusammenhang, und die Beziehung ist das Sein; dies Sein ist ein einfaches und zugleich ein zweifaches“.

Innerhalb der Religion stellt die erste Form der Versöhnung eine wesentliche Komponente dar. Hierbei handelt es sich um die Auflösung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch, welche insbesondere in der Andacht zum Ausdruck kommt. Die Andacht basiert zum einen auf der Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu negieren, und zum anderen auf dem Zeugnis des Geistes. Die Selbstnegation des Menschen kann als Manifestation der menschlichen Freiheit aufgefasst werden. In diesem Fall stellen das Zeugnis des Geistes und die Selbstnegation des Menschen die verschiedenen Arten der Selbsterscheinung des menschlichen Geistes bzw. des in dem Menschen innewohnenden Geistes dar. Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass das menschliche Bewusstsein in religiösen Kontexten noch in der Form der Vorstellung verbleibt und die Andacht selbst in der affirmativen Religion, d. h. in der Vorstellung, stattfindet, können sie als die verschiedenen Arten des Eintretens des menschlichen Geistes in die Vorstellung betrachtet werden. Innerhalb der Andacht manifestiert sich der in dem Menschen innewohnende Geist in Form einer Selbstnegation, wobei er sich negativ gegen das menschliche Bewusstsein in Vorstellung richtet. Demgegenüber zeigt sich das Verhalten des in dem Menschen innewohnenden Geistes beim Zeugnis des Geistes affirmativ gegenüber demselben. Folglich ist der Mensch im eigentlichen Sinne, d. h. in einem wahrhaften Verhältnis zu Gott oder in einer Versöhnung mit Gott als Geist, als ein menschlicher und endlicher Geist zu bestimmen. Die Notwendigkeit des menschlichen und vor der Vorstellung verborgenen Geistes ergibt sich zum einen aus der Notwendigkeit des Denkens in der Religion, welches in einem Zusammenhang mit dem unmittelbaren Wissen steht, und zum anderen aus der logischen Struktur des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen. Denn das versöhnende Verhältnis, wie bereits dargelegt, erfordert das Zeugnis des Geistes als Wirksamkeit des Geistes in der Vorstellung (vgl. VPR I S. 30). In diesem Verhältnis manifestiert sich die Tätigkeit des Geistes, insbesondere die des endlichen menschlichen Geistes.

In der Auseinandersetzung mit dem Anspruch, über das unmittelbare Wissen von Gott zu verfügen, welches nur durch das unmittelbare Wissen erreicht werden könne[353], entwickelt Hegel die Notwendigkeit der Einmischung des Denkens in die Religion[354]. Hegels Ausdruck nach ist die

[353] Cf. VPR I S. 50-1. „Aber das Prinzip des unmittelbaren Wissens bleibt nicht bei dieser einfachen Bestimmtheit, diesem unbefangenen Inhalt stehen und spricht sich nicht bloß affirmativ aus, sondern tritt *polemisch gegen das Erkennen* auf und ist insbesondere gegen das Erkennen und Begreifen Gottes gerichtete: es soll nicht nur so geglaubt und unmittelbar gewußt werden, es wird nicht nur behauptet, dass mit dem Selbstbewusstsein das Bewusstsein Gottes verknüpft sei, sondern dass das Verhältnis zu Gott *nur* ein unmittelbares sei. Die Unmittelbarkeit des Zusammenhang wird *ausschließend gegen die andere Bestimmung der Vermittlung* genommen und der Philosophie, weil sie ein vermitteltes Wissen sei, dann nacHrsg.esagt, sie sei nur ein endliches Wissen von Endlichen".

[354] Cf. VPR I S. 70. „Zwar wird in dieser Vermittlung schon, wenn sie uns den Eingang in den Kreis jener Formen des Bewusstseins öffnet, die Religion als *ein Resultat* darstellen, welches sich eben *aufhebt*, *Resultat zu sein*; sie wird sich mithin als das Erste darstellen, durch das alles vermittelt ist und an dem alles andere hängt. Wir werden so in dem Vermittelten den Gegenstoß der Bewegung und der Notwendigkeit sehen, die vorwärtsgehen und ebenso zurückstößt. Aber diese Vermittlung der Notwendigkeit ist nun auch *innerhalb der Religion* selbst zu setzen, so dass nämlich *die Beziehung und der wesentliche Zusammenhang* der beiden Seiten, welche der religiöse Geist umschließt, als *notwendig* gewußt wird. Die Formen des Gefühls, der Anschauung und Vorstellung, wie sie notwendig eine aus der anderen hervorgehen, treiben sich nun auch zu jener Sphäre fort, in welcher die *innere Vermittlung ihrer Momente* sich als notwendig beweist, d. h. zur *Sphäre des Denkens*, in welcher das

Notwendigkeit der Form des Denkens in der Religion zu konstatieren[355]. Hegel zufolge kann von einem erfüllten unmittelbaren Wissen keine Rede sein; es handelt sich lediglich um eine Abstraktion. Des Weiteren ist das unmittelbare Wissen selbst vermittelt[356]. Dem Anspruch des unmittelbaren Wissens steht das unmittelbare Wissen dem Wissen von Gott unangemessen gegenüber. Es handelt sich dabei lediglich um vermittelte Wissen. In Bezug auf das vermittelte Wissen kann das menschliche Wissen von Gott, das aufgrund der Tatsache, dass Gott das Andere des Menschen ist[357], selbst vermittelt ist, als "*Erhebung zu Gott*" (VPR I, S. 161) bestimmt werden. Diese Erhebung basiert auf dem "*religiöse[n] Standpunkt*" (VPR I, S. 113), welcher das Bewusstsein sowohl Gottes als auch der eigenen Endlichkeit umfasst[358]. Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass die Religion in der Sphäre der Vorstellung und des Seins verbleibt und mit der Andersheit assoziiert wird, kann der Übergang zum Anderen bezeichnet werden[359]. Das Übergehen ins Andere wird in Abhängigkeit vom Boden des Übergangs, der das

religiöse Bewusstsein sich in seinem *Begriff* erfassen wird. Diese *beiden Vermittlungen der Notwendigkeit,* deren eine zur Religion *hinführt*, die andere *innerhalb des religiösen Selbstbewusstseins* selbst geschieht, umschließen daher die Formen des religiösen Bewusstseins, wie es als Gefühl, Anschauung und Vorstellung *erscheint*". In diesem Zitat ist es merkwürdig, was den Unterscheid der Religionsphilosophie und der Religion selbst anbetrifft, dass die Notwendigkeit in der Religion und in dem Selbstbewusstsein des Menschen in die Erscheinung einzutreten ist. Die Notwendigkeit ist, wenn man den Unterscheid des Erkennens oder Denkens und des Wissens oder der Vorstellung berücksichtigt, in der Sphäre des Denkens, während die Erscheinung in der Sphäre der Vorstellung oder in dem Zustand des Bewusstseins (VPR I S. 31) ist. Daher kann man, schon in dem Zeugnis des Geistes gesehen hat, den Inhalt und die Notwendigkeit desselben unterscheiden. Die Dreieinigkeit ist das merkwürdigste Beispiel. Die Dreieinigkeit ist für die Vorstellung, also für den Verstand und die Anschauung ein Mysterium dennoch für die Spekulation der Gegenstand der Erkenntnis. Für die Religion, welche die Form der Vorstellung hat, ist die Wahrhaftigkeit der Dreieinigkeit durch die Unwissenheit derselben nicht verletzt.

[355] Cf. VPR I S. 51-2. „Sodann soll die Unmittelbarkeit dieses Wissens dabei stehen bleiben, dass man wisse, *dass* Gott ist, nicht *was* er ist; der Inhalt, die Erfüllung in der Vorstellung von Gott ist negiert. Erkennen nennen wir dies, dass von einem Gegenstande nicht nur gewußt wird, dass er ist, sondern auch, *was* er ist, und dass, was er ist, nicht nur überhaupt so gewußt wird, dass man eine gewisse Kenntnis, Gewissheit hat, was er ist, sondern das Wissen von seinen Bestimmungen, seinem Inhalt muß ein *erfülltes*, bewährtes sein, worin die *Notwendigkeit des Zusammenhangs dieser Bestimmungen* gewußt wird. [...] In diesem Sinne wird weiter gesagt: wir können nur unsere Beziehung zu Gott wissen, nicht, was Gott selbst ist; und nur unsere Beziehung zu Gott fallen in das, was Religion überhaupt heißt. Damit geschieht es, dass wir heutigentags nur von Religion sprechen hören, nicht Untersuchungen finden, was die Natur Gottes, Gott in ihm selbst sei, wie die Natur Gottes bestimmt werden müsse".; S. 119. „Näher betrachtet ist dies Wissen *Bewusstsein*, aber ganz *abstraktes*, d. h. *abstrakte Tätigkeit des Ich*, während das Bewusstsein eigentlich schon weitere Inhaltsbestimmungen enthält und diese als Gegenstand von sich unterscheidet. Dies Wissen ist also bloß dies, dass irgendein Inhalt *ist*, und es ist somit die abstrakte Beziehung des Ich auf den Gegenstand, der Inhalt mag sein, welcher er will. Oder unmittelbares Wissen ist nichts anderes als Denken ganz abstrakt genommen. Denken ist aber auch die mit sich identische Tätigkeit des Ich, also überhaupt genommen unmittelbares Wissen".; S. 121.

[356] Cf. VPR I S. 158.

[357] Cf. VPR I S. 161.

[358] Cf. VPR I S. 161. „Betrachten wir das religiöse Wissen näher, so zeigt es sich nicht nur als einfache Beziehung von mir auf den Gegenstand, sondern dies Wissen ist ein viel konkreteres; diese ganze Einfachheit, das Wissen von Gott, ist *Bewegung in sich*, näher *Erhebung* zu Gott. Die Religion sprechen wir wesentlich aus als dies *übergehen* von einem Inhalt zu einem anderen, von endlichen Inhalt zum absoluten, unendlichen".

[359] Natürlich, genauer gesagt, ist die Erhebung zu Gott mit dem Übergang von Einem zu Anderem nicht gleich zu setzen. In der Wissenschaft der Logik ist der Übergang eine unmittelbare Transition zwischen beiden Verschiedenen, welche jede als Selbständiges nebeneinander stehende sind und demnach bloß einen äußerlichen Zusammenhang haben. Aber in der Auseinandersetzung mit der Andacht schon gezeigt hat, sind der Mensch als das Endliche und der Gott als das Unendliche nicht nebeneinander und nicht im äußerlichen Verhältnis stehend, sondern sind sie in dem inneren Zusammenhang, i. e. das Verhältnis zwischen dem Wesen

Gemeinschaftliche der Verhaltenden ist, in denjenigen zwischen Endlichem und Unendlichem sowie den Übergang zwischen Subjektivem und Objektivem differenziert. Der erste Übergang ist der Übergang des Menschen und "der Gang der menschlichen Vernunft, des menschlichen Geistes" (VPR I, S. 165). Der zweite Übergang fällt folglich nicht im Menschen, sondern im Gott, da das Gemeinschaftliche desselben nichts anderes als die Unendlichkeit ist. Der zweite Übergang ist ein Übergang zwischen dem unendlichen Subjektiven und dem unendlichen Objektiven. Da der Gegensatz des Übergangs tiefer und abstrakter[360] ist als der des ersten Übergangs, tritt er über die Sphäre der Vorstellung, nämlich den Zustand des Bewusstseins, hinaus und in die Sphäre des Denkens hinein. Ein solcher Übergang, der in der Sphäre des Denkens verortet ist und nach der Allgemeinheit und dem Denken ausgerichtet ist, stellt die zweite Denkbewegung vom Allgemeinen und dem Begriff zum Einzelnen und Endlichen dar[361], welche unter dem Titel „*Absolute Diremption*“ (VPR II S.220) behandelt wird. Zudem wird darunter die "*religiöse Betrachtung* der Natur und des Menschen" (VPR II S. 217) gefasst[362].

---

und dem Moment oder dem Wesen und der Erscheinung. Erst wenn das Verhältnis des Gottes und des Menschen nach der abstrakten Allgemeinheit, also nach der Vorstellung betrachtet ist, kann man die Erhebung zu Gott als der Übergang von Einem zu Anderen mit Recht ansehen. Diese Unterscheidung zwischen Erhebung und Übergehen deutet den Unterschied der Religionsphilosophie und der Religion selbst hin.

[360] Cf. VPR I S. 30.; S. 190.

[361] Cf. VPR II S. 220. „Die zweite Seite ist die, die den anderen Ausgangspunkt hat, die von dem Allgemeinen, von dem Resultat jener ersten Bewegung, vom Denken, vom Begriff ausgeht“.

[362] VPR II S. 216-7. „Wenn nach der ersten Bestimmung Gott nur einen Sohn erzeugt, so bringt er hier die *Natur* hervor. Hier ist das Andere die Natur; der Unterschied kommt so zu seinem Rechte: das Unterschiedene ist die Natur, die Welt überhaupt, und der Geist, der sich darauf bezieht, der natürliche Geist. Hier tritt das, was wir vorhin *Subjekt* geheißen haben, selbst als *Inhalt* ein: der Mensch ist hier verflochten mit dem Inhalt. Indem der Mensch sich hier auf die Natur bezieht und selbst natürlich ist, so ist er dies nur innerhalb der Religion; es ist somit die *religiöse Betrachtung* der Natur und des Menschen“.; Das Gemeinschaftliche zwischen dem zweiten Übergang (VPR I S. 161) und der zweiten Denkbewegung im Gott (VPR II S. 220) oder der religiöse Betrachtung (VPR II S. 217) ist in der dreien Punkten. Erstens sind sie eine Beziehung zwischen dem Subjektive, Gott und dem Objektive überhaupt, den Seienden oder der Welt. Zweitens der Ausgangspunkt des zweiten Übergangs und der zweiten Denkbewegung ist das Resultat der Erhebung als des ersten Übergang oder der ersten Denkbewegung. Drittens trotzdem, dass der Mensch kein Unendliches ist, doch geht der Mensch zu der Objektiven überhaupt über (VPR I S. 161), ist dies deswegen, weil die Religion durch die ersten Denkbewegung als Erhebung des Menschen zu Gott anfängt und also der Mensch mit dem Gott in der Religion zusammengeht (VPR II S. 220-1).; Man kann auch die zweite Art des Übergehens so verstehen, was Hegel unter dem Title „Die vernünftige Betrachtung der Endlichkeit“ (VPR I S. 186) behandelt. Die Gründe dafür ist es, dass die Denkbewegung in der vernünftigen Betrachtung nichts anderes als dieselbe von der unendlichen Subjektivität als dem Resultat des Standpunktes der Reflexion zu „ein Objektives überhaupt“ (VPR I S. 187) ist. Also diese Denkbewegung hat in Vergleichung der Erklärung der zweiten Art des Übergehens die zweien Gemeinschaftlichen, dass erstens sie als ein Verhältnis zwischen Subjektiven und Objektiven sind, und zweitens ihre Gemeinschaftliche die Unendlichkeit ist. Aber gleichzeitig sie ist unterscheiden von der zweiten Art des Übergehens, erstens weil ihrer Ausgangpunkt kein Gott, sondern „dies Ich“ (VPR I S. 186), welches, wenn es auch selbst durch die Reflexion sich als ein Unendliches meine, in der Tat bloß „diese *unmittelbare Einzelheit*“ (ebenda.) ist. In dieser Denkbewegung ist der Gott nicht nur keinen Ausgangspunkt sondern vielmehr der Zielpunkt derselben. Zweitens der Ausgangspunkt dieser Denkbewegung ist keinen Gegenstand des Wissens, während derselbe der zweiten Art des Übergehens es ist, was „als Gewußte von uns“ (VPR I S. 161) ist. Drittens diese Denkbewegung ist keinen Übergang von einem Inhalt zu anderem Inhalt, sondern als es, das Objektive als das Objektive von dem Subjekt anzuerkennen, vielmehr die Veränderung des Verhaltens des Subjekts, in der religiösen Vorstellung, die Wendung.

3-2-1. Der Übergang des Menschen: Die Erhebung zu Gott

Als vermitteltes Wissen zeigt sich die Erhebung vom Endlichen zum Unendlichenin der Form des Schlusses. Denn das Endliche und das Unendliche, d. h. der Mensch und der Gott, sind verschieden, jedoch durch die Erhebung miteinander identisch. Der Schluss stellt ein Drittes dar, welches die Verschiedenheit in Identität überführt[363]. Dies wird „unter der Form von *Beweisen* vom Dasein Gottes“ (VPR I S.162) vorgestellt. Der Beweis für das Dasein Gottes ist jedoch noch in der Vorstellung verankert, was bedeutet, dass er mit Äußerlichkeit und Zufälligkeit behaftet ist[364]. Dies macht den Beweis für die Vorstellung Gottes als das "Nichtabgeleitete, schlechthin an und für sich Seiende" (VPR I S. 165) unangemessen. Obgleich der Beweis in der Vorstellung die Form des Schlusses als eine Form des Denkens, sprich des begreifenden Denkens, aufweist, vermag er gleichwohl "den Zusammenhang der Bestimmungen Gottes in sich und den Zusammenhang unseres Wissens von Gott und seinen Bestimmungen" (VPR I S. 164), also die objektive und innere Notwendigkeit "der Sache selbst" (ebenda) und die Einheit der subjektiven und objektiven Notwendigkeiten, nicht aufzuzeigen. Die subjektive Notwendigkeit sowie die Art und Weise des Beweises, dass von dem Bekannten als Vorausgesetztes ein Resultat abgeleitet wird[365], werden durch ihn lediglich aufgezeigt. Eine solche Inkompatibilität der Bewegung des Beweises oder des Wissens und der Bewegung des Inhalts oder der Sache selbst muss in der Sphäre des Denkens und nicht in der Sphäre der Vorstellung aufgelöst werden[366].

3-2-1-1. Die Reflexion und der Standpunkt des Bewusstseins

[363] Cf. VPR I S. 162. „Beide sind verschieden; ihre Einheit ist nicht sie selbst. Das, worin sie eins sind, ist das, worin sei verschieden sind; sie aber sind verschieden, also ist ihre Einheit verschieden von ihrer Verschiedenheit. Die Vermittlung ist damit näher in einem *Dritten* gegen das Verschiedene; so haben wir einen Schluss: zwei Verschiedene und ein Drittes, das sie zusammenbringt, in dem sei vermittelt, identisch sind“.

[364] Cf. VPR I S. 162. „Aber diese Form der Beweise hat allerdings etwas Schiefes an ihr, wenn dies Wissen vorgestellt wird als Beweisen von Dasein Gottes“.

[365] Cf. VPR I S. 164-5. „Es ist das Verhältnis dies: das, worauf wir kommen, wird vorgestellt al sein Abhängiges von Voraussetzungen. Das geometrische Beweisen als bloß verständiges ist allerdings das vollkommenste, das verständige Beweisen am konsequenten durcHrsg.eführt, dass etwas aufgezeigt wird als abhängig von einem anderen. Indem wir das anwenden auf das Sein Gottes, so erscheint da gleich die Unangemessenheit, einen solchen Zusammenhang bei Gott aufzeigen zu wollen. Es erscheint nämlich besonders im ersten Gang, den wir Erhebung zu Gott nannten, so dass, wenn wir dies in die Form des Beweises fassen, wir das Verhältnis haben, dass Endliche die *Grundlage* sei, aus welcher beweisen wird das Sein Gottes; in diesem Zusammenhang erscheint das Sein Gottes als Folge, als abhängig vom Sein des Endlichen“.

[366] Cf. VPR I S. 166. „Die *Erhebung* und die *Bewegung des gegenständlichen Inhalts* fällt aber in der Tat in eins, in das *Denken*. Ich selbst als denkend bin dieses Übergehe, diese geistige Bewegung, und als diese Bewegung ist jetzt das Denken zu betrachten“.

Das menschliche Wissen von Gott entspringt dem Bewusstsein der Endlichkeit des Menschen sowie dem Bewusstsein der Existenz Gottes. Dennoch kann die Erhebung zu Gott als das Wissen des Menschen von dem Gott das menschliche Wissen von den Bestimmungen Gottes und des inneren Zusammenhangs derselben im Gott nicht erreichen, insofern sie in der Vorstellung, d. h. in der empirischen Beobachtung oder in der Reflexion steht. Denn das Bewusstsein in der empirischen Beobachtung und in der Reflexion vermag den Gegensatz zwischen Gott und Mensch, Endlichkeit und Unendlichkeit, nicht aufzuheben und bestimmt sich lediglich als das Bewusstsein der Endlichkeit des Menschen. Die menschliche Erkenntnis stößt auf eine Schranke, die sich aus der Andersheit des Gegenstandes ergibt und verschiedene Aspekte umfasst, beispielsweise auch den der Physik. In der Konsequenz resultiert daraus ein Bewusstsein bzw. ein Gefühl von sich selbst sowie der Schranke. Dies ist nichts anderes als das Bewusstsein der Endlichkeit des Menschen[367]. Das Bewusstsein der Endlichkeit des Menschen, welches lediglich in der Vorstellung ist, ist dadurch gekennzeichnet, dass es sich einer Schranke gegenübersieht, die sowohl Schranke als auch Gegebenes ist. In der Tat kann dies nicht als Merkmal des Bewusstseins der Endlichkeit des Menschen bezeichnet werden, sondern als Merkmal des Standpunkts desselben, d. h. des Standpunkts der empirischen Beobachtung[368]. Aus dem Bewusstsein der Endlichkeit des Menschen, nämlich dem Selbstbewusstsein der Endlichkeit, lässt sich das Bewusstsein von Gott im negativen Verhältnis herausfinden[369]. Insofern die Endlichkeit des Menschen durch die Schranke bestimmt ist, kann der Gott als dasjenige bezeichnet werden, das über die Schranke hinausgeht und das negative Andere des Menschen darstellt. In der Folge steht die Schranke zwischen Gott und Mensch. In Bezug auf den Menschen befindet sich der Gott somit jenseits der Schranke im Jenseits. Der Versuch des Menschen, Gott zu wissen, und die Religion basieren auf dem menschlichen Bewusstsein Gottes. Der Mensch wird dabei als "das Endliche in Relation auf das Unendliches […] gesetzt als das Negative, Abhängige, was zerfließt im Verhältnis zum Unendlichen" (VPR I S. 169) bestimmt. Innerhalb der Religion, d. h. im Verhältnis zwischen Gott und Mensch, ist es

[367] Cf. VPR I S. 167. „Im Bewusstsein, insofern ich von einem Gegenstand weiß und in sich gegen denselben reflektiert bin, weiß ich *den Gegenstand* als das *Andere meiner*, mich daher durch ihn *beschränkt* und *endlich*. Wir finden uns endlich; das ist diese Bestimmung; darüber scheint nichts weiter zu sagen. Wir finden überall ein Ende; das Ende des Einen ist da, wo ein Anderes anfängt. Schon dadurch, dass bin ich nicht, also endlich".

[368] Cf. VPR I S. 169. „Das Beobachten kann nur auf das Subjekt gehen und nicht weiterkommen, weil es nur empirisch zu Werke gehen, sich nur an das unmittelbar Vorhandene, Gegebene halten will und Gott nicht ein solches ist, das sich beobachten läßt".

[369] Cf. VPR I S. 168-9. „Das Objekt ist das Nichtsein desselben; dass es so als verschieden vom Ich gesetzt sei, dazu gehört, dass es *nicht* das, was Ich ist, sei. Ich bin das Endliche. So ist das *Unendliche*, was über die Schranken hinaus ist; es ist ein *Anderes* als das Beschränkte; es ist das Unbeschränkte, Unendliche. So haben wir *Endliches und Unendliches*".; Das Bewusstsein in der empirischen Beobachtung bestimmt sich als ein Endliches und hat das Bewusstsein Gottes als der Negation des Endlichen. Wenn der Gott als das Wesen des Menschen irgendwie angesprochen wird, ist dies nicht in dem Menschen selbst sondern außer ihm gefallen. Denn der Mensch hat schon sein Wesen als die Endlichkeit des Menschen in sich. Das Bewusstsein Gottes als des Wesens des Menschen ist außer dem Menschen oder höher als der Mensch von dem Menschen der empirischen Beobachtung aufzufassen. Dazu VPR I S. 167. „Religion ist auf diesem Standpunkt das Bewusstsein des Menschen von einem Höheren, Jenseitigen, außer ihm und über ihm Seienden. Das Bewusstsein findet sich nämlich abhängig, *endlich*, und in diesem seinem Empfindung ist es insoweit Bewusstsein, dass es ein *Anderes voraussetzt*, von dem es abhängt und welches ihm als das Wesen gilt, weil es selbst als das Negative, Endliche bestimmt ist".

dem Menschen nicht möglich, sich selbst zu erhalten (ebenda). Denn das religiöse Wissen ist die Verknüpfung des Seins Gottes und des Seins des Menschen (VPR I, S. 181) und das Sein Gottes ist um seiner Unendlichkeit willen über die Schranke hinaus auf das Sein des Menschen übergreifend (vgl. VPR I, S. 190). Dennoch kann das Bewusstsein in ein Verhältnis mit dem Gott, das sich noch nicht der Unendlichkeit in sich selbst bewusst ist[370], in der Vorstellung nicht über die Schranke hinaus in das Unendliche fortgehen. Dies impliziert, dass das Bewusstsein sich nicht zu Gott erhebt, sondern diesseits der Schranke verbleibt und sich selbst als „als affirmativ, als geltend, so daß das Unendliche mich gewähren läßt" (VPR I S.169). Denn das Bewusstsein, wie es sich in der Beobachtung darstellt, hat sich bereits in seinem alltäglichen Leben und in seinen Erfahrungen mit sich selbst versöhnt. Dies erfolgt durch die Erfahrungen der Aufhebung von Bedürfnissen als Negativem im Menschen selbst. Konkret erfolgt die Versöhnung durch die Erfahrung, ein Bedürfnis zu befriedigen oder das in den Negativen stehende und von einem Bedürfnis beleidigte Selbst als Affirmatives wiederherzustellen[371]. In der Folge findet eine Versöhnung des Menschen mit sich selbst in der Endlichkeit statt, wobei das Endliche als das Endliche manifestiert wird (vgl. VPR I S. 169). Innerhalb der empirischen Beobachtung besteht ein doppeltes Verhältnis des Bewusstseins zu Gott. Einerseits wird das Endliche als Gerechtigkeit der Menschen von Gott aufgehoben, andererseits wird dem Menschen als Güte von Gott gewährt. Infolgedessen sind der Mensch und Gott entgegengesetzt. In dieser Perspektive wird der Gott als Negativität des Menschen aufgefasst, was zu einem absoluten Gegensatz zwischen Gott und Mensch führt[372]. In Konsequenz dessen wird aus dieser Perspektive die eigene Endlichkeit des Menschen als absolut festgehalten[373].

Aufgrund der Unbefangenheit der Vorstellung ist es möglich, die Reflexion des Verstandes in den Standpunkt der empirischen Beobachtung mit einzubeziehen. Die Reflexion als Tätigkeit des Verstandes wendet die Aufhebung der Schranke, die das Bewusstsein als Befriedigung der Bedürfnisse im alltäglichen Leben erfährt, durch Abstraktion auf das Verhältnis des Gottes und des Menschen an[374].

---

[370] Cf. VPR I S. 167. „Dieser Standpunkt, der überhaupt unserer Zeit eigentümlich ist, verfährt nach empirischer Psychologie, nimmt dasjenige auf, was und wie es sich im gewöhnlichen Bewusstsein findet, *beobachtet die Erscheinung* und setzt *außerhalb* derselben, was das *Unendliche* darin ist".

[371] Cf. VPR I S. 168. „Der Mensch ist wesentlich ebenso negative Einheit, Identität mit sich und hat die Gewissheit der Einheit mit sich, das Selbstgefühl seiner selbst, seiner Beziehung auf sich; diesem widerspricht das Gefühl einer Negation in ihm. Das Subjekt fühlt sich auch als Macht gegen seine Negation und hebt dies Akzidentelle auf, d. h. es befriedigt sein Bedürfnis. Alle Triebe im Menschen wie das Tier stellt sich so her gegen die Negation in ihm. Das Lebendige ist nur im Aufheben der Schranke, und es versöhnt sich darin mit sich selbst. Diese Not in ihm erscheint zugleich als Objekt außer ihm, dessen es sich bemächtigt und so sein Selbst wiederherstellt".

[372] Cf. VPR I S. 169-70. „Hier kann daher nur das Gegenstand sein, was in *uns* als solchen ist und was wir als die *Endlichen* sind, und Gott bestimmt sich für diesen Standpunkt nur als das Unendliche, als das Andere des Endlichen, als das *Jenseits* desselben; soweit er ist, bin ich nicht; soweit er mich berührt, schwindet das Endliche zusammen. Gott ist so bestimmt mit einem Gegensatz, der absolut erscheint".

[373] Cf. VPR I S. 170-1. „Man bleibt bei der *Endlichkeit des Subjekts* stehen; sie gilt hier als das Höchste, das Letzte, als Unverrückbares, Unveränderliches, Ehernes, und ihm gegenüber ist dann ein Anderes, an dem dies Subjekt ein Ende hat. Dies Andere, Gott genannt, ist ein Jenseits, wonach wir im Gefühl unserer Endlichkeit suchen, weiter nichts, denn wir sind in unserer Endlichkeit fest und absolut".

[374] Cf. VPR I S. 168. „Die Schranke der Endlichkeit also ist für uns, insofern wir darüber hinaus sind. Diese so

Damit wird die Schranke, die den Menschen als Endliches ausmacht, zum Gegenstand der Reflexion. Die Reflexion ergibt, dass die Schranke „nur insofern [ist], als er darüber hinausgeht“ (VPR I S.168). Demgegenüber konstituiert sich die Endlichkeit des Menschen für das Bewusstsein aus der Schranke, die als solche das Wesen des Menschen und den absoluten Punkt darstellt. Für es ist „[d]ie Reflexion des *Hinüberseins über die Schranke*“ „eine bloße *Sehnsucht*“ (VPR I S.171) [375]. Folglich verbleibt das Bewusstsein innerhalb der Schranken und strebt danach, das Jenseits der Schranken zu erblicken, nämlich den Gott zu sehen. Die Sehnsucht stellt jedoch lediglich eine Suche dar und zielt nicht darauf ab, das Jenseits zu erreichen. Da sie lediglich als "mein Tun, meine Richtung, meine Rührung, mein Wollen, mein Streben" (VPR I S. 171) bestimmt werden kann, besitzt sie keinen objektiven, sondern nur einen subjektiven Sinn. Das Ich opfert das Wissen Gottes, um sich selbst in der Endlichkeit zu bewahren[376]. Um das Wissen von Gott zu erlangen, muss der Mensch von der Endlichkeit des Menschen loskommen, damit er sich selbst zu Gott erheben kann.

Auch die natürliche und sinnliche Existenz ist von einem Prozess des Loskommens von der Endlichkeit bzw. der Aufhebung der Endlichkeit geprägt. Die Aufhebung der Endlichkeit erfolgt durch die Befriedigung desselben Bedürfnisses innerhalb der sinnlichen Existenz. Allerdings gilt, dass, sofern die Befriedigung eine Befriedigung der sinnlichen Existenz darstellt, auch die Befriedigung selbst endlich ist. Das Loskommen von der Endlichkeit, welches durch die Befriedigung stattgefunden hat, ist lediglich formell zu betrachten[377]. In der Tat kann die Aufhebung der Endlichkeit in der sinnlichen Existenz mit dem Tod als "die *offenbare* Nichtigkeit" (VPR I, S. 176) gleichgesetzt werden.

---

abstrakte Reflexion wird auf diesem Standpunkt des Bewusstseins nicht gemacht, sondern es *bleibt in der Schranke* stehen“.

[375] Das Bewusstsein in der empirischen Beobachtung, also das gewöhnliche Bewusstsein hat auch, insofern der Mensch ein vernünftiges und denkendes Tier ist seinem Begriff nach an sich der Geist ist, den Ansatz in sich, über die Schranke hinauszugehen. Wenn das Bewusstsein sich mit der Schranke trifft, fühlt es die Nichtentsprechung zwischen seiner Natur und seinem Dasein, d. h. der geistigen und denkenden Natur und natürlichen und unmittelbaren Existenz. Für das Bewusstsein in der Vorstellung, welches die Endlichkeit des Menschen als sein Wesen ansieht, ist das Gefühl der Nichtentsprechung bloß eitel. Cf. VPR I S. 168. „Für den Menschen ist diese Schranke nur insofern, als er darüber hinausgeht; im Gefühl, im Bewusstsein der Schranke liegt das Darüberhinaussein. Dies Gefühl ist eine Vergleichung seiner *Natur* mit seinem *Dasein* in diesem Moment; sein Dasein ist seiner Natur nicht entsprechend“.

[376] VPR I S. 171. „Zu bemerken ist, dass diese Richtung nach einem Jenseits durchaus nur *mein* ist, mein Tun, meine Richtung, meine Rührung, mein Wollen, mein Streben. Wenn ich die Prädikate allgütig, allmächtig als Bestimmungen von diesem Jenseits gebrauche, so haben sie nur Sinn *in mir*, einen subjektiven, nicht objektiven Sinn, und sie falle durchaus nur in jene *meine Richtung*. Meine absolute, feste Endlichkeit hindert mich, das Jenseits zu erreichen; meine Endlichkeit aufgeben und es erreichen wäre eins. Das Interesse, jenes *nicht* zu erreichen und *mich* zu erhalten, ist identisch“.

[377] Cf. VPR I S. 175. „Innerhalb dieser Endlichkeit fällt schon die *Aufhebung des Endlichen*; jeder Trieb als subjektiv bezieht sich auf Anderes, ist endlich, aber er hebt diese Beziehung, dies Endliche auf, indem er sich befriedigt. Diese Rückkehr in seine Affirmation ist die Befriedigung; sie bleibt aber andererseits endlich, denn der befriedigte Trieb erwacht wieder, und die Aufhebung der Negation fällt in das Bedürfnis zurück. Die Befriedigung, diese Unendlichkeit ist nur eine Unendlichkeit der *Form* und deshalb keine wahrhaft konkrete; der Inhalt bleibt endlich, und so bleibt auch die Befriedigung ebenso endlich, als das Bedürfnis als solches den Mangel hat und endlich ist; aber nach der formelle Seite ist dies, dass das Bedürfnis sich befriedigt, ein Aufheben seiner Endlichkeit. Die Befriedigung des Hungers ist Aufheben der Trennung zwischen mir und meinen Objekt, ist Aufheben der

Die Aufhebung der Endlichkeit impliziert die Konfrontation mit dem Gegensatz zur Unendlichkeit, welcher sich in der Reflexion manifestiert. Die Aufhebung der Endlichkeit bedeutet somit die Negation der Endlichkeit, was gleichbedeutend mit der Nicht-Endlichkeit, also der Unendlichkeit, ist. Aufgrund der abstrakten Identität als Prinzip des Verstandes[378] wird die Endlichkeit, die Unendlichkeit und der Gegensatz als das Verhältnis zwischen beiden als selbständige Entitäten perpetuiert[379]. In der Reflexion zeigt sich der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen aufgrund der Abstraktheit der Gegenstände noch unbestimmt und in verschiedenen Formen[380]. Bei einer Betrachtung des Endlichen hinsichtlich der Quantität und Qualität lässt sich feststellen, dass das Endliche als "ein verschiedenes, *mannigfaches Außereinander*, von denen jedes ein *Besonderes*, *Beschränktes*" (VPR I, S. 177) bestimmt werden kann. Demgegenüber steht das Unendliche als "*Allgemeinheit, Unbeschränktheit*, das *Allgemeine in dieser Vielheit*" (ebenda). In der Erfahrung oder im vorstellenden Bewusstsein ist das Unendliche als Allheit, d. h. als Totalität im quantitativen und qualitativen Sinne, zwar denkbar, aber aufgrund der Beschränktheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit nicht erreichbar und daher lediglich ein Ideal. In Bezug auf das Bewusstsein kann festgehalten werden, dass lediglich das Endliche existiert[381]. Insofern stellt die Endlichkeit ein dauerhaftes, unveränderliches und wesentliches Element dar[382]. In der logischen Perspektive oder aus Sicht auf das Verhältnis und die Relation betrachtet, sind das Endliche und Unendliche "*beide für sich gesetzt*" und es kann festgestellt werden, dass "das eine bestimmt […] als das Andere des anderen" (VPR I S. 178). In der relationalen Hinsicht sind das Endliche und das Unendliche nicht für sich selbst bestimmt, sondern durch den Gegensatz zwischen beiden als die Relation beider zu bestimmt. Die gegenseitige Bestimmung des Endlichen und des Unendlichen als das Andere des Anderen führt zu der Konsequenz, dass das Endliche als das Nicht-Unendliche und das

---

Endlichkeit, jedoch nur formelles“

[378] Cf. VPR II S. 230.

[379] Cf. VPR I S. 176. „Aber die Natur fällt immer wieder in das Endliche zurück, und ebenso ist es der Standpunkt der Reflexion, den *Gegensatz*, die *Endlichkeit* gegen die Unendlichkeit perennierend *festzuhalten*. Eben die Beziehung dieser beiden ist der Standpunkt der Reflexion; beide gehören zum Gegensatz, der diesem Standpunkt eigen ist“.; VPR II S. 229.

[380] Cf. VPR I S. 176. „Indem wir uns jetzt aus dem unmittelbaren Bewusstsein in der Standpunkt der *Reflexion* erheben, haben wir es auch wieder mit einer *Endlichkeit* zu tun, die *im bestimmten Gegensatz mit der Unendlichkeit* auftritt“.

[381] Es ist zu bemerken, dass Hegel stetig das Bewusstsein oder, bestimmter gefaßt, das gewhönliche Bewusstsein in seiner Sicht behält in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Formen der Aufhebung der Endlichkeit überhaupt. Denn die Aufhebung der Endlichkeit ist nicht anderes als für das Wissen von Gott und das Wissen von Gott ist die Religion selbst.

[382] Cf. VPR I S. 177-8. „So wird nun gefunden, dass die Kenntnisse keine Grenze haben, so ist der Flug von Sternen zu Sternen unbegrenzt, und man kann sich wohl denken, dass die Naturwissenschaft alle Tiere kennt, aber nicht bis in ihre subtilsten Bestimmtheiten; ebenso ist es mit der Befriedigung der Triebe: viele Interessen und Zwecke kann der Mensch erreichen, aber alle oder die Glückseligkeit selbst nicht; die Allheit ist ein unerreichbares Ideal. Diese Endlichkeit *bleibt*, eben weil sie etwas Wahres ist; das Unwahre ist die Einheit, die Allgemeinheit; die Vielheit müßte ihren Charakter aufgeben, um unter die Einheit gesetzt zu werden. Das Ideal ist daher unerreichbar, eben weil es unwahr in sich ist, eine Einheit von vielem, die zugleich ein mannifaltiges Außereinander bleiben soll. Der Zweck ferner und das Ideal, diesseits dessen man stehenbleibt, ist selbst ein wesentlich Endliches, und eben deswegen muß ich diesseits desselben stehenbleiben; denn in der Erreichung desselben würde ich doch nur Endliches erreichen“.

Unendliche als das Nicht-Endliche aufgefasst werden muss. Dasjenige, welches mit seinem Nichtsein, d. h. mit seinem Anderen zusammengesetzt ist, ist nichts anderes als das Endliche. Der Gegensatz des Endlichen und des Unendlichen wird zudem als Gegensatz des einen Endlichen und des anderen Endlichen gefasst. In Bezug auf das menschliche Wissen Gottes, für das die Aufhebung der Endlichkeit des Menschen erforderlich ist, entspricht die Stellung des Endlichen in dem Gegensatz des Endlichen und des Unendlichen der Stellung des menschlichen Bewusstseins und die Stellung des Unendlichen dem Jenseits des menschlichen Bewusstseins, d. h. der Stellung Gottes. Zunächst ist das menschliche Bewusstsein als das Endliche ein Negatives (VPR I S.167). Der Gott kann als das Negative des Negativen bezeichnet werden, da er in dem Gegensatz der Reflexion das Andere des Menschen, d. h. das Negative des Menschen als des Endlichen ist. Er kann als „die *Affirmation*, das Seiende, das Jenseits des Ich, meines Selbstbewusstseins, meines Bewusstseins als Können, als Wollen" (VPR I S.179-80) bezeichnet werden. Folglich stellt der Gott als das Affirmative die Negation eines menschlichen Bewusstseins dar. Somit kann festgestellt werden, dass der Gott ebenfalls nicht existiert, wenn die Existenz des Menschen nicht gegeben ist, da der Gott durch den Menschen definiert wird. Daher kann das Unendliche, d. h. der Gott bloß „ein *von mir gesetzter Gedanke*" (VPR I S.180). Dadurch setze ich mich selbst jenseits meines und der Gegensatz des Endlichen und des Unendlichen ist in mir aufgelöst. Denn das Endliche und das Unendliche sind zusammen das Meinige und „ich bin eins mit mir selbst" (ebenda). Die Aufhebung der Endlichkeit, welche durch die Reflexion bewerkstelligt wird, impliziert keine tatsächliche Aufhebung der Endlichkeit, sondern besagt, „daß das Endliche sich *erhält*, ich mich an mir halte, meine Nichtigkeit nicht aufgebe, aber mich darin zum Unendliche mache, zum *wirksamen betätigenden Unendlichen*" (ebenda). Durch die Reflexion erreicht das menschliche Bewusstsein die „höchste[ ] Spitze der Subjektivität" (VPR I S.181), indem es sich als ein Bestimmendes und Unendliches bestimmt. Gleichzeitig stellt dies jedoch "die höchste Spitze der Endlichkeit" (ebenda) dar, da die unendliche Subjektivität trotz ihrer Unendlichkeit im Endlichen enthalten ist[383]. Alles, was das Subjekt als das menschliche Bewusstsein in sich enthält, wird aufgrund der Endlichkeit desselben und der Unendlichkeit der Subjektivität lediglich als eitel wahrgenommen. Folglich bleiben lediglich die Eitelkeit selbst und die Endlichkeit als solche. Durch die Reflexion bestimmt das menschliche und endliche Bewusstsein das Unendliche durch sich selbst, wodurch es sich als unendliche Subjektivität bestimmt und somit unmittelbar ist. Diese Konzeption weist einen Mangel auf, der in der Unmittelbarkeit des Seins des Bewusstseins und der Einseitigkeit der Subjektivität desselben besteht[384].

[383] Cf. VPR I S. 180-1. „Was wir also haben, ist, dass das endliche Ich, indem es das Setzen eines Unendlichen jenseits seiner ist, das Unendliche selbst als ein Endliches gesetzt hat und darin mit sich als dem gleichfalls Endlichen identisch ist und nun als identisch mit dem Unendlichen sich zum Unendlichen wird. Es ist dies die höchste Spitze der Subjektivität, die an sich festhält, die Endlichkeit, die bleibt und sich darin zum Unendlichen macht, die unendliche Subjektivität, die mit allem Inhalt fertig wird; aber diese Subjektivität selbst, diese Spitze der Endlichkeit erhält sich noch".

[384] Cf. VPR I S. 181. „Näher ist das abstrakte Selbstbewusstsein das reine Denken als die absolute Macht der Negativität, mit allem fertig zu werden, aber die Macht, die sich als *dies* Ich noch erhält, indem sie die ganze Endlichkeit aufgibt und dies Endlichen als die Unendlichkeit, als das allgemeine Affirmative ausspricht. Der

Das menschliche Bewusstsein, welches sich in der Reflexion bestimmt, steht im Widerspruch zu sich selbst[385].

3-2-1-2. Die Vermittlung des Geistes

Schließlich kann die Aufhebung der Endlichkeit beim Standpunkt der sinnlichen Existenz und der Reflexion nicht ausgeführt werden, insbesondere nicht für das gewöhnliche Bewusstsein, das sich in einem religiösen Kontext befindet. Aus der Perspektive der sinnlichen Existenz kann der Tod als "die *abstrakte Negation*" des Endlichen "als des an sich Negativen" (VPR I, S. 175) bezeichnet werden. Der Tod trifft jedoch nicht auf das Bewusstsein in seiner sinnlichen Existenz zu, sondern muss auf das Denken bezogen werden[386]. Für ein Bewusstsein, das nicht als denkend bestimmt werden kann, stellt der Tod keine Aufhebung der Endlichkeit dar, sondern lediglich das Ende des Endlichen. In Bezug auf den Standpunkt der Reflexion ist zu konstatieren, dass das Bewusstsein den Versuch einer Aufhebung der Endlichkeit erfolglos unternimmt. Denn das Bewusstsein in der Reflexion perpetuiert stattdessen die

---

Mangel ist der der Objektivität. Bei der wahrhaften Verzichtleistung kommt es darauf an, ob diese Spitze noch einen Gegenstand hat. Der betrachtete Standpunkt ist *die Reflexion in ihrer Vollendung*, die abstrake Subjektivität, das Ich, das absolute idealisierende, als für welches aller Unterschied, Bestimmung, Inhalt aufgehoben und als ein nur durch es gesetzter ist. Das Bestimmende bin Ich, und *nur* Ich, und bin es als *dieses* Einzelne, als das unmittelbare Selbst, als Ich, der ich unmittelbar bin“.; S. 183. „Allerdings ist es die Subjektivität, welche aus sich selbst alle Objektivität entwickelt und somit als Form sich zum Inhalt umsetzt und erst wahre Form durch ihren wahren Inhalt wird. Dessenungeachtet aber ist, was so als das Nächste erscheint, sich das Entfernteste. Diese Idealität, dies Feuer, in dem alle Bestimmungen sich aufzehren, ist auf diesem Standpunkte noch *unvollendete Negativität*; ich als *unmittelbar, Dieser*, bin die einzige Realität; alle übrigen Bestimmungen sind ideell gesetzt, verbrannt. Nur ich erhalte mich, und alle Bestimmungen gelten, wenn Ich will. Nur die Bestimmung meiner selbst und dass alles nur durch mich gesetzt ist, ist, gilt. Die Idealität ist nicht durcHrsg.eführt; diese letzte Spitze enthält noch das, was negiert werden muß, dass ich als Dieser nicht Wahrheit, Realität habe“.; S. 184. „Auf dem subjektiven Standpunkt hingegen ist diese Einheit noch in die Einseitigkeit gesetz, dass sie, vom *Endlichen* selbst gesetzt, noch *unter* der *Bestimmung des Endlichen* ist; ich, dieser Endliche, bin das Unendliche. Somit ist diese Unendlichkeit selbst die Endlichkeit. Von dieser Affirmation, von diesem Unendlichen ist noch zu trennen diese Einzelheit meines endlichen Seins, meines unmittelbare Ichheit. Die Reflexion ist selbst das Trennende; sie versäumt aber hier ihr Geschäft des Trennens und Unterscheidens und kommt zur Einheit, die aber nur endliche Einheit ist. Die unterläßt es hier, von dem Unendlichen und Affirmativen die unmittelbare Einzelheit des Ich, des Diesen abzutrennen, und statt das für sich haltungslose Einzelne in die Allgemeinheit zu versenken und die Affirmation in ihrer absoluten Allgemeinheit aufzufassen, in welcher sie das Einzelne in sich schließt, faßt sie die Einzelheit selbst unmittelbar als das Allgemeine“. Diese Kritik Hegels an die Reflexion, im Bezug auf das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, wenn es philosophiegeschichtlich betrachtet wird, wie Hegel schon in der Einleitung der Religionsphilosophie gezeigt hat, ist auch die Kritik an eine Philosophie, die gegen die Religion entgegengesetzt ist, oder an eine Denkweise der Aufklärung, die den Gott und die Religion negiert. Ferner ist seine Kritik auf den Solipsismus bezogen.

[385] Cf. VPR I S. 183. „Ich allein bin selbst noch positiv, da doch alles nur durch Negation soll affirmativ werden. Der Standpunkt widerspricht sich so selbst. Er setzt Idealität als Prinzip, und das die Idealität Vollführend ist selbst nicht ideal“.

[386] Cf. VPR I S. 176. „Aber die *gesetzte* Nichtigkeit ist zugleich die aufgehobene und die *Rückkehr zum Positiven*. Hier tritt das Aufhören, das Loskommen von der Endlichkeit ein. Dies Loskommen von der Endlichkeit ist *im Bewßtsein* nicht das, was der Tod ist, sondern diese Höhere ist im Denken, - schon in der Vorstellung, soweit darin das Denken tätig ist“.

Endlichkeit, anstatt die Aufhebung der Endlichkeit zu intendieren. Durch die Verabsolutierung der Endlichkeit behauptet das Bewusstsein sich selbst als das Endliche absolut[387]. Um die Endlichkeit aufzuheben, d. h. damit das Bewusstsein von seiner Endlichkeit loskommen kann, ist es erforderlich, dass es in die Sphäre des begreifenden oder vernünftigen Denkens eintritt.

Bei einer ausführlichen Betrachtung der letzten Phase der Reflexion im Vergleich mit der Dialektik zwischen dem Endlichen und Unendlichen in der Seinslogik der Wissenschaft der Logik zeigt sich[388], dass die dritte Phase, die "*absolute Behauptung der Endlichkeit in der Reflexion*" (VPR I S. 178f.), nicht dem logischen Prozess oder der Wissenschaft der Logik, sondern der Philosophie der Religion angehört. Diese muss gemäß ihrer Bestimmung Rücksicht auf den Zustand des Bewusstseins nehmen. Die zweite Phase der Reflexion, "*Der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen*" (VPR I S. 178f.), thematisiert die "*Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen*" (WL I S. 151f.) innerhalb der Dialektik des Endlichen und Unendlichen sowie den "*Progreß ins Unendliche*" (WL I S. 155) derselben. In der dritten Phase der Reflexion erfolgt keine Behandlung der Bestimmungen des Endlichen und Unendlichen an sich, sondern eine Untersuchung der Art und Weise, wie das Bewusstsein das Resultat der Reflexion derselben auffasst. Das Endliche und das Unendliche in dem Gegensatz beider sind um der „abstrakte[n] Natur" (VPR I S. 179) des Gegensatzes willen als identisch bestimmt[389]. Folglich kann der Gegensatz lediglich als Schein betrachtet werden. Im Falle der Reflexion des Bewusstseins über das Resultat erfolgt eine Aufhebung der vorherigen Bestimmung der Schranke als Endliches, da sie für das Bewusstsein bedeutungslos wird. Folglich stellt die Schranke nichts anderes als die Grenze dar, durch die das Endliche vom Unendlichen entgegengesetzt ist. Durch die Reflexion ergibt sich, dass der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen lediglich ein Schein ist. Dies impliziert, dass die Schranke keine

[387] VPR I S. 180. „*Die absolute Behauptung des Endlichen in der Reflexion*".; S. 186. „Er sagt: *ich als endlich bin ein Nichtiges*, welches aufzuheben ist; aber diese Aufhebung ist doch wohl nicht vollbracht, wenn diese *unmittelbare Einzelheit* zugleich *bleibt*, und so bleibt, dass *nur* dies Ich das Affirmative wird, wie es der Standpunkt der Reflexion angibt. Das Endliche, das sich zum Unendlichen steigert, ist nur *abstrakte Identität*, *leer* in sich selbst, die höchst Form der Unwahrheit, die Lüge und das Böse".

[388] Cf. VPR I S. 183. „Die erste Schwierigkeit desselben ist, dass er ein solches Abstraktum ist; die zweite die Annäherung desselben an den philosophischen Begriff. Er grenzt an den philosophischen Standpunkt, denn er ist der höchste der Reflexion. Er enthält Ausdrücke, die oberflächlich angesehen dieselben scheinen, die die Philosophie hat. Er enthält die Idealität, Negativität, die Subjektivität, und dieses alles ist, für sich betrachtet, ein wahres und wesentliches Moment der Freiheit und der Idee. Ferner enthält er die Einheit des Endlichen und Unendlichen; dies muß auch von der Idee gesagt werden".; S. 186. „Dieser Standpunkt ist zunächst so zu betrachten, wie er *im Verhältnis* steht mit der Form der Reflexion in ihrer höchsten Spitze. Der Übergang von diesem Standpunkt muß seiner Natur nach dialektisch sein und gemacht werden; dies gehört jedoch der Logik an".

[389] Cf. VPR I S. 179. „Bei der ersten Form begrenzte ein Besonderes ein anderes; hier hat das Endliche am Unendlichen selbst eine Grenze. Wenn nun das Endliche begrenzt wird vom Unendlichen und auf einer Seite steht, so ist das Unendliche selbst auch ein Begrenzte; es hat am Endlichen eine Grenze, es ist das, was das Endliche nicht ist, hat ein Drüben und ist so ein Endliches, Begrenztes. Wir haben statt des Höchsten ein *Endliches*. Wir haben nicht das, was wir wollen, wir haben nur ein Endliches an diesem Unendlichen. Oder sagt man auf der anderen Seite, dass das Unendliche nicht begrenzt wird, so wird das Endliche auch nicht begrenzt; wird es nicht begrenzt, so ist es nicht vom Unendlichen verschieden, sondern fließt mit ihm zusammen, ist identisch mit ihm in der Unendlichkeit wie vorher in der Endlichkeit. Dies ist die abstrakte Natur dieses Gegensatzes".

Differenzierung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen mehr vornimmt. In der Konsequenz wird das Bewusstsein aus dem Gegensatz mit dem Unendlichen, im religiösen Kontext mit Gott, herausgelöst und zu einem für sich Bestehendes.

Das Bewusstsein hat gemäß seiner Bestimmung das Selbstbewusstsein des wissenden und bewussten Subjekts oder der wissenden und bewussten Tätigkeit zur Grundlage. Insofern das Bewusstsein als das Ich oder das Subjekt bestimmt ist, setzt es andere Endliche außer sich ideell in sich. Das Bewusstsein betrachtet somit seine Subjektivität als unendlich. Dies ist zum einen dadurch begründet, dass das Endliche durch die Reflexion mit dem Unendlichen identisch ist. Zum anderen werden die anderen Endlichen durch die Tätigkeit des Bewusstseins, welche die anderen Endlichen für das Bewusstsein gegenständlich macht, zu Endlichen des Bewusstseins. Gleichzeitig ist das Bewusstsein sich der Endlichkeit seiner selbst bewusst, was sich in seiner Erfahrung manifestiert. Ferner sieht das Bewusstsein sein Sein als unmittelbare Beziehung aus sich selbst an[390]. In der Konsequenz ist das Bewusstsein, welches das Resultat der Reflexion in sich auffasst, sowohl endlich als auch unendlich, sowohl bestimmt als auch bestimmend, sowohl unmittelbar als auch vermittelt, sowohl befangen als auch unbefangen, kurz: frei.

Betrachtet man das Phänomen jedoch aus einer distanzierten Perspektive, so verbleibt das Bewusstsein in einem Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit, wobei die Schranke für das Bewusstsein eine wirkliche Schranke darstellt. Denn das Bewusstsein gibt sich nicht selbst als das Endliche auf und löst sich nicht von sich selbst. Obgleich das Bewusstsein als Reflektierende die Auffassung vertritt, sich über sich hinauszubewegen und in ein Jenseits einzutreten, zeigt sich in der Tat, dass das, worüber es hinaustritt, lediglich die Schranke ist, die durch sein reflektierendes und verständiges Denken konstituiert wird[391]. Das Bewusstsein verbleibt folglich lediglich im Diesseits. Um die eigene Stellung, d. h. die Endlichkeit des eigenen Daseins, hinüberzugehen, bedarf es der Objektivität. Denn die Reflexion des Bewusstseins über sich selbst beruht auf der Einseitigkeit seiner Subjektivität (vgl. VPR I, S. 181). Das Bewusstsein muss die tatsächliche Schranke für sich selbst wissen. Denn „[f]ür den

[390] Cf. VPR I S. 181. „Ich bin in allem Inhalt die *unmittelbare Beziehung auf mich, d. i. Sein*, und bin es als *Einzelheit*, als die Beziehung der Negativität auf sich selbst. Das von mir Gesetzte ist, als von mir unterscheiden gesetzt, das *Negative* und so als negiert, als *nur* gesetzt. Ich bin somit die *unmittelbare Negativität*. So bin Ich, dieser Ausschließende, wie ich unmittelbar bin – d. h. nach meinem Gefühl, Meinungen, nach der Willkür und Zufälligkeit meiner Empfindung und meines Wollen -, das *Affirmative überhaupt,* gut".

[391] In der Wissenschaft der Logik ist das Endliche seiner Bestimmung nach in das Andere überzugehen, weil das Endliche wesentlich mit seinem Nichtsein zusammengesetzt ist(Enz § 92, WL I S. 139-40). In Gegenteil dazu in der Religionsphilosophie, indem das endliche Bewusstsein in die Stelle des Endlichen eingesetzt ist, hat das endliche Bewusstsein zwar eine dunkle Ahnung, in das Andere überzugehen, dennoch ist es aber nicht fall, dass das menschliche Bewusstsein gezwungen, in das Andere überzugehen, also zu Gott zu erheben, ist oder dass nach der mechanischen und unbewßten Notwendigkeit es in der Tat zu Gott erhoben ist. Wenn es der Fall wäre, könnten die Tiere auch den Gott wissen, weil die Tiere auch wie der Mensch endlich sind.(Cf. VPR I S. 168) Vielmehr das endliche Bewusstsein des Menschen soll sich aus sich selbst, i. e. wegen seiner Freiheit zu Gott erheben, sonst könnte der Mensch in dem Gott keine Freiheit haben. Cf. VPR I S.186.; II S. 203. „*Die Religion der Wahrheit und Freiheit*".

Menschen ist diese Schranke nur insofern, als er darüber hinausgeht“ (VPR I S.168). Die Forderung, sich von der Endlichkeit loszukommen, stellt sich für das menschliche Wissen von Gott. Objektivität oder wahrhafte Schranke für das menschliche Bewusstsein kann folglich nur Gott sein. Es kann festgehalten werden, dass das menschliche Bewusstsein das Bewusstsein Gottes hat. Allerdings kann aus dem Bewusstsein Gottes nicht abgeleitet werden, dass das menschliche Bewusstsein von sich selbst herauskommt und sich zu Gott erhebt. In der reflektierenden und verständigen Betrachtung hat das Bewusstsein des Menschen bereits das Bewusstsein Gottes erreicht (vgl. VPR I, S. 167) und strebt danach, das Wissen Gottes zu erlangen[392]. Das menschliche Bewusstsein muss demnach sowohl das Bewusstsein Gottes aufweisen als auch den Gott als seinen Gegenstand oder seine Objektivität anerkennen. Erst durch die Anerkennung Gottes als das wahrhafte und wirkliche Andere seiner selbst ist eine Erhebung des Menschen zu Gott möglich. Unter Berücksichtigung der logischen Bestimmungen lässt sich feststellen, dass das Endliche sich unmittelbar in der Reflexion als das Identische mit dem Unendlichen bestimmt (VPR I, S. 179). Die Reflexion hat die Identität des Endlichen und des Unendlichen gemäß ihrem Prinzip als abstrakt und äußerlich aufgefasst, wodurch der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen bloß als Schein ausgemacht und die Andersheit des Endlichen ausgeschlossen wurde. In der Konsequenz befindet sich das Endliche in einem Selbstwiderspruch. Folglich wurde das Endliche zum unendlichen Endlichen, d. h. zum nicht-endlichen Endlichen, durch die Reflexion[393]. Die Identität des Endlichen und Unendlichen, die in der Reflexion zwar bereits aufgezeigt, jedoch noch nicht vollständig enthüllt wurde, zeigt sich hinsichtlich des vernünftigen Denkens durch die Vermittlung der Negation, d. h. die Negation der Negation[394]. Dies führt zu einem Selbstwiderspruch des Endlichen, welcher die wahrhafte Unendlichkeit offenbart. Die für das vernünftige Denken wahrhafte Unendlichkeit manifestiert sich in der inneren Beziehung des Endlichen und des Unendlichen, d. h. in der sich auf sich Beziehung des Endlichen und des Unendlichen durch das Andere seiner selbst[395].

---

[392] Cf. VPR I S. 180. „Es scheint hier der Fall zu sein, dass die Reflexion das Nichtige nicht stehenlassen will und als wolle das Selbstbewusstsein Ernst machen mit seiner Endlichkeit und sich ihrer wahrhaft entäußern. Aber das ist gerade, was hier geschieht ist, sondern nur Schein ist; vielmehr geschieht hier, dass das Endliche sich *erhält*, ich mich an mir halte, meine Nichtigkeit nicht aufgebe, aber mich darin zum Unendlichen mache, zum *wirksamen betätigenden Unendlichen* .“

[393] Cf. WL I S. 152. „Dieser Widerspruch ist sogleich darin vorhanden, dass dem Unendlichen das Endlichen als Dasein gegenüberbleibt; es sind damit *zwei* Bestimmtheiten; es *gibt* zwei Welten, eine unendliche und eine endliche, und in ihrer Beziehung ist das Unendliche nur *Grenze* des Endlichen und ist damit nur ein bestimmtes, *selbst endliches Unendliche*“.

[394] WL I S. 153-4. „Aber es ist gezeigt worden, dass das Unendliche selbst nur *vermittels* der Negation, als Negation der Negation, zum affirmativen Sein resultiert und dass diese seine Affirmation, als nur einfaches, qualitatives Sein genommen, die in ihm enthaltene Negation zur einfachen unmittelbaren Negation und damit zur Bestimmtheit und Grenze herabsetzt, welches dann ebenso als wiedersprechend seinem Ansichsein, aus ihm ausgeschlossen, als nicht das Seinige, vielmehr seinem Ansichsein Entgegengesetzte, das Endliche, gesetzt wird. Indem so jedes an ihm selbst und aus seiner Bestimmung das Setzen seines Anderen ist, sind sie *untrennbar*. Aber diese ihre Einheit ist in dem qualitativen Anderssein derselben *verborgen*, sie ist die *innerliche*, die *nur zugrunde liegt*“.

[395] Cf. Enz § 95. „Was in der Tat vorhanden ist, ist, dass Etwas zu Anderem und das Andere überhaupt zu Anderem

Betrachtet man die wahrhafte Unendlichkeit des logischen Sinns aus der Perspektive des Bewusstseins[396], so lässt sie sich wie folgt vorstellen: Der Gott als die wahrhafte Unendlichkeit kann als Gegenstand von dem Menschen als dem Endlichen anerkannt und vorgestellt sein, wenn der Mensch bereits in einer inneren Beziehung zu dem Gott steht, das heißt, wenn der Mensch das Göttliche in sich selbst trägt. Die Vermittlung der wahrhaften Unendlichkeit basiert auf einer inneren Beziehung. Dies bedeutet, dass der Mensch in der Lage ist, das Nicht-Menschliche in sich zu bewahren[397]. Insofern das Bewusstsein in sich das Nicht-Bewusstsein hat, kann es nicht länger als Bewusstsein bezeichnet werden, sondern muss als Geist bestimmt werden. Denn ein Etwas, das in sich ein Nicht-Selbst erhalten kann, ist kein einfaches oder unmittelbares Einzelnes, sondern ein Allgemeines. Ferner ist es kein abstraktes Allgemeines, sondern nur das konkrete Allgemeine, d. h. der Begriff (VPR I S. 149–50). Diese Auffassung wird von Hegel wie folgt formuliert: "daß ich als *Allgemeines* bestimmt werde, mich erhalte, mir nur gelte als Allgemeines" (VPR I S. 187). Es stellt sich die Frage, auf welche Weise der Mensch

---

wird. Etwas ist in Verhältnis zu einem Anderen selbst schon ein Anderes gegen dasselbe; somit da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht – beide haben keine weiter als eine und dieselbe Bestimmung, ein *Anderes* zu sein -, so geht hiermit Etwas in seinem Übergehen in Anderes nur *mit sich selbst* zusammen, und diese Beziehung im Übergehen und im Anderen auf sich selbst ist die *wahrhafte Unendlichkeit.* Oder negativ betrachtet: was verändert wird, ist das *Andere*, es wird das *Andere* des *Anderen*".; WL I S. 157-8. „Das Unendliche, so gestellt, ist *eines der beiden*; aber als *nur* eines der beiden ist es selbst endlich, es ist nicht das Ganze, sondern nur die eine Seite; es hat an dem Gegenüberstehenden seine Grenze; es ist so das *endliche Unendliche.* Es sind nur *zwei Endliche* vorhanden. Eben darin, dass es so vom Endlichen *abgesondert*, damit als *Einseitiges* gestellt wird, liegt seine Endlichkeit, also seine Einheit mit dem Endlichen. – Das Endliche seinerseits, als für sich vom Unendlichen entfernt gestellt, ist *diese Beziehung auf sich*, in der seine Relativität, Abhängigkeit, seine Vergänglichkeit entfernt ist; es ist dieselbe Selbständigkeit und Affirmation seiner, welche das Unendliche sein soll".; S. 163. „Wie also das Unendliche in der Tat vorhanden ist, ist [einerseits,] der Prozess zu sein, in welchem es sich herabsetzt, nur *eine* seiner Bestimmungen, dem Endlichen gegenüber und damit selbst nur eines der Endlichen zu sein, und [andererseits,] diesen Unterschied seiner von sich selbst zur Affirmation seiner aufzuheben und durch diese Vermittlung als *wahrhafte Unendliches* zu sein". Dies ist gleich wie die Ewigkeit als der Begriff der Zeit (sieht Kapitel 1-4-4-3).

[396] Natürlich noch in dem Spitze der Subjektivität ist das menschliche Bewusstsein von der wahrhaften Unendlichkeit zu unterscheiden. Insofern das Bewusstsein in der Religion in der Sphäre der Vorstellung verbleiben muss, ist der Mensch noch von dem Gott unterschieden. Gleichzeitig ist der Mensch durch die wahrhafte Unendlichkeit auf den Gott bezogen. Der Gott ist für den Mensch das Andere und der Mensch geht mit dem Anderen zusammen.

[397] Cf. VPR I S. 190-1. „In der *Reflexion* steht das Endliche dem Unendlichen nur so gegenüber, dass *das Endliche verdoppelt* ist. Das Wahre ist die *untrennbare Einheit beider*. Es ist dies das, was wir eben in konkreterer Form als Verhältnis des subjektiven Ich zum Allgemeinen betrachtet haben. Das Endliche ist nur wesentliches Moment des Unendlichen; das Unendliche ist die absolute Negativität, d. h. Affirmation, die aber Vermittlung in sich selbst ist. Die *einfache* Einheit, Identität und abstrakte Affirmation des Unendlichen ist an sich keine Wahrheit, sondern es ist ihm wesentlich, sich *in sich zu drimieren*; es ist darin erstens die Affirmation, dann zweitens die Unterscheidung, und drittens tritt die Affirmation als Negation der Negation und so erst als das Wahre hervor".; S. 195-6. „Will die Beobachtung das Unendliche seiner wahren Natur nach beobachten, so muß sie selbst *unendliche*, d. h. nicht mehr Beobachtung der Sache, sondern die *Sache selbst* sein. Auch das spekulative Denken kann man beobachten, aber es ist nur für das Denkenden selbst; ebenso ist die Frömmigkeit nur für den Frommen, d. h. der zugleich das *ist,* was er beobachtet. Hier ist es der Fall, dass gar nicht bloß beobachtet wird, sondern der Beobachter ist zu dem Gegenstand in einem Verhältnis, so dass das Beobachten nicht ein rein äußeres ist; er ist nicht rein Beobachter, nicht bloß in einem negativen Verhältnis zu dem, was er beobachtet". Wie Oben (Kapitel 3-1-3 und 3-1-4) erwähnt hat, mindestens insofern die Religion für die Vorstellung und für den Menschen überhaupt (Kapitel 3-1-2) ist, ist die wahrhafte Unendlichkeit dem religiösen Bewusstsein, spirch dem Frommen ‚bloß' gegeben. (sieht auch Anm. 339 und 340)

sich nicht „als Dieser“ (ebenda), sondern als das Allgemeine bestimmen kann. Diese Bestimmung erfolgt durch das Denken, welches sich einerseits auf die Einzigkeit Gottes als Gegenstand des menschlichen Wissens und andererseits auf die doppelte Struktur des Denkens gründet. Einerseits manifestiert sich Gott im Bewusstsein Gottes als das absolute Allgemeine und das Wesen des Menschen. Die Denkbewegung des Menschen zu Gott beinhaltet zugleich die Reflexion des eigenen Selbst sowie die objektive Betrachtung des Menschen. Insofern das Denken „ein Allgemeines zum Gegenstand habend“ (VPR I S.188) ist, ist der Mensch als der Gegenstand des Denkens das Allgemeine[398]. Auf der anderen Seite ist das Denken des Gegenstandes das Denken des Gedankens über den Gedanken, da das Denken als „*wiedererkennend*“ (Enz §465) bezeichnet werden kann[399]. Insofern der Gedanke vom Menschen gedacht ist, ist das Denken des Gedankens über den Gegenstand das Denken seiner selbst, wodurch der Mensch zum Allgemeinen wird[400]. In seiner Bestimmung als Einheit von Subjektivität und Objektivität löst sich der Mensch aus dem Zustand des Bewusstseins, da dieses die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt voraussetzt. In der Konsequenz wird die Endlichkeit des Menschen aufgehoben, was als "das wahrhafte Bekenntnis der Endlichkeit" (VPR I, S. 189) bezeichnet werden kann[401]. Die Aufhebung der Endlichkeit führt zu einer Neubestimmung des Menschen. Dieser ist nicht länger lediglich als empirisch beobachtendes und reflektierendes Bewusstsein zu fassen, sondern als Geist, der sich durch "wahre Andacht und Frömmigkeit" (VPR I S.195) auszeichnet. In Konsequenz dessen ist es dem Menschen möglich, sich zu Gott zu erheben und das Wissen von Gott zu erlangen. Wie bereits bei der Erörterung der Andacht dargelegt, kann Gott nicht als ein festes Seiendes aufgefasst werden, sondern muss als ein Bewegendes und Tätiges betrachtet werden. Der Gott wird als "Bewegung in sich selbst" und "lebendiger Gott" (VPR I, S. 192) bestimmt, was synonym mit dem Begriff des Geistes ist[402]. Der

---

[398] Cf. VPR I S. 188. „Hieran knüpft sich die Frage: wie ist das Subjekt darin bestimmt? Dasselbe ist in Beziehung auf den anerkannten Gegenstand *denkend* bestimmt. Tätigkeit des Allgemeinen ist das Denken, ein Allgemeines zum Gegenstand habend; hier soll das Allgemeine sein das schlechthin absolut Allgemeine. Die Beziehung auf solchen Gegenstand ist deshalb das Denken des Subjekt; der Gegenstand ist das Wesen, das Seiende für das Subjekt“.

[399] Cf. Enz § 465. „Die Intelligenz ist *wiedererkennend;* - sie *erkennt* eine Anschauung, insofern diese schon die ihrige ist(§ 454); ferner im Namen die Sache(§ 462); nun aber ist für sie *ihr* Allgemeines in der gedoppelten Bedeutung des Allgemeinen als solchen und desselben als Unmittelbaren oder Seienden, somit als das wahrhafte Allgemeine, welches die übergreifende Einheit seiner selbst über sein Anderes, das Sein, ist. So ist die Intelligenz *für sich an ihre selbst* erkennend; - *an ihr selbst das Allgemeine*; *ihr* Produkt, der *Gedanke* ist die Sache; einfache Identität des Subjektiven und Objektiven“.

[400] Cf. VPR I S. 188. „Bei dem Gedanke über die Sache, reflektierend, bin ich subjektiv, habe meine Gedanken darüber; die Sache denkend, den Gedanken derselben denkend, ist die Beziehung *meiner als Besonderes* gegen die Sache weggenommen, und ich verhalte mich objektiv; [...]“

[401] Cf. VPR I S. 188-9. „[...] ich habe darin Verzicht getan auf mich als Diesen nach seiner Partikularität und bin Allgemeines; dies und denken, dass das Allgemeine mein Gegenstand ist, ist dasselbe; ich tue hier *actualiter, realiter* Verzicht auf mich. Das Wirken und Leben in der Objektivität ist das wahrhafte Bekenntnis der Endlichkeit, die reale Demut“.

[402] Cf. VPR I S. 192. „Das Endliche ist nicht das Seiende; ebenso ist das Unendliche nicht fest: diese Bestimmungen sind nur *Momente des Prozesses*. [...] Das >>ist<<, welches in solchen Sätzen als ein Feststehendes betrachtet wird, hat, in seiner Wahrheit gefaßt, keinen anderen Sinn als nur den der *Tätigkeit*, Lebendigkeit und Geistigkeit. Auch Prädikate reichen zur Bestimmung nicht aus, am wenigsten *einseitige* und nur *vorübergehende*. Sondern was wahr und die Idee ist, ist durchaus nur als die *Bewegung*. So ist Gott diese Bewegung in sich selbst und nur

als Geist bestimmte Mensch hat ein affirmatives Verhältnis zu Gott[403], wobei das Herz des Menschen, also das vorstellende und gewöhnliche Bewusstsein, „die *religiöse Empfindung*" (VPR I S.194) darstellt[404]. Die Andacht bezeichnet das denkende und affirmative Verhalten des Menschen zu Gott im vorstellenden Bewusstsein. Dabei manifestiert sich die göttliche Wahrheit in der Gestaltung der Empfindung oder des Zeugnisses durch den Geist in seiner Freiheit und im Denken[405].

Die Vermittlung des Denkens, oder, anders formuliert, die freie Tätigkeit des Geistes, ermöglicht dem Menschen, sich als endlicher Geist zu dem Gott zu erheben, der sowohl Geist als auch das Absolute ist. In diesem Sinne kann der Mensch sich affirmativ mit dem Gott verhalten[406]. Insofern sowohl Gott als auch der Mensch als Geist bestimmt sind und der Geist nach seiner Bestimmung denkend ist, ist die Religion als das Verhältnis von Gott und Mensch eine Form des Denkens, oder anders gesprochen, die Religion gründet sich auf vernünftiges Denken bzw. Spekulation[407]. Die Erhebung des Menschen zu Gott als dem religiösen Wissen des menschlichen Bewusstseins (VPR I S. 161) impliziert, dass der Mensch ein wesentliches Moment des Gottes ist. Ferner ist er durch die Sichbestimmung Gottes in dem Gott gesetzt (VPR I S. 190–1). Dies bedeutet, dass der Gott als absoluter Geist den Menschen als endlichen Geist in sich setzt, indem er sich selbst negiert, wodurch die Endlichkeit des Menschen durch die Tätigkeit des Geistes aufgehoben wird. Der Gott lässt den Menschen folglich zu sich erheben oder

---

dadurch allein lebendiger Gott. Aber das Bestehen der Endlichkeit muß nicht festgehalten, sondern aufgehoben werden: Gott ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich, als dem sich als endlich Aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück und ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott".

[403] Cf. VPR I S. 193-4. „Das *negative* Verhältnis des Bewusstsein zum Absoluten stützt man auf die *Beobachtung*. Für das Bewusstsein sei nur Endliches; das Unendliche dagegen sei nur bestimmungslos(an sich damit, wie wir gesehen haben, nur subjektiv), und das Bewusstsein habe nur ein negatives Verhältnis zu demselben. Weil sich, sagt man nun, in der Beobachtung nur solches Verhältnis *finde*, so sei es *unmöglich*, vom Absoluten, von der Wahrheit zu wissen".

[404] Cf. VPR I S. 194-5. „Das affirmative Bewusstsein des Absoluten in Form der unbefangenen Religiosität, der Andacht, oder in Form der philosophischen Erkenntnis kann *auch* beobachtet werden und gibt ein ganz anderes Resultat als der Standpunkt des endlichen Bewusstseins, das beobachtende Subjekt mag nun diese höheren Formen des Bewusstseins *an anderen* oder *an ihm selbst* beobachten. Denn bei der Verkehrtheit jenes Standpunktes kann es wohl sein, dass die *religiöse Empfindung* affirmativer und gehaltvoller ist als das *Bewusstsein*: es kann im Herzen mehr sein als im Bewusstsein, insofern es bestimmtes, erkennendes, beobachtendes Bewusstsein ist; beide kann unterscheiden sein. Es kommt nur darauf an, an dem Bewusstsein das Erkennen auszugleichen mit demjenigen, was ich als Geist an und für mich selbst ist".

[405] Cf. VPR I S. 195. „Die Überzeugung aber, dass der Geist nur ein negatives Verhältnis zu Gott habe, ruiniert, verdirbt die Empfindung, die Andacht, das religiöse Verhalten; denn Denken ist die Quelle, der Boden, auf dem das Allgemeine überhaupt, Gott ist; das Allgemeine ist im Denken und für das Denken. Nur der Geist in seiner Freiheit, d. h. als denkend, hat den Inhalt der göttlichen Wahrheit und liefert ihn der Empfindung; *sein* Inhalt ist der Gehalt der Empfindung in Rücksicht auf alle wahre Andacht und Frömmigkeit".

[406] Cf. VPR I S. 197. „Vom diesem Verhältnis abstrahierend, sprechen wir von *Geist*, und *das Bewusstsein fällt dann als Moment in das Sein des Geistes*; wir haben damit ein affirmatives Verhältnis des Geistes zum absoluten Geist. Erst diese Identität, dass das Wissen in seinem Objekt sich für sich setzt, ist der Geist, die Vernunft, die als gegenständlich für sich selbst ist".

[407] Cf. VPR I S. 196. „Die Vernunft ist der Boden, auf dem die Religion allein zu Hause sein kann. Die Grundbestimmung ist das affirmative Verhalten des Bewusstseins, welches nur ist als Negation der Negation, als das *Sichaufheben der Bestimmungen des Gegensatzes*, die von der *Reflexion* als *beharrend* genommen werden. Der Boden der Religion ist insofern dies Vernünftige und näher das Spekulation".

zurückkehren. Folglich kann die Religion als "*das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes*" (VPR I, S. 197–8) bezeichnet werden[408]. In ihrer Grundlage muss sie jedoch als das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes in Vernunft und Spekulation verbleiben. Wenn das begreifende Denken als Spekulation sich gegen das Allgemeine richtet, wenn es auch kein abstraktes, sondern ein konkretes Allgemeines ist, und gegen die Sache selbst sowie die innere Notwendigkeit derselben, sieht die Spekulation von dem Äußerlichen, Zufälligen und Einzelnen, d. h. der sogenannten Unmittelbarkeit, überhaupt ab.

3-2-2. Der Übergang Gottes: Die religiöse Betrachtung

Der Gott ist jedoch die absolute Substanz, von der alles andere abhängig ist (vgl. VPR I, S. 94–5). Folglich bildet nicht nur die Spekulation als der innere und notwendige Zusammenhang des Geistes den Boden der Religion, sondern auch „das absolute Bewusstsein, so daß Gott aller Inhalt, alle Wahrheit und Wirklichkeit selbst ist“ (VPR I S.197) [409]. In der Konsequenz ergibt sich eine logische Stellung des Bewusstseins in der Religionsphilosophie. Nach Hegel gilt, dass das Bewusstsein im spekulativen Denken als „*Moment in das Sein des Geistes*" sowie als "Seite der *Erscheinung* des Geistes" betrachtet werden kann (ebenda). Insofern das Bewusstsein in das Wissen gesetzt ist, in der Entgegensetzung mit dem selbstständigen Objekt, ist das Bewusstsein auch die Seite der Endlichkeit des Geistes[410]. Dies bedeutet, dass die Religion nicht lediglich die reine denkende Beziehung des Geistes zum absoluten Geist ist, also nicht lediglich das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes im Rahmen des reinen Denkens oder der Spekulation darstellt, sondern gleichzeitig auch das Moment der Endlichkeit beinhaltet, das endliche Bewusstsein. Innerhalb der Spekulation stellt das Bewusstsein lediglich das Sichunterscheiden bzw. Sichbestimmen des absoluten Geistes dar[411]. Als Aspekt der Endlichkeit und

[408] Cf. VPR I S. 197-8. „Die Religion also ist die Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist. Nur so ist der Geist *als der wissende das Gewußte*. Dies ist nicht bloß ein *Verhalten* des Geistes zum absoluten Geist, sondern der absolute Geist selbst ist *das Sichbeziehende* auf das, was wir als Unterschied auf die andere Seite gesetzt haben, und höher ist so die Religion die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, *das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes*“.

[409] Cf. VPR I S. 196-7. „Die Religion ist aber nicht nur so Abstraktes, ein affirmatives Verhalten, wie es eben bestimmt ist, zum Allgemeinen, wäre sie nur so, würde aller weitere Inhalt außer ihr sich befinden, von außen hereinkommen; wäre er dann in der Wirklichkeit, so müßte es noch andere Wirklichkeit außer der Religion geben. Der Standpunkt der Religion ist dieser, dass das Wahre, zu dem das Bewusstsein sich verhält, *allen Inhalt* in sich hat, und dies Verhalten ist damit selbst sein Höchstes, sein absoluter Standpunkt“.

[410] Cf. VPR I S. 197. „Wenn wir bisher den Ausdurck >>Bewusstsein<< gebraucht haben, so drückt dies nur die Seite der *Erscheinung* des Geistes aus, das wesentliche *Verhältnis* des Wissen und seines Gegenstandes. Ich bin so als Verhältnis bestimmt; der Geist ist aber wesentlich dies, nicht bloß im Verhältnis zu sein. In das Bewusstsein fällt das Endliche; das Objekt bleibt darin selbständig stehen“.; S. 198. „Hierein fällt sein Bewusstsein, das vorher als Verhältnis bestimmt war. Das Bewusstsein als solches ist das endliche Bewusstsein, das Wissen von einem Anderen als dem Ich“.

[411] Cf. VPR I S. 198. „Die Endlichkeit des Bewusstseins tritt ein, indem sich der Geist an sich selbst unterscheidet; aber dies endliche Bewusstsein ist Moment des Geistes selbst, er selbst ist das Sichunterscheiden, das

Erscheinung des Geistes fungiert es jedoch als Sinn für das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes. Diesbezüglich ist zunächst festzuhalten, dass Gott das Allumfassende ist, d. h. der Inbegriff allen natürlichen und geistigen Reichtums, in dem die Unmittelbarkeit überhaupt enthalten ist (VPR I S. 113). Des Weiteren ist zu berücksichtigen, dass alles, was in Gott enthalten ist, logisch und begrifflich auf die Diremption des absoluten Geistes gegründet ist[412]. Daher kann die Religion nicht lediglich als das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes sowie als „Wissen des göttliche[n] Geistes von sich *durch Vermittlung des endlichen Geistes*" (VPR I S.198) bestimmt werden. Der absolute Geist erscheint dadurch, „*sich als endliches Bewusstsein zu setzen*" (ebenda), nicht für ein Anderes sondern nur für sich. Er ist folglich „das *Fürsichselbstsein*, das *Sich-Erscheinende*" (VPR I S.199). Die Erscheinung des absoluten Geistes als endlicher Geist, d. h. endliches Bewusstsein, ist der Beweis für die Notwendigkeit, "daß so dieser Inhalt der Religion die absolute Wahrheit ist" (VPR I S. 198), da die Erhebung zu Gott des endlichen Bewusstseins dies nicht erfüllt[413] und die "zweite Art des Übergehens" des religiösen Wissens (VPR I S. 161) darstellt. Innerhalb der absoluten Religion bildet „die religiöse Betrachtung der Natur und des Menschen" (VPR II S.217) einen wesentlichen Aspekt. In der Terminologie Hegels kann dies als "konkrete Erfüllung des Begriffs der Religion" bezeichnet werden (VPR I, S. 199) [414]. In der Folge muss sich der absolute Geist, hier verkörpert durch Gott, als Schöpfer der Natur und des Menschen zeigen. Dies impliziert die Frage, wie Gott aus sich selbst heraus die Natur und den Menschen erschaffen kann. Es ist die „seine Produzierung durch sich selbst" (ebenda) und die Vollendung seiner selbst „zur *Totalität seiner Unterschiede*" (VPR I S.200). Das Sicherscheinen und Sichunterscheiden des absoluten Geistes lässt sich einerseits in der Natur und andererseits im Bewusstsein des Menschen beobachten. Denn der absolute Geist wird durch das Sichwissen zum absoluten Geist[415].

Sichbestimmen, *d. h. sich als endliches Bewusstseins zu setzen*. Dadurch aber ist er nur als durch das Bewusstsein oder den endlichen Geist vermittelt, so dass er sich zu verendlichen hat, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden".; S. 200. „Das Moment des Unterscheidens ist im Geiste das, was *Bewusstsein* heißt".

[412] Cf. VPR I S. 198-9. „Denn eben das Erste – entweder die logische Abstraktion des Seins oder die endliche Welt -, dies Erste, *Unmittelbare*, nicht gesetzt Erscheidende wird in dem Resultat selbst gesetzt als ein *Gesetztes*, nicht Unmittelbares, und degradiert vom Unmittelbaren zum Gesetzten, so dass der absolute Geist vielmehr das Wahre ist, das Setzen der Idee wie der Natur und des endlichen Geistes. Oder der absolute, seiner selbst sich bewusste Geist ist das Erste und einzige Wahre, in welchem die endliche Welt, die so ein Gesetztes ist, als Moment ist. [...] Der Geist ist für sich, d. h. macht sich zum Gegenstand, ist gegen den Begriff für sich selbst bestehend, das, was wir Welt, Natur heißen; diese Diremtion ist erstes Moment".

[413] Cf. VPR I S. 198. „Als wir oben an seiner Stelle diesen Beweis lieferten, sahen wir bereits, wie die *Einseitigkeit seines Ganges*, dass der Inhalt nicht als absolut, sondern als Resultat erscheint*, sich selbst aufhebt*".

[414] Hegel erwähnt das Wort Erfüllung vielenorts in der Religionsphilosophie in Beziehung auf den Zustand des Bewusstseins (VPR I S.31) oder das gewöhnliche Bewusstsein. Bei der Erfüllung weist Hegel auf das Zufällige, das Äußerliche, das Einzelne usf., welche als ein Nicht-Notwendiges von der Philosophie auf die Seite geschoben sind oder bloß als ein Unwesentliches und eine Erscheinung von der Philosophie betrachtet ist. Dennoch für die Religion, besonders in Hinsicht auf die Positivität der Religion sind sie nicht unwesentlich sondern wesentlich. Cf. VPR I S. 31, 93, 134, 134, 189, 190.

[415] Cf. VPR I S. 198. „Der absolute Geist in seinem Bewusstsein ist *Sichwissen*; weiß er anderes, so hört er auf, absoluter Geist zu sein".

Der Gott als der absolute Geist verfügt bereits über die Selbstbestimmung, die sich in der Form der Allgemeinheit oder hinsichtlich der Spekulation und des reinen Denkens zeigt. Diese wird unter dem Titel "*Dreieinigkeit*" (VPR II, S. 221 f.) behandelt. In der Sichunterscheidung Gottes in sich ist das Andere, das als Sohn Gottes mit dem Vater gleichgesetzt wird, jedoch noch nicht als Andersheit gesetzt. Innerhalb der Religion wird ein Moment der Endlichkeit gefordert, um sich des absoluten Geistes bewusst zu sein (VPR I S. 198). Dies bedingt die Präsenz eines Anderen Gottes, welches als selbstständiges Seiendes gesetzt wird. Denn das Andere Gottes hat in der Idealität des Gottes die Unendlichkeit wie der Gott als Vater und kein Recht des Anderen[416]. Aus seiner Freiheit entlässt der Gott das freie Andere Gottes aus sich selbst[417], d. h. der Gott hat „*dies Bestimmte als Freies zu entlassen*" (VPR II S.243). Das Andere, das als ein selbstständiges Seiendes von Gott gesetzt ist, kann als "*Welt* überhaupt" (ebenda) bezeichnet werden[418]. Die Welt als das von Gott als ein selbstständiges Seiendes gesetzte Andere ist nicht länger das Andere im Gott, das in der Liebe Gottes mit dem Gott identisch ist, sondern stellt vielmehr "als äußerliche Welt, die endliche Welt, die außer der Wahrheit ist, *Welt der Endlichkeit*" (VPR II, S. 245) dar. Die Welt ist demnach nicht in der Sphäre der Objektivität, sondern in der Sphäre der Endlichkeit verortet. Dies impliziert, dass die Welt in ein Verhältnis zum Bewusstsein tritt, welches ebenfalls in der Welt präsent ist (vgl. VPR II S.217). Dieses Verhältnis lässt sich als das der Endlichkeit des Geistes beschreiben (vgl. VPR I, S. 197–8) [419]. Die Welt, die hier als die natürliche und materielle Welt von dem menschlichen Bewusstsein als der geistigen Welt unterschieden wird, ist an sich das "*Andere*, das *Negative*" (VPR II, S. 247) Gottes und kehrt deshalb als das Aufgehobensein zu dem Gott zurück[420]. Die Natur als natürliche Welt kann folglich nur in einem

[416] Cf. VPR II S. 217.; S. 243. „Seine Idealität, sein ewiges Zurückgekehrtsein in das an und für sich Seiende ist unmittelbar identisch gesetzt in der ersten Idee. Damit der Unterschied sei und damit er zu seinem Rechte komme, so ist erforderlich das Anderssein, dass das Unterschiedene sein das Anderssein als *Seiendes*".

[417] Cf. VPR II S. 243. „Von dieser Seite ist das Urteil der Idee so zu fassen, dass der Sohn die Bestimmung enthält *des Anderen als solchen*, dass er ist als ein *Freies, für sich selbst*, dass er *erscheint* als ein *Wirkliches* außer, ohne Gott, als ein solches, das ist. [...] Es ist die absolute Freiheit der Idee, dass sie in ihrem Bestimmen, Urteil des Andere als ein Freies, Selbständiges entläßt".

[418] Cf. VPR II S. 243. „Diese Andere, als ein Selbständiges entlassen, ist die *Welt* überhaupt".

[419] Cf. VPR II S. 245. „Das Verhältnis dieser zweiten Sphäre zur ersten ist hiermit so bestimmt, dass es *dieselbe Idee an sich ist*, aber in dieser *anderen Bestimmung*; der absolute Akt jenes ersten Urteils ist an sich derselbe als dieser zweite; nur die Vorstellung hält beide auseinander als zwei ganz verschiedene Boden und *actus*. Und in der Tat sind sie auch zu *unterscheiden* und auseinanderzuhalten, und wenn gesagt worden: sie sind an sich dasselbe, so ist genau zu bestimmen, wie dies zu verstehen ist; sonst kann der falsche Sinn und die unrichtige Auffassung entstehen, als ob der *ewige Sohn des Vaters*, der sich selbst gegenständlich seienden Göttlichkeit, *dasselbe* sei als die *Welt* und unter jenem nur diese zu verstehen sei".

[420] Cf. VPR II S. 243-4. „Das Sein der Welt ist dies, einen Augenblick des Seins zu haben, aber diese ihre Trennung, Entzweiung von Gott aufzuheben, nur dies zu sein: zurückzukehren zu ihrem Ursprung, in das Verhältnis des Geistes, der Liebe zu treten".; S. 247. „Es liegt hierbei die Verstandestrennung von Form und Materie zugrunde; Materie und Welt sind aber vielmehr ihrer Grundbestimmung nach dies *Andere,* das *Negative*, das eben selbst nur das Moment des Gesetztseins ist. Dies ist das Gegenteil des Selbständigen und in seinem Dasein nur dies, sich aufzuheben und Moment des Prozesses zu sein. Die natürliche Welt ist relativ, ist Erscheinung, d. h. sie ist es nicht nur für uns, sondern an sich, und dies ist ihre Qualität, überzugehen und sich in die letzte Idee zurückzunehmen".

Gegenüberstehen mit dem endlichen Bewusstsein ihre Selbstständigkeit behaupten[421]. Naturgemäß kann die Natur nicht als wissend bezeichnet werden. Daher kann sie nicht aus sich selbst heraus am Prozess des absoluten Geistes, d. h. dem Sichwissen desselben, partizipieren und sich zu Gott als ihrem Wesen und Grund lediglich in Relation zum menschlichen Bewusstsein, d. h. vermittelt durch dieses, verhalten[422]. Das Verhältnis zwischen dem Menschen und der Natur zeigt sich in den verschiedenen Sphären und Feldern. Innerhalb der Religion wird der Gott durch die Natur als "*Totalität der Erscheinung*" (VPR II, S. 247) erkannt, wobei „die Natur […] so für den Menschen eine Offenbarung Gottes“ ist (VPR II S.249) [423]. Die Natur, die sich einerseits mit dem Menschen und andererseits durch den Menschen mit Gott tief verhält, kann als "*Natürlichkeit des Menschen*" (VPR II, S. 250) bezeichnet werden. Der Mensch ist sowohl natürlich als auch geistig, während die Natur im Menschen mit dem Geist in die Einheit setzt. Die religiöse Betrachtung der Natur und des Menschen (VPR II, S. 217) ist insofern die Natur in der Betrachtung die innere Natur des Menschen ist, in der Tat die religiöse Betrachtung des Menschen, nämlich die "*Bestimmung des Menschen*" (VPR II, S. 251) in der religiösen Sicht[424].

3-2-2-1. Die Bestimmung des Menschen: Gut und Böse

[421] Cf. VPR II S. 246. „So aber ist dies Unterschieden als Selbständigkeit nur das *für sich negative Moment des Andersseins*, des Außersichseins, das als solches keine Wahrheit hat, sondern nur ein Moment – der Zeit nach nur ein Augenblick – ist, sondern nur *dem endlichen Geiste gegenüber* diese Weise der Selbständigkeit hat, insofern *er selbst* in seiner Existenz diese Art und Weise der Selbständigkeit ist. In Gott selbst ist dieses Jetzt und Fürsichsein das *verschwindende Moment der Erscheinung*“.

[422] Cf. VPR II S. 248. „Die endliche Welt ist die Seite des *Unterschieds* gegen die Seite, die in ihrer Einheit bliebt; so *zerfällt* sie in die *natürliche* Welt und in die Welt des *endlichen Geistes*. Die Natur tritt nur *in dem Verhältnis zum Menschen*, nicht *für sich* in das Verhältnis zu *Gott*, denn die Natur ist nicht Wissen. Gott ist der Geist; die Natur weiß nicht vom Geist. Sie ist von Gott geschaffen, aber sie tritt nicht von sich aus in das Verhätnis zu Gott, in dem Sinne, dass sie nicht wissend ist. Sie ist nur im Verhältnis zum Menschen; in diesem Verhältnis des Menschen ist sie das, was *die Seite seiner Abhängigkeit* heißt. Insofern sei vom Denken *erkannt* wird, dass sie vom Gott geschaffen, Verstand, Vernunft in ihr ist, wird sie vom denkenden Menschen gewußt; insofern wird sie *in Verhältnis zum Göttlichen gesetzt*, indem ihre Wahrheit erkannt wird“.

[423] Cf. VPR II S. 248-9. „Die mannigfaltigen Formen des Verhältnisses des endlichen Geistes zur Natur gehören nicht hierher, ihre wissenschaftliche Betrachtung fällt in die Phänomenologie des Geistes oder die Geisteslehre. – Hier ist dieses Verhältnis innerhalb der Sphäre der Religion zu betrachten, so dass die Natur für den Menschen nicht nur diese unmittelbare, äußerliche Welt ist, sondern eine Welt, worin der Mensch Gott erkennt; die Natur ist so für den Menschen eine Offenbarung Gottes. [...] Also ist das Bewusstsein des endlichen Geistes von Gott durch die Natur vermittelt. Der Mensch sieht durch die Natur Gott; die Natur ist nur noch die Umhüllung und unwahre Gestaltung“.

[424] Cf. VPR II S. 250. „Die höhere Betrachtung der Natur und das tiefere Verhältnis, in das sie zu Gott zu stellen ist, besteht vielmehr darin, wenn sei selbst als *Geistiges*, d. h. als die *Natürlichkeit des Menschen gefaßt wird*“.; S. 249. „Diese Verhältnis des Geistes zur Natur haben wir schon früher in den ethnischen Religionen gesehen, wo wir die Formen des Aufsteigens des Geistes vom Unmittelbaren, in dem die Natur als zufällig genommen wird, zum Notwendigen und zu einem weise und zweckmäßig Handelnden gehabt haben“.

Die Natur als die Sichunterscheidung des absoluten Geistes zeigt sich als die Natürlichkeit des Menschen in dem Gegensatz beim Menschen. Für den Gott stellt die Natur im Allgemeinen einen Gegensatz dar, der sich aus dem Verhältnis des Sichbestimmens des Gottes und dem Anderen desselben ergibt. Der Gegensatz ist dabei gegen den Geistigen gerichtet. Sie ist von dem Gott als die Totalität der Erscheinung (VPR II S.247), nämlich die Gesamtheit der Endlichkeit gesetzt (VPR II S.245). Demnach hat sie die Unmittelbarkeit, Besonderheit und die Sinnlichkeit [425] und steht der Allgemeinheit, Vermitteltheit und dem Denken gegenüber. In Bezug auf die Natürlichkeit des Menschen lässt sich festhalten, dass die Natur des Menschen eine doppelte und gegensätzliche Bestimmungen aufweist. Die genannten doppelten Bestimmungen der Natur resultieren aus den ebenfalls doppelten Verhältnissen des Menschen und der Natur in Bezug auf den Gott. Einerseits besteht ein Verhältnis der Natur zum Gott durch den Menschen. Folglich ist die Natur selbst nicht wissend, d. h. sie kann nicht aus sich selbst in das Verhältnis mit dem Gott eintreten (VPR II, S. 248). Auf der anderen Seite vollzieht sich das Verhältnis des Menschen zu Gott durch die Natur. Folglich ist der Mensch auch in der Natur und als Selbstunterschied Gottes mit der Natur identisch. Die erste Seite besagt, dass die Natur in einem negativen Verhältnis mit dem Menschen steht, während die zweite Seite ein affirmatives Verhältnis der Natur mit dem Menschen steht. In Bezug auf die zweite Seite lässt sich festhalten, dass „der Mensch […] *von Natur gut*" (VPR II S.251). Der Mensch wird als das Moment Gottes mit der Natur gleichgesetzt und durch die Natur zu Gott verhalten (vgl. VPR II, S. 249). Folglich ist der Mensch in der Natur mit seinem Begriff als dem Moment Gottes und seinem Wesen entsprechend zu verorten[426]. In der ersten Seite wird festgestellt, dass „der Mensch […] *von Natur böse*" (VPR II S.251) ist. Der Mensch kann als das Moment Gottes sowie als das Ebenbild Gottes (vgl. VPR II, S. 258) bezeichnet werden. Er ist sowohl Geist als auch das für sich Seiende[427]. Demgegenüber wird die Natur als nicht wissend, als das An-sich-Seiende und Unmittelbare konzipiert[428]. Die Natur des Menschen entspricht gemäß der ersten Seite dem Begriff des Menschen, stellt jedoch gleichzeitig lediglich den an sich seienden Begriff des Menschen dar. Demgemäß steht sie dem Geist, der den für sich seienden Begriff fordert, gegenüber. In Bezug auf den Menschen kann die Natur als Abhängigkeit (VPR II, S. 248) und Schranke (VPR I, S. 167 f.) bezeichnet werden. Der Mensch hingegen stellt als Geist das Hinausgehende dar[429]. Wie die Schranke

[425] Cf. VPR II 246. „Dies Moment hat nun allerdings diese Weite, Breite und Tiefe einer Welt, ist Himmel und Erde und deren in sich und nach außen unendliche Organisation. [...] Dass nun diese Abstraktion zur räumlichen und zeitlichen Welt *ausgebreitet* ist, beruht darin, dass sie das *einfache Moment der Idee* selbst ist und daher sie *ganz* an ihr empfängt; weil es aber das Moment des *Anderssein* ist, so ist es die *unmittelbare, sinnliche* Ausbreitung".

[426] Cf. VPR II S. 251. „[...] der Mensch ist *von Natur gut*, ist nicht entzweit in sich, sondern sein Wesen, sein Begriff ist, dass er von Natur gut, das mit sich Harmonische, der Frieden seiner in sich ist [...]".

[427] Cf. VPR II S. 252. „Der Mensch, insofern er Geist ist, muß, was er wahrhaft ist, wirklich, für sich sein".

[428] Cf. VPR II S. 252. „Die physische Natur bleibt beim Ansich stehen, ist an sich der Begriff; in ihr aber kommt der Begriff nicht zu seinem Fürsichsein".

[429] Cf. VPR II S. 252. „Die andere Behauptung entspringt unmittelbar aus dem, was gesagt worden, dass der Mensch *nicht bleiben soll, wie er unmittelbar ist,* er soll über seine Unmittelbarkeit hinausgehen; das ist der Begriff des Geistes. Dies Hinausgehen über seine Natürlichkeit, sein Ansichsein, ist, was zunächst die Entzweiung begründet, womit die Entzweiung unmittelbar gesetzt ist".

für den Menschen etwas ist, über das hinausgegangen werden muss, d. h. so wie das Hinübergehen über die Schranke nicht ein Außerkommende, sondern schon in der Schranke selbst enthalten ist, ist das Hinausgehen des Menschen als des Geistes im Hinblick auf die erste Seite kein Hinzufügen, das von dem Geist als dem gegen die Natur Entgegengesetzten ausgemacht ist, sondern vielmehr auf die Unmittelbarkeit der Natürlichkeit des Menschen gegründet[430]. Der Geist stellt im Menschen eine Gemeinsamkeit mit Gott dar, wobei Gott gemäß dem Bewusstsein Gottes als gut und allgemein gilt. Daher kann das Hinausgehen des Geistes des Menschen über die Natürlichkeit des Menschen als gut bezeichnet werden, während die Natürlichkeit des Menschen, über die der Geist hinausgegangen ist, als böse gilt. Dies bedeutet, „der Mensch ist von Natur böse, *sein Ansichsein, sein Natürlichsein ist das Böse*" (VPR II S.253). Die Dichotomie von Natur als gut und Natur als böse kann nach dem Standpunkt differenziert werden. Dabei ist zunächst der Standpunkt des Ansichseins der Natur und der des Menschen, des Geistes und des Fürsichseins zu unterscheiden. In der Betrachtung der Natur aus der Perspektive des Menschen lassen sich die beiden Standpunkte jedoch gleichsetzen, da sie auf die Bestimmung des Menschen abzielen. Der Mensch kann als Einheit des Natürlichen und des Geistigen begriffen werden. Insofern ist eine Betrachtung des Menschen, die sich allein auf die Natur stützt, nicht mit der religiösen Betrachtung der Menschenbestimmung vereinbar[431]. Aus der von Natur ausgehenden Betrachtung lässt sich ableiten, dass der Mensch "unmittelbar nicht so ist, wie er sein soll, so ist" (VPR II, S. 256) [432]. Bei einer Betrachtung des Menschen aus geistiger Perspektive wird ersichtlich, dass er ebenfalls den Unterschied in sich trägt. Diese These wird von Hegel anhand der biblischen Geschichte vom Baum der Erkenntnis erläutert (vgl. VPR II, S. 256 f.). Hegel zufolge ist der Mensch ein Böses, nicht weil er das göttliche Gebot übertritt[433], welches lediglich ein Gegensatz gegen das Besondere darstellt[434], sondern weil die Erkenntnis selbst im Hinblick auf die Philosophie der Religion "das Setzen des Gegensatzes" (VPR II S. 257) ist, das heißt, "das *Betrachten selbst ist das Böse*" (ebenda). Denn die Erkenntnis ist das Bewusstsein, die Trennung, das Negative, die Entzweiung und das Fürsichsein, d. h.

[430] Cf. VPR II S. 252-3. „Diese Entzweiung ist ein Heraustreten aus dieser Natürlichkeit, Unmittelbarkeit; aber dies ist nicht so zu nehmen, als ob nur erst das Heraustreten das Böse sei, sondern dies Heraustreten ist in der Natürlichkeit schon selbst enthalten. Das Ansich und die Natürlichkeit ist das Unmittelbare; weil es aber der Geist ist, so ist er *in seiner Unmittelbarkeit* das Heraustreten aus seiner Unmittelbarkeit, *der Abfall von seiner Unmittelbarkeit, seinem Ansichsein*".

[431] Cf. VPR II S. 254. „Das Bösesein setzt sogleich die Beziehung der Wirklichkeit auf den Begriff voraus; es ist damit nur gesetzt der Widerspruch des Ansichseins, des Begriffs und der Einzelheit, des Guten und Bösen. Es ist falsch zu fragen: ist der Mensch gut von Natur oder nicht? Das ist eine falsche Stellung. Ebenso oberflächlich ist, zu sagen, er sei ebensowohl gut als böse".

[432] Dieser Unterschied des menschlichen Wesens und des unmittelbaren Daseins des Menschen ist hier in der Sphäre des Denkens behandelt. Es ist aber schon in der Sphäre des Gefühls aufgetreten. Cf. VPR I S. 168.

[433] Cf. VPR II S. 258. „Es wird als verboten vorgestellt, davon zu essen, und so das Böse *formell* als Übertretung eines göttlichen Gebots vorgestellt, welches einen Inhalt hätte haben können, welchen es wollte. Hier hat aber das Gebot wesentlich eben diese *Erkenntnis* zum Inhalt".

[434] Cf. VPR II S. 262. „Der Mensch, der ein Gebot übertritt, ist böse, aber auch nur in diesem *partikularen* Fall, er ist nur im Gegensatz gegen dies besondere Gebot. Das Gute und das Böse sahen wir in allgemeinen Gegensatz gegenüberstehen im Persischen: hier ist der Gegensatz *außer* dem Menschen, der selbst ist außer ihm, - es ist nicht dieser abstrakte Gegensatz innerhalb seiner selbst".

der Geist[435]. In einer konkreteren Fassung basiert das Böse für den Menschen auf einer Ungleichheit zwischen der unmittelbaren Bestimmung des Menschen, was er unmittelbar ist, und der wesentlichen Bestimmung desselben, was er seinem Begriff nach sein soll. Die unmittelbare Bestimmung des Menschen ist nichts anderes als die Bestimmung seiner unmittelbaren Existenz. Demgemäß ist dem Menschen unmittelbar von Natur aus gegeben, was er ist. Demgegenüber ist die wesentliche Bestimmung des Menschen, die er seinem Begriff nach sein soll, nicht unmittelbar gegeben. Das 'Soll' impliziert, dass der Mensch diesem noch nicht vollständig entspricht und die Verwirklichung noch aussteht. Wäre dem nicht so, würde das Soll nicht als Soll, sondern als Sein bestimmt werden. Das Soll bezeichnet den Begriff des Menschen sowie das Wesen des Menschen als Ebenbildlichkeit Gottes "in der Vergleichung mit dem, was er an und für sich ist" (VPR II, S. 257). Daher kann der Mensch nur durch die Erkenntnis dessen, wie der Mensch sich mit Gott als seinem Wesen verhält, und ferner, was Gott ist, dieses Soll erhalten. Die Erkenntnis stellt somit eine Überschreitung der Natur des Menschen dar und impliziert die Aufhebung der Unmittelbarkeit des Menschen. Die Erkenntnis stellt sowohl die Quelle des Bösen als auch die Quelle des Guten dar. Dies bedeutet, dass sie sowohl die Quelle der Trennung oder des Übels als auch die Quelle der Versöhnung als der Auflösung der Trennung darstellt[436].

Bei einer Betrachtung in Bezug auf „das *Bedürfnis* der Wahrheit“ (VPR II S.250) wird ersichtlich[437], dass die zwei Arten der Betrachtung der Bestimmung des Menschen – die Betrachtung von Natur aus und die Betrachtung vom Geist aus – eine Einseitigkeit aufweisen. In Bezug auf die Betrachtung von Natur aus hinsichtlich der Bestimmung des Menschen kann der Gegensatz des Menschen als solchen mit dem der Natur an sich verglichen werden. Dabei kann die Natürlichkeit des Menschen sowohl als gut als auch als böse bestimmt werden. Die als solche entgegengesetzten Bestimmungen des Menschen, das Gut und das Böse, sind in diesem Kontext nicht als Gegensätze zu betrachten, da jede Bestimmung per se als gegensätzlich unzulässig ist. Der Mensch, der durch die natürliche Betrachtung als von Natur aus gut bestimmt ist, verhält sich mit sich selbst als einem Guten affirmativ. Der Mensch, der durch die natürliche Betrachtung als von Natur aus böse bestimmt ist, verhält sich mit sich selbst als einem Guten affirmativ, weil er sich selbst als Geist bestimmt und den Geist als das für sich Seiende, nämlich als das

[435] Cf. VPR II S. 257. „Hierbei ist nun zu sagen, dass in der Tat die Erkenntnis es ist, welche der Quell alles Bösen ist, denn das Wissen, das *Bewusstsein* ist dieser Akt, durch den *die Trennung gesetzt* ist, das Negative, das *Urteil*, die Entzweiung in der näheren Bestimmung des Fürsichseins überhaupt“.; S. 258. „Damit ist die Erkennung die Entzweiung, die Trennung, in der erst das Gute für den Menschen ist, aber damit auch das Böse. [...] Die Erkenntnis ist das Prinzip der Geistigkeit, [...] “.

[436] VPR II S. 257. „Der Geist ist frei; die Freiheit hat das wesentliche Moment dieser Trennung in sich. In dieser Trennung ist das Fürsichsein gesetzt und hat das Böse seinen Sitz; hier ist die Quelle des Übels, aber auch der Punkt, wo die Versöhnung ihre letzte Quelle hat. Es ist das Krankmachen und die Quelle der Gesundheit“.; S. 258. „Die Erkenntnis ist das Prinzip der Geistigkeit, die aber, wie gesagt, auch das Prinzip der Heilung des Schadens der Trennung ist“.

[437] Cf. VPR II S. 250. „Erst wenn das Subjekt nicht mehr auf das unmittelbare Sein des Natürlichen gerichtet ist, sondern als das gesetzt ist, was es an sich ist, nämlich als Bewegung, und wenn es *in sich* gegangen ist, erst dann ist die *Endlichkeit als solche* gesetzt, und zwar als Endlichkeit in dem Prozesse des Verhältnisses, in welchem für sie das Bedürfnis der absoluten Idee und die Erscheinung derselben wird. Das Erste ist hier das *Bedürfnis* der Wahrheit, das Zweite die Art und Weise der *Erscheinung* der Wahrheit“.

Hinausgehende über die Unmittelbarkeit der Natur, bestimmt (VPR II, S. 252). In einer ausführlicheren Darlegung lässt sich der Gegensatz des Menschen bei der von Natur aus Betrachtung des Menschen nicht als Gegensatz zwischen den Bestimmungen des Menschen, sondern als Gegensatz zwischen den Standpunkten der Betrachtung des Menschen, wie der Mensch zu erfassen ist, fassen. Insofern das Resultat der verschiedenen Standpunkte der Betrachtung nichts anderes als die Bestimmung des Menschen ist, lässt sich ein Gegensatz des Menschen feststellen, der sich als Gegensatz zwischen dem Ansichsein, der Möglichkeit des Menschen, und dem Fürsichsein, der Wirklichkeit des Menschen, zeigen[438]. Da der mögliche Mensch lediglich Möglichkeit und nicht Wirklichkeit ist, kann dieser Gegensatz für den Menschen lediglich Möglichkeit sein, weshalb er lediglich an sich oder "für uns, für die äußere Betrachtung" (VPR II, S. 251) gezeigt wird. Der Gegensatz des Menschen erlangt für den Menschen erst bei der Betrachtung von Geist Relevanz. Der menschliche Gegensatz ist bei der Betrachtung von Natur inhaltlich begründet, während er sich bei der Betrachtung von Geist formell darauf bezieht, dass der Mensch als der Geist ferner als das Bewusstsein durch die Erkenntnis und das Wissen die Entzweiung und die Trennung in sich setzt[439]. Insofern das menschliche Bewusstsein im religiösen Kontext das Bewusstsein oder das Wissen von Gott hat und der Mensch in seiner wissenden Tätigkeit das Selbstbewusstsein von demselben hat, hat der Mensch das Bewusstsein von dem Guten und Bösen und wird er sich des Gegensatzes der beiden in sich bewusst. Folglich ist der Gegensatz in der geistigen Betrachtung des Menschen für den Menschen von Belang[440]. In diesem Kontext wird der Mensch als Geist sowie als Fürsichseiender bestimmt, wodurch eine abstrakte Betrachtung erfolgt. Denn er ist lediglich als ein Geist zu fassen, der sich von der natürlichen und materiellen Welt, d. h. der

[438] Cf. VPR II S. 254.

[439] Cf. VPR II S. 251-2. „Dass der Mensch von Natur gut ist, ist wesentlich zu sagen: der Mensch ist Geist an sich, Vernünftigkeit, er ist mit und nach dem Ebenbild Gottes geschaffen, Gott ist das Gute, und er ist als Geist der Spiegel Gottes; er ist das Gute an sich. Gerade auf diesen Satz gründet sich allein die Möglichkeit seiner Versöhnung; die Schwierigkeit, Zweideutigkeit liegt aber im Ansich. Der Mensch ist *gut an sich*, - damit ist noch nicht alles gesagt: dies *Ansich* ist eben die *Einseitigkeit*. Der Mensch ist gut an sich, d. h. er ist es nur auf *innerliche* Weise, seinem Begriff nach, eben darum *nicht seiner Wirklichkeit nach*. Der Mensch, insofern er Geist ist, muß, was er wahrhaft ist, wirklich, für sich sein“.; Der Unterschied nach inhaltlichen und formellen Seiten der Betrachtungen der Bestimmung des Menschen bezieht sich darauf, wie die Betrachtung den Menschen als gut oder böse bestimmen kann. In der Betrachtung von Natur aus des Menschen ist der Mensch als gut bestimmt, weil er als das Ebenbild Gottes und der Gott nach dem Bewusstsein Gottes das Gute selbst ist. Mit anderem Wort ist der Mensch gut, wenn es auch bloß an sich ist, weil er inhaltlich mit dem Gott gleichgesetzt ist. Im Gegenteil dazu ist der Mensch bei der Betrachtung von Geist aus als böse bestimmt, weil er als das Bewusstsein und also als die Trennung gegen Gott gegenübersteht. Mit anderem Wort ist der Mensch böse, weil er formell gegen Gott ist.

[440] Cf. VPR II S. 261-2. „Der Geist soll sich betrachten, und dadurch ist die Entzweiung; er soll nicht stehenbleiben auf diesem Standpunkt, dass er nicht ist, wie er an sich ist, soll seinem Begriff angemessen werden, der allgemeine Geist. Auf dem Standpunkt der Entzweiung ist dies sein Ansichsein ein Anderes für ihn, und er selbst ist netürlicher Wille; er ist entzweit in sich. Es ist diese Entzweiung insofern sein Gefühl oder Bewusstsein des Widerspruchs, und es ist damit das Bedürfnis des Aufhebens des Widerspruchs gesetzt. [...] Das Wietere ist nun, dass diese Ansicht, die wir im Gedanken gefaßt haben, in dem Menschen wirklich werden soll, d. h. dass der Mench zu der *Unendlichkeit des Gegensatzes* in sich komme, des Gegensatzes von Gut und Böse, dass er als Natürliches sich böse wisse und somit des Gegensatzes sich nicht nur überhaupt, sondern sich desselben *in sich selbst bewusst* werde, dass er ist, der böse sei, dass die Forderung des Guten und somit das Bewusstsein der Entzweiung und der Schmerz über den Widerspruch und über den Gegensatz in ihm erweckt werde“.

Natürlichkeit des Menschen, unterscheidet[441]. In Konsequenz dessen erweist sich der durch die Betrachtung des Geistes aus dem Menschen resultierende Gegensatz als abstrakt und unendlich.

3-2-2-2. Die unendliche Gegensätze des Menschen: Böse und Unglück

Die vorangehend dargelegten Betrachtungen des Menschen führen zu dem Schluss, dass die Existenz des Gegensatzes für den Menschen konstitutiv ist. Der Mensch kann als Einheit des Natürlichen und Geistigen bezeichnet werden und steht im Gegensatz beider. Der Gegensatz ist folglich ein Gegensatz des Menschen gegen sich selbst, da er in ihm selbst existiert. Dieser Gegensatz kann als der innere Gegensatz des Menschen bezeichnet werden[442], wobei es sich um eine "*Abstraktion des Gegensatzes*, die reine *Verallgemeinerung* des Gegensatzes" (VPR II, S. 263) handelt. Dies ist der tiefste Punkt des Menschen und markiert den Ausgangspunkt für die eigentliche Betrachtung der Natürlichkeit des Menschen aus religiöser Perspektive. Im Gegensatz zu den Betrachtungen der Natur und des Geistes ist diese Betrachtung nicht einseitig. Innerhalb der Betrachtung des Menschen als Gegensatz ist eine Differenzierung in zwei Formen erforderlich. Ein Gegensatz ist bestimmt als "der *Gegensatz des Bösen als solchem*" (ebenda). Er entwickelt sich von der formellen Seite sowie vom Gegensatz des Menschen für sich aus. Alternativ kann der Gegensatz des Menschen als das "*Unterschieden* des Geistes in sich selbst" (VPR I, S. 200) gezeigt werden. Der andere Gegensatz ist der "*Gegensatz gegen die Welt*", also das "Unglück" (VPR II, S. 263). Dieser Gegensatz geht über den an sich bestehenden Gegensatz des Menschen hinaus und präsentiert einen Gegensatz zwischen der "substantielle[n], absolute[n], subjektive[n] *Einheit*" des Natürlichen und Geistigen (VPR I S. 200) auf der einen Seite und dem Unterschied des Geistes in sich selbst auf der anderen Seite[443].

---

[441] Cf. VPR II S. 260. „In diesem Widerspruch ist der Mensch *als für sich seiend* bestimmt. Das Fürsichsein ist als Bewusstsein, Selbstbewusstsein, unendliches Selsbtbewusstsein *abstrakt* unendlich; dass er sich seiner Freiheit, ganz abstrakten Freiheit bewusst ist. [...] Es ist als reine Gewissheit seiner in sich selbst; es existiert in ihm der Punkt unendlicher Subjektivität: es ist zwar abstrakt, aber *abstrakt an und für sich Sein*. Dies kommt in der Gestalt vor, dass der Mensch als Geist *unsterblich* ist, Gegenstand des Interesses Gottes, über die Endlichkeit, Abhängigkeit, über äußere Umstände erhaben, die Freiheit von allem zu abstrahieren; es ist darin gesetzt, der Sterblichkeit entnommen zu sein“.

[442] Cf. VPR II S. 262. „Es ist darum die Forderung, dass der Mensch diesen abstrakten Gegensatz *innerhalb* seiner selbst habe und überwältige; nicht dass er nur dieses oder jenes Gebot nicht tue, sondern die Wahrheit ist, dass er böse ist an sich, *böse im allgemeinen*, in seinem Innersten, einfach böse, böse in seinem Innern, dass diese Bestimmung des Bösen Bestimmung seines Begriffs ist und dass er dies sich zum Bewusstsein bringe“.

[443] Cf. VPR I S. 200-1. „Die *beiden ersten Momente* sind die des *Begriffs*, die Art und Weise, wie die Beziehung des Geistigen und Natürlichen im Begriff enthalten ist. Das Weitere ist, dass sie nicht bloß Momente des Begriffs sind, sondern selbst die *beiden Seiten des Unterschiedes*. Das Moment des Unterschiedens ist im Geist das, was *Bewusstsein* heißt. Das Unterschieden ist das Setzen von zwei, die keine andere Bestimmung ihres Unterschiedes haben als eben jene Momente selbst. Das Unterscheiden, welches dadurch zu einem *Verhältnis* wird, hat daher zu seinem *zwei Seiten*: [1.]zu der einen selbst jene *gediegene substantielle Einheit* der Idee, Gott als seiende, als auf sich sich beziehende Einheit, und [2.] zu der anderen das *Unterschieden*, welches als das *Bewusstsein* die Seite ist, für welche die gediegene Einheit ist und die sich darum als die *endliche* Seite bestimmt“.

Der Gegensatz des Menschen, das Böse, ergibt sich aus dem menschlichen Verhältnis zu Gott. Das Gegenüberstehen des Menschen gegen Gott ist selbst das Böse[444]. Das menschliche Bewusstsein Gottes, dass Gott das Absolute, der Geist und die Affirmation selbst ist, bildet bereits eine Grundlage für die Erhebung des Menschen zu Gott. Obgleich die Erhebung zu Gott ebenso wie das Böse die Entzweiung oder den Gegensatz zwischen dem Menschen und dem Gott voraussetzt, vermag der Mensch sich bei der Erhebung zu Gott durch die Aufhebung der Endlichkeit seiner selbst affirmativ gegenüber dem Gott zu verhalten (VPR I S. 196). Der Mensch im Gegensatz zum Bösen hat sowohl das Bewusstsein Gottes als auch das Bewusstsein seiner eigenen Endlichkeit, wie in der Erhebung zu Gott[445]. Die Vertiefung des Menschen in sich selbst, die sich durch Affirmation auszeichnet, kann als "Erhebung des Menschen zur reinen, geistigen Einheit Gottes" (VPR II, S. 264) oder als "Vertiefung in die reine Einheit Gottes" bezeichnet werden. Demgegenüber steht die "negative, innerliche Vertiefung des Menschen in das Böse"[446]. Der Mensch entwickelt ein Bewusstsein der Unangemessenheit oder Nichtentsprechung[447] zwischen sich selbst und Gott durch den Vergleich der eigenen Endlichkeit mit dem Bewusstsein Gottes. Diese Unangemessenheit zu Gott wird vom Menschen als „der *unendliche Schmerz über sich selbst*“ (VPR II S.263) empfunden, da der Gott, gegen den der Mensch im Bösen steht, unendlich ist (VPR II, S. 263–4). Das Bewusstsein des Bösen führt beim Menschen zu Demütigung und Zerknirschung[448]. Der Gegensatz gegen die Welt, das Unglück, bildet die Gegenüberstellung des Menschen gegen die Welt. Es heißt, „daß der Mensch nicht befriedigt wird in der Welt“ (VPR II S.265). Diese Unbefriedigung des Menschen zeigt sich in zweifacher Hinsicht. Einerseits ist der Mensch ein natürliches Wesen, andererseits ein geistiges. Der Mensch als natürliches Wesen ist mit einem Naturbedürfnis ausgestattet, das für ihn jedoch ein Negatives ist. Dies führt dazu, dass der Mensch sich durch die Befriedigung seiner Bedürfnisse affirmativ mit sich selbst auseinandersetzt. Die Befriedigung

[444] Cf. VPR II S. 263. „Einerseits ist es der *Gegensatz vom Bösen als solchem,* dass er selbst es, der böse ist, - dies ist der Gegensatz gegen Gott; [...] “.

[445] Cf. VPR II S. 264. „[...] *Gott* gewußt wird als *ein* Gott, als reiner, geistiger Gott [...] Auf diesem Punkte ist vorhanden, dass Ich als natürlicher Mensch dem, was das Wahrhaft ist, unangemessen und in die *vielen natürlichen Besonderheiten* befangen bin, und ebenso unendlich fest ist die Wahrheit des *einen Guten* in mir; so bestimmt sich diese Unangemessenheit zu dem, was nicht sein soll“.

[446] Cf. VPR II S. 264. „Die eine Seite dieser Entzweiung ist auf diese Weise vorhanden durch die Erhebung des Menschen zur reinen, geistigen Einheit Gottes. Dieser Schmerz und dies Bewusstsein ist die Vertiefung des Menschen in sich und eben damit in das negative Moment der Entzweiung, des Bösen. Dies ist die *negative*, innerliche Vertiefung in das Böse; die innerliche Vertiefung *affirmativ* ist die Vertiefung in die reine Einheit Gottes“.

[447] Cf. VPR II S. 272. „Näher kann es so ausgedrückt werden, dass der Gegensatz *die Unangemessenheit überhaupt* ist. Der Gegensatz, das Böse ist die Natürlichkeit des menschlichen Seins und Wollens, die Unmittelbarkeit; das ist eben die Weise der Natürlichkeit. Mit der Unmittelbarkeit ist eben die Endlichkeit gesetzt, und diese Endlichkeit oder Natürlichkeit ist unangemessen der Allgemeinheit Gottes, der in sich schlechthin freien, bei sich seienden, ewigen Idee“.

[448] Cf. VPR II S. 265. „Das ist das Verhältnis zu dem einen Extrem, und das Resultat, die bestimmtere Weise dieses Schmerzes ist die Demütigung meiner, die Zerknirschung, dass es Schmerz über mich ist, dass ich als Natürliches unangemessen bin demjenigen, was ich zugleich selbst weiß, was in meinem Wissen, Wollen ist, dass ich sei“.; In Bezug auf den Zusammenhang zwischen der Endlichkeit des Menschen und der Demütigung. VPR I S. 182. „Dieser Standpunkt gibt sich nun zunächst an als den der Demut, und diese seine Demut besteht darin, dass das Ich das Unendliche, das Wesen und Erkennen Gottes von sich ausschließt, Verzieht darauf leistet und sich als Endliches dagegen bestimmt“.

kann als die Aufhebung dieser Bedürfnisse dargestellt werden. Wie bereits dargelegt, ist die Befriedigung in Bezug auf das Natürliche selbst endlich (VPR I, S. 174–5). Bei einer inhaltlichen Betrachtung der Befriedigung des Menschen als Naturwesen, d. h. der Befriedigung „seines Naturbedürfnis[ses]" (VPR II S.265) bezeichnet die "Begierde, Selbstsucht usf.". (VPR II, S. 266). Diese werden bereits bei der Betrachtung der Natur als böse bestimmt[449], weshalb sie keine Affirmation in sich tragen[450]. Der Gegensatz des natürlichen Wesens gegen die Welt stellt folglich lediglich einen endlichen Gegensatz des Menschen dar, den die Tiere als ihre Lebendigkeit aufweisen (VPR I, S. 175). Gleichzeitig lebt der Mensch als geistiges Wesen zusammen mit anderen Menschen in der Gesellschaft und ist sich der Sittlichkeit, also dessen, was recht ist, bewusst. Insofern es auf der Vernünftigkeit und auf der Allgemeinheit gründet, fungiert das Bewusstsein der Sittlichkeit und der Gerechtigkeit als ein Affirmatives und Sollen, wie das Bewusstsein Gottes im Gegensatz zum Bösen[451]. Das menschliche Bewusstsein von der Welt und Gesellschaft entspricht jedoch nicht diesem Affirmativen, sodass das tatsächliche Bewusstsein des Menschen von der äußerlichen Welt als negativ gesetzt werden muss. Die Diskrepanz zwischen dem menschlichen Bewusstsein von der tatsächlichen Welt und dem Bewusstsein von der sittlichen und gerechten Welt führt zu einem Zustand des Unglücks[452]. In der Gegenüberstellung von Unglück erfolgt seitens des Menschen eine Aufgabe der Suche nach Befriedigung in der Welt. Stattdessen erfolgt eine Fokussierung auf das eigene Selbst als ein Affirmatives[453]. Dies bezeichnet jedoch lediglich die abstrakte Innerlichkeit, "das Extrem des abstrakten Fürsichseins, der abstrakten Freiheit" (VPR II, S. 266). Der Mensch ist kein abstraktes, sondern ein konkretes Wesen und durch „die *unmittelbare Erfüllung*" [454] als „der *natürliche Wille*" (ebenda) bestimmt, ferner wenn es

[449] Cf. VPR II S. 254. „Näher muß man diese Bestimmung vor Augen haben: der Mensch ist Mensch als Subjekt, und als natürliche Subjekt ist er dieses einzelne Subjekt, und sein Wille ist dieser einzelne Wille; sein Wille ist erfüllt mit dem Inhalt der Einzelheit, d. h. der natürliche Mensch ist selbstsüchtig. [...] Aber damit, dass der Mensch, insofern er natürlicher Wille ist, böse ist, damit ist nicht die andere Seite aufgehoben, dass er an sich gut ist; das bleibt er immer seinem Begriff nach. Aber der Mensch ist Bewusstsein, damit Unterscheiden überhaupt, damit ein wirklicher, Dieser, Subjekt, unterschieden von seinem Begriff, und indem dies Subjekt zunächst nur unterschieden ist von seinem Begriff, noch nicht zurückgekehrt zur Einheit seiner Subjektivität mit dem Begriff, zu dem Vernünftigen, so ist seine Wirklichkeit die natürliche Wirklichkeit, und diese ist die Selbstsucht".

[450] Cf. VPR II S. 265. „Seine Befriedigung, seine Naturbedürfnisse haben weiter kein Recht, keine Ansprüche. Als Naturwesen verhält sich der Mensch zu anderem, und anderes verhält sich zu ihm als Mächte, und er ist insofern zufällig wie die anderen".

[451] Cf. VPR II S. 263. „Schmerz ist nur vorhanden im Gegensatz gegen ein Sollen, ein Affirmatives. Was nicht ein Affirmatives mehr in sich ist, hat auch keinen Widerspruch, keinen Schmerz. Schmerz ist eben die Negativität im Affirmativen, dass das Affirmative in sich selbst dies sich Wiedersprechend, Verletzte ist".

[452] Cf. VPR II S. 264. „Aber seine Forderungen in Ansehung der *Sittlichkeit*, die höheren, sittlichen Anforderungen sinder Forderungen, Bestimmungen der Freiheit. Insofern diese *an sich berechtigten*, in seinem Begriff – er weiß vom Guten, und das Gute ist in ihm – begründeten Forderungen, insofern diese nicht ihre Befriedigung finden im Dasein, in der äußerlichen Welt, so ist er im Unglück".

[453] Cf. VPR II S. 265. „Das Unglück ist es, das den Menschen in sich zurücktreibt, *in sich zurückdrängt*, und indem diese feste Forderung der Vernünftigkeit der Welt in ihm ist, gibt er die Welt auf und such das Glück, die Befriedigung in sich selbst als die *Zusammenstimmung seiner affirmativen Seite mit sich selbst*. Dass er diese erlange, gibt er die äußerliche Welt auf, verlegt sein Glück in sich selbst, befriedigt sich in sich selbst".

[454] Cf. In Bezug auf die unmittelbare Erfüllung. VPR I S. 134f.

verallgemeinert ist, „die *Welt*“ (VPR II S.267) [455]. Der Gegensatz des Unglücks lässt sich als Gegensatz zwischen dem reinen Ich als dem abstrakten Beisichsein des Menschen und der "alle Erfüllung, Welt" (ebenda) als der Objektivität überhaupt oder dem Anderen überhaupt begreifen[456]. „Dies Ich ist mit dem natürlichen Willen, der Welt in unmittelbarer Beziehung und zugleich davon abgestoßen“. Folglich ist der Mensch in das "Leiden der Welt".

In den beiden unendlichen Gegensätzen des Menschen kann der Mensch dem Leiden der Welt und dem Schmerz über sich selbst durch die Zurückdrängung in die Innerlichkeit seiner selbst entkommen. Das Entkommen von Leiden und Schmerz sowie die Versöhnung beider ist jedoch lediglich eine abstrakt und endlich[457]. Die Versöhnung kann folglich nur dann als vollkommen betrachtet werden[458], wenn der Gegensatz des Menschen im menschlichen Abgrund aufgehoben wird (vgl. VPR II, S. 266) [459]. In Bezug auf den Gegensatz des Bösen stellt die endliche und abstrakte Versöhnung die Demütigung und die Zerknirschung dar. Infolgedessen erfolgt keine Erhebung des Menschen zu Gott, sondern eine Beibehaltung der eigenen Stellung als Endlichkeit. Dies impliziert eine Wahrnehmung des Menschen als Negatives, das sich gegen das Affirmative als Gott gegenüberstehend zeigt[460]. Im Gegensatz dazu

[455] Cf. VPR II S. 266-7. „In dieser Trennung, Entzweiung, haben wir gesagt, bestimmt sich als hier das Subjekt, faßt sich auf als das Extrem des abstrakten Fürsichseins, der abstrakten Freiheit; die Seele senkt sich in ihre Tiefe, in ihren ganzen Abgrund. Diese Seele ist die unentwickelte Monade, die nackte Monade, die *leere, erfüllungslose Seele*; indem sei aber *an sich* der Begriff, das *Konkrete* ist, ist diese Leerheit, Abstraktion *widersprechend* gegen ihre Bestimmung, konkret zu sein. Das ist also das Allgemeine, dass in dieser Trennung, die als unendlicher Gegensatz entwickelt ist, diese *Abstraktion aufgehoben werden soll*. Dieses abstrakte Ich ist auch *an ihm selbst* ein Wille, ist *konkret*; aber die *unmittelbare Erfüllung*, die es an ihm vorfindet, ist der *natürliche Wille*. Die Seele findet nichts vor als Begierde, Selbstsucht usf. in ihr, und es ist dies eine der Formen des Gegensatzes, dass Ich, die Seele in ihrer Tiefe, und die reale Seite voneinander unterschieden sind, so dass die reale Seite nicht eine solche ist, die dem Begriff angemessen gemacht ist, daher zurückgeführt ist, sondern an ihr selbst nur natürlichen Willen findet“.

[456] Cf. VPR II S. 267. „Der Gegensatz, worin die reale Seite weiterentwickelt ist, ist die *Welt*, und der Einheit des Begriffs gegenüber ist so eine *Gesamtheit des natürlichen Willens*, dessen Prinzip Selbstsucht ist, und die Verwirklichung desselben tritt als Verdorbenheit, Rohheit usf. auf. Die Objektivität, die dies reine Ich hat, die für dasselbe ist als eine ihm angemessene ist nicht sein natürlicher Wille, auch nicht die Welt; sondern die angemessene Objektivität ist nur das allgemeine Wesen, dieser Eine, der in ihm nicht erfüllt ist, dem alle Erfüllung, Welt gegenübersteht“.

[457] Cf. VPR II S. 267. „Die Versöhnung, die wir bisher auf diesem Standpunkte fanden, ist nur partiell und deshalb ungenügend. Die Ausgleichung des Ich in sich selbst, die das Ich in der stoischen Philosophie gewinnt, wo es sich als denkend weiß und sein Gegenstand das Gedachte, das Allgemeine ist und dies ihm schlechthin alles, die wahrhafte Wesenheit ist, wo also dies ihm gilt als ein Gedachtes und es dem Subjekte als von ihm gesetzt gilt: diese Versöhnung ist nur abstrakt, denn alle Bestimmung ist außer diesem Gedachten; es ist nur formelle Identität mit sich“.

[458] Cf. VPR II S. 267. „Auf diesem absoluten Standpunkt kann und soll aber nicht eine solche abstrakte Versöhnung stattfinden; auch der natürliche Wille kann nicht in sich befriedigt werden, denn er und der Weltzustand genügen ihm, der seine Unendlichkeit erfaßt hat, nicht. Die abstrakte Tiefe des Gegensatzes erfordert das unendliche Leiden der Seele und damit eine Versöhnung, die ebenso vollkommen ist“.

[459] Cf. VPR II S. 267-8. „Es sind die höchsten, abstrakten Momente; der Gegensatz ist der höchste. Beide Seiten sind *der Gegensatz in seiner vollkommensten Allgemeinheit*, im Innersten, im Allgemeinen selbst, die Gegensätze in der größten Tiefe“.

[460] VPR II S. 268. „[...] die erste Seite enthält diesen Schmerz, diese abstrakte Demütigung; da ist das Höchste schlechthin diese Unangemessenheit des Subjekts zum Allgemeinen, diese Entzweiung, Zerreißung, die nicht ausgefüllt, nicht ausgeglichen ist, - der Standpunkt des Gegensatzes vom Unendlichen einerseits und von einer

stellt die endliche und abstrakte Versöhnung in Bezug auf den Gegensatz des Unglücks "die unendliche Forderung der absoluten Reinheit in meiner Natürlichkeit, meinem empirischen Wollen, Wissen" (VPR II S. 265–6) oder "die abstrakte Erhebung des Menschen in sich" als "der *Stoizismus* oder *Skeptizismus*" (VPR II S. 266) dar. In diesem Szenario erfolgt eine Versöhnung des Menschen, wobei das Negative der Welt und dem Anderen zugeschrieben wird, während lediglich das Affirmative beim Menschen selbst verbleibt. Dies dient lediglich der Bewahrung der Angemessenheit mit sich selbst[461]. Die Abstraktheit und die Endlichkeit der beiden Versöhnungen lassen sich wie folgt darstellen[462]: Die Versöhnungen erfassen die Gegensätze in einer abstrakten Weise, wodurch die Tatsache vernachlässigt wird, dass die Beziehung der Entgegengesetzten auch durch den Gegensatz geprägt ist. Der Mensch übersieht dabei, dass die Bestimmungen des Menschen, sowohl die negative Konnotation bei der Zerknirschung als auch die positive beim Stoizismus, aus der Beziehung der Entgegengesetzten abgeleitet sind. Die Abstraktheit der Versöhnungen bedingt ihre Endlichkeit. Die Versöhnungen zeigen sich jeweils als eine Affirmation oder eine Negation, wobei zu konstatieren ist, dass diese Bestimmungen nicht unmittelbar, sondern durch das Entgegengesetzte determiniert werden. Deshalb kommt aus dem Gegensatz des Menschen überhaupt „das Bedürfnis der allgemeinen Versöhnung“ und „der göttlichen Versöhnung, der absoluten Versöhnung im Menschen“ (VPR II S.263) heraus. Es wird die Zeit des Geistes oder der Übergang in die Zeit des Geistes gefordert[463].

3-2-2-3. Die Möglichkeit der Versöhnung und die Notwendigkeit des Gottessohnes

Sofern der unendliche Gegensatz des Menschen aufgelöst werden soll, was die vollkommene Versöhnung impliziert, ist zu eruieren, ob eine solche Versöhnung möglich ist. Wie bereits bei der absoluten Behauptung der Endlichkeit (VPR I, S. 180 f.) dargelegt, führt eine Verneinung der Frage nach der Möglichkeit einer vollkommenen Versöhnung dazu, dass der Mensch trotz des Bedürfnisses nach einer vollkommenen Versöhnung das Streben nach dieser aufgibt[464]. Dies geschieht, um dem

---

festen Endlichkeit andererseits. Diese Endlichkeit ist die abstrakte Endlichkeit; was mir hierbei als das Meinige zukommt, das ist auf diese Wiese nur das Böse“.; VPR I S. 182f.

[461] VPR II S. 268. „Ihre Ergänzung hat diese Abstraktion im Anderen; das ist das Denken in sich selbst, befriedigt sein kann in mir selbst“.

[462] Cf. VPR II S. 268. „Die *erste* Seite, die Zerknirschung, ist *nur negativ*, *ohne Affirmation in sich*; die *zweite* soll sein diese Affirmation, Befriedigung seiner in sich. Aber diese *Befriedigung meiner in mir* ist eine nur *abstrakte* Befriedigung durch die Flucht aus der Welt, aus der Wirklichkeit, - durch die Tatlosigkeit. Indem es die Flucht aus der Wirklichkeit ist, ist es auch die Flucht aus *meiner* Wirklichkeit, nicht aus der äußerlichen Wirklichkeit, sondern aus der Wirklichkeit meines Willens“.

[463] Cf. VPR II S. 268-9. „Diese zwei Momente sin des, die das *Bedürfnis* enthalten zum *Übergang*e. Der Begriff der vorhergehenden Religionen hat sich *gereinigt zu diesem Gegensatz*, und indem dieser Gegensatz sich als existierendes Bedürfnis gezeigt und dargestellt hat, ist dies so ausgedrückt worden: >>Als die Zeit erfüllt war<<; d. h. der Geist, das Bedürfnis des Geistes ist vorhanden, der die Versöhnung zeigt“.

[464] Cf. VPR I S. 180f. Dort, bei der absoluten Behauptung der Endlichkeit, gibt der Mensch auf, sich zu Gott zu erheben, weil er wegen der Abstraktheit der Reflexion und der Endlichkeit seiner selbst vermeint, dass der

unendlichen Schmerz und Leiden des Menschen zu entkommen. Die Fragestellung wandelt sich, wenn sie im Kontext des Menschen betrachtet wird, in die Frage, ob der Mensch als Subjekt den Gegensatz des Menschen aus sich selbst aufheben kann. Der Gegensatz des Menschen kann als Gegensatz des Menschen gegen sich selbst bezeichnet werden (VPR II, S. 268). Somit stellt sich die Frage, ob der Mensch aus sich heraus eine Versöhnung mit sich selbst erreichen kann. Für den Menschen stellt der Gegensatz eine unendliche und absolute Größe dar, da der Gegensatz als Gegensatz des Menschen in dessen Abgrund verankert ist (VPR II, S. 268) und eine Loslösung vom Gegensatz für den Menschen nicht möglich ist (VPR II, S. 263). Des Weiteren kann der Mensch, indem er durch den Gegensatz des Menschen bestimmt wird, beispielsweise bei dem Gegensatz des Bösen als Negativer und bei demselben des Unglücks als Affirmativer, den Gegensatz als seinen Bestimmungsgrund, d. h. als sein Wesen, nicht auflösen. Um die vollkommene Versöhnung zu ermöglichen, muss der Gegensatz aus sich selbst heraus aufgelöst werden, da es unmöglich ist, dass der Mensch selbst den Gegensatz des Menschen ausgelöst hat[465]. Dass der Gegensatz selbst auflöst wird, ist die Bedingung der Möglichkeit dessen, dass für den Menschen der Gegensatz aufgelöst ist, oder dass der Mensch den Gegensatz auflöst (VPR II S.269). In Bezug auf die göttliche Wahrheit kann der Gegensatz des Menschen als ein in sich nichtiger Gegensatz sowie als ein selbst aufgelöster Widerspruch bezeichnet werden[466]. Innerhalb des religiösen Kontextes ist diese Herangehensweise jedoch nicht ausreichend. Der Gegensatz des Menschen ist für den Gott insofern nichtig, als dieser das Andere des Menschen und der Mensch das Andere des Gottes ist, wie dies für religiöse Kontexte beschrieben wurde. Dies stellt eine Differenzierung zum Sachverhalt dar, dass der Gegensatz des Menschen für den Menschen nichtig sei. In Hinblick auf die Religion als Begriff an sich sowie als Verwirklichung desselben, insbesondere in der absoluten Religion, soll der Mensch an der Auflösung des Gegensatzes des Menschen partizipieren. Andernfalls wären die religiösen Handlungen des Menschen letztlich eitel und nichtig. Die religiösen Handlungen des Menschen, darunter Frömmigkeit und Andacht, dienen der Teilnahme an der Versöhnung bzw. dem

Mensch nicht zu dem Jenseits, also dem Gott erreichen könnte. Wenn man eine Rücksicht darauf nimmt, dass die vollkommene Versöhnung nur insofern vollgebracht ist, insofern der Mensch sich mit dem Gott affirmativ verhält, dann kann man einsehen, dass für das bloß reflektierende Denken, welches seine Endlichkeit nicht aufgibt sondern festhält, die vollkommene Versöhnung unmöglich ist.

[465] Cf. VPR II S. 269-70. „Dass der Gegensatz *an sich* aufgehoben ist, macht die Bedingung, Voraussetzung aus, die Möglichkeit, dass das Subjekt auch für sich ihn aufhebe. Insofern wird gesagt, das Subjekt gelange nicht aus sich, d. i. aus sich als *diesem* Subjekt, durch seine Tätigkeit, sein Verhalten zur Versöhnung; es ist nicht sein Verhalten als des Subjekts, wodurch die Versöhnung zustande gebracht wird und zustande gebracht werden kann".

[466] Cf. VPR II S. 269. „Sodann, weil er an sich, der Wahrheit nach aufgehoben ist, kann das Subjekt als solches in seinem Fürsichsein erreichen, erlangen das Aufheben dieses Gegensatzes, den Frieden, die Versöhnung".; S.270. „Die Versöhnung kann nur dadurch sein, dass *für dasselbe* wird das *Aufgehobensein der Trennung*, dass das, was sich zu fliehen scheint, dieser Gegensatz nichtig ist, dass die göttliche Wahrheit für dasselbe werde der aufgelöste Widerspruch, worin beide ihre Abstraktion gegeneinander abgelegt haben".; S. 272. „Auch diese haben wir erkannt in der *göttlichen Idee*. Denn der Sohn ist ein Anderes als der Vater; dies Anderssein ist Verschiedenheit, sonst ist es nicht Geist. Aber das Andere ist Gott, hat die ganze Fülle der göttlichen Natur in sich; diesem, dass dieser Andere der Sohn Gottes, damit Gott ist, tut die Bestimmug des Andersseins keinen Eintrag; ebenso auch nicht ihm in der menschlichen Natur. Dieses Anderssein ist das ewig sich Setzende, ewig sich Aufhebende, und dieses sich Setzen und Aufheben des Anderssein ist die Liebe, der Geist".

Versöhnungsprozess. Es ist „eine gemeine Vorstellung“ (VPR II S.270) [467]. Diese Bedingung ist nicht nur Bedingung für die Positivität der Religion, sondern auch für die Möglichkeit der Religion selbst[468]. Die Möglichkeit der Teilnahme des Menschen an der göttlichen Auflösung des Gegensatzes des Menschen oder an der Versöhnung desselben wird von Hegel mit dem Zusammenhang zwischen dem Setzen und der Voraussetzung erklärt. Dabei bezeichnet Setzen die subjektive Tätigkeit des Menschen, während Voraussetzung als "Einheit der Subjektivität und Objektivität" sowie als "göttliche[r] Einheit" bestimmt wird (VPR II S. 270). In Bezug auf den Gegensatz des Menschen ist festzuhalten, dass dieser Gegensatz auch in ihm selbst ist. Ist der Gegensatz zudem derselbe des Menschen gegen sich selbst, so kann der Mensch als das Subjekt in einem Extrem des Gegensatzes bestimmt werden. Der Mensch als Subjekt ist in der Lage, das Andere durch sich selbst zu setzen[469]. Die Betrachtung der Subjektivität des Menschen im Kontext eines Gegensatzes impliziert, dass die Subjektivität des Menschen als ein Extrem das andere Extrem durch sich selbst setzt. Die Möglichkeit der Subjektivität des Menschen setzt voraus, dass der Mensch, das gegen ihn entgegengesetzte Andere sowie der Zusammenhang zwischen ihm als Subjekt und dem Anderen als Objekt des Menschen vorausgesetzt werden. Die menschliche Subjektivität kann nur insofern bestimmt werden, als der Mensch sich in einem Extrem des Gegensatzes befindet. „Dies *Setzen* muß wesentlich sein eine *Voraussetzung*“ (VPR II S.270) und „[d]ie Voraussetzung ist wesentliche Bestimmung“ (VPR II S.271). In der Tat sind religiöse Handlungen oder versöhnendes Verhalten (vgl. VPR II, S. 269) des Menschen nur unter der Voraussetzung der Versöhnung an sich von Belang. Andernfalls wäre das Handeln des Subjekts, das sich in einer extremen Haltung befindet, lediglich als "*subjektiv, formell*" zu bezeichnen (ebenda) und das hervorgebrachte Produkt lediglich als "das Produkt der abstrakten Freiheit". Für den Menschen stellt die vollkommene Versöhnung als "die *ansichseiende, substantielle Seite*" (VPR II, S. 271) die Voraussetzung und die vor den menschlichen Handlungen Vorausgesetzte dar[470], sofern er sich noch auf einem Extrem befindet.

---

[467] Cf. VPR II S. 270. „Es erhebt sich daher auch hier noch einmal die obige Frage: kann das Subjekt diese Versöhnung nicht *aus sich* zustande bringen durch seine Tätigkeit, dass es durch seine Frömmigkeit, Andacht sein Inneres der göttlichen Idee angemessen mache und dies durch Handlungen ausdrücke? Und kann dies ferner nicht das einzelne Subjekt, können es dann nicht wenigstens *alle Menschen*, die das göttliche Gesetz recht in sich aufnehmen wollten, so dass der Himmel auf Erden wäre, der Geist in seiner Gnade gegenwärtig lebte, Realität hätte? Die Frage ist, ob das Subjekt nicht aus sich als *Subjekt* dies hervorbringen kann. Es ist eine gemeine Vorstellung, dass es dies könne“.

[468] Wenn die religiösen Handlungen des Menschen bloß nichtig wären, dann wäre die Religion nicht für den Menschen nur für den Gott. Und dann die Religion als das Verhältnis des Gottes und des Menschen wäre nichts.

[469] Cf. VPR II S. 270. „Zu beachten ist hier, was wir genau vor uns haben müssen, dass von dem Subjekt die Rede ist, welches *aus einem Extrem steht, für sich ist*. Die Subjektivität hat die Bestimmung des Setzens, dass dies durch mich sei. Dies Setzen, Handeln usf. geschieht durch mich, der Inhalt mag sein, welcher er will; das *Hervorbringen* ist damit selbst eine *einseitige Bestimmung*, und das Produkt ist *nur* ein Gesetztes, es bleibt als solches nur in abstrakter Freiheit“.

[470] VPR II S. 270-1. „Die Einheit der Subjektivität und Objektivität, diese göttliche Einheit muß als Voraussetzung sein für mein Setzen; denn hat dies erst einen *Inhalt*; der Inhalt ist Geist, Gehalt, -sonst ist es *subjektiv, formell;* so erhält es erst wahrhaften, substantiellen Inhalt. Mit der Bestimmung dieser Voraussetzung verliert es seine Einseitigkeit; mit der Bedeutung solcher Voraussetzung benimmt es sich diese Einseitigkeit, verliert sie dadurch. [...] Die Harmonie dieses Widerspruchs muß also in der Weise vorgestellt werden, dass sie für das Subjekt eine Voraussetzung sei. Indem der Begriff die göttliche Einheit erkennt, so erkennt er, dass Gott an und für sich ist und

Die These, dass der Mensch als Subjekt und die substanzielle Wahrheit, d. h. hier Gott als Objekt, auf dem Extrem des Gegensatzes des Menschen stehen, beruht auf der Unangemessenheit zwischen dem Menschen und Gott (VPR II, S. 272). Die Unangemessenheit beider sowie die Entgegensetzung beider lässt den Zusammenhang des Gottes und des Menschen oder die "*Identität beider*" (VPR II, S. 272) außer Acht. Diese vorausgesetzte Identität stellt nichts anderes als die Versöhnung an sich und die substantielle Einheit des Gottes und des Menschen[471] dar, welche als "die *an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur*" (VPR II S. 273) [472] bezeichnet wird. Im Hinblick auf das Denken und die Allgemeinheit ist die Versöhnung an sich, die Einheit Gottes und des Menschen für alle Menschen[473]. Dennoch ist sie lediglich an sich und für den denkenden Menschen von Belang (VPR II, S. 222), da alle Menschen in der Tat nicht spekulativ denken mit der "Bedingung einer besonderen Bildung" (VPR II, S. 274). Daher muss die Versöhnung an sich für "*Menschen überhaupt*" (ebenda) sein, damit der Mensch für sich die Versöhnung erlangen kann (VPR II S. 269) [474]. Dies erfordert, dass die göttliche Einheit des Gottes und des Menschen in das endliche Bewusstsein eindringt (VPR II S. 274). Daher ist die göttliche Idee gefordert, nicht in ihrer Allgemeinheit zu verbleiben, sondern in der "Form *unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äußerlichen Dasein*" (ebenda) zu erscheinen. Die Versöhnung an sich soll dem gewöhnlichen Bewusstsein in der zeitlichen und räumlichen Vorstellung gegeben werden, wie dies bei anderen natürlichen Dingen der Fall ist[475]. Diesbezüglich ist festzuhalten,

---

damit die Einsicht, die Tätigkeit des Subjekts nichts für sich ist, nur ist und Bestehen hat unter jener Voraussetzung. Dem Subjekt muß also erscheinen die Wahrheit als Voraussetzung, [...]. Diese ist notwendig zunächst in der Weise der Voraussetzung, weil es dies einseitige Extrem ist".

[471] Cf. VPR II S. 272. „Die weitere Bestimmung aber ist diese, dass *dieser Unangemessenheit ungeachtet die Identität beider sei*; dass das Anderssein, die Endlichkeit, die Schwäche, die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur keinen Eintrag tun könne jener Einheit, die das Substantielle der Versöhnung ist".

[472] Cf. VPR II S. 272-3. „Das Böse, die eine Seite, ist abstrakt bestimmt worden als nur das *Andere*, Endliche, Negative, und Gott als Gute, Wahrhafte auf die andere Seite gestellt. Aber dies Andere, Negative enthält in sich selbst auch die *Affirmation*, und das muß im endlichen Sein zum Bewusstsein kommen, dass das Prinzip der Affirmation das Prinzip der *Identität* liegt *mit der anderen Seite*; so wie Gott nicht nur als das Wahre die abstrakte Identität mit sich ist, sondern das Andere, die Negation, das Sichanderssetzen seine eigene wesentliche Bestimmung, die eigene Bestimmung des Geistes ist".

[473] Cf. VPR II S. 272-3. „Das Böse, die eine Seite, ist abstrakt bestimmt worden als nur das *Andere*, Endliche, Negative, und Gott als Gute, Wahrhafte auf die andere Seite gestellt. Aber dies Andere, Negative enthält in sich selbst auch die *Affirmation*, und das muß im endlichen Sein zum Bewusstsein kommen, dass das Prinzip der Affirmation das Prinzip der *Identität* liegt *mit der anderen Seite*; so wie Gott nicht nur als das Wahre die abstrakte Identität mit sich ist, sondern das Andere, die Negation, das Sichanderssetzen seine eigene wesentliche Bestimmung, die eigene Bestimmung des Geistes ist".

[474] Cf. VPR II S. 273. „Die Möglichkeit der Versöhnung ist nur darin, dass gewußt wird die *an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur*; das ist die notwendige Grundlage. So kann der Mensch sich aufgenommen wissen in Gott, insofern ihm Gott nicht ein Fremdes ist, er sich zu ihm nicht als äußerliches Akzidenz verhält, sondern wenn er nach seinem Wesen, nach seiner Freiheit und Subjektivität in Gott aufgenommen ist; dies ist aber nur möglich, insofern *in Gott selbst diese Subjektivität der menschlichen Natur ist*. Dieses Ansichsein muß dem unendlichen Schmerz zum Bewusstsein kommen als die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, aber nur dem Ansichsein, der Substantialität nach, so dass diese Endlichkeit, Schwäche, dies Anderssein dieser substantiellen Einheit beider keinen Eintrag tut".

[475] Cf. VPR II S. 274. „Das Bewusstsein der absoluten Idee, die wir im Denken haben, soll also nicht für den Standpunkt philosophischer Spekulation, des spekulativen Denkens hervorgebracht werden, sondern in der Form der *Gewissheit* für die Menschen überhaupt; nicht dass sei es denken, die Notwendigkeit dieser Idee einsehen

dass die absolute Idee nichts anderes ist als der Gottessohn [476] und die unendliche Erscheinung derselben[477]. Der Gottessohn ist als die substantielle Einheit des Gottes und des Menschen "das *Ansich*" (VPR II, S. 275) des Menschen oder der Begriff des Menschen und gleichzeitig als Erscheinender "*einzelner, ausschließender* Mensch" (ebenda) [478] und das unmittelbare Ist[479]. Der Gottessohn bildet die erfahrbare Versöhnung an sich und ermöglicht dem Menschen, durch ihn Versöhnung für sich, also eine meine Versöhnung, zu erlangen (VPR II, S. 269).

---

und erkennen, sondern darum ist es zu tun, dass sie ihnen gewiß wird, d. h. dass diese Idee, die einheit der göttlichen und menschlichen Natur zur Gewissheit komme, dass sie für sie die Form *unmittelbarer sinnlichen Anschauung, äußerlichen Daseins* erhalte, kurz, dass diese Idee als in der Welt *gesehen* und *erfahren* erscheine".

[476] Cf. VPR II S. 274. „So muß sich diese Einheit in ganz zeitlicher, vollkommen gemeiner Erscheinung der Wirklichkeit, in einem *diesen* Menschen für das Bewusstsein zeigen, in einem *Diesen*, der zugleich gewußt werden als *göttliche Idee*, nicht nur als höheres Wesen überhaupt, sondern als die höchste, die absolute Idee, als Gottessohn".

[477] VPR I S. 87. „Die Manifestation, Entwicklung und das Bestimmen geht nicht *ins Unendliche* fort und hört nicht *zufällig* auf; der wahrhafte Fortgang besteht vielmehr darin, dass diese Reflexion des Begriffs insich sich abbricht, indem sie *wirklich in sich zurückgeht*. So ist die *Erscheinung* selbst *die unendliche*, der Inhalt dem Begriff des Geistes gemäß und die Erscheinung so, wie der Geist an und für sich selbst ist".

[478] Cf. VPR II S. 275. „Es ist das Substantielle der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, was dem Menschen zum Bewusstsein kommt, so dass der Mensch ihm als Gott und Gott ihm als Mensch erscheint. Diese substantielle Einheit ist das Ansich des Menschen; indem aber dasselbe für den Menschen ist es jenseits des unmittelbaren Bewusstseins, des gewöhnlichen Bewusstseins und Wissens; damit muß es drüben stehen für das subjektive Bewusstsein, das sich als gewöhnliches Bewusstsein verhält und als solches bestimmt ist. Hierin liegt es, dass dies als einzelner, *ausschließender* Mensch erscheinen müsse für die Anderen, [es sind] nicht sie alle Einzelnen, sondern einer, von dem sei ausgeschlossen sind, aber nicht mehr als das *Ansich*, das drüben ist, sondern als die *Einzelheit auf dem Boden der Gewissheit*".

[479] Cf. VPR II S. 275. „Um diese Gewissheit und Anschauung ist es zu tun, nicht bloß um einen göttlichen Lehrer, ohnehin nicht bloß der Moral, aber auch nicht einmal bloß um einen *Lehrer dieser Idee*, nicht um Vorstellung und Überzeugungen ist es zu tun, sondern um diese *unmittelbare* Gegenwart und Gewissheit des Göttlichen; denn die unmittelbare Gewissheit der Gegenwart ist die unendliche Form und Weise, wie das >>ist<< für das natürliche Bewusstsein ist. Dieses Ist vertilgt alle Spur der Vermittlung; es ist die letzte Spitze, der letzte Lichtpunkt, der noch aufgetragen wird. Aller Vermittlung durch Gefühle, Vorstellung, Gründe fehlt dies Ist, und nur im philosophischen Erkennen durch den Begriff, im Elemente der Allgemeinheit kehrt es wieder".; In Bezug auf das unmittelbare Ist. VPR I S. 114f.; Diese Unmittelbarkeit bezieht sich auf die Vollendung des Geistes. VPR II S. 276-7. „Der *Eine* der jüdischen Religion ist im Gedanke, nicht in der Anschauung, eben darum nicht zum Geist vollendet. *Die Vollendung zum Geiste* heißt eben die *Subjektivität*, die *sich unendlich entäußert* und aus dem absoluten Gegensatze, *aus der äußersten Spitze der Erscheinung zu sich zurückkehrt*. Das Prinzip der *Individualität* war zwar schon in dem *griechischen Ideale* vorhanden, aber hier mangelte eben jene *an und für sich allgemeine Unendlichkeit;* das Allgemeine *als* Allgemeines gesetzt ist nur in der Subjektivität des Bewusstsein da; nur dieses ist die unendliche Bewegung in sich, in de alle Bestimmtheit des Daseins aufgelöst ist und die zugleich im endlichsten Dasein ist. [...] Diese Vollendung der Realität zur unmittelbaren Einzelheit ist der schönste Punkt der christlichen Religion, und die absolute Verklärung der Endlichkeit ist in ihr zur Anschauung gebracht. [...] Die Natürlichkeit ist nicht bloß eine äußerliche Notwendigkeit, sondern der Geist als Subjekt in seiner unendlichen Beziehung auf sich selbst hat die Bestimmung der Unmittelbarkeit an ihm. Insofern nun dem Menschen geoffenbart werden soll, was die Natur des Geistes ist, die Natur Gottes in der ganzen Entwicklung der Idee offenbart werden soll, so muß darin diese Form auch vorkommen, und das ist eben die Form der Endlichkeit. Das Göttliche muß in der Form der Unmittelbarkeit erscheinen. Diese unmittelbare Gegenwart ist nur Gegenwart des Geistigen in der *geistigen Gestalt*, welche die *menschliche* ist. [...] Gott aber als Geist enthält das Moment der Subjektivität, der Einzigkeit an ihm; seine Erscheinung kann daher auch nur eine einzige sein, nur einmal vorkommen". Beim dem Begriff Gottessohn wird die Frage, wie die Menschen die Möglichkeit der Versöhnung an sich, von der die Möglichkeit der Religion selbst epistemologisch abhängig ist, wissen können, verwandelt so: ob ist der Gottessohn, also Christus wirklich die Einheit Gottes und des Menschen oder die angeschaute Versöhnung?

3-2-2-4. Die Geschichte Christi und die Umkehrung des Bewusstseins

In der absoluten Religion wird der Gottessohn als "der *Gottmensch*" bezeichnet (vgl. VPR II, S. 277). Für die Menschen überhaupt oder die Gemeinde erscheint der Christus zunächst als "*gewöhnlicher* Mensch" (vgl. VPR II, S. 278) und als lebender Mensch (vgl. VPR II, S. 279). Daher kann der Christus als derselbe Lehrer bezeichnet werden, „daß er nur der *Wahrheit*, der *Verkündigung der Wahrheit* lebt, seine Wirksamkeit nur ist, das höhere Bewusstsein der Menschen auszufüllen“ (VPR II S.279) wie Sokrates (VPR II S.278, 286). Die „*Lehre Christi*“ (ebenda) ist für „*Menschen überhaupt*“ (VPR II S.274) und die „*vorstellende* Welt“ (VPR II S.279) [480]. Insofern die Erscheinung Gottes, mithin des Gottessohns, aus dem absoluten Gegensatz des Menschen gefordert ist und die Versöhnung nichts anderes als die Auflösung des Gegensatzes darstellt, ist die Lehre Christi durch das "*negative, polemische*" (VPR II S.280) Verhältnis mit der bisherigen, weltlichen Wirklichkeit geprägt, in der der Gegensatz des Menschen die Grundbestimmung ist[481]. „[E]ine neue Welt, eine neue Religion, eine neue Wirklichkeit“, die durch die Lehre Christi in der Welt verkündet sind, sind „das Bewusstsein der *Versöhnung* des Menschen mit Gott“ und „das *Reiche Gottes*“ (ebenda) [482]. „[D]ie Verkündigung des Reiches Gottes“ (VPR II S.281) und die „*göttliche Liebe*“ (VPR II S.284) in dem Reiche sind die

[480] Cf. VPR II S. 278-9. „Wenn man *Christus* betrachtet wie *Sokrates*, so betrachtet man ihn als gewöhnlichen Menschen, wie die Mohammedaner Christus betrachten als Gesandten Gottes, wie alle großen Menschen Gesandte, Boten Gottes in allgemeinen Sinne sind. Wenn man von Christus nicht mehr sagt, als dass er Lehrer der Menschheit, Märtyrer der Wahrheit ist, so steht man nicht auf dem christlichen Standpunkte, nicht auf dem der wahren Religion. Die *eine* Seite ist diese *menschliche Seite*, diese Erscheinung als des lebenden Menschen. Ein unmittelbare Mensch ist in aller äußerlichen Zufälligkeit, in allen zeitlichen Verhältnissen, Bedingungen; er wird geboren, hat die Bedürfnisse aller anderen Menschen als Mensch, allein dass er nicht eingeht in das Verderben, die Leidenschaften, die besonderen Neigungen derselben, in die besonderen Interessen der Weltlichkeit, bei denen auch Rechtschaffenheit und Lehre stattfinden kann; sondern dass er nur der *Wahrheit*, der *Verkündigung der Wahrheit* lebt, seine Wirksamkeit nur ist, das höhere Bewusstsein der Menschen auszufüllen. [...] Der Hauptinhalt dieser Lehre kann nur *allgemein*, abstrakt sein. Wenn ein Neues, eine neue Welt, eine neue Religion, ein neuer Begriff von Gott in der vorstellenden Welt gegeben werden soll, ist das erste der allgemie Bode, das zweite das Besondere, Bestimmte, Konkrete. Die *vorstellende* Welt, insofern sie denkt, denkt nur *abstrakt*, denkt *nur das Allgemeine*; [...]“.

[481] Cf. VPR II S. 280. „Dieses Reiche Gottes, die neue Religion hat also an sich die Bestimmung der Negaion gegen das Vorhandene; das ist die revolutionäre Seite der Lehre, die alle Bestehende teils auf die Seite wirft, teils vernichtet, umstößt, Aller irdischen, weltlichen Dinge fallen weg ohne Wert und werden so ausgesprochen. Das Vorhergehende verändert sich; das vorige Verhältnis, der Zustand der Religion, der Welt kann nicht bleiben wie vorher; es ist darum zu tun, den Menschen, dem das Bewusstsein der Versöhnung werden soll, daraus herauszuziehen, zu verlangen diese *Abstraktion von der vorhandenen Wirklichkeit*“.

[482] Cf. VPR II S. 280. „Indem es um ein neues Bewusstsein der Menschen, eine neue Religion zu tun ist, so ist es das Bewusstsein der absoluten Versöhnung; damit ist bedingt eine neue Welt, eine neue Religion, eine neue Wirklichkeit, ein anderer Weltzustand; denn das äußerliche Dasein, die Existenz, hat zu ihrem Substantiellen die Religion. [...] Die neue Religion spricht sich aus als ein neues Bewusstsein – Bewusstsein der *Versöhnung* des Menschen mit Gott; diese Versöhnung als *Zustand* ausgesprochen ist das *Reich Gottes*, das Ewige als die Heimat für den Geist, eine Wirklichkeit, in der Gott herrscht. Die Geister, Herzen, sie sind versöhnt mit ihm; so ist es Gott, der zu Herrschaft gekommen ist“.

affirmative Seite der Lehre Christi. Auch wenn die Lehre Christi lediglich als allgemeine Vorstellung betrachtet wird (VPR II S. 279–80), ist die Verwirklichung der Wirklichkeit ohne die Lehre Christi nicht möglich. Dies gilt selbst dann, wenn der Inhalt der Lehre Christi als wahrhaftig betrachtet wird. Die Verwirklichung der Lehre Christi erfolgt durch sein Leben und Schicksal[483]. Vor dem Tod Christi erfolgt seitens des gewöhnlichen und vorstellenden Bewusstseins eine Retrospektive auf die explizierte Lehre Christi sowie den Lebenslauf von Christo[484]. Bei der Wiederlesung der Lehre sowie des Lebens Christi wird dieser nicht länger gemäß seiner „*menschliche[n] Seite*" (VPR II S.279) auf, sondern betrachtet ihn „durch den Glauben", d. h. fasst ihn „*nach der Betrachtung im Geiste und mit dem Geiste*" (VPR II S.278) auf. Der Glaube kann als eine Form des unmittelbaren Wissens bezeichnet werden (VPR I S. 116 f.). Inhaltlich bezieht er sich auf Christus und besagt, dass er der an und für sich seiende Gott ist, wobei die göttliche Natur oder die Wahrheit selbst in Christo offenbart wird[485]. Erst durch die Betrachtung mit dem Glauben manifestiert sich Religiosität als solche[486]. Denn der Tod Christi kann einerseits als der

[483] Cf. VPR II S. 285-6. „Da die Lehre Christi aber für sich allein nur die *Vorstellung*, das innere Gefühl und Gemüt betrifft, so wird sie *ergänzt* durch die *Darstellung der göttlichen Idee an seinem Leben und Schicksal*. Jenes Reich Gottes als Inhalt der *Lehre* ist erst die noch *vorgestellte, allgemeine Idee*; durch dies Individuum tritt es aber in die *Wirklichkeit* hinein, so dass die, welche zu jenem Reich gelangen sollen, es nur durch jenes eine Individuum können. Das erste ist zunächst die *abstrakte Angemessenheit* von Tun, Handeln und Leiden dieses Lehrers zu seiner Lehre selbst, dass sein Leben ihr gänzlich gewidmet sei, dass er den Tod nicht gescheut und durch den Tod seinen Glauben besiegelt habe".

[484] Cf. VPR II 286-7. „Mit dem *Tode* Christi beginnt aber die *Umkehrung des Bewusstseins.* Der Tod Christi ist der Mittelpunkt, um den es sich dreht; in seiner Auffassung liegt der Unterschied äußerlicher Auffassung und des *Glaubens*, d. h. der Betrachtung mit dem Geiste, aus dem Geiste der Wahrheit, aus dem heiligen Geiste. Nach jener Vergleichung ist Christus Mensch wie Sokrates, ein Lehrer, der in seinem Leben tugendhaft gelebt und das in dem Menschen zum Bewusstsein gebracht hat, was das Wahrhafte überhaupt sei, was die Grundlage für das Bewusstsein des Menschen ausmachen müsse".; S. 288-9. „Die ewige Idee selbst ist dies, die Bestimmung der Subjektivität als *wirklicher*, vom bloßen Gedanken unterschiedener unmittelbar erscheinen zu lassen. Andererseits ist es der aus dem Schmerz der Welt erzeugte und auf dem Zeugnis des Geistes beruhende Glaube, der sich dann das Leben Christi expliziert. Die Lehre, die Wunder desselben sind in diesem Zeugnisse des Glaubens aufgefaßt und verstanden. Die Geschichte Christi ist auch von solcher erzählt, über die der Geist schon ausgegossen war. Die Wunder sind in diesem Geiste aufgefaßt und erzählt, und der Tod Christi ist von demselben wahrhaft so verstanden worden, dass in Christus Gott geoffenbart sei und die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur".

[485] Cf. VPR II S. 287. „Die höhere Betrachtung ist aber die, dass in Christus die *göttliche Natur* geoffenbart worden sei. Dieses Bewusstsein reflektiert sich auf die angeführten Aussprüche, dass der Sohn den Vater kenne usw. – Aussprüche, die zunächst für sich eine Feld allgemeiner Betrachtung herüberzeihen kann, die aber der Glaube durch die Auslegung des Todes Christi in ihrer Wahrheit auffaßt; denn der Glaube ist wesentlich das Bewusstsein der absoluten Wahrheit, dessen, was Gott an und für sich ist. Was aber Gott an und für sich ist, das haben wir gesehen: er ist dieser Lebensverlauf, die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine sich sich selbst gegenüberstellt und darin identisch mit sich ist. Gott ist in diesem Elemente der Ewigkeit das SIchzusammenschließen mit sich, dieser Schluss seiner mit sich. Der Glaube nur faßt auf und hat das Bewusstsein, dass in Christo diese an und für sich seiende Wahrheit in ihrem Verlauf angeschaut werde und dass durch ihn erst diese Wahrheit geoffenbart worden sei".

[486] Cf. VPR II S. 217. „Der Sohn tritt in die Welt, dies ist der Beginn des *Glaubens*; [...] Für den *endlichen Geist als solchen* kann Gott eigentlich nicht sein, denn insofern er für ihn ist, so liegt unmittelbar darin, dass der endliche Geist seine Endlichkeit nicht als ein Seiendes festhalte, sondern dass er im Verhältnis zum Geist ist, sich mit Gott versöhne. Als endlicher Geist ist er gestellt als Abfallen, als Trennung gegen Gott; so ist er in Widerspruch gegen dies sein Objekt, seinen Inhalt, und dieser Widerspruch ist zunächst das Bedürfnis seiner Aufhebung. Dies Bedürfnis ist der Anfang, und das Weitere ist, dass Gott für den Geist werde, dass sich der göttliche Inhalt ihm vorstelle, aber dann zugleich der Geist in *empirisch endlicher* Weise ist; *so erscheint* es ihm in *empirischer* Weise,

"natürliche Tod" (VPR II, S. 288) des göttlichen Menschen und andererseits als der Tod des menschlichen Gottes verstanden werden. In diesem einen Geschehen[487] manifestiert sich das "*absolute Verhältnis zu Gott selbst*" (ebenda) und der Tod Gottes (VPR II, S. 291). Der Tod Christi als der Tod eines Menschen bedeutet die Aufhebung der menschlichen Endlichkeit. Der Tod Christi als der Tod eines Menschen bedeutet die Aufhebung der menschlichen Endlichkeit (vgl. VPR II, S. 289) [488]. Der Tod Christi kann jedoch nicht lediglich als die Aufhebung der Natürlichkeit des einen Menschen als ein Tod des Menschen aufgefasst werden. Vielmehr handelt es sich um den Tod der Menschen überhaupt und die Aufhebung der Natürlichkeit der Menschen überhaupt[489], sofern der Christus der Gottessohn und "das Ansich des Menschen" (VPR II S. 275) ist. Der Tod Christi bedeutet die Aufhebung der Endlichkeit und Weltlichkeit sowie die Hervorbringung der Göttlichkeit, d. h. der Geistigkeit. Der Tod Christi führt zu einer Aufhebung der Äußerlichkeit für das glaubende Bewusstsein, da der Christus bereits vor seinem Tod auf seinen natürlichen Willen und seine individuellen Interessen verzichtet hat. Dadurch wird die Innerlichkeit oder das Wesentliche konzentriert[490]. Diese "*Umkehrung*" (VPR II, S. 291) des Bewusstseins kann als Verklärung der Endlichkeit bezeichnet werden[491]. Der Tod Christi am Kreuz wird als "der entehrendste Tod" und "die *weltliche Schande*" (VPR II, S. 290) bezeichnet. Dies bedeutet, dass der Tod am Kreuz ein Ultimatum der Endlichkeit und Erniedrigung darstellt. Aber dieses Niedrigste „*in der Vorstellung der anderen*“ (VPR II S.289) ist durch den Tod Christi „zum Panier

was Gott ist. Aber indem das Göttliche in dieser Geschichte für ihn hervortritt, so verliert sie den Charakter, äußerliche Geschichte zu sein; sie wird *göttliche* Geschichte, die Geschichte der Manifestation Gottes selbst“.

[487] Cf. VPR II S. 276. „>>Einige<< sind ein schlechter Überfluß der Reflexion, ein Überfluß, weil wider den Begriff der individuellen Subjektivität. >>Einmal<< ist im Begriff >>allemal<<, und das Subjekt muß sich ohne Wahl an *eine* Subjektivität werden“.

[488] Cf. VPR I S. 175f.

[489] Cf. VPR II S. 294. „Opfer heißt, die Natürlichkeit, das *Anderssein aufheben*. Es heißt ferner: Christus ist für *alle* gestorben; das ist nicht etwas Einzelnes, sondern die göttliche, ewige Geschichte. Es heißt ebenso: in ihm sind alle gestorben. In der Natur Gottes ist dies selbst ein Moment; es ist in Gott selbst vorgegangen“.

[490] Cf. VPR II S. 280-2.; S. 289. „An diesem Tode ist zunächst eine besondere Bestimmung hervorzuheben, nämlich seine *polemische Seite nach außen*. Es ist darin nicht nur das Dahingeben des natürlichen Willens zur Anschauung gebracht, sondern alle Eigentümlichkeit, alle Interessen und Zwecke, worauf der natürliche Wille sich richten kann, alle Größe und alle Geltende der Welt ist damit ins Grab des Geistes versenkt. Dies ist das revolutionäre Element, durch welches der Welt eine ganz andere Gestalt gegeben ist“.; S. 290-1. „So macht der weltliche Regnet der Erde seinerseits das Höchste zum Verachtetste und *verkehrte* von Grund aus die Gesinnung, so dass im Innern der neue Religion, die ihrerseits das Verachtetste zum Höchsten, zum Panier erhob, nichts mehr entgegengesetzten war. Alles Feste, Sittliche, in der Meinung Geltende und Gewalthabende war zerstört, und es blieb dem Bestehenden, gegen das sich die neue Religion richtete, nur die ganz äußerliche kalte Gewalt, der Tod übrig, den das entwürdigte Leben, das sich im *Innern* unendliche fühlte, nun freilich nicht mehr scheute“.

[491] Cf. VPR II S.289. „Aber im *Aufgeben des natürlichen Willens* ist zugleich dies Endliche, das *Anderssein verklärt*“.

erhoben“ und „zur höchsten Ehre gemacht“ (VPR II S.290) [492]. Der Tod Christi als der Tod Gottes[493] ist „der höchste Beweis der Menschlichkeit, der absolute[n] Endlichkeit“ (VPR II S.289), „die höchste *Verendlichung*“ (VPR II S.292) und die Vollendung des Geistes (VPR II S.276) [494]. In Christo erscheint die Menschlichkeit „bis auf den äußersten Punkte“(VPR II S.289). Demnach stellt der Tod Christi die Annahme der menschlichen Endlichkeit als das Andere Gottes durch Christo bis zu seinem Tod dar. In bildhafter Sprache bedeutet dies, dass der Christus vor der menschlichen Endlichkeit sagt: "Du bist Mein" (Jesaja 43:1). Der Tod Christi bedeutet somit nicht nur die Aufhebung der Endlichkeit, sondern auch die "*ungeheure Vereinigung dieser absoluten Extreme*" und die "*unendliche Liebe*" Gottes (VPR II S. 292) [495]. Der Tod Christi ist demnach ein Akt der Versöhnung Gottes mit dem Menschen sowie mit der Welt (VPR II S. 295) [496]. Der Tod Christi kündet von der Liebe Gottes zu Welt und Mensch im Hinblick auf religiöse Betrachtung, Natürlichkeit des Menschen und das Böse. Es bedeutet demnach, dass Gott die Welt nicht von sich absondert, sondern durch die Negation seiner selbst, also den Tod Christi, die Welt nach Hause kommen lässt[497]. Die Geschichte ist jedoch mit dem Tod Gottes nicht

---

[492] Cf. VPR II S. 289-290. „Das Anderssein hat nämlich außer der unmittelbaren Natürlichkeit noch einen weiteren Umfang und weitere Bestimmung. Zum Dasein des Subjekts gehört wesentlich, dass es auch für anderes sei; das Subjekt ist nicht nur für sich, sondern ist auch *in der Vorstellung der anderen* und *ist*, gilt und ist objektiv, soviel als es sich bei anderen geltend zu machen weiß und gilt. Sein Gelten ist die Vorstellung der anderen und beruht auf der Vergleichung mit dem, was sie achten und was ihnen als das Ansich gilt. Indem nun der Tod außer dem, dass er der natürliche Tod ist, auch noch der Tod des Missetäters, der entehrendste Tod am Kreuze ist, so ist darin nicht nur das Natürliche, sondern auch die bürgerliche Entehrung, die *weltliche Schande*. Das Kreuz ist verklärt; das in der Vorstellung Niedrigste, das, was der Staat zum Entehrenden bestimmt hat, ist zum Höchsten *verkehrt*“.

[493] Cf. VPR II S. 293. „In dieser konkreten Bedeutung ist aber der Tod hier nicht dargestellt; er ist als *natürlicher* Tod vorgestellt, denn an der *göttlichen Idee* kann jene Negation keine andere Darstellung haben. Wenn die ewige Geschichte des Geistes sich äußerlich, im Natürlichen darstellt, so kann das *Böse*, das sich an der göttlichen Idee verwirklicht, nur die *Weise des Natürlichen* und so die Umkehrung nur die Weise des natürlichen Todes haben. Die göttliche Idee kann nur bis zu dieser Bestimmung des Natürlichen fortgehen. Dieser Tod aber, obwohl natürlicher, ist der Tod Gottes und so genugtuend für uns, indem er die *absolute Geschichte der göttlichen Idee*, das, was an sich geschehen ist und was ewig geschieht, darstellt“.

[494] Cf. VPR II S. 291-2. „Wenn wir in der ersten Sphäre Gott im reinen Gedanken erfaßten, so fängt es in dieser zweiten Sphäre mit der *Unmittelbarkeit für die Anschauung* und für die sinnliche Vorstellung an. Der Prozess ist nun dieser, dass die *unmittelbare Einzelheit aufgehoben* wird; wie in der ersten Sphäre die Verschlossenheit Gottes aufhörte, seine erste Unmittelbarkeit als abstrakte Allgemeinheit, nach der er das Wesen der Wesen ist, aufgehoben wurde, so wird hier nun die Abstraktion der Menschlichkeit, die Unmittelbarkeit der seienden Einzelheit aufgehoben, und dies geschieht durch den Tod“.

[495] Cf. VPR II S. 292. „Am Tode Christi ist dieses Moment zuletzt noch hervorzuheben, dass Gott es ist, der den Tod getötet hat, indem er aus demselben hervorgeht; damit ist die *Endlichkeit, Menschlichkeit* und *Erniedrigung* als ein Fremdes an Christo gesetzt als an dem, der schlechthin Gott ist: es zeigt sich, dass die Endlichkeit ihm fremd und *von Anderem her angenommen* ist; dieses Andere nun sind die Menschen, die dem göttlichen Prozess gegenüberstehen. Es ist ihre Endlichkeit, die Christus angenommen hat, diese Endlichkeit in allen ihren Formen, die in ihrer äußersten Spitze das *Böse* ist. Diese Menschlichkeit, die selbst Moment im göttlichen Leben ist, wird nun als ein Fremdes, Gott nicht Angehöriges bestimmt. Diese Endlichkeit aber in ihrem Fürsichsein gegen Gott ist das Böse, ein ihm Fremdes; er hat es aber angenommen, um es durch seinen Tod zu töten. Der schmachvolle Tod als die ungeheure *Vereinigung dieser absoluten Extreme* ist darin zugleich die *unendliche Liebe*“.

[496] Cf. VPR II S. 292. „Es ist die unendliche Liebe, dass Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu töten. Dies ist die Bedeutung des Todes Christi. Christus hat die Sünde der Welt getragen, hat Gott versöhnt, heißt es“.

[497] Cf. VPR II S. 296. „Darin erhält denn dieser, der zunächst als Lehrer, Freund, als Märtyrer der Wahrheit betrachtet worden, eine ganz andere Stellung. Es ist bisher nur der Anfang [gesetzt], der durch den Geist nun zum

abgeschlossen[498]. Der Tod Gottes impliziert einerseits die Aufhebung der Endlichkeit, andererseits aber auch die Absolutisierung der Endlichkeit (VPR II, S. 297). Aus der Spitze der Endlichkeit und dem Schmerz und Leiden des Todes Christi soll der Gott hervortreten und zugleich darin gegenwärtig sein. Denn nur der Gott ist der Geist[499]. Dies manifestiert sich in der Auferstehung Christi sowie dessen Himmelfahrt. Sie sind nicht für eine unmittelbare und empirische Betrachtung des Menschen überhaupt bestimmt, sondern lediglich für eine Betrachtung durch den Glauben des Gläubigen[500]. Denn nur durch den Glauben kann der Mensch die Gegenwärtigkeit des Reiches Gottes und des Gottes, in dessen Tod Christi, erfassen[501]. Die Auferstehung verkündet die Versöhnung zwischen Gott und den Menschen durch den Tod Christi sowie die Wiederherstellung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch[502]. Des Weiteren ist die Auferstehung als "der *Tod des Todes*" (VPR II, S. 291) sowie als "die Negation der Negation" (VPR II, S. 295) zu bezeichnen. Diese "Überwindung des Negativen" (VPR II S.291 Anm.) ist für den Menschen die Bewährung des Glaubens und das anschaubare und erfahrbare Zeugnis der durch den Tod Christi bereits vollbrachten göttlichen Versöhnung als Voraussetzung[503].

Resultat, Ende, zur Wahrheit geführt wird. Der Tod Christi ist einerseits der Tod eines Menschen, eines Freundes, der durch Gewalt gestorben usf.; aber dieser Tod ist es, der, geistig gefaßt, selbst zum Heile, zum Mittelpunkt der Versöhnung wird".

[498] Cf. VPR II S. 291. „Es tritt nun aber auch eine weitere Bestimmung ein. Gott ist gestorben, Gott ist tot – dieses ist der fürchterlichste Gedanke, dass alle Ewige, alles Wahre nicht ist, die *Negation selbst in Gott* ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Ratlosigkeit, das Aufgeben alles höheren ist damit verbunden. – Der Verlauf bleibt aber nicht hier stehen, sondern es tritt nun die *Umkehrung* ein; Gott nämlich *erhält* sich in diesem Prozess, und dieser ist nur der *Tod des Todes*. Gott steht wieder auf zum Leben: es wendet sich somit zum Ggenteil".

[499] Cf. VPR II S. 272. „Diese Unangemessenheit ist der Ausgangspunkt, der das Bedürfnis ausmacht. Die nähere Bestimmung ist nicht, dass die Unangemessenheit von beiden Seiten verschwinde für das Bewusstsein. Die Unangemessenheit *ist*; sie *liegt in der Geistigkeit*: der Geist ist das Sichunterscheiden, das Setzen von Unterschiedenen. Wenn sie unterschieden sind – nach diesem Moment, dass sie Unterschiedene sind -, sind sie nicht das Gleiche; sie sind verschieden, einander unangemessen. Die Unangemessenheit kann nicht verschwinden; wenn sie verschwände, so verschwände das Urteil des Geistes, seine Lebendigkeit; so hört er auf, Geist zu sein".; S. 288.

[500] Cf. VPR II S. 291. „Die *Auferstehung* gehört ebenso wesentlich dem Glauben an: Christus ist nach seiner Auferstehung nur seinen Freunden erschienen; dies ist nicht äußerliche Geschichte für den Unglauben, sondern nur für den Glauben ist diese Erscheinung".

[501] Cf. VPR II S. 288. „Darin ist eben gesagt, dass Gott *präsent* ist, dass dies als eigenes Gefühl, *Selbstgefühl* sein muß. Das Reich Gottes, die Gegenwart Gottes ist diese Bestimmung. Zu dieser gehört die Gewissheit der Gegenwärtigkeit Gottes. Indem es ein Bedürfnis, Gefühl ist einerseits, muß das Subjekt sich andererseits auch davon *unterscheiden,* muß es auch von sich unterscheiden diese Gegenwart Gottes, aber so, dass diese Gegenwart Gottes gewiß ist, und dies *Gewissheit* kann hier nur vorhanden sein in der Weise *sinnlicher Erscheiung*".

[502] Cf. VPR II S. 296-7. „Damit bestimmt sich dieser Tod nach dieser Seite hin als der Tod, der der Übergang zur Herrlichkeit, Verherrlichung ist, die aber nur Wiederherstellung der ursprünglichen Herrlichkeit ist. Der Tod, das Negative, ist das Vermittelnde, dass die ursprüngliche Hohheit als erreicht gesetzt ist. Es geht damit die Geschichte der Auferstehung und Erhebung Christi zur Rechten Gottes an, wo die Geschichte geistige Auffassung gewinnt".

[503] Cf. VPR II S. 294. „Der Grund der Erlösung ist also jene Geschichte, denn sei ist die *Sache an und für sich*; es ist nicht ein zufälliges, besonderes Tun und Geschehen, sondern es ist wahrhaft und *vollendend*. Diese Bewährung, dass es das Wahre ist, ist die Anschauung, die jene Geschichte gibt und in der der Einzelne *das Verdienst Christi ergreift*. Es ist nicht die Geschichte eines Einzelnen, sondern es ist Gott, der sie vollbringt, d. h. es ist die Anschauung, dass dies die allgemeine, [an] und für sich seiende Geschichte ist".

Bei einer Betrachtung des Todes Christi im Hinblick auf den Gegensatz des Menschen, der durch Christus ausgelöst wird, wird ersichtlich, wie die Versöhnung Gottes und des Menschen durch den Tod Christi zu Stande gekommen ist. Der Gegensatz des Menschen besteht in der Gegenüberstellung des Geistigen, des Begriffs, was der Mensch sein soll, und der Natürlichkeit, des unmittelbaren Daseins, was der Mensch unmittelbar ist. Der Tod Christi hebt den Gegensatz zwischen dem, was der Mensch unmittelbar oder natürlich ist, und dem, was er sein soll[504], auf. Letzterer bleibt somit als einziger Aspekt des Menschen übrig. Bei einer konkreteren Betrachtung wird eine Differenzierung zwischen dem Gegensatz des Bösen und dem des Unglücks vorgenommen. In Bezug auf den Gegensatz des Menschen als das Böse kann festgehalten werden, dass das abstrakte Fürsichsein des Menschen oder die Natürlichkeit des Menschen, die in dem Gegensatz als das Negative bestimmt sind, durch den Tod Christi aufgehoben werden. Der Tod Christi negiert somit nicht die Natürlichkeit als solche, sondern lediglich das Andersein Gottes sowie die dem Gott fremde Natürlichkeit. Denn der Christus ist die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Da die menschliche Natur durch den Tod beendet wurde, bleibt im Christus nur die göttliche Natur als das Moment Gottes übrig (VPR II S. 286–7). In Bezug auf den Gegensatz des Menschen als Unglück kann festgehalten werden, dass der weltliche Zustand bzw. die Welt, die in diesem Gegensatz als negativ aufgezeigt wird, durch den Tod Christi verklärt wird. Denn der Tod Christi bedeutet die Aufhebung des natürlichen Willens, da die Welt als "Wirklichkeit meines Willens" (VPR II, S. 268) begriffen wird (VPR II, S. 289). In Bezug auf den Willen bedeutet dies, dass der natürliche Wille aufgehoben ist und lediglich der göttliche Wille übrig bleibt. Dieser richtet sich nicht wie der natürliche Wille auf die Endlichkeit und die Weltlichkeit, sondern auf die Allgemeinheit und Innerlichkeit. Diese Allgemeinheit und Innerlichkeit stellen nach dem Zustand nichts anderes als das Reich Gottes dar[505]. Eine solche konkrete Betrachtung des Todes Christi (VPR II, S. 293) ist jedoch nicht nur für den Menschen überhaupt, d. h. die unmittelbare und empirische Betrachtung, sondern auch für den Glauben, sprich für die Betrachtung durch den Glauben. Diesbezüglich sei der logische und innere Zusammenhang zwischen dem Tod Christi und dem Gegensatz des Menschen sowie die Erkenntnis der Notwendigkeit desselben dargelegt. Der Christus als die unendliche Erscheinung Gottes ist gefordert, um den Gegensatz des Menschen aufzulösen. Dies muss für die Menschen überhaupt "in der Form der Gewissheit" (VPR II, S. 274) geschehen, d. h. in der Form unmittelbaren

[504] Cf. VPR II S. 292-3. „Dieser Tod ist ebenso wie die *höchste Verendlichung* zugleich das *Aufheben der natürlichen Endlichkeit*, des unmittelbaren Daseins und der Entäußerung, die Auflösung der Schranke. Diese Aufhebung des Natürlichen ist *im Geistigen* wesentlich so zu fassen, dass sie die Bewegung des Geistes ist, sich in sich zu erfassen, dem Natürlichen anzustreben, dass sie also die *Abstraktion vom unmittelbaren Willen und unmittelbaren Bewusstsein* ist, sein Sich-in-sich-Versenken, und aus diesem Schachte nur seine Bestimmung, sein wahres Wesen und seine absolute Allgemeinheit sich zu nehmen. Was ihm gilt, was seinen Wert hat, das hat er nur in dieser Aufhebung seines natürlichen Seins und Willens".

[505] Cf. VPR II S. 288. „[...]; aber es ist schon fest in den Herzen, Gemütern, dass es sich nicht handelt um Moralität überhaupt, um Denken und Wollen des Subjekts in sich und aus sich, sondern das Interesse ist ein unendliches Verhältnis zu Gott, zum gegenwärtigen Gott, die Gewissheit des Reiches Gottes, eine Befriedigung nicht in der Moralität noch auch Sittlichkeit oder in dem Gewissen, sondern eine Befriedigung, außerhalb welcher nichts Höheres ist, - *absolutes Verhältnis zu Gott selbst*".

Wissens und nicht im Rahmen philosophischer Spekulation. Folglich ist der Mensch, selbst wenn er gläubig ist, angesichts des Todes Christi von Verzweiflung ergriffen[506]. Vor der Erniedrigung und Verendlichung Gottes, hier vor dem Auftritt Christi, hat der Mensch bereits den Schmerz und das Leiden erlitten[507]. Für den Menschen stellt der Christus eine Hoffnung dar, weshalb sein Tod als die Spitze des Schmerzes und des Scheiterns des Menschen betrachtet werden kann (VPR II, S. 291). In der Konsequenz dieser extremen Situation flüchtet der Mensch oder hält sich mit dem Glauben aus. Die Ausübung des Glaubens impliziert eine Konzentration des Menschen auf das Wesen seiner selbst, d. h. auf die Innerlichkeit seiner selbst. Folglich ist es dem Menschen nicht möglich, sich aus eigener Kraft vor dem äußerlichen Zustand als dem Tod Christi zu behaupten. Er erfährt den "Schmerz des Bösen und seiner eigenen Entfremdung" (VPR II, S. 296) und vernimmt das Zeugnis des Geistes[508], welches sich in der Innerlichkeit des Menschen manifestiert. Durch einen derartigen Glauben wird das Leben und der Tod Jesu als "die göttliche, ewige Geschichte" (VPR II, S. 294) wiedergelesen[509]. Das Wiederlesen des Menschen ist nichts anderes als „die *Umkehrung des Bewusstseins*“ (VPR II S.286). Für den gläubigen Menschen erschließt sich der religiöse Sinn von "Leiden und Sterben" (VPR II, S. 295) im Christusgeschehen durch die Betrachtung des Glaubens. Für den Menschen, der sich dieser Betrachtung nicht öffnet, bleibt dieser Sinn verschlossen[510]. Der Tod Christi ist für die Betrachtung durch den Glauben der "Mittelpunkt der Versöhnung" (VPR II, S. 296) zwischen Gott und Mensch sowie die "Erlösung" (VPR II, S. 294) für den Menschen überhaupt. Für den Menschen erscheint sein Tod als "die *Sache an und für sich*" (ebenda) und stellt die an und für sich Versöhnung oder den Begriff und die Vorstellung der Versöhnung des Menschen dar[511].

---

[506] Cf. VPR II S. 289. „Der Tod ist dann der *Prüfstein*, sozusagen, an dem sich der Glaube bewährt, indem hier wesentlich sein Verstehen der Erscheinung Christi sich dartut“.

[507] Cf. VPR II S. 282-3. „In dieser Erhebung und völligen Abstraktion von allen, was der Welt als Großes gilt, ist allenthalben die Wehmut über die Versunkenheit seines Volkes und der Menschen überhaupt enthalten. Jesus trat auf, als das jüdische Volk durch die Gefahr, die sein Gottesdienst bisher gelitten hatte und noch litt, hartnäckiger darein versenkt war und zugleich an der Realität verzweifeln mußte, da es mit einer Allgemeinheit der Menschheit in Berührung gekommen war, die es nicht mehr ableugnen konnte und die doch selbst noch völlig geistlos war, - kurz, er trat auf in der *Ratlosigkeit des gemeinen Volkes*“.

[508] Cf. VPR II S. 288. „Andererseits ist es der aus dem Schmerz der Welt erzeugte und auf dem Zeugnis des Geistes beruhende Glaube, der sich dann das Leben Christi expliziert“.

[509] Cf. VPR II S. 288. „Andererseits ist es der aus dem Schmerz der Welt erzeugte und auf dem Zeugnis des Geistes beruhende Glaube, der sich dann das Leben Christi expliziert“.

[510] Cf. VPR II S. 295. „Dieser Tod ist die Leibe selbst, als Moment Gottes gesetzt, und dieser Tod ist das Versöhnende. Es wird darin die absolute Liebe angeschaut. Es ist die Identität des Göttlichen und Menschlichen, dass Gott im Endlichen bei sich selbst ist und dies Endliche im Tode selbst Bestimmung Gottes ist. Gott hat durch den Tod die Welt versöhnt und versöhnt sie ewig mit sich selbst. Dies Zurückkommen aus der Entfremdung ist seine Rückkehr zu sich selbst, und dadurch ist er Geist, und dies Dritte ist daher, dass Christus auferstehenden ist“.

[511] Cf. VPR II S.293-4. „Dass z. B. dieser Verbrecher vom Richter bestraft werden kann und dass diese Strafe die Durchführung und Versöhnung des Gesetzes ist, dies tut nicht der Richter, nicht der Verbrecher durch sein Erleiden der Strafe als eine partikuläre äußerliche Begebenheit, sondern dies ist die Natur der Sache, die Notwendigkeit des Begriffs. Wir haben also diesen Verlauf auf eine gedoppelte Weise vor uns: das eine Mal im Gedanke, in der Vorstellung des Gesetzes und im Begriff, und das andere Mal in einem einzelnen Fall, und in diesem einzelnen Fall ist der Verlauf dieser, *weil* die Natur der Sache dies ist; ohne diese wäre weder die Handlung

3-2-2-5. Der Glaube als die Versöhnung des Menschen

Dennoch kann die Versöhnung des Menschen mit Gott sowie die Versöhnung zwischen dem Menschen als Moment Gottes und dem Menschen als Entgegengesetztem Gottes aus der Perspektive des Menschen noch nicht für sich erfasst werden[512]. In Folge der Natur der Sache sowie des Begriffs (vgl. VPR II, S. 293–4) soll die durch den Tod Christi vollbrachte Versöhnung auch im Menschen selbst vollgebracht werden[513]. Diesbezüglich ist einerseits die "Entstehung der Gemeinde" (VPR II, S. 296) zu nennen, welche in der dritten Form der Versöhnung mit dem Kultus hauptsächlich behandelt wird, und andererseits der Glaube als das Verhältnis des Menschen zu sich selbst. Der Glaube kann bezeichnet werden als das "*Verhältnis zu Gott selbst*" (VPR II, S. 298) und gleichzeitig, im Hinblick auf die religiöse Betrachtung der Natürlichkeit des Menschen (VPR II, S. 250), als das Verhältnis, in dem sich Menschen zwischen der Natürlichkeit, Objektivität und der Geistigkeit, Subjektivität befinden. Der Tod Christi findet folglich im Menschen statt, wodurch die Natürlichkeit des Menschen als Fremdheit und Anderssein Gottes aufgehoben wird. Insofern die Natürlichkeit des Menschen nichts anderes als *meine* eigene Natürlichkeit ist, impliziert dies die Selbstaufhebung des Menschen[514]. In seiner noch bestehenden Gegenüberstellung zu sich selbst und als vorstellendes Bewusstsein, das sich noch nicht als Geist bestimmt, ohne die philosophische und spekulative Erkenntnis über sich selbst, ist der Mensch nicht in der Lage, sich aus sich selbst aufzuheben. Das Selbstbewusstsein, sich selbst als Geist aufheben zu können, ist ihm noch nicht gegeben[515]. Die Selbstaufhebung des Menschen resultiert aus der Annahme, dass der Mensch durch den Glauben gestorben ist. Dies impliziert, dass der natürliche und unmittelbare Wille des Menschen durch den Glauben aufgehoben ist und der göttliche Wille als "das Ansichseinende" des Menschen (VPR II, S. 298) die Gegenwärtigkeit im Menschen besitzt. Die Frage, ob der Mensch sich selbst aufheben und dem Urbild Christi nach mit sich selbst versöhnen kann, wenn der Christus in ihm auferstehen ist, ist Gegenstand dieser Untersuchung[516]. Durch den Glauben lebe ich in

---

des Richters noch das Leiden des Verbrechers die Strafe und Versöhnung des Gesetzes".

[512] Cf. VPR II S. 295. „In dem Tode Christi ist für das wahrhafte Bewusstsein des Geistes die Endlichkeit des Menschen getötet worden. Dieser Tod des Natürlichen hat auf diese Weise allgemeine Bedeutung; das Endliche, Böse überhaupt ist vernichtet. Die Welt ist so versöhnt worden; der Welt ist durch diesen Tod ihr Böses *an sich* abgenommen worden".

[513] Cf. VPR II S. 295-6. „In dem wahrhaften Verstehen des Todes tritt auf diese Weise die *Beziehung des Subjekts als solchen* ein. Das bloße *Betrachten* der Geschichte hört hier auf; das Subjekt selbst wird in den Verlauf hineingezogen; es fühlt den Schmerz des Bösen und seiner eigenen Entfremdung, welche Christus auf sich genommen, indem er die Menschlichkeit angezogen, aber durch seinen Tod vernichtet hat".

[514] Cf. VPR II S. 295.

[515] Cf. VPR II S. 295. „Aber schon in der Moralität, noch mehr in der Sphäre der Religion wird der Geist als frei gewußt, als affirmativ in sich selbst, so dass diese *Schranke* an ihm, die bis zum Bösen fortgeht, *für die Unendlichkeit des Geistes ein Nichtiges* ist: der Geist kann das Geschehene ungeschehen machen; die Hadlung bleibt wohl in der Erinnerung, aber der Geist streift sie ab".

[516] Cf. VPR II S. 297-8. „In dieser ganzen Geschichte ist den Menschen zum Bewusstsein gekommen – und das ist

Christo und Christus lebt im mir. „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt im mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes […] "(Galater 2:20). In Konsequenz dessen kann die an und für sich Versöhnung oder die göttliche und absolute Versöhnung für den einzelnen Menschen sowie die Versöhnung des einzelnen Menschen mit sich selbst vollgebracht werden. Der Prozess der Versöhnung des Menschen mit sich selbst vollzieht sich in der Auflösung des Gegensatzes des Menschen, der für den Gott an sich nichtig ist, durch das Teilnehmen des Menschen an dem göttlichen "Verlauf und Prozess" (VPR II, S. 292) [517]. Die Annahme des göttlichen Lebens durch den Glauben impliziert die Teilhabe des Menschen an der göttlichen Existenz (VPR II, S. 235). Dies bedeutet, dass in dem Menschen der Christus und in Christo der Mensch lebt, d. h. eine unmittelbare Verknüpfung zwischen dem Menschen und dem Christus. m Hinblick auf den Menschen ist es der Glaube als das unmittelbare Wissen. Der Glaube des Menschen an den Christus ist die Verknüpfung zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein Christi (VPR I S.118). Daher setzt der Glaube des Menschen die Erscheinung des Gottes im unmittelbaren Dasein voraus (vgl. VPR II, S. 275). Dies kann als Gnade Gottes bezeichnet werden (VPR II, S. 191). Die Gnade Gottes ist demnach nicht nur die Bedingung der Möglichkeit der Versöhnung des Gottes und des Menschen, sondern auch die Bedingung der Versöhnung des Menschen mit sich selbst, d. h. des Glaubens. Diesbezüglich ist zu beachten, dass die Gnade Gottes auch wie die Versöhnung zwischen Gott und dem Menschen in dem göttlichen Prozess enthalten ist. Damit der Mensch den Glauben haben kann, ist es nicht hinreichend, dass Gott in der Gnade als das unmittelbare Dasein, d. h. als der Christus, erscheint. Stellt die Offenbarung der göttlichen Natur in Christo eine unmittelbar sinnlich erfahrbare Tatsache dar, müsste jeder Mensch zwangsläufig an Christus glauben, da der Gegensatz des Menschen für die Menschen überhaupt allgemeingültig ist(VPR II, S. 263). Somit wäre kein Unterschied zwischen der empirischen Betrachtung und derjenigen durch den Glauben in Bezug auf das Leben und den Tod Christi festzustellen. In der Tat verfügte nicht jeder, der damals den Christus sah, über den Glauben an ihn. Vielmehr begleitete lediglich eine Minderheit Christus. Der Gegensatz des Menschen stellt einen allgemeinen Zustand für die Menschen überhaupt dar und bildet zudem die Voraussetzung für den Glauben. Denn durch den Gegensatz des Menschen für den Menschen ist das "*Bedürfnis* der Wahrheit" (VPR II, S. 250) und die Forderung derselben notwendig geworden. Obgleich der Glaube für den Menschen gefordert wird, da nur durch den Glauben die Versöhnung für den Menschen als Auflösung des Gegensatzes des Menschen erreicht werden kann, unterscheidet sich diese Forderung von der tatsächlichen Glaubenshaltung des Menschen.

Der Glaube als menschliche Tätigkeit lässt sich im Hinblick auf den Gegensatz des Menschen näher bestimmen. Dabei kann er als Versuch des Menschen bezeichnet werden, den Gegensatz des Menschen

---

die Wahrheit, zu der sie gelangt sind -, dass die Idee Gottes für sie Gewissheit hat, dass das Menschliche unmittelbarer, präsenter Gott ist, und zwar so, dass in dieser Geschichte, wie sie der Geist auffaßt, selbst die Darstellung des Prozesses dessen, was der Mensch, der Geist ist: an sich Gott und tot – diese Vermittlung, wodurch das Menschliche abgestreift wird, andererseits das Ansichseiende zu sich zurückkommt und so erst Geist ist“.

[517] Cf. VPR II S. 295; S. 297-8.

aufzulösen. Diese Auflösung ist nichts anderes als Versöhnung, die endlich und menschlich ist. Denn der Glaube, die Zerknirschung und der Stoizismus stellen gemeinsam den menschlichen Versuch der Versöhnung dar, den Gegensatz des Menschen aufzulösen. Die Zerknirschung als endliche Versöhnung bezüglich des Bösen und der Stoizismus als solche bezüglich des Unglücks sind jeweils durch eine Einseitigkeit gekennzeichnet und führen durch die wechselseitige Ergänzung zur Versöhnung (VPR II, S. 268–9). In der Versöhnung ist daher die menschliche Tätigkeit der Glaube. Der Ansatz des Glaubens als menschliche Tätigkeit lässt sich folglich aus den endlichen Versöhnungen ableiten. Im Rahmen der endlichen Versöhnung des Gegensatzes des Bösen erfolgt seitens des Menschen eine Gegenüberstellung des Negativen im Gegensatz zum Affirmativen, wobei sich der Mensch als Negatives gegen Gott als Positives wendet. Diesbezüglich ist eine konstant negative, innere Haltung zu beobachten. Denn der Mensch zeigt im Gegensatz des Bösen lediglich das Bewusstsein seiner Endlichkeit und gibt trotz des Bewusstseins Gottes auf, sich zu Gott als dem Affirmativen zu erheben. In der Zerknirschung nimmt der Mensch eine negative Haltung gegenüber sich selbst ein, verzichtet jedoch auf die Aufhebung der Endlichkeit als Negation seiner selbst. Im Rahmen des Stoizismus erfolgt eine endliche Versöhnung des Gegensatzes von Unglück. Hierbei wird die Welt als das Negative gesetzt, während der Mensch selbst als das Affirmative in Stellung gebracht wird. Dies erfolgt unter Bezugnahme auf die Vorstellung, die der Mensch von sich selbst hat. Daher verbleibt er im Affirmativen. Im Stoizismus wird die Natürlichkeit des Menschen als dessen Abhängigkeit von der Welt aufgefasst (VPR II, S. 248). Der Mensch ordnet sie somit nicht als sein Angehöriges ein, sondern betrachtet sie als weltlich und negativ. In diesem Kontext zeigt sich, dass der Mensch sich affirmativ mit sich selbst verhält, dabei jedoch das Andere als das Negative von sich selbst ausschließt. In anderen Worten lässt sich festhalten, dass die Zerknirschung auf einem negativen Selbstbewusstsein und der Stoizismus auf einem affirmativen Selbstbewusstsein beruhen. Diese Formen des Selbstbewusstseins sind jedoch als endliche Versöhnung des Gegensatzes des Menschen zu betrachten, da das negative Selbstbewusstsein das Affirmative und das affirmative Selbstbewusstsein das Negative nicht in sich enthält (vgl. VPR II, S. 268). Bei einer Betrachtung des Glaubens in Bezug auf das Selbstbewusstsein lässt sich feststellen, dass sowohl das negative Selbstbewusstsein als auch das affirmative Selbstbewusstsein eine Rolle spielen, da sie einander ergänzen. Innerhalb des Selbstbewusstseins wird der Gegensatz des Menschen ersichtlich, welcher sich in Form von Schmerz und Leiden ausdrückt. Dies führt zu einer Negativbestimmung. Insofern ist es mit dem Bedürfnis nach Wahrheit oder der Sehnsucht nach Gott unmittelbar verknüpft (VPR I S. 171). Ein bloß negatives Selbstbewusstsein genügt jedoch nicht, um Glauben zu bestimmen, da auf diese Weise keine klare Abgrenzung zum Selbstbewusstsein der Zerknirschung möglich ist. Die Beziehung mit Gott als dem Affirmativen stellt eine wesentliche Komponente des Glaubens dar. Sie impliziert eine gewisse Verzichtleistung, nämlich die, die Erhebung zu Gott nicht aufzugeben. Dies kann als die andere Seite des Glaubens bezeichnet werden, wobei hier das Zeugnis des Geistes als das Affirmative Selbstbewusstsein des Glaubens zu nennen ist. In der ersten Form der Versöhnung der Religionsphilosophie manifestiert sich das Zeugnis des Geistes in Bezug auf die Andacht als die Spur

des Geistes des Menschen in der Vorstellung. In Kontrast dazu erweist sich das Zeugnis des Geistes nicht nur als Spur des menschlichen Geistes, sondern auch als Negation der menschlichen Ausschließung des Anderen in der zweiten Form der Versöhnung der Religionsphilosophie. Für das vorstellende und glaubende Bewusstsein stellt das Zeugnis des Geistes kein Seiniges dar, sondern es wird von irgendwo außerhalb der "*Unmittelbarkeit meines Selbstbewusstseins*" (VPR II, S. 268) gegeben. In der Bergpredigt Christi findet sich die Aussage "Selig sind, die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen" (Matthäus 5:8), welche die unmittelbare Verknüpfung des Glaubens zwischen dem negativen Selbstbewusstsein, mit sich selbst sich negativ zu verhalten, und dem affirmativen Selbstbewusstsein, mit sich selbst sich affirmativ zu verhalten, oder durch das Zeugnis des Geistes sich selbst in dem Zusammenhang mit dem Gott zu bestimmen, zum Ausdruck bringt. Dies entspricht der "*absoluten Gesinnung*"[518] sowie der Forderung des „*unmittelbare[n] Sichversetzen[s]* in die Wahrheit, in das Reich Gottes“ (VPR II S.282). „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit“ (Matthäus 6:33). Der Glaube kann demnach als das Selbstbewusstsein bestimmt werden, welches die unmittelbare Verknüpfung von Selbstbewusstsein der Selbstnegation und Selbstbewusstsein der Erhebung zu Gott darstellt[519]. Der Glaube ist jedoch noch nicht objektiv, d. h. er nimmt Gott noch nicht als Objekt an. Er ist daher lediglich ein subjektiver Glaube oder eine Ahnung, wie sie sich in der empirischen Betrachtung der Geschichte Christi zeigt (VPR II, S. 287). Vor dem Tod Christi wird der Glaube zwar in die Prüfung geworfen, durchläuft jedoch einen Prozess der Verobjektivierung. Die Geschichte von dem Leben Jesu, welche der Glaube durch das Zeugnis des Geistes und die glaubende Betrachtung wiederliest (VPR II, S. 278), kann als die Vorstellung[520] dessen, was der Geist ist oder was das göttliche Leben ist (VPR II, S. 294–5), bezeichnet werden. Der Glaube beinhaltet demnach die Vorstellung der göttlichen Bewegung und des göttlichen Lebens als des Geistes, welche durch das Wiederlesen der Geschichte Christi ist. Der Christus als Gottessohn verkörpert das Moment der Sichunterscheidens des Geistes, der Tod Christi ist das Moment der Sichaufhebung des Unterschieds selbst und die Himmelfahrt Christi ist das Moment des Zurückkehrens des Unterschieds in die Einheit vorgestellt. Dieses Wiederlesen des Glaubens kann folglich als ein Akt des Glaubens selbst bezeichnet werden. Das Wiederlesen der Geschichte Jesu bedeutet demnach, dass das positive Selbstbewusstsein des Glaubens, d. h. das dem Zeugnis des Geistes folgende Selbstbewusstsein des Glaubens, die Geschichte Jesu verinnerlicht und sie darin wiederholt[521]. Dies impliziert, dass die Geschichte Christi den Gegenstand meines Wissens ist und sofern sie als solcher in mir präsent ist, wird die Geschichte

[518] Cf. VPR II S. 79. „Gott hat wesentlich ein Verhältnis zum *Selbstbewusstsein*, da der Boden, auf dem sein Zweck erscheint, der endliche Geist ist. Wir haben nun zu betrachten die *religiöse Gesinnung* in diesem Selbstbewusstsein. Die Vermittlung, insofern sie Gesinnung ist, ist das *Setzen der Identität*, die an sich gesetzt ist, und so ist sie vermittelnde Bewegung. Die Gesinnung stellt die innerste Momente des Selbstbewusstseins vor“.

[519] Cf. VPR I S. 115-6. Die unmittelbare Verknüpfung und die doppelte Struktur derselben des Glaubens beziehen sich auf die Einheit der Gewissheit.

[520] Cf. VPR I S. 142-3.

[521] Cf. Enz § 454 Zusatz. „Wenn ich also etwas in der Erinnerung *behalten* soll, so muß ich die Anschauung desselben *wiederholt* haben“.

Christi durch den Glauben und das Wiederlesen zu meiner Geschichte. Die wiederholte Geschichte lässt den Schluss zu, dass der Christus in mir lebt und ich mit dem Christus am Kreuz gestorben bin. In der Folge wird der Glaube nicht länger als lediglich subjektiver und ahnender Glauben begriffen, sondern als objektiver und für sich bestehender Glaube. Christus als Objekt des Glaubens ist demnach als Gottessohn anzuerkennen und als solcher die Einheit der Subjektivität und Objektivität (vgl. VPR II, S. 270). Der Glaube ist nur der Anfangspunkt[522]. Indem der Mensch mit dem Glauben die Geschichte Christi wiederliest, hat er das Wissen von dem Gott[523]. Im Rahmen des Glaubens wird das Bewusstsein Gottes als gegenwärtiger Gott aufgefasst, der im Gegensatz zu Gott innewohnt[524]. Dieser Gott versöhnt und erlöst den Menschen, der durch den Gegensatz gegen sich selbst gelitten ist, und wird darüber hinaus als liebender Gott wahrgenommen, der das Andere in sich leben lässt. Insofern der Mensch als der Glaube sein Anderes, nämlich den Christus, in sich enthalten soll, muss der Mensch als das Selbstbewusstsein nicht mehr als das unmittelbare Dasein und Einzelne, sondern als die konkrete Allgemeinheit bestimmt werden. Der Mensch muss ein freier Geist sein, wobei das Menschliche als "unmittelbarer, präsenter Gott" (VPR II, S. 297) zu bezeichnen ist. In diesem Kontext kann die Betrachtung der Geschichte Christi mit der religiösen Betrachtung des Menschen gleichgesetzt werden.

3-3. Die dritte Form der Versöhnung des Menschen mit dem Anderen: Kultus und menschliche Versöhnung aber nicht endliche, sondern gemeinschaftliche

Obgleich der Glaube eine Tätigkeit des Menschen ist, ist die religiöse Betrachtung der Natürlichkeit des Menschen selbst, in der der Glaube enthalten ist, eine Art des religiösen Wissens (VPR I S. 167) sowie die Betrachtung von Gott (VPR II S. 296). Aus spekulativ-logischer Perspektive betrachtet, fokussiert religiöses Wissen auf die eine Seite des Verhältnisses von substantieller Einheit und dem Moment des

[522] Cf. VPR II S. 296. „Die Anschauung der Natur des Geistes, auf sinnliche Weise die Befriedigung des Bedürfnisses des Geistes vor sich zu haben, ist es dann, was nach dem Tode Christi erst einen Freunden aufgeschlossen worden. Also diese Überzeugung, die sie aus seinem Leben haben konnten, war noch nicht die rechte Wahrheit, sondern erst der Geist. Vor seinem Tode war er als ein sinnliches Individuum vor ihnen. Den eigentlichen Auf Schluss hat ihnen der Geist gegeben, von dem Christus sagt, dass er sie in alle Wahrheit leiten werde“.

[523] Cf. VPR II S.298. „Dies ist für die Gemeinde die Geschichte der Erscheinung Gottes; diese Geschichte ist göttliche Geschichte, wodurch sie zum Bewusstsei der Wahrheit gekommen ist. Daraus bildete sich das Bewusstsein, das Wissen, dass Gott der Dreieinige ist. Die Versöhnung, an die geglaubt wird in Christo, hat keinen Sinn, wird Gott nicht als der Dreieinige gewußt, wird nicht erkannt, dass er *ist*, aber auch *als das Andere*, als das sich Unterscheidende [ist] so dass dieses Andere *Gott selbst* ist, an sich die göttliche Natur an ihm hat, und dass das Aufheben dieses Unterschieds, Anderesseins, dieses Rückkehr, diese Liebe der Geist ist“.

[524] Cf. VPR II S. 297. „Es ist damit denn geschehen, dass diese kleine Gemeinde die Gewissheit gehabt hat: Gott ist als Mensch erschienen; diese Menschlichkeit in Gott, und [zwar] die abstrakteste Weise derselben, die höchste Abhängigkeit, die letzte Schwäche und Stufe der Gebrechlichkeit ist eben der natürliche Tod. >>Gott selbst ist tot<<, heißt es in jenem lutherischen Liede; dies Bewusstsein drückt dies aus, dass das Menschliche, das Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment selbst ist, in Gott selbst ist; dass das Anderssein, das Endliche, das Negative nicht außer Gott ist, als Anderssein die Einheit mit Gott nicht hindert. Es ist gewußt das Anderssein, die Negation als Moment der göttlichen Natur selbst“.

Unterschieds, d. h. von Gott und Mensch. Das religiöse Wissen bearbeitet das Verhältnis von Gott und Mensch unter der Voraussetzung eines Gegensatzes zwischen den beiden Polen. Dies wurde in der Abhandlung zur ersten und zweiten Versöhnung dargelegt. Dabei wird die Frage beleuchtet, wie sich der Gegensatz zwischen Gott und Mensch auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch auswirkt. Dies impliziert, dass der Gegensatz oder die Trennung des Gottes als des ersten Moments des spekulativen Begriffs Gottes und der des Menschen als des zweiten Moments desselben nicht gänzlich auflösbar ist. Stattdessen konstituieren die Gegensätze die Momente der Versöhnung im religiösen Wissen als das Verhältnis des Gottes und des Menschen. Das dritte Moment des spekulativen Begriffs Gottes besteht in der Rückkehr des Unterschieds als zweiten Moment in die substanzielle Einheit als erstes Moment. Das dritte Moment steht somit für die Auflösung des Gegensatzes oder der Trennung zwischen dem ersten Moment und dem zweiten Moment und bezeichnet folglich das "*Sichaufheben dieser nur relativen, im Gegensatz stehenden Beziehung*" (VPR I S. 201). Unter der Voraussetzung, dass religiöses Wissen in seiner Form auf der Gegenüberstellung von Gegenstand und Bewusstsein beruht, da religiöses Wissen selbst das Wissen von Gott ist, und auch unter Berücksichtigung des Inhalts, in dem der Mensch als Subjekt des religiösen Wissens von Gott als Objekt desselben bestimmt ist, d. h. insofern religiöses Wissen die Vorstellung von Gott als Objekt des religiösen Wissens ist, lässt sich das religiöse Wissen in der Religion als dem Verhältnis von Gott und Mensch als "die *theoretische* Seite" (ebenda) bestimmen. In Bezug auf den dritten Moment des spekulativen Begriffs Gottes, welcher das Verhältnis des Gottes und des Menschen selbst zum Gegenstand macht[525], ist von Interesse, wie der Mensch das Verhältnis bestimmt. Folglich bildet die praktische Seite der Religion den Rahmen für die Erörterung der Freiheit und Subjektivität des Menschen. Die praktische Seite der Religion umfasst die religiöse Handlung, das religiöse Leben sowie den Kultus. Der Kultus, als religiöse Handlung des Menschen in der Welt, bezieht sich auf die "*Realität der Idee*" (ebenda) sowie die Positivität der Religion[526]. Die theoretische und praktische Seite der Religion bedingen einander. Diesbezüglich sei auf die Momente des spekulativen Begriffs Gottes verwiesen, welche sich in Form von religiösem Wissen und religiöser Handlung manifestieren. Das religiöse Wissen hat die religiöse Handlung zu seinem Moment, da sich das religiöse Wissen nur durch die Aufhebung des Gegensatzes von Gott und Mensch als religiöse Handlung verwirklichen kann. Denn sofern die religiöse Handlung nicht nur die äußerlichen Handlungen des

[525] Cf. VPR II S. 202. „Oder bezeichnen wir jene erste, die theoretische Einheit asl die Weise der Vorstellung des *Seienden, Objektiven*, so macht nun der Kultus gegen das feste Verhältnis, das als vorstellendes Bewusstsein von Gott als an und für sich seiendem theoretisch ist, insofern das praktische Verhältnis aus, als er den *Gegensatz* des Subjekts zum Gegenstand hat und insofern die Entzweiung mit dem Gegenstand aufhebt, welche erscheinen kann als in dem ersten Verhalten seiend“.

[526] Cf. VPR II S. 194. „Diese Religion, die sich selbst offenbart ist, ist zweitens nicht nur die offenbare, sondern, die, die auch *geoffenbart* genannt wird, und darunter versteht man, dass sie einerseits von Gott geoffenbart ist, dass Gott sich selbst den Menschen zu wissen gegeben, und andererseits darin, dass sie geoffenbart ist, *positive* Religion sein in dem Sinne, dass sie dem Menschen von außen gekommen, gegeben worden. Um dieser Eigentümlichkeit willen, die man beim Positiven vor der Vorstellung hat, ist es interessant zu sehen, was das Positive ist. Die absolute Religion ist allerding eine positive in dem Sinne, wie alles, was für das *Bewusstsein* ist, demselben ein *Gegenständliches* ist. Alles muß auf äußerliche Weise an uns kommen. Das Sinnliche ist so ein Positives. Zunächst gibt es nichts so Positives, als was wir in der unmittelbaren Anschauung vor uns haben“.

Menschen, sondern auch die inneren Handlungen desselben umfasst, lassen sich die Andacht und der Glaube als die beiden grundlegenden Formen der Versöhnung gemäß der Religionsphilosophie betrachten[527]. Dabei wird der Andacht die erste und dem Glauben die zweite Form der Versöhnung zugewiesen. Für das religiöse Wissen stellt der Glaube das wesentliche und unausweichliche Moment der Erhebung zu Gott dar, während die Andacht als die grundlegende Form der Versöhnung betrachtet wird. Gleichzeitig setzt die religiöse Handlung ein religiöses Wissen voraus. Denn der Gegenstand der religiösen Handlung ist das Verhältnis von Gott und Mensch, welches nichts anderes als das religiöse Wissen ist. In diesem Kontext wird die Differenzierung zwischen religiösem Wissen und religiöser Handlung evident. Das religiöse Wissen befindet sich demnach in der Sphäre des vorstellenden Bewusstseins, während Gott in der Vorstellung erscheint. Demgegenüber bildet nicht der Gott selbst, sondern die Bestimmung des Gottes den Gegenstand der religiösen Handlung, d. h. des Kultus. Gegenstand des Kultus ist das menschliche Verhalten gegenüber Gott, d. h. der Zustand des menschlichen Bewusstseins im Verhältnis zu Gott. Obgleich das menschliche Verhalten der göttlichen Bestimmung unterliegt, bildet diese für den Kultus, der als menschliche Handlung oder "*Tätigkeit des Aufhebens der Entzweiung*" (VPR I S. 201–2) das Verhältnis des Gottes und des Menschen wiederherstellt[528], die Voraussetzung. Das religiöse Wissen stellt dabei bereits die Grundlage dar[529]. Der Kultus betrifft das Bewusstsein des Menschen, wobei der Kultus als solches wiederum als Bewusstsein des menschlichen Bewusstseins aufgefasst werden kann. Insofern ist der Kultus wie das religiöse Wissen in der Sphäre des Bewusstseins nicht bleibend, sondern tritt in die Sphäre des Selbstbewusstseins hinein. Das religiöse Wissen ist, da es selbst ein Wissen ist, in der Sphäre des Seins verortet[530] und mit Unmittelbarkeit behaftet[531]. Denn Wissen impliziert die Verknüpfung des *meinen* Seins mit dem des Gegenstands (vgl. VPR I, S. 118) und Gewissheit lässt sich bestimmen als die „*unmittelbare Beziehung des Inhalts und meiner*" (VPR I S.115). Die Vermittlung, welche die Unmittelbarkeit ausmacht, ist für die Vorstellung verhüllt[532]. Demgemäß ist festzuhalten, dass das religiöse Wissen als das Verhältnis des

[527] Cf. VPR I S. 72. „Der Kultus umfaßt dieses gesamte innerliche und äußerliche Tun, welches diese Wiederherstellung zur Einheit zum Zwecke hat. Gewöhnlich faßt man den Ausdruck >> Kultus<< nur in der beschränkteren Bedeutung, dass man darunter nur das *äußerliche, öffentliche Handeln* versteht und das innere Handeln des Gemüts nicht so sehr hervorhebt. Wir werden aber den Kultus als dieses die *Innerlichkeit* wie die äußerliche Erscheinung umspannende Tun fassen, welches überhaupt die Wiederherstellung der Einheit mit dem Absoluten hervorbringt und damit auch wesentlich eine *innere Umkehrung des Geistes und Gemüts* ist. So enthält die christliche Kultus z. B. nicht nur die Sakramente, kirchlichen Handlungen und Pflichten, sondern er enthält auch die sogenannte Heilsordnung als eine schlechthin innere Geschichte und als eine Stufenfolge von Handlungen des Gemüts, überhaupt eine Bewegung, die in der Seele vorgeht und vorgehen soll".

[528] Cf. VPR I S. 71-2. „Diese *Einheit, Versöhnung,* Wiederherstellung des Subjekts und seines Selbstbewusstseins, das positive Gefühl des Teilhabens, der Teilnahme an jenem Absoluten und die Einheit mit demselben sich auch wirklich zu geben, diese Aufhebung der Entzweiung macht die Sphäre des Kultus aus".

[529] Cf. VPR I 71. „Das Subjekt weiß die absolute Substanz, in die es sich aufzuheben hat, zugleich als *sein* Wesen, als *seine* Substanz, worin das Selbstbewusstsein also an sich erhalten ist".

[530] Cf. VPR I S. 202. „Wir können so sagen: das Erste ist Gott in seinem Sein, [...]".

[531] Cf. VPR I S. 202. „Im Theoretischen ist noch diese *unmittelbare Einheit*, unmittelbares Wissen vorhanden; [...]".

[532] Cf. VPR I S. 189. „Auf empirische Weise können wir von Gott wissen; dieser allgemeine Gegenstand ist so unmittelbar vor mir, ohne Beweise. Diese Unmittelbarkeit im empirischen Subjekt ist teils selbst Resultat vieler

Gottes und des Menschen zu ihrem Gegenstand ist. Dies impliziert, dass der Gott nicht jenseits des Bewusstseins ist, sondern bereits Gegenstand des Menschen, mit anderem Wort, ich erkenne in dem Kultus den Gott als meinen Gegenstand an. Demnach ist der Kultus nicht mit der Unmittelbarkeit behaftet, sondern es, „mich in Gott und Gott in mich zusammenzuschließen und diese *konkrete Einheit* hervorzubringen“ (VPR I S.202). Während in dem religiösen Wissen der Gott als das Sein verstanden wird, wird er in der religiösen Handlung in der "Beziehung auf das Bewusstsein" (VPR I, S. 203) aufgefasst[533]. Der Kultus ist somit zwar die praktische Ausgestaltung der Religion, gleichzeitig aber auch die theoretische Reflexion derselben. Insofern er auch in der Religion für die Menschen überhaupt steht, ist er in der Sphäre der Vorstellung verortet[534].

3-3-1. Der Glaube als die Grundlage des Kultus

Die Grundlage des Kultus ist der Glaube. Inhaltlich ist der Glaube an Gott dem religiösen Wissen zuzuordnen. Gleichzeitig ist er nach der doppelten Struktur der Gewissheit (VPR I, S. 115–6) von einer doppelten inneren Struktur geprägt. Dies bedeutet, dass der Glaube sowohl das Bewusstsein von Gott als auch das Bewusstsein von sich selbst umfasst. Folglich ist er ebenfalls dem Kultus zuzuordnen. Der Kultus verdeutlicht den Zusammenhang mit dem religiösen Wissen, indem er den Glauben zu seiner Grundlage macht[535]. Der Glaube an den Gott kann bezeichnet werden als das Zeugnis des Geistes über den Gott (VPR II S.228) sowie als die Gewissheit von dem Gott (VPR I S.117). In der Auseinandersetzung mit dem religiösen Wissen, hier mit der ersten und zweiten Form der Versöhnung der Religionsphilosophie, zeigt sich, dass der Glaube an den Gott dem Inhalt nach darin besteht, dass der Gott das Wesen des Menschen ist und sich der Gott als der Geist vor dem Glauben des Menschen zeigt[536]. Der Glaube an den Gott stellt eine Einheit des Bewusstseins von dem Gott und des

---

Vermittlungen, teils nur eine Seite dieser Tätigkeit. Ein schweres Klavierstück kann leicht gespielt werden, nachdem es oft wiederholt, einzeln durcHrsg.egangen ist; es wird gespielt mit unmittelbarer Tätigkeit als Resultat so vieler vermittelnder Aktionen. Dasselbe ist der Fall mit der Gewohnheit, die uns zur zweiten Natur geworden .Das einfache Resultat der Entdeckung des Kolumbus ist Resultat vieler vorhergegangener einzlener Tätigkeiten, Überlegungen“.

[533] Cf. VPR I S. 203. „Zum Sein Gottes gehört daher Beziehung auf das Bewusstsein; nur als abstrakter Gott ist er für dasselbe als Jenseits, als Anderes. Indem er in seiner Erscheinung ist, wie er an sich ist, ist er an und für sich; in seine Erscheinung fällt daher das Bewusstsein und wesentlich Selbstbewusstsein, denn jede Bewusstsein ist Selbstbewusstsein. Gott ist also wesentlich Selbstbewusstsein. Die Bestimmung des Bewusstseins fällt auch in das Erste, und das, was wir Vorstellung von Gott genannt haben, heißt auch ebenso Sein Gottes“.

[534] Cf. VPR I S. 202. „So ist der Kultus selbst zunächst *theoretisch*, insofern er selbst, nach Aufhebung des Gegensatzes, die Vorstellung ebenso läßt“.

[535] Cf. VPR I S. 203. „Der Glaube gehört diesem praktischen Verhältnis nach seiner subjektiven Seite an, dem Wissenden, insofern das Selbstbewusstsein darin nicht nur als theoretisch von seinem Gegenstand weiß, sondern dessen *gewiß* ist, und zwar als des absoluten Seienden und allein Wahren, hiermit sein Fürsichsein, als welches die Wahrheit an seinem formellen Wissen an sich habe, darin aufgegeben hat“.

[536] Cf. VPR I S. 203-4. „Dies in konkreteren Bestimmungen ausgedrückt, so ist die Gewissheit des Glaubens von der Wahrheit oder diese Einigung des absolute Inhalts mit dem Wissen *des absolute göttliche Zusammenhang*

Selbstbewusstseins dar. Das religiöse Wissen enthüllt dem Menschen das Wesen des Selbstbewusstseins als des Menschen. Insofern kann der Glaube als "Einheit des Selbstbewusstseins und des Bewusstseins" (VPR I S. 204) bezeichnet werden. Der Glaube an den Gott, der als religiöses Wissen das Wissen des Menschen ist und der Gott als Gegenstand des Wissens das Wesen des Menschen ist, ist die Einheit „des Wissens und seines Wesens“ (ebenda). Der Glaube an den Gott, sofern das Selbstbewusstsein als Subjektivität das Fürsichsein ist und der Gott als absolute Substanz die absolute Objektivität ist, konstituiert die Einheit der "unendlichen Form und des absoluten Inhalts". Dies ist „der innerste, abstrakte Punkt der Persönlichkeit“ [537] und die innere Vermittlung des Glaubens (VPR I S.203). Diese Vermittlung des Glaubens zwischen dem Gott als dem Gegenstand und dem Menschen als dem Subjekt steht für das spekulative Denken und zeigt sich in der Vorstellung in der Form des "*unmittelbaren Wissens* von Gott" (VPR I, S. 205). Die Vermittlung als „*der absolute göttliche Zusammenhang*“ (VPR I S.203-4) sowie die "Natur des Geistes an und für sich" (VPR I, S. 203) bleibt für die Vorstellung jedoch verborgen [538]. Der Glaube an den Gott impliziert ein Selbstbewusstsein, welches die Persönlichkeit umfasst und als reines und geistiges Selbstbewusstsein bezeichnet werden kann (VPR I, S. 204). Folglich erkennt der Mensch Gott als das Wesen seiner selbst, wodurch das Nicht-Göttliche als das Unwesentliche, d. h. "aller Eigentümlichkeit seines besonderen Inhalts" (ebenda), „dem sich gegen die Substanz in sich reflektierenden und festhaltenden Fürsichsein“ (VPR I S.205) befreit den Menschen von der Eitelkeit des Subjekts sowie von der Behauptung der Endlichkeit (VPR I S. 180). In Bezug auf das religiöse Wissen wird die Endlichkeit und Natürlichkeit des Menschen durch den Glauben an Gott aufgehoben(VPR I, S. 186 f.). Im Rahmen des Glaubens an den Gott erfolgt eine Versenkung des Menschen in den Gott als das Wesen und den Gegenstand des Menschen[539]. In der göttlichen Sphäre wird der Mensch nicht aufgelöst, sondern er erlangt vielmehr Befreiung von seiner Endlichkeit und findet sich bei seinem Wesen, d. h. bei sich selbst. Durch die Andacht verliert der Mensch sich nicht, sondern findet das Eigentliche seiner selbst[540]. Innerhalb des Glaubens offenbart sich der Mensch als

---

selbst, nach welchem das Wissende, das Selbstbewusstsein, insofern es von dem wahrhaften Inhalt weiß, als *frei*, als aller Eigentümlichkeit seines besonderen Inhalts sich abtuend, von sich, aber nur von *seinem Wesen* weiß. In dieser freien, absoluten Gewissheit seiner hat es selbst die Gewissheit der Wahrheit; - als wissend hat es einen *Gegenstand*, und er ist zugleich kein *fremder*, kein anderer, jenseitiger Gegenstand des Bewusstseins, sondern er ist *sein* Ansich, sein Wesen, - denn er ist als absolut gewiß eben identisch mit dieser Gewissheit“.

[537] Cf. VPR II S. 233. „In der Freundschaft, Liebe gebe ich meine abstrakte Persönlichkeit auf und gewinne sie dadurch als konkrete. Das Wahre der Persönlichkeit ist also eben dies, sie durch dies Versenken, Versenktsein in das Andere zu gewinnen. Solche Formen des Verstandes zeigen sich unmittelbar in der Erfahrung als solche, die sich selbst aufheben. In der Liebe, in der Freundschaft ist es die Person, die sich erhält und durch ihre Liebe ihre Subjektivität hat, die ihre Persönlichkeit ist“.

[538] Cf. VPR I S. 204-5. „Wenn also gezeigt worden ist, dass in der Gewissheit des geistigen, reinen Selbstbewusstseins die Wahrheit selbst enthalten und untrennbar identisch mit ihr ist, so kann leicht diese Bestimmung dieselbe scheinen mit der Vorstellung des *unmittelbaren Wissens* von Gott, in wlechem als unmittelbarem das Sein Gottes mir so gewiß sei als Ich, meine Gewissheit von mir“.

[539] Cf. In Bezug auf das Wort Versenken: VPR I S. 170; VPR II S. 191; S. 292-3.

[540] Cf. VPR I S. 205. „In der Glaubesvollen Andacht vergißt das Individuum sich und ist erfüllt von seinem Gegenstand, es gibt sein Herz auf du behält sich nicht als unmittelbar. Wenn das Subjekt im Feuer und in der Wärme der Andacht sich in seinen Gegenstand versenkt, so ist es zwar noch *selbst* dabei; das Subjekt eben ist es,

Geist[541]. In Bezug auf die Frage nach dem Mittel oder Grund des Glaubens lässt sich festhalten, dass der Mensch als Geist zu bestimmen ist, während der Glaube als Vermittlung des Geistes zu fassen ist[542]. Dabei ist die Vermittlung des Glaubens nicht als äußerlich zu betrachten, sondern als innerlich[543]. Der Grund des Glaubens oder die Beglaubigung ist demgemäß nicht in einer äußerlichen "Belehrung, Wunder, Autorität usf." (VPR I S. 210) zu verorten, sondern in der innerlichen Tätigkeit des menschlichen Geistes[544]. Die äußerliche Beglaubigung, auch als äußerlicher Grund des Glaubens bezeichnet, ist auf den endlichen und zufälligen Inhalt bezogen. Der Glaube, der sich auf die Wahrheit im religiösen Sinne bezieht, kann zwar von dem äußerlichen Grund des Glaubens ausgehen, dies ist jedoch lediglich formell und subjektiv[545]. Der Glaube basiert auf dem "*Zeugnis des Geistes vom Geist*" (ebenda) und ist folglich durch einen göttlichen Inhalt gekennzeichnet, d. h. er hat den „*religiösen,*

---

das sich in dieser andächtigen Beschäftigung selbst hat; es ist es, das da betet, spricht, Vorstellung durcHrsg.eht, mit seiner Erhebung zu tun hat. Aber das Subjekt erhält sich in der Andacht nicht in seiner Partikularität, sondern nur in seiner Bewegung im Gegenstand und nur *als dieser sich bewegende Geist*".

[541] Cf. VPR I S. 207. „Der Geist ist nur erst Geist als konkrete Freiheit, als der seine Natürlichkeit oder Unmittelbarkeit in seiner *Allgemeinheit* überhaupt oder bestimmter in seinem Wesen als seinem Gegenstande zerfließen läßt, seine natürliche, sich als endlich bestimmende Einzelheit in die *Sache*, d. i. hier den absoluten, sich als Gegenstand bestimmenden Inhalt versenkt".

[542] Cf. VPR I S. 209-10. „Will man nun der Vermittlung die Form einer äußerlichen Vermittlung geben als Grund des Glaubens, so ist dies eine Schiefe Form. Diese Vermittlung, deren Grund etwas *Äußerliches* ist, ist falsch. Der Inhalt des Glaubens kann durch Belehrung, Wunder, Autorität usf. an mich kommen, dies kann der Grund vom Glauben als subjektivem Glauben sein; aber bei dieser Stellung des Inhalts, dass er als Grund für mich sei, ist dies gerade das Schiefe, und kommt es zum Glauben, so muß dies Äußerliche *wegfallen*; ich mache mir im Glauben das zu eigen, was so an mich kommt, und es hört so auf, ein Anderes für mich zu sein".

[543] Cf. VPR I S. 203. „Indem der Glaube bestimmt werde muß als das Zeugnis des Geistes vom absoluten Geist oder als *eine Gewissheit von der Wahrheit*, so enthält dies Verhältnis, in Rücksicht auf den Unterschied des Gegenstandes und des Subjekts, *eine Vermittlung* – aber *in sich selbst* -, denn in dem Glauben, wie er sich hier bestimmt, ist bereits die äußere Vermittlung und jede besondere Art derselben verschwinden. Diese Vermittlung gehört also der Natur des Geistes an und für sich an und ist die *substantielle* Einheit des Geistes mit sich, welche wesentlich ebenso die *unendliche Form* ist"..

[544] Cf. VPR I S. 209. „Dem Glauben ist nun wesentlich *die Form der Vermittlung* zu geben; er ist a sich selsbt schon diese Form, da er wissen von Gott und seiner Bestimmung und dies Wissen in sich selbst ein Prozess, eine Bewegung, Lebendigkeit, Vermittlung ist. Eben in der *Freiheit*, welche die innere Bestimmung des Glaubens st, liegt, dass sie nicht das ist, was wir zunächst substantielle, *gediegene Einheit* genannt haben, nicht *Vorstellung*; sondern in der Freiheit bin ich als diese *Tätigkeit* in der Affirmation, die unendliche Negation in sich ist".; S. 210. „Den unmittelbaren Glauben können wir so bestimmen, dass er ist das *Zeugnis des Geistes vom Geist*; darin liegt, dass in ihm kein endlicher Inhalt Platz hat; der Geist zeugt nur vom Geist, und nur die endlichen Dinge haben ihre Vermittlung durch äußere Gründe. Der wahrhafte Grund des Glaubens ist der Geist, und das Zeugnis des Geistes ist in sich lebendig".

[545] Cf. VPR I S. 210. „Die Beglaubigung kann zunächst in jener äußerlich formellen Wiese erscheinen; aber diese muß wegfallen. So kann es sein, dass der Glaube in einer Religion anfängt von solchen Zeugnissen, von Wundern, in einem endlichen Inhalt. Christus hat aber selbst gegen die Wunder gesprochen und hat die Jeden geschmäht, dass sie Wunder von ihm forderten, und zu seinen Jüngern gesagt: >>Der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten.<< Der Glaube, der auf solche äußerliche Weise anfängt, ist noch formell, und an seine Stelle muß der wahrhafte Glaube treten. Dies muß unterschieden werden; geschieht dies nicht, so mutet man dem Menschen zu, Dinge zu glauben, an die er auf einem gewissen Standpunkt der Bildung nicht mehr glauben kann. Es soll an Wunder so geglaubt werden, und dies soll ein Mittel sein, an Christus zu glauben; es mag ein Mittel sein, aber es wird doch immer auch *für sich* gefordert. Dieser so geforderte Glaube ist Glaube ann einem Inhalt, der endliche und zufällig ist, d. h. der nicht der wahre ist; denn der wahre Glauben hat keine zufälligen Inhalt".

geistigen Inhalt“ (VPR I S.212) zu seinem Inhalt. Der Grund des Glaubens ist der Geist. Denn „es offenbart sich der Geist nur dem Geist“ (VPR I S.211).

3-3-2. Der Kultus als das religiöse Selbstbewusstsein des Menschen

Die Grundlage des Kultus sowie dessen innere Seite bilden der Glaube bzw. die Beglaubigung[546]. Der Kultus als praktische Seite der Religion zielt auf das versöhnende Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Diese Versöhnung ist bereits an und für sich in dem religiösen Wissen für sich, jedoch noch nicht für den Menschen noch bloß an sich ist und als die Voraussetzung vorkommt. Der Mensch muss sich mit Gott in sich selbst zusammenschließen, sich als Teil der göttlichen Wahrheit erkennen und Gott in sich selbst finden, d. h. „mich mit Gott in mir selbst zusammenzuschließen, mich in Gott als meiner Wahrheit zu wissen und Gott in mir – diese *konkrete Einheit*“ (VPR I S.212) für den Menschen. Insofern der Kultus in der Religion für das vorstellende Bewusstsein und nicht nur für das spekulative Denken ist, hat Gott die Gegenständlichkeit im Verhältnis zum Menschen als Selbstbewusstsein. Der Kultus „macht die Seite seines *Bewusstseins* aus“ (VPR I S.204). Das Selbstbewusstsein als Subjekt des Kultus ist zunächst seiner Form nach als subjektives Selbstbewusstsein zu fassen. Inhaltlich ist der Gott als sein Gegenstand, d. h. der absolute Gegenstand des Selbstbewusstseins, die substanzielle Einheit, die absolute Substanz und das Wesen des Selbstbewusstseins. Daher kann er als Einheit des Subjektiven und des Objektiven bezeichnet werden. In seiner vorläufigen, subjektiven Form ist das Selbstbewusstsein zunächst lediglich „ein beschränktes, bestimmtes Bewusstsein: *besonderer Geist*“ (VPR I S.213), der sich vor der Verwirklichung der Tätigkeit des menschlichen Geistes als des Kultus befindet. In Anbetracht der Beschränktheit des menschlichen Geistes manifestiert sich der Kultus als konkrete Einheit des Gottes und des Menschen für den Menschen in der beschränkten und bestimmten Weise. Der Kultus als praktische Seite der Religion ist nach seiner Form subjektiv[547] und unmittelbar (vgl. VPR I, S. 204–5). Insofern wird er als die subjektive Unmittelbarkeit nicht nur die Vorstellung, sondern auch das Gefühl (vgl. VPR I, S. 172) bezeichnet. Bezüglich des Inhalts desselben kann er als der Genuss der konkreten Einheit oder der Genuss dessen, dass der Mensch bei sich selbst ist, aufgefasst werden. Dies ist dadurch begründet, dass der absolute Gegenstand als der Gegenstand des Kultus nichts anderes als das Wesen des Menschen ist. Der Kultus seiner Form nach kann als der Glaube, d. h. als das unmittelbare Wissen, bestimmt werden. Dabei handelt es sich um die Verknüpfung des

[546] Cf. VPR I S. 212. „Den Glauben und die Beglaubigung als Vermittlung haben wir nun an dem Begriff des Kultus als das Innere desselben bestimmt oder als die ersten Momente darin“.

[547] Cf. VPR I S. 213. „Er ist so die Gewissheit des absoluten Geistes in seiner Gemeinde, das Wissen derselben von ihrem Wesen; dies ist substantielle Einheit des Geistes mit sich, die wesentlich unendliche Form, Wissen in sich ist. Es ist also näher darin enthalten zuerst das *subjektive Selbstbewusstsein*, das aber nur auf *formelle* Weise noch subjektiv ist; [...]“.

Bewusstseins von seinem Wesen und des Bewusstseins von sich selbst[548]. In anderen Worten ist der Kultus oder die "religiöse Vermittlung des Glaubens" (VPR I S. 218) als die Tätigkeit der Menschen nicht nur die an sich schon vollbrachte konkrete Einheit oder die Versöhnung zwischen Gott und Mensch, sondern auch die Seinige, d. h. dass der Mensch die Einheit und die Versöhnung genießen und fühlen kann[549]. Der Kultus hat als religiöse Handlung den Zweck, dass das durch das religiöse Wissen erscheinende "Dasein Gottes im Menschen" (VPR I, S. 219) im Menschen oder Selbstbewusstsein verwirklicht wird[550]. Der Kultus stellt somit die Aufhebung der Entzweiung zwischen der substanziellen Einheit als dem Gott und dem endlichen Geist als dem menschlichen Bewusstsein dar (VPR I S. 201–2). Er kann folglich einerseits als Gnade Gottes (VPR II S. 199) und andererseits als Opfer des Menschen (VPR I S. 218) geschrieben werden. Die Abhandlung über die ersten beiden Formen der Versöhnung in der Religionsphilosophie hat aufgezeigt, dass der Mensch, um sich mit Gott zu versöhnen, an der göttlichen Lebendigkeit und dem göttlichen Prozess teilnehmen muss. Dieser Prozess ist dadurch gekennzeichnet, dass sich Gott von sich selbst unterscheidet und diesen Unterschied wiederum in sich aufhebt. Der Mensch soll aus eigenem Antrieb daran teilnehmen, da er der Geist ist und das Wesen des Geistes die Freiheit ist[551].

3-3-3. Die Gemeinde und die Verwirklichung des Glaubens

In der absoluten Religion als der Verwirklichung des Begriffs der Religion hat der Kultus als das Moment der Einzelheit des Begriffs der Religion[552] seine Verwirklichung in der Gemeinde oder dem Reich des Geistes (VPR II S. 299) als dem Moment der Einzelheit der absoluten Religion[553]. Die

[548] Cf. VPR I S. 212-3. „Für unsere Betrachtung ist das theoretische Bewusstsein auch konkret, aber nur an sich; dass es auch für das Subjekt konkret werde, ist das Praktische. Der Kultus ist, sich diesen höchsten, absoluten Genuß zu geben, - da ist Gefühl darin; da bin ich mit meiner besonderen Persönlichkeit dabei“.

[549] Cf. VPR I S. 218. „Die noch religiöse Vermittlung des Glaubens, wie sie im Kultus erscheint, ist die Tätigkeit des Hervorbringens der vorhin bestimmten Einheit und des Genusses derselben, damit das, was im Glauben an sich ist, auch vollbracht, gefüllt, genossen werde“.

[550] Cf. VPR I S. 218. „Insofern der Kultus auch ein *Handeln* ist, hat er einen *Zweck* in sich, und dieser, der Glaube, ist *die in sich konkrete Realität des Göttlichen und des Bewusstseins*. Was der Kultus zu vollbringen hat, ist, dass er nicht vom Objektiven etwas trennt, verändert, sich geltend daran macht, sondern sein Zweck ist an und für sich absolute Realität, und nicht erst dieser Zweck soll *hervorgebracht* werden, sondern er soll nur *in mir Wirklichkeit haben*; er ist daher gegen mich, gegen meine besondere Subjektivität. Diese ist die Hülse, die abgestrift werden soll; ich soll im Geiste sein und der Gegenstand in mir als Geist“.

[551] Cf. VPR I S. 219. „In der Religion hingegen ist das Gute, die Versöhnung *absolut vollbracht* und an und für sich selbst; es ist *vorausgesetzt* die göttliche Einheit der geistigen und der natürlichen Welt – zu der letzteren gehört das besondere Selbstbewusstsein -, und es handelt sich nur *um mich* und *gegen mich*, dass ich mich meiner Subjektivität abtue und mir an diesem Werke, das sich ewig vollgebracht, meinen Anteil nehme und meinen Anteil daran habe. Das Gute ist demnach kein Gesolltes, sondern göttliche Macht, ewige Wahrheit“.

[552] Cf. VPR I S. 64-5; S. 71.

[553] Cf. VPR II S. 214. „III. Das ist der Weg, der Prozess der *Versöhnung*, wodurch der Geist [das], was er von sich unterschieden [hat] in seiner Diremtion, seinem Urteil, mit sich geeinigt hat und so der heilige Geist ist, der Geist in seiner *Gemeinde*“.

absolute Religion ist nicht, wie der Begriff der Religion an sich, bereits in der Realität vorhanden, und der Kultus als Begriff kann nicht vollständig mit dem Reich des Geistes[554] gleichgesetzt werden. Dennoch ist festzuhalten, dass die Auseinandersetzung mit dem Kultus in engem Zusammenhang mit der Auseinandersetzung der Gemeinden in der absoluten Religion steht. Denn die Gemeinde, das Reich des Geistes, bezeichnet den Akt der Aneignung der Versöhnung des Gottes und des Menschen durch den Menschen selbst. Diese Versöhnung manifestiert sich in der Erscheinung des Gottessohns und der Gnade Gottes. Folglich ist sowohl der Kultus als auch die Gemeinde thematisch auf die Versöhnung Gottes und der Menschen fokussiert, wobei die Perspektive des Menschen eingenommen wird und nicht, wie im Reich des Vaters, die des Gottes. Die Gemeinde kann beschrieben werden als eine Gemeinschaft von Gläubigen, die auf dem Glauben gegründet ist. Daher bildet der Glaube die Grundlage sowohl für die Gemeinde als auch für den Kultus. Wie bereits in der Auseinandersetzung mit der zweiten Form der Versöhnung dargelegt, beginnt der Glaube an Christus als den in der Erscheinung sich offenbarenden Gott[555]. Die Gemeinde hat ihren Ursprung in der Lehre Christi. In Bezug auf das Reich des Sohnes zeigt sich der Glaube als religiöse Betrachtung oder Betrachtung durch den Glauben, da die Abhandlung über das Reich des Sohnes noch in der Sphäre des religiösen Wissens liegt und dort der Glaube hinsichtlich des religiösen Wissens behandelt wird. Der Glaube kann als "Interpretation" (VPR II, S. 318) über die "Lebensgeschichte Christi" (VPR II, S. 313) [556] bezeichnet werden. Für den wahrhaften Glauben, d. h. für die Frömmigkeit, ist Jesus Christus als sinnliche Anschauung kein Grund des Glaubens, sondern vielmehr der Ausgangspunkt desselben[557]. Denn obschon die sinnliche Anschauung eine sinnliche

[554] Cf. VPR II S. 217-8. „Zu bemerken ist noch, dass wir nicht wie früher die Unterschied gemacht haben von *Begriff, Gestalt* und *Kultus*; in der Abhandlung selbst wird sich das Verhältnis zeigen, wie der Kultus unmittelbar überall eingreift. Im allgemeinen kann hier folgendes bemerkt werden. Das Element, in dem wir sind, ist der *Geist*; der Geist ist Sichmanifestieren, ist schlechthin für sich; wie er gefaßt ist, ist er *nie allein*, sondern immer mit der Bestimmung, offenbar zu sein, *für ein Anderes*, für *sein* Anderes, d. h. für die Seite, die der endliche Geist ist, und der Kultus ist das Verhältnis des endlichen Geistes zum absoluten. Deshalb haben wir die Seite des Kultus in jedem dieser Element vor uns".

[555] Cf. VPR II S. 296. „Indem der Inhalt sich auch auf diese Weise verhält, so ist das die religiöse Seite, und hierin fängt die Entstehung der Gemeinde an. Es ist dieser Inhalt dasselbe, was die Ausgießung des Heiligen Geistes genannt worden: es ist der Geist, der dies geoffenbart hat. Das Verhältnis zum bloßen Menschen verwandelt sich in ein Verhältnis, das vom Geist aus verändert, umgewandelt wird, so dass die Natur Gottes sich darin aufschließt, dass diese Wahrheit unmittelbare Gewissheit nach der Weise der Erscheinung erhält".

[556] Cf. VPR II S. 313. „Die Lebensgeschichte Christi ist so die äußere Beglaubigung. Aber *der Glaube verändert seine Bedeutung*; nämlich es ist nicht nur um den Glauben zu tun als *Glauben an diese äußere Geschichte*, sondern dass dieser Mensch *Gottes Sohn* war."

[557] Cf. VPR II S. 317-8. „Dasselbe Verhältnis findet statt bei den *Beweis vom Dasein Gottes,* die vom Endlichen anfangen. Der Mangel darin ist, dass das Endliche nur auf affirmative Weise gefaßt ist; aber der Übergang vom Endlichen zum Unendlichen ist zugleich so, dass der *Boden des Endlichen verlassen* wird und er herabgesetzt wird zum Untergeordneten, zu einem fernen Bild, das nur noch in der Vergangenheit und Erinnerung besteht, nicht in dem Geist, der sich schlechthin gegenwärtig ist, der jenen Ausgangspunkt verlassen hat und auf einem Boden von ganz anderer Würde nehmen, sich zu erbauen; dies ist denn so der Ausgangspunkt. Man hat beweisen, dass mehrere Zitate Christi aus dem Alten Testament unrichtig sind, so dass das daraus Hervorgehende nicht gegründet ist im unmittelbaren Verstand der Worte. Das Wort sollte auch so ein Festes sein; aber der Geist macht daraus, was das Wahrhafte ist. So ist die sinnliche Geschichte Ausgangspunkt für den Geist, für den Glauben, und diese zwei Bestimmungen müssen unterschieden werden, und erst die Rückkehr des Geistes in sich, das geistige Bewusstsein ist es, worauf es ankommt".

Anschauung Christi als des Gottessohnes ist, hat sie lediglich einen endlichen Inhalt. Dies impliziert, dass die sinnliche Anschauung keine Beglaubigung oder kein Grund des Glaubens ist, sondern vielmehr „gegen das *Bedürfnis des Geistes*“ (VPR II S.314) zurücktritt[558]. Der Grund des Glaubens oder die "*Bewährung*" (VPR II, S. 311) des Glaubens ist die "Ausgießung des Geistes" (VPR II, S. 308) [559] oder das Zeugnis des Geistes[560]. In der Lebensgeschichte Christi als die sinnliche Anschauung wird die Versöhnung des Gottes und des Menschen für die Gemeinde mit dem Glauben und durch den Glauben vorgestellt[561].

In diesem Kontext ist es erforderlich, den Unterschied zwischen dem Kultus und der Gemeinde zu erläutern. Der wesentliche Unterschied besteht darin, dass das Selbstbewusstsein, welches im Kultus als das Subjekt desselben betrachtet wird, noch lediglich im Begriff der Religion verankert ist, d. h. in der Philosophie der Religion verbleibt. Demgegenüber gilt: Sofern die absolute Religion die Verwirklichung des Begriffs der Religion ist, d. h. sie die Positivität der Religion haben soll, ist die Gemeinde, die als das Subjekt im Reich des Geistes gefordert ist[562], sich die an sich vollbrachte und

[558] Cf. VPR II S. 314. „Die Beglaubigung des Sinnlichen, sie mag einen Inhalt haben, welchen sei will, und sie mag durch Zeugnis oder Anschauung geschehen, bleibt *unendlichen Einwendungen* unterworfen, weil sinnliche Äußerliches zugrunde liegt, was gegen den Geist, das Bewusstsein das *Andere* ist. Hier ist Bewusstsein und Gegenstand getrennt und herrscht diese zugrunde liegende *Trennung*, die mit sich führt die Möglichkeit von Irrtum, Täuschung, Mangel an Bildung, ein Faktum richtig aufzufassen, so dass man Zweifel haben und die heilige Schriften, was das bloße Äußerliche und Geschichtliche betrifft, wie profane Schriften betrachten kann, ohne dass man in den *guten Willen* der Zeugnis Gebenden Mißtrauen zu setzen braucht. Der sinnliche Inhalt ist nicht *an ihm selbst gewiß*, weil er es nicht durch den Geist als solchen ist, weil er einen anderen Boden hat, nicht durch den Begriff gesetzt ist“.

[559] Cf. VPR II S. 296.

[560] Cf. VPR II S. 310-1. „Aber die Geschichte Christi ist Geschichte für die Gemeinde, da sie *der Idee schelchthin gemäß* ist, während jenen früheren Gestalten nur das Drängen des Geistes nach dieser Bestimmung der an sich seienden Einheit des Göttlichen und Menschlichen zugrunde liegt und anzuerkennen ist. Dies ist es, worauf es ankommen muß; dies ist die Bewahrheitung, der absolute Beweis; dies ist es, was unter dem *Zeugnis des Geistes* zu verstehen ist. Es ist der Geist, die *inwohnende Idee*, die Christi Sendung beglaubigt hat, und dies ist für die, die glaubten, und für uns im entwickelten Begriff die *Bewährung*“.; S. 316. „Diese Beglaubigung ist aber nur die erste, zufällige Weise des Glaubens. Der eigentliche Glaube ruht im Geiste der Wahrheit. Jene Bewährung betrifft noch ein Verhältnis zur sinnlichen, unmittelbaren Gegenwart; der eigentlichen Glaube ist geistig, und im Geiste hat die Wahrheit die Idee zum Grunde, und indem diese zugleich in der Vorstellung auf zeitliche, endliche Weise an einem *diesen* Individuum ist, so kann sie als an diesem Individuum realisiert nur erscheinen nach seinem Tode und nach der Entrückung aus der Zeitlichkeit, wenn der Verlauf der Erscheinung selbst zu *geistiger Totalität* vollendet ist, d. h. darin, an Jesum zu glauben, liegt es selbst, dass dieser Glaube nicht mehr die *sinnliche Erscheinung* als solche vor sich habe, deren sinnliche Wahrnehmung sonst die Beglaubigung ausmachen soll“. Sieht auch Kapitel 3-1-5.

[561] Cf. In Bezug auf den Zusammenhang zwischen der Gemeinde und der Vorstellung. VPR II S. 301. „Hingegen diese Einzelheit, in der ich die göttliche Idee will, ist schlechthin allgemein; sie ist deshalb zugleich *den Sinnen entrückt*, sie geht für sich vorbei, wird zur *vergangenen Geschichte*; diese sinnliche Weise muß verschwinden und muß in den *Raum der Vorstellung* hinaufsteigen. Die Bildung der Gemeinde hat den Inhalt, dass die sinnliche Form in ein geistiges Element übergeht. Die Weises dieser Reinigung vom unmittelbaren Sein erhält das Sinnliche darin, dass es vergeht; dies ist die Negation, wie sin am sinnlichen Diesen als solche gesetzt ist und erscheint. Nur am Einzelnen ist diese Anschauung gegeben; sie ist kein Erbstück und keiner Erneuerung fähig wie die Erscheinung der Substanz im Lama. Sie kann nicht so sein; denn die sinnliche Erscheinung als *diese* ist ihrer Natur nach *momentan*, soll vergeistigt werden, ist daher wesentlich eine gewesene und wird in den Boden der Vorstellung erhoben“.

[562] Cf. VPR II S. 300. „An die Individuen in der Gemeinde ist nun die Forderung gestellt, die *göttliche Idee in der*

vorausgesetzte Versöhnung zu eigen zu machen. Dies ist zwar dem Begriff des Kultus nach das Selbstbewusstsein[563], aber gleichzeitig ist sie in der Wirklichkeit verankert und hat der Bedeutung des Wortes nach die Vielheit in sich[564]. Dies bedeutet, dass die Gemeinde ihrem Wesen nach das Moment des Anderen in sich trägt. In Bezug auf den Begriff Gottes als Gegenstand der Gemeinde oder aus der Perspektive Gottes selbst wird das Andere in der Gemeinde jedoch nicht als solches bestimmt. Aus der Perspektive des Menschen stellt der andere Mensch jedoch ein Anderer dar. Solange der einzelne Mensch die Versöhnung des Gottes und des Menschen noch nicht zum Eigenen gemacht hat, unterscheidet er sich von dem anderen Menschen als dem Anderen. Im Falle eines individuellen Menschen, der durch Glauben und mit dem Geist in der Versöhnung mit Gott lebt, ist der andere einzelne Mensch für ihn kein Anderer als das Andere, sondern ein Anderes als das in Gott mit sich Identische. In der bereits vollzogenen Gemeinde ist die Vielheit des Selbstbewusstseins als einzelne Menschen in der Gemeinde lediglich ein Schein, sodass der andere Mensch keine Andersheit aufweist. Dennoch kann die Gemeinde als die glaubende Gemeinschaft lediglich durch die Gnade Gottes stattgefunden. Der Kultus erfordert jedoch nicht nur die Gnade Gottes, sondern auch das Opfer als menschliche Handlung, um die Trennung zwischen Gott und Mensch zu überwinden[565]. Das Bewusstsein Gottes von der Gemeinde

---

Weise der Einzelheit zu verehren und sich anzueignen".; S. 313. „Da wird der sinnliche Inhalt ein ganz anderer; er wird in einen anderen verwandelt, und die Forderung ist, *dies soll beglaubigt werden*".

[563] Cf. VPR II S. 319-20. „Dies sein reines Selbstbewusstsein ist zugleich Bewusstsein der Wahrheit, und dieses reine Selbstbewusstsein, das die Wahrheit weiß und will, ist eben der göttliche Geist in ihm. Oder dieses Selbstbewusstsein als Glaube ausgesprochen, der auf dem Geist, d. h. auf einer Vermittlung beruht, die alle endliche Vermittlung aufhebt, ist der von Gott gewirkte Glaube".

[564] Cf. VPR II S. 299. „Die Einzelheit, ausschließend, ist *für andere* Unmittelbarkeit und ist die Rückkehr aus dem Anderen in sich. Die Einzelheit der göttlichen Idee, die göttliche Idee als *ein* Mensch, vollendet sich erst in der Wirklichkeit, indem sie zunächst zu ihrem Gegenüber die *vielen* Einzelnen hat und diese zur Einheit des Geistes, zur *Gemeinde* zurückbringt und darin als wirkliches, allgemeines Selbstbewusstsein ist".; S. 303-4. „Diese Reinheit der Subjektivität, die sich in der Liebe aus unendlichem Schmerz vermittelt, ist *nur durch diese Vermittlung*, die ihre *objektive Gestalt und Anschauung* im Leiden, Streben und in der Erhöhung Christi hat. Auf der anderen Seite hat diese Subjektivität zugleich diese Weise ihrer Realität *an ihr selbst*, dass sie eine *Vielheit* der Individuen durchaus zu setzen als nur ein *Schein*, und eben dieses, dass sie sich selbst als diesen Schein setzt, ist die *Einheit des Glaubens* in der Vorstellung des Glaubens, also in diesem Dritten. Das ist die Liebe der Gemeinde, die aus vielen Subjekten zu bestehen scheint, welche Vielheit aber nur ein Schein ist".; Zwar ist diese Vielheit des Subjekts in der Gemeinde nicht nach dem Begriff oder dem Wesen sondern darnach ist sie bloß ein Schein (VPR II S. 304). Nach der religionsphilosophischen Betrachtung beruhen die Verschiedenheit und die Vielheit des Selbstbewusstseins als der Gemeinden sich auf die Endlichkeit und Äußerlichkeit des Menschen. Die Endlichkeit und Äußerlichkeit des Menschen ist in dem Glauben, i. e. in dem Bewusstsein von dem Gott als dem Wesen des Menschen, mit anderem Wort in dem reinen Selbstbewusstsein verschwunden und aufgehoben (VPR II S. 319). Gleichzeitig ist die Religion aber nicht nur der Philosophie der Religion nach sondern auch der Positivität und der Wirklichkeit der Religion nach. Insofern die Religion empirisch erfahrt werden kann, ist die Vielheit und die Verschiedenheit der Gemeinde nicht bloß ein Schein des einen wesentlichen Selbstbewusstseins sondern vielmehr ein wesentliches Moment des menschlichen Selbstbewusstseins in der Gemeinde. In der Gemeinde einerseits bringt der Mensch sich mit dem anderen Menschen zu der Einheit in dem Glauben, nämlich in dem Gott als dem Wesen des Menschen überhaupt aber andererseits verhält er sich mit dem Anderen sinnlich und empirisch. Denn der wirkliche Mensch ist sinnlich und die sinnliche Äußerlichkeit enthält die Andersheit in sich (VPR II S. 314).

[565] Cf. VPR I S. 218-9. „Dies ist ein zweiseitiges Tun, Gottes Gnade und des Menschen Opfer. Bei dem Tun, der Gnade Gottes gerät die Vorstellung in Schwierigkeit wegen der Freiheit des Menschen. Aber die Freiheit des Menschen besteht eben im Wissen und Wollen Gottes, ist nur durch Aufhebung des menschlichen Wissens und Wollens. So ist der Mensch nicht der Stein dabei, so dass die Gnade nicht bloß praktisch wirkt und der Mensch

oder "die Bedeutung, das ewige wahrhafte Wesen" (VPR II, S. 312) wird von der Gemeinde hervorgehoben, d. h. die Versöhnung als die Versöhnung hervorgebracht[566]. Schließlich ist die Entstehung der Gemeinde oder der Mensch in der Gemeinde, „Bürger im Reiche Gottes zu sein“ (VPR II S.303), nicht als Gegebenes zu betrachten, wie der Christus als die unendliche Erscheinung Gottes, sondern als Prozess der menschlichen Tätigkeit. Dieser Prozess umfasst die Teilnahme des Menschen als Selbstbewusstsein an der göttlichen Versöhnung[567], d. h. nichts anderes als den Kultus selbst[568].

3-3-4. Die religiöse Handlungen des Menschen in Gemeinde

Der Kultus bezeichnet die Tätigkeit des Menschen, wobei sich diese nach dem menschlichen Bewusstsein von den Bestimmungen Gottes oder nach dem substantiellen Geist eines Volkes, d. h. nach der Autorität, richtet[569]. Insofern der Gott als die unmittelbare und abstrakte Einheit des Geistigen und

---

etwa das passive Material wäre, ohne dabeizusein. Es soll vielmehr der Zweck, das Göttliche durch mich in mir werden, und das, wogegen die Aktion geht, welche meine Aktion ist, das ist Aufgeben meiner überhaupt, der sich nicht mehr für sich behält. Diese gedoppelte Tätigkeit ist der Kultus und sein Zweck so das Dasein Gottes im Menschen“.

[566] Cf. VPR II S. 312. „Er ist nicht Symbol, sondern seine Subjektivität, seine innere Gestalt, sein *Selbst* ist wesentliche *diese Geschichte selbst*, und die Geschichte des Geistigen ist nicht in seiner Existenz, die der Idee unangemessen ist, sondern in ihrem eigenen Elemente. So ist also für die Gemeinde notwendig, dass der Gedanke, die Idee gegenständlich wird. Aber zunächst ist die Idee an dem Einzelnen in sinnlicher Anschaunng vorhanden; diese muß abgestreift werden; die Bedeutung, das ewige wahrhafte Wesen muß hervorgehoben werden. Dies ist der Glaube der entstehenden Gemeinde. Sie fängt vom Glauben an den Einzelnen an; der einzelne Mensch wird verwandelt von der Gemeinde, wird gewußt als Gott und mit der Bestimmung, dass er der Sohn Gottes sei, mit allem dem Endlichen befaßt, das der Subjektivität als solcher in ihrer Entwicklung angehört; aber als Subjektivität ist er von der Substantialität geschieden. Die sinnliche Erscheinung wird nun in Wissen vom Geistigen verwandelt. Es ist also die Gemeinde so anfangend vom Glauben; aber andererseits wird er als Geist hervorgebracht. Die *verschiedenen Bedeutungen des Glaubens* und *der Beglaubigung* sind hervorzuheben“.

[567] Cf. VPR II S. 318-9. „Das Verhältnis des Subjekts zu dieser Wahrheit ist, dass das Subjekt eben zu dieser bewussten Einheit kommt, sich derselben würdigt, *sie in sich hervorbringt* erfüllt wird vom göttlichen Geist. Dies geschieht durch *Vermittlung in sich selbst*, und diese Vermittlung ist, dass es diesen *Glauben* hat; denn der Glaube ist die Wahrheit, die Voraussetzung, dass an und für sich und gewiß die Versöhnung vollbracht ist. Nur vermittels dieses Glaubens, dass die Versöhnung an und für sich und gewiß vollbracht ist, ist das Subjekt fähig, imstande, sich selbst in diese Einheit zu setzen. Diese Vermittlung ist absolut notwendig“.; VPR I S. 219.

[568] Die Abhandlung über die Entstehung der Gemeinde ist, indem die Entstehung der Gemeinde in der absoluten Religion mit der Entstehung der christlichen Religion gleichgesetzt ist, auf die Entstehung der Religion selbst bezogen. Wenn der Glaube in der absoluten Religion auch der Glaube dessen, dass der Christus der Gottessohn sei, ist (VPR II S. 313), und gleichzeitig insofern der Glaube als das unmittelbare Wissen sich auf die Religion überhaupt bezieht, ist der Glaube mit Recht so zu verstehen, dass der Glaube nicht nur als der Glaube an den Christus sondern auch als das Bewusstsein Gottes überhaupt, nämlich der Glaube auch in der bestimmten Religionen ist. In der bestimmten Religion ist der Glaube die Verknüpfung zwischen der substantiellen Einheit eines Volkes oder dem Bewusstsein eines Volksgeistes als den Bestimmungen Gottes von diesem Volk und dem menschlichen Selbstbewusstsein als dem an die Einheit teilnehmenden Menschen. Die Entstehung der Gemeinde ist also unmittelbar auf die Frage: „wie eine Religion gegründet wird“ (VPR I S. 214) bezogen.

[569] Cf. VPR I 214. „Der *eine* Geist ist die substantielle Grundlage überhaupt; es ist dies der Geist eines Volkes, wie er in den einzelnen Perioden der Weltgeschichte bestimmt ist – der Nationalgeist; dieser macht die *substantielle Grundlage* im Individuum aus; ein jeder ist in seinem Volke geboren und gehört dem Geiste desselben an. Dieser Geist ist das Substantielle überhaupt und das Identische gleichsam von Natur: er ist der *absolute Grund* des

Natürlichen bestimmt ist[570], ist die Tätigkeit des Menschen als die Tätigkeit "mit einer *unmittelbaren Natürlichkeit* oder Unfreiheit der Freiheit" (VPR I S. 221–2) bezeichnet. Nur innerhalb der substanziellen Einheit als Gott könnte ein Mensch leben, weshalb der Kultus, der gemäß seiner Bestimmung die menschliche Tätigkeit zur Versöhnung ist, für derartige Menschen keine Relevanz aufweist[571]. Für diese Menschen besteht keine Differenzierung zwischen religiösen und alltäglichen Handlungen. Insofern jedoch die Handlungen des Menschen dem Inhalt nach mit Endlichkeit und Äußerlichkeit behaftet sind[572], ist in der substanziellen Einheit noch das Bewusstsein der Endlichkeit gegeben. Denn für den Menschen ist das Bewusstsein der Endlichkeit notwendig (VPR I S.105f., 174f.). Dies resultiert in der Wahrnehmung eines Gegensatzes zwischen Gott und Mensch, wobei der Mensch als ebenfalls endliches Wesen betrachtet wird. Das Opfer kommt in diesem Kontext als „das *Aufgeben einer unmittelbare Endlichkeit*" (VPR I S.224) vor[573]. Obgleich es sich lediglich um ein endliches und äußerliches Opfer handelt, ist dieses Opfer gleichwohl der Kultus als religiöses Selbstbewusstsein, da der Mensch den Versuch unternimmt, seine eigene Endlichkeit aufzuheben, und dies aus seinem eigenen

Glaubens. Nach ihm ist bestimmt, was als Wahrheit gilt. Dies Substantielle ist in dieser Weise für sich im Unterschiede gegen die Individuen und ist ihre *Macht* in Beziehung auf sie als Einzelne, und in diesem Verhältnis zu ihnen ist er ihre absolute *Autorität*. Jedes Individuum, als seinem Volksgeiste angehörend, wird so im Glauben seiner Väter geboren ohne seine Schuld und ohne sein Verdienst, und der Glaube der Väter ist dem Individuum ein Heiliges und seine Autorität. Dies macht den von der geschichtlichen Entwicklung gegebenen Glaubensgrund aus".; VPR II S. 323. „Zu diesem Individuum verhält sich die Lehre als ein Äußerliches. Das Kund ist nur erst Geist an sich, noch nicht realisierter Geist, nicht als Geist wirklich, hat nur die Fähigkeit, das Vermögen, Geist zu sein, als Geist wirklich zu werden; so kommt die Wahrheit an es zunächst als ein Vorausgesetztes, Anerkanntes, Geltendes, - d. h. es kommt die Wahrheit notwendig zuerst als Autorität an den Menschen".

[570] Cf. VPR I S. 221. „Gott ist unmittelbar als ein Abstraktum bestimmt und mit einer *Naturbestimmtheit*, nicht als absoluter, unendlicher Geist. Insofern diese Naturbestimmtheit in ihm gesetzt ist, er sei auf affirmative Weise in sich hat, so ist er zwar die Einheit dieser und des Geistigen; aber insofern die Naturbestimmtheit *bestehen* bleibt, ist auch die Einheit beider unmittelbar, eine selbst nur *natürliche*, nicht wahrhaft geistige Einheit".

[571] Cf. VPR I S. 221-2. „So nun ist auch im Kultus der Mensch bestimm mit einer *unmittelbaren Natürlichkeit* oder Unfreiheit der Freiheit. Damit, dass der Mensch nur ein *natürliche Freies* ist – eine Bestimmung, die sich eigentlich widerspricht -, ist denn auch seine Beziehung auf seinen Gegenstand, sein Wesen, seine Wahrheit eine solche *natürliche Einheit*, und sein Glauben, sein Kultus hat deshalb die Grundbestimmung, dass es so eine unmittelbare Beziehung ist oder ein Versöhntsein von Hause aus mit seinem Gegenstand. Dies ist eine Bestimmtheit des Kultus in allen den Religionen, worin das absolute Wesen Gottes noch nicht offenbart ist. Da ist der Mensch in seiner Freiheit noch nicht frei. Es ist dies dann der *heidnische* Kultus, der keiner Versöhnung bedarf. Da ist der Kultus schon das, was der Mensch als gewöhnliche Lebensweise sich vorstellt; er lebt in dieser substantiellen Einheit, Kultus und Leben ist nicht unterscheiden, und einer Welt absoluter Endlichkeit hat sich einer Unendlichkeit noch nicht gegenüberstellt".; S. 223. „Das Tun des täglichen und gewöhnlichen Lebens ist also durchaus noch in Beziehung auf das Religiöse gesetzt und gilt als ein substantielles Tun". In Bezug auf das menschliche Bedürfnis der Versöhnung sieht Kapitel 3-2-2 und 3-3-5.

[572] Cf. VPR I S. 223. „Dieses ist aber zunächst ein *abstraktes Verhältnis für sich*, in welches das konkrete Leben nicht eintritt. Sobald das Verhältnis des Kultus sich *konkreter* gestaltet, so nimmt es die *ganze äußere Wirklichkeit des Individuums* in sich auf, und der ganze Umfang des gewöhnlichen, täglichen Lebens, Essen, Trinken, Schlafen und alle Handlungen für die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse stehen in Beziehung auf den Kultus, und der Verlauf aller dieser Handlungen und Verrichtungen bildet ein heiliges Leben".

[573] Cf. VPR I S. 224. „Jene Feierlichkeit ist jedoch nur eine *Form*, und der Inhalt ist doch *Tun und Sein des Endlichen*, und der Gegensatz ist deshalb in Wahrheit nicht aufgehoben. Da somit die Ordnung, mit der die Handlungen des täglichen Lebens getan werden, nur eine äußerliche Form an jedem endlichen Inhalt ist, so ist die *wirkliche Verschiedenheit* des äußerlichen Lebens und dessen, was der absolute Gegenstand für das Bewusstsein ist, noch vorhanden. Die subjektive Existenz muß deshalb *ausdrücklich* aufgehoben werden, und die Weise, wie dies hier geschieht, betrifft *die Reflexion auf die Endlichkeit und auf deren Gegensatz zum Unendlichen*".

Willen heraus[574]. Die noch ausstehende Bestimmung des Gottes als Geist bedingt[575], dass das Opfer des Menschen als „eine *Vertauschung*“ (VPR I S.226) symbolisch bezeichnet werden kann[576]. Die negative Haltung des Gottes gegenüber dem Menschen, welche sich in der Begegnung des Menschen mit dem Unglück in der Welt äußert, verdeutlicht das menschliche Bewusstsein von der Trennung zwischen Gott und Mensch[577]. In Verbindung mit dem dargestellten Gottesbewusstsein und der damit einhergehenden Moralität lässt sich der Kultus als "*Sühnung*" (VPR I, S. 230) auffassen[578]. Das Bewusstsein der Unmöglichkeit einer Auflösung der genannten Trennung ist mit dem Bewusstsein von dem „*Schicksal*“ (VPR I S.231) verknüpft[579]. Der Kultus als menschliche Tätigkeit zielt darauf ab, die

[574] Cf. VPR I S. 224-5. „Das Opfer enthält unmittelbar das *Aufgeben einer unmittelbaren Endlichkeit* im Sinne der Bezeugung, dass sie mir *nicht eigentümlich* sein solle und dass ich solche Endlichkeit nicht für mich haben will; das Opfer ist also auf diesem Standpunkt des religiösen Selbstbewusstseins eigentliches Opfers. Es kann hier nicht, weil noch nicht die Tiefe des Gemüts vorhanden ist, die Negativität sich in einem *innerlichen Prozess* offenbaren. Das Opfer besteht nicht in einer Umkehrung des Gemüts, des Herzens und der natürlichen Neigungen, dass diese gebrochen werden. Sondern was das Subjekt *für sich* ist, das ist es *im unmittelbaren Besitz*, und indem es im Kultus seine Endlichkeit aufgibt, so ist das nur ein Aufgeben eines unmittelbaren Besitzes und eines natürlichen Daseins“.

[575] Cf. VPR I S. 221. „Gott selbst ist nicht unmittelbar als Geist und ebenso auch nicht das Bewusstsein über ihn. Daher ist die Freiheit selbst und die Versöhnung im Kultus zunächst *formelle Versöhnung und Freiheit*; dass das Subjekt seinem Begriff gemäß sei, dazu gehört, dass ihm sein Begriff, der absolute Geist *als* Geist Gegenstand sei; denn nur so kann der subjektive Geist in ihm selber frei sein, indem er sich in jenem abstrakten Inhalt zu seinem Wesen verhält“.

[576] Cf. VPR I S. 225-6. „Nach unserem Standpunkt würden solche Opfer als ein Verlust betrachtet werden, indem dadurch ein Eigentum aufgegeben wird. Solche Ansicht findet indes auf jenem Standpunkt nicht statt; das Opfer ist hier vielmehr wesentlich etwas *Symbolisches*. Es ist eine Verunreinigung geschehen, und diese muß auf ebenso unmittelbare Weise abgetan werden; allein das Subjekt kann das Geschehene nicht ungeschehen machen und auch nicht bereuen, dass es so gehandelt habe. Es muß deshalb notwendig eine *Vertauschung* geschehen und etwas anderes aufgegeben werden als diejenige Existenz, um die es eigentlich zu tun war. Das Geopferte kann dem Wert nach viel geringer sein, als was ich erhalte, was ich mir erworben habe; diese nehme ich in Besitz, und soll nun gezeigt werden, dass es mit nicht Ernst sei mit diesem Besitz, so geschieht das auf symbolische Weise. Es ist nicht so, also ob das, was ich tue, *nicht* geschehen sollte, denn diese Handlugen sind *notwendig*; durch das Opfer wird nur diese *Verendlichung überhaupt*, dieses *Fürmichsein* wieder aufgehoben“.

[577] Cf. VPR I S. 229-30. „Da ist die *Trennung des Göttlichen und Menschlichen* und der Sinn des Kultus nicht dieser, diese Einigkeit zu genießen, sondern die Entzweiung aufzuheben. Auch da ist noch die Voraussetzung der an und für sich seienden Versöhnung. 2. Diese *Trennung* ist zunächst eine solche, die im *Natürlichen* eintritt, und sie erscheint dann als ein *äußeres Unheil*, das dem Volke begegnet. Gott ist da die substantielle Macht, die Macht des Geistigen wie des Natürlichen; wenn nun Mißwachs, Kriegsunglück, Pest und andere Kalamitäten das Land bedrücken, so ist die Richtung des Kultus diese, das Wohlwollen der Götter, das ursprünglich vorhanden ist, wiederzuerlangen“.

[578] Cf. VPR I S. 230. „Das *Unglück* macht hier die Trennung aus; es betrifft nur die natürliche Sphäre, den äußerlichen Zustand hinsichtlich des körperlichen Daseins, dass diese äußerliche Umstände nicht so sind, wie die Forderungen an das Glück verlangen. Da ist die Voraussetzung, dass dieser natürliche Zustand *nicht ein zufälliger* ist, sondern von einer höheren Macht abhängt, die sich als Gott bestimmt; Gott hat ihn gesetzt, hervorgebracht. Eine weitere Bestimmung ist, dass dieser Wille, der das Unglück verhängt, in dem *moralischen Zusammenhang* stehe, dass es einem Menschen oder einem Volke wohl oder übel gehe, *weil* der Mensch oder das Volk es durch seine *Schuld verdient* habe. Darum wird der Gang der Natur gestört gegen die Zwecke der Menschen, so dass er ihrem Nutzen und ihrer Glückseligkeit feindlich entgegentritt. In dem Falle dieser Trennung ist es erforderlich, die Einigkeit des göttlichen Willens mit den Zwecken der Menschen wiederherzustellen“.

[579] Cf. VPR I S. 231-2. „Über dieser Sphäre schwebt eine Trennung, die nicht aufgelöst ist; so klingt durch die Freude jener lebendigen Einheit ein unaufgelöster Ton der Trauer und des Schmerzes; ein *Schicksal*, eine unbekannte Macht, eine zwingende Notwendigkeit, unerkannt anerkannt, ohne Versöhnung, der das Bewusstsein sich unterwirft, aber nur mit der Negation seiner selbst, schwebt über dem Haupt von Göttern und

äußerliche Notwendigkeit, das Unversöhntsein und die Negativität zu überwinden, um die Trennung zwischen Gott und Mensch aufzulösen, als „die *Totenfeier*“ (VPR I S.232) [580]. Im Falle einer Bestimmung des Gottes als des Geistes ist der Mensch sich sowohl des Gottes als auch seiner eigenen Endlichkeit bewusst. Folglich befindet sich der Mensch in einem absoluten Gegensatz zu sich selbst (VPR II, S. 263). Innerhalb der hier vorgenommenen Betrachtung wird ersichtlich, dass das menschliche Bewusstsein, welches sich in einem Gegensatz zu seiner Endlichkeit und Äußerlichkeit befindet, in eine Innerlichkeit zurückgetreten ist[581]. Dies hat zur Konsequenz, dass der Kultus nicht länger lediglich als ein äußerliches Opfer oder "das *Zeremoniöse*" (VPR I S. 226) betrachtet werden kann, sondern vielmehr als eine innere Handlung des Menschen, welche sich beispielsweise in "*Entsagung*" (VPR I S. 234) oder "*Buße* und *Reue*" (VPR I S. 235) ausdrückt. Der Kultus ist somit mit dem Bewusstsein des Gottes als des Geistes die Entsagung und die Erziehung[582]. Dadurch ist die Gemeinde nicht mehr entstehend, sondern bestehend[583].

3-3-4-1. Das menschliche Bedürfnis der Versöhnung: Der Gegensatz zwischen den Menschen

In abstrakter Formulierung lässt sich die Begründung der Religion als die Entstehung der Gemeinde oder als "*ewiges Werden*" (VPR II, S. 320) der Gemeinde beschreiben. Dabei stellt der Kultus, der die Auflösung der Trennung zwischen Gott und Mensch bewirkt, das Bestehen in der Wirklichkeit dar. Daher lässt sich die Notwendigkeit der Vielheit oder Andersheit in der Gemeinde daraus ableiten, dass der Mensch an der an sich bereits vollbrachten Versöhnung als Voraussetzung partizipieren kann[584].. In

---

Menschen. Dies ist ein Moment, das mit dieser Bestimmung des Selbstbewusstsein verbunden ist“.

[580] Cf. VPR I S. 232. „Der natürliche Mensch vergeht, der Tod macht Ernst mit ihm, das Schicksal verzehrt ihn trostlos; denn eben die Versöhnung, die Einheit ist nicht die des Tiefen, Innersten, sondern das Naturleben ist noch wesentliches Moment, ist nicht aufgehoben; die Entzweiung ist noch nicht so weit gegangen, sondern es ist eine Einheit des Natürlichen und Geistigen geblieben, in der das erste eine affirmative Bestimmung behält. Dies Schicksal muß nun in der Vorstellung auf subjektive Weise zum Affirmativen umgestaltet werden: so sind die Manen das Unversöhnte, das versöhnt werden muß, sie müssen gegen das Unrecht ihres Todes gerächt werden. Dies ist nun die *Totenfeier*, eine wesentliche Seite des Kultus“.

[581] Cf. VPR II S. 302. „Aber die wesentlich *absolute Rückkehr* ist die Wendung aus der Äußerlichkeit *in das Innere*; es ist ein Tröster, der erst kommen kann, wenn die sinnliche Geschichte als unmittelbar vorbei ist“.

[582] Cf. VPR I S. 234. „*Frei* soll der Mensch werden, d. h. ein rechter und sittlicher Mensch, und zwar durch den Weg der Erziehung. Diese Erziehung ist in jener Vorstellung als die Überwindung des Bösen ausgedrückt und ist damit *auf den Boden des Bewusstseins* gesetzt, während die Erziehung auf bewusstlose Weise geschieht“.

[583] Cf. VPR II S. 320. „Die reale Gemeinde ist, was wir im allgemeinen die *Kirsche* nennen. Das ist nicht mehr das Entstehen der Gemeinde, sondern die bestehende Gemeinde, die sich auch erhält“.

[584] Zwar kann man die Vielheit der Gemeinde auf die sinnliche Anschauung der Lebensgeschichte Christi begründen. Die sinnliche Anschauung ist äußerlich und, insofern sie äußerlich ist, ist sie objektiv und unausschließend in dem Sinne, dass alle Menschen sie sinnlich erfahren kann. Daher kann man mit Recht so meinen, dass die sinnliche Gestalt Christi und seine Handlungen von vielen erfahren und gesehen wurden. Dennoch ist die Notwendigkeit der Vielheit der Gemeinde nicht daraus abzuleiten, dass in der Tät die viele Menschen den Christus gesehen hatten. Der Christus als die Offenbarung Gottes in der Erscheinung ist für die Menschen überhaupt und dennoch ist es damit anders, dass die Menschen überhaupt tatsächlich den Christus

der ersten Form der Versöhnung besteht die Teilnahme des Menschen an der vorausgesetzten Versöhnung in der Andacht. Daher ist lediglich die Andacht als Form der Allgemeinheit angemessen. In der zweiten Form der Versöhnung stellt das Teilnehmen des Menschen an der vorausgesetzten Versöhnung den Glauben dar, welcher ebenfalls die Grundlage der Gemeinde bildet. Der Mensch ist imstande, das sinnlich Gegebene durch Glauben und mit Glauben, d. h. durch das Zeugnis des Geistes, in der Vorstellung oder in der Geschichte wieder zu interpretieren und zu lesen. In Bezug auf die dritte Form der Versöhnung, d. h. die Versöhnung zwischen dem Menschen und dem anderen Menschen, ist der Zustand des Menschen vor der Entstehung der Gemeinde zu betrachten. Denn die Versöhnung des Menschen mit dem anderen Menschen setzt das Bedürfnis der Versöhnung im Zustand des Menschen voraus. Der Zustand des Menschen vor der Entstehung der Gemeinde oder vor Christus lässt sich anhand der religiösen Betrachtung des Menschen erfassen, welche unter dem Titel "*Bestimmung des Menschen*" (VPR II, S. 251) behandelt wird. Der Mensch ist aufgrund seiner Endlichkeit und Naturhaftigkeit dazu geneigt, sich negativ gegenüber Gott zu verhalten, was ihn in einen absoluten Gegensatz zu ihm bringt. In Konsequenz dessen kann der Mensch als von Natur aus böse bezeichnet werden. Der Mensch ist nicht der eine Mensch, sondern die vielen Menschen. In Folge dessen sieht der Mensch sich selbst als das Böse an und gleichzeitig den anderen Menschen als das Böse. Der Mensch wird in seiner Form als das Böse bezeichnet, da er einerseits als Gegensatz zu Gott, dem Allgemeinen und Guten, steht und andererseits sein Wesen und seine Wirklichkeit von Natur aus als einzelner Mensch oder einzelnes Subjekt hat. Inhaltsmäßig ist der Mensch als das Natürliche "selbstsüchtig" (VPR II, S. 254) und somit böse[585]. Das Böse kann als das Negative bestimmt werden. Insofern der Mensch den anderen Menschen als das Böse, nämlich als das Negative, beurteilt, etabliert er eine negative Beziehung zu dem anderen Menschen und zeigt einen Gegensatz gegen den anderen Menschen. Denn der Mensch als unmittelbares Dasein ist mit sich selbst identisch und bestimmt sich folglich einerseits als negativ in Bezug auf das Verhältnis zu Gott und andererseits als positiv in Bezug auf das Verhältnis zu sich selbst[586]. Der Mensch steht in einem Gegensatz zu anderen Menschen. Da Menschen aufgrund ihrer Natürlichkeit endlich sind (VPR II, S. 248), ist dieser Gegensatz zwischen einem Menschen und einem anderen Menschen endlich. Insofern der eine Mensch und der andere Mensch alle das unmittelbare Dasein sind und die Menschen in einem äußerlichen Verhältnis zueinander stehen, ist dieser Gegensatz äußerlich. Er wird jedoch zu einem wirklichen Gegensatz, wenn der eine Mensch und der andere Mensch der wirkliche Mensch sind

sinnlich erfahren hätten. Für den Gott ist die Gemeinde das notwendige Moment und für die Gemeinde die Andersheit der Gemeinde das notwendige Moment. Aber mit der Erfahrungsmöglichkeit durch die sinnliche Anschauung Christi kann man diese Notwendigkeit nicht erklären.

[585] Cf. VPR II S. 254. „Der Mensch, der gut heißt, von dem verlangen wir wenigstens, dass er sich nach allgemeinen Bestimmungen, Gesetzen richte. Die Natürlichkeit des Willens ist näher die Selbstsucht des Willens, unterschieden von der Allgemeinheit des Willens und entgegengesetzt der Vernünftigkeit des zur Allgemeinheit gebildeten Willens“.

[586] Cf. VPR II S. 254. „Dies Böse personifiziert auf allgemeine Weise ist der Teufel. Dieser als das sich selbst wollende Negative ist darin die Identität mit sich und muß daher auch Affirmation haben, wie bei Milton, wo er in seiner charaktervollen Energie besser als ist als mancher Engel“.

und nicht lediglich der Begriff des Menschen oder das Ansich desselben darstellen (VPR II S. 254). Auch wenn der Gegensatz der Menschen gegeneinander von der Natürlichkeit des Menschen ausgeht, ist er für den Menschen unausweichlich. Der Mensch bestimmt sich als Geist durch das Verhältnis zu Gott. Im Gegensatz zum Gott ist der Mensch jedoch nicht als absoluter Geist zu betrachten, sondern lediglich als endlicher Geist. Solange der endliche Geist als Mensch seine Endlichkeit nicht vollständig aufhebt[587], ist er gegen andere Menschen gerichtet. Denn das positive Verhältnis zum Gott ist für den Menschen, sofern es auf dem Zeugnis des Geistes beruht, das innere Verhältnis des Gottes und des Menschen. Diesbezüglich ist festzuhalten, dass das menschliche Wissen von dem affirmativen Verhältnis des Gottes und des anderen Menschen sich von der Selbstbestimmung des einen Menschen durch das innerliche und affirmative Verhältnis mit dem Gott unterscheidet. Letzterer bestimmt sich durch das genannte Verhältnis als das Gute. Die Innerlichkeit des Menschen kann nicht durch die Anschauung, sondern lediglich durch die Handlungen desselben erahnt werden. Ein Wissen über das affirmative Verhältnis eines anderen Menschen mit dem Gott ist nicht möglich. Denn das Verhältnis zwischen einem Menschen und einem anderen Menschen ist äußerlich, während das Verhältnis zwischen Gott und einem Menschen innerlich ist. Daher zeigt sich vor der Verwirklichung des Glaubens, d. h. vor der Entstehung der Gemeinde, ein Gegensatz zwischen dem einen wirklichen Menschen und dem anderen wirklichen Menschen. In Bezug auf den Inhalt kann dieser Gegensatz von einem kleinen alltäglichen Streit zwischen Menschen bis hin zu einem ernsthaften und unheiligen Krieg zwischen Völkern reichen. Dieser Zustand ist nichts anderes als das alltägliche Leben des Menschen. Jeder einzelne und wirkliche Gegensatz zwischen den einzelnen und wirklichen Menschen oder zwischen dem einen Volk und dem anderen Volk ist endlich und mindestens in der logischen Hinsicht nicht unauflösbar. Die Frage, wie der Mensch von dem endlichen und wirklichen Gegensatz gegen den anderen Menschen loskommen kann, steht im Raum. Dieser steht für den Menschen wie die Begierde

[587] Es ist mit der Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele bezogen, dass der wirkliche Mensch seine Endlichkeit nicht vollkommen aufheben kann. Der wirkliche Mensch ist das unmittelbare Dasein und das natürliche Leben. Er als das Leben hat das verschiedene Bedürfnis aber macht das Bedürfnis befriedigt, d. h. hebt das Bedürfnis auf. Aber die Befriedigung ist bloß endlich und also sie ist keine vollkommene Aufhebung der Endlichkeit. Für das natürliche und endliche Leben ist die vollkommene Aufhebung der Endlichkeit nichts anderes als sein Tod (VPR I S. 174f.). Der Mensch ist seinem Begriff nach der Geist und der Geist als der Begriff ewig. Also der Mensch ist dem Begriff nach unsterblich (VPR II S. 260-1). Indem der Mensch als der endliche Geist die Endlichkeit seiner selbst nur durch seinen Tod aufheben kann, ist die Unsterblichkeit des Menschen für den wirklichen Menschen nicht gegenwärtig sondern in der Zukunft gesetzt (VPR II S. 303).; Cf. VPR II S. 260-1. „Dies kommt in der Gestalt vor, dass der Mensch als Geist unsterblich ist, Gegenstand des Interesses Gottes, über die Endlichkeit, Abhängigkeit, über äußere Umstände erhaben, die Freiheit von allem zu abstrahieren; es ist darin gesetzt, der Sterblichkeit entnommen zu sein. Es ist in der Religion, weil ihr Gegensatz unendlich ist, dass die Unsterblichkeit der Seele Hauptmoment ist. [...] So muß bei der Unsterblichkeit der Seele nicht vorgestellt werden, dass sei erst späterhin in Wirklichkeit träte; es ist gegenwärtige Qualität. Der Geist ist ewig, also deshalb schon gegenwärtig; der Geist in seiner Freiheit ist nicht im Kreise der Beschränktheit“.; S. 303. „In dieser Bestimmung liegt der Grund, dass die *Unsterblichkeit der Seele* in der christlichen Religion eine bestimmte Lehre wird. Die Seele, die einzelne Subjektivität hat eine unendliche, *ewige Bestimmung*: Bürger im Reiche Gottes zu sein. Dies ist eine Bestimmung und ein Leben, das der Zeit und Vergänglichkeit entrückt ist, und indem es dieser beschränkten Sphäre zugleich *entgegen* ist, so bestimmt sich diese ewige Bestimmung zugleich als eine *Zukunft*. Die unendliche Forderung, Gott zu schauen, d. h. im Geiste seiner Wahrheit als einer gegenwärtigen bewusst zu werden, ist für das Bewusstsein als das vorstellende in dieser zeitlichen Gegenwart noch nicht befriedigt“.

und das Bedürfnis bei der sinnlichen Existenz und auch wie so, dass das Endliche, bei dem Standpunkt der Reflexion, in dem abstrakten Gegensatz gegen das Unendliche, trotz der Negation des Endlichen, immer bleibt (VPR I S. 180 f.). Insofern ein Loskommen des Menschen von dem Gegensatz unmöglich ist und der Grund der Unmöglichkeit des Loskommens auch der Gegensatz selbst ist, kann der Gegensatz als natürlicher Gegensatz des Menschen bezeichnet werden. Gleichzeitig ist festzuhalten, dass es sich bei dem genannten Gegensatz nicht um einen Gegensatz des Menschen gegen die Natur handelt, sondern um ein negatives Verhältnis zwischen den Menschen. Das Verhältnis der Menschen zueinander kann als 'Gesellschaft' bezeichnet werden, wobei dieser Begriff den gesellschaftlichen Gegensatz impliziert. Schließlich kann festgestellt werden, dass der Mensch, sowohl aus einer naturgegebenen als auch aus einer gesellschaftlichen Perspektive betrachtet, stets in einem Gegensatz zu seiner eigenen Endlichkeit steht, welche er durch den Tod aufhebt. Daher ist der endliche und äußerliche Gegensatz nichts anderes als der Zustand des Menschen[588]. Der Mensch ist aufgrund des Gegensatzes, den er in sich trägt, von Schmerz und Leiden betroffen. Der endliche und äußerliche Gegensatz ist nicht die Ursache für den unendlichen Schmerz, der aus dem Verhältnis des Menschen zu Gott erwächst. Der endliche und wirkliche Schmerz hingegen, der aus dem Verhältnis des Menschen zu anderen Menschen resultiert, ist eine Folge dieses Gegensatzes[589]. Schmerz kann nicht allein auf körperliche oder gesellschaftliche Verletzungen anderer Menschen zurückgeführt werden, sondern auch auf negative Gefühle, die ein Mensch gegenüber einem anderen Menschen hegt. Dazu zählen beispielsweise Hass, Abneigung und Missgunst. Denn dieses Gefühl stellt einen Widerspruch in der menschlichen Innerlichkeit dar (VPR II, S. 261) und bildet wiederum den Ausgangspunkt für einen neuen Gegensatz des Menschen gegen den anderen Menschen. Ausgehend vom Zustand des Menschen, der durch das ständige Vorkommen des endlichen und äußerlichen Gegensatzes des Menschen gekennzeichnet ist, lässt sich die Forderung ableiten, diesen Gegensatz aufzulösen und eine Versöhnung zwischen den Menschen herbeizuführen[590].

Im Gegensatz des Menschen zum anderen Menschen bestimmt sich der Mensch als das Affirmative, da er als unmittelbares Dasein mit sich selbst identisch ist. Zudem setzt er sich selbst als das Gute, da er sein Bewusstsein von der Allgemeinheit und das Bewusstsein von sich mit dem Bewusstsein von sich

[588] Zwar ist der natürliche und gesellschaftliche Gegensatz zwischen den Menschen unter dem absoluten Gegensatz des Menschen gegen die Welt als dem Gegensatz des Unglücks untergeordnet(VPR II S. 262). Denn die Welt in dem Gegensatz des Unglücks ist alle Endliche, das natürliche Endliche und gesellschaftliche Endliche, in sich erhaltend und ist in dem Gegenüberstehen gegen den Menschen als dem Subjekt die Objektivität überhaupt.
[589] Cf. VPR I S. 233. „Einerseits sind es auch *wirkliche Sünden*, die der Mensch zu bereuen hat, also Sünden, die als einzelnes etwas Zufälliges sind und nicht die menschliche Natur als solche betreffen; [...]“.
[590] In Hinsicht auf den Begriff des Menschen oder das Ansichsein desselben ist der endliche, äußerliche, natürliche und gesellschaftliche Gegensatz des Menschen bloß zufälliger und unwesentlicher. Oder er ist nicht würdig zu betrachten. (VPR I S. 233) Aber wenn der Mensch die Wirklichkeit haben soll, wie schon oben gesehen, ist der Gegensatz unausweichlich. Ebenso indem die Religion auf das Zustand des Bewusstsein bezogen ist und der Mensch als das Bewusstsein nicht nur logisch denkt sondern auch erfüllt ist (VPR I S. 134), ist der Gegensatz in Hinsicht auf die Positivität der Religion zu betrachten.

selbst gleichsetzt, welches aus seinem unmittelbaren Dasein resultiert[591]. Der Mensch setzt den anderen Menschen als das Negative und als das Böse. Dies erfolgt, da der andere Mensch als das Andere im Gegensatz zum einen Menschen steht. Das Andere als der eine Mensch ist ebenfalls endlich und das Affirmative des Anderen, beispielsweise die Identität mit sich selbst, weil das Andere ebenso wie ich das unmittelbare Dasein ist, nicht nur für mich, sondern auch für das Andere selbst. Dies impliziert, dass der einzelne Mensch das Affirmative seiner selbst anerkennt, nicht jedoch das Affirmative eines anderen Menschen, lediglich aufgrund des äußerlichen Verhältnisses zwischen den Menschen. Die Selbstbestimmung des Menschen als das Gute impliziert die Anerkennung seiner eigenen Allgemeinheit als die Allgemeinheit. Diesbezüglich ist festzuhalten, dass sich der Mensch mit der Endlichkeit seiner selbst affirmativ verhält. Folglich ist die von ihm als Allgemeinheit anerkannte Allgemeinheit, insofern der Mensch lediglich endlich ist, die endliche Allgemeinheit, d. h. lediglich die endliche und besondere Allgemeinheit. Dies ist der Form nach in dem Sinne, dass die Endlichkeit des Menschen festhaltend ist, auf den Standpunkt der Reflexion bezogen. Die Selbstsetzung des Menschen als das Gute oder die Bestimmung des Menschen als die Allgemeinheit Habender im Verhältnis zum anderen Menschen bedeutet umgekehrt, dass der Mensch auf das Wissen der Allgemeinheit als der Allgemeinheit, d. h. als Gott, verzichtet. Denn das Wissen von Gott als Wesen des Guten ist in religiöser Hinsicht das Wissen vom Anderen des Menschen. In Bezug auf das Gut muss der Gott als mein Anderes von meinem unmittelbaren Guten aus gewusst werden. Da ich meine Endlichkeit noch nicht aufhebe, zeigt sich der Gott als das Wesen des Guten nicht als der Gott als Gott, sondern lediglich als mein Gott, ebenso in meinem Wissen. Die Affirmation der eigenen Existenz als gut bedingt demnach das Gut als das Gute, welches wiederum vom eigenen Guten abhängig ist[592]. Wie die Sehnsucht im Standpunkt der Reflexion (VPR I, S. 171 f.) zeigt, sofern der Mensch sich affirmativ mit sich selbst als der Endlichkeit verhält, ist

[591] Ob der Mensch schon das Bewusstsein von dem Gott hat oder nicht, mit anderem Wort, der Mensch schon den Glauben an den Gott hat oder nicht, hat der Mensch das Bewusstsein von der moralischen Allgemeinheit, i. e. das Bewusstsein dessen, was gut ist, wenn es auch wahr oder nicht wahr sei. Insofern ich mit der Endlichkeit und der Natürlichkeit behaftet bin, ist das Bewusstsein von der Allgemeinheit in mir mein Bewusstsein der Allgemeinheit. Das meine Bewusstsein ist, insofern es zu mir angehörig ist, mit mir identisch. Ich habe also die Allgemeinheit in mir und, indem das Gute das Allgemeine ist, kann mich selbst als ein Gutes bestimmen. Dennoch bestimmt der Mensch sich selbst nicht als das vollkommene Gute selbst. Der Mensch ist der Endlichkeit und der Natürlichkeit seiner selbst bewusst und hat das Bewusstsein der Unangemessenheit zwischen seinem Bewusstsein von der Allgemeinheit und demselben von Endlichkeit. Indem der Mensch als ein Dasein mit sich selbst identisch ist, schließt er das Böse von sich selbst aus durch die Rechenschaft wie die Absichtslosigkeit seiner Handlungen oder die endliche Allgemeinheit seines Gutes. Wie der Stoizismus als die endliche Versöhnung bei dem Gegensatz des Unglücks schließt der Mensch sich selbst als das Negative von sich selbst aus.

[592] Cf. VPR II S. 317. „Dagegen tritt dann jenes sinnliche Erkennen in den Hintergrund; es ist wohl Anfangspunkt, Ausgangspunkt, der dankbar anzuerkennen ist, aber solch ein Gesetz steht jetzt *für sich selbst*. So ist denn seine Beglaubigung eine andere: es ist der Begriff, und die sinnliche Existenz ist nun zu einem Traumbild des Erdenlebens herabgesetzt, über dem eine höhere Region mit eigenem festen Inhalte ist. Dasselbe Verhältnis findet statt bei den *Beweisen vom Dasein Gottes*, die vom Endlichen anfangen. Der Mangel darin ist, dass das Endliche nur auf affirmative Weise gefaßt ist; aber der Übergang vom Endlichen zum Unendlichen ist zugleich so, dass der *Boden des Endlichen verlassen* wird und es herabgesetzt wird zum Untergeordneten, zu einem fernen Bild, das nur noch in der Vergangenheit und Erinnerung besteht, nicht in dem Geist, der sich schlechthin gegenwärtig ist, der jenen Ausgangspunkt verlassen hat und auf einem Boden von ganz anderer Würde steht".

der Mensch im "Standpunkt der Affirmation" (VPR I, S. 172) versöhnt mit sich selbst. Ich bin also unmittelbar gut: „*ich bin, was ich soll*, d. h. ich bin gut von Natur, d. h. ich bin, und zwar insofern ich *unmittelbar gut* bin“(ebenda.). Die Unmittelbarkeit des Guten bedingt, dass eine böse Handlung lediglich als zufällige und äußerliche Erscheinung aufgefasst wird. Meine unrichtige und böse Handlung ist nicht meine Sünde und mein Übel, sondern bloß ein Fehler[593]. Inhaltlich ist das Bewusstsein der Endlichkeit der eigenen Allgemeinheit, d. h. des eigenen Guten, festzustellen. Das Gute ist seinem Begriff nach an und für sich und vollkommen[594]. In Konsequenz der Endlichkeit des Menschen kann das Gute noch nicht für den Menschen sein. Das Gute selbst soll folglich durch den Menschen hervorgebracht werden, weshalb das Sollen für den Menschen konstitutiv ist[595]. Mit dem Sollen betritt der Mensch die Sphäre der Moralität. Denn der Ursprung des Guten des Menschen liegt in seiner Innerlichkeit[596]. In diesem Kontext wird der endliche und äußerliche Gegensatz zwischen zwei Menschen zum moralischen Gegensatz, wobei der eine als das Gute und der andere als das Böse bezeichnet wird.

3-3-4-2. Die Moralität: Ein menschlicher Versuch, den Gegensatz aufzulösen

[593] Cf. VPR I S. 172. „In dieser Rücksicht ist es nur darum zu tun, mich so zu erhalten; es ist zwar in mir auch eine Möglichkeit von Beziehung auf Anderes, von Sünden, Fehlern usf.; dies ist aber dann sogleich als Späteres, äußerlich *Akzidentelles* bestimmt. Ich bin – das ist eine Beziehung auf mich, eine Affirmation; ich bin, wie ich sein soll. Das Fehlerhafte ist, was Ich nicht ist, und das ist nicht in meiner Wurzel, sondern eine *zufällige Verwicklung* überhaupt. In diesem Standpunkt der Affirmation ist also wohl enthalten, dass ich mich auch zu einem Äußerlichen verhalten, das Gute getrübt werden kann. Meine Affirmation in Beziehung auf solche Unrecht wird dann auch vermittelte, aus solcher Vereinzelung sich herstellende Affirmation, vermittelt durch das Aufheben der Fehlerhaftigkeit, die an sich nur zufällig ist“.

[594] Cf. Enz § 507. „Die Wahrheit dieser Besonderheiten und das Konkrete ihres Formalismus ist der Inhalt des *allgemeinen, an und für sich seienden Willens*, das Gesetz und die Substanz aller Bestimmtheit, *das an und für sich Gute*, daher der *absolute Endzweck der Welt* und die *Pflicht* für das Subjekt, welches die *Einsicht* in das *Gute* haben, dasselbe sich zur *Absicht* machen und durch seine Tätigkeit hervorbringen *soll*“.

[595] Cf. VPR I S. 219. „Dies ist denn freilich dem bloß moralischen Standpunkt Kant und Fichtes entgegen; da *soll* das Gute immer erst hervorgebracht, realisiert werden, mit der Bestimmtheit, dass es auch bei dem *Sollen* bleibe, als ob es nicht schon an und für sich da wäre“.

[596] Cf. Enz 503. „Das freie Individuum, im (unmittelbaren) Rechte nur *Person*, ist nun als *Subjekt* bestimmt, - in sich reflektierter Wille, so dass die Willensbestimmtheit überhaupt als Dasein in ihm als die *seinige*, unterschieden von dem Dasein der Freiheit in einer äußerlichen Sache, sei. Damit, dass die Willensbestimmtheit *so im Innern* gesetzt ist, ist der Wille zugleich als ein *besonderer*, und es treten die weiteren Besonderungen desselben und deren Beziehungen aufeinander ein. Die Willensbestimmtheit ist teils als die *an sich* seiende, [die] der Vernunft des Willens, das an sich Rechtliche (und Sittliche); teils als das in der tätlichen Äußerung vorhandene, sich begebende und mit derselben in Verhältnis kommende Dasein. Der subjektive Wille ist insofern *moralisch* frei, als diese Bestimmungen innerlich *als die seinigen gesetzt* und von ihm gewollt werden. Seine tätliche Äußerung mit dieser Freiheit ist *Handlung*, in deren Äußerlichkeit er nur dasjenige als das seinige anerkennt und sich zutrauen läßt, was er davon in sich selbst gewußt und gewollt hat. [...] Das Moralische hat hier aber die Bedeutung einer Willensbestimmtheit, insofern sei im *Innern* des Willens überhaupt ist, und befaßt daher den Vorsatz und die Absicht in sich, wie das moralische Böse“.

Der Zustand des Menschen vor der Gemeinde kann somit als Moralität bezeichnet werden. Aus der Perspektive der Pflichten ergibt sich für den Menschen die Verpflichtung, sich gemäß seinem Sollen zu verhalten[597]. Die Pflicht als solche ist das Allgemeine und soll ihrem Begriff nach verwirklicht werden[598]. Insofern die Pflicht oder das Sollen jedoch noch das Abstrakte ist, d. h. sie lediglich in den formellen Aspekten verbleibt und keine inhaltlichen Elemente daraus ableitet, sind die Pflicht und das Sollen letztlich ohne Bedeutung[599]. Die Pflicht ist folglich inhaltlich nach dem Gewissen des Subjekts ausgerichtet[600]. Dabei bezeichnet 'Subjekt' nicht das allgemeine Subjekt oder den Begriff des Subjekts, sondern das wirkliche und einzelne Subjekt, also den einzelnen Menschen. Die Pflicht richtet sich folglich nach dem Gewissen eines einzelnen Menschen. Das Gewissen des einzelnen Menschen ist nicht die allgemeine, sondern die endliche oder besondere Allgemeinheit. Folglich ist die Pflicht nach der endlichen Allgemeinheit gerichtet[601]. Die inhaltliche Ausrichtung der Pflicht auf das Besondere und Endliche erlaubt die Gegenüberstellung von Pflichten und die Zuschreibung von Bösem an den Menschen[602]. In Bezug auf die Wissenschaft der Logik lässt sich das Sollen im Kontext der Schranke

[597] Cf. GPR § 133. „Das Gute hat zu dem besonderen Subjekte das Verhältnis, das *Wesentliche* seines Willens zu sein, der hiermit darin schlechthin seine *Verpflichtung* hat. Indem die *Besonderheit* von dem Guten unterschieden ist und in den subjektiven Willen fällt, so hat das Gute zunächst nur die Bestimmung der *allgemeinen abstrakten Wesentlichkeit* – der *Pflicht*; um dieser ihrer Bestimmung willen soll die *Pflicht* um der *Pflicht willen* getan werden".

[598] Cf. GPR § 133 Zusatz. „Das Wesentliche des Willens ist mir Pflicht; wenn ich nun nichts weiß, als dass das Gute mir Pflicht ist, so bleibe ich noch beim Abstrakten derselben stehen. Die Pflicht soll ich um ihrer selbst willen tun, und es ist meine eigene Objektivität im wahrhaften Sinne, die ich in der Pflicht vollbringe: indem ich sei tue, bin ich bei mit selbst und frei".

[599] Cf. GPR § 135. „Von diesem Standpunkt aus ist keine immanente Pflichtenlehre möglich; man kann *von außen* her wohl einen Stoff hereinnehmen und dadurch auf *besondere* Pflichten kommen, aber aus jener Bestimmung der Pflicht, als *dem Mangel des Widerspruchs, der formellen Übereinstimmung mit sich*, welches nicht anderes ist als die Festsetzung der *abstrakten Unbestimmtheit*, kann nicht zur Bestimmung von besonderen Pflichten übergegangen werden, noch wenn ein solcher besonderer Inhalt für das Handeln zur Betrachtung kommt, liegt ein Kriterium in jenem Prinzip, ob eine Pflicht sei oder nicht. Im Gegenteil kann alle unrechtliche und unmoralische Handlungsweise auf diese Weise gerechtfertigt werden".

[600] Cf. GPR § 137. „Das wahrhafte Gewissen ist die Gesinnung, das, was *an und für sich* gut ist, zu wollen; es hat daher feste Grundsätze, und zwar sind ihm diese die für sich objektiven Bestimmungen und Pflichten. Von diesem seinen Inhalte, der Wahrheit, unterschieden, ist es nur die *formelle Seite* der Tätigkeit des Willens, der als *dieser* keinen eigentümlichen Inhalt hat".

[601] Cf. GPR § 137. „Das *Gewissen* drückt die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewusstseins aus, nämlich *in sich* und *aus sich* selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist, und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß, zugleich in der Behauptung, dass, was es so weiß und will, in *Wahrheit* Recht und Pflicht ist. Das Gewissen ist als diese Einheit des subjektiven Wissens und diese, was an und für sich ist, ein Heiligtum, welches anzutasten *Frevel* wäre. Ob aber das Gewissen eines *bestimmten Individuums* dieser Idee des Gewissens gemäß ist, ob das, was es *für gut hält* oder ausgibt, auch wirklich gut ist, dies erkennt sich allein aus dem *Inhalt* dieses Gutseinsollenden. Was Recht und Pflicht ist, ist als das an und für sich Vernünftige der Willensbestimmungen wesentlich weder das *besondere* Eigentum eines Individuums noch in der *Form* von Empfindung oder sonst einem einzelnen, d. i. sinnlichen Wissen, sondern wesentlich von *allgemeinen*, gedachten Bestimmungen, d. i. in der Form von *Gesetzen* und *Grundsätzen*. Das Gewissen ist daher diesem Urteil unterworfen, ob es *wahrhaft* ist oder nicht, und seine Berufung nur *auf sein Selbst* ist unmittelbar dem entgegen, was es sein will, die Regel einer vernünftigen, an und für sich gültigen allgemeinen Handlungsweise".

[602] Cf. GPR § 139. „Das Selbstbewusstsein in der Eitelkeit aller sonst geltenden Bestimmungen und in der reinen Innerlichkeit des Willens ist ebensosehr die Möglichkeit, das *an und für sich Allgemeine*, als die *Willkür*, die *eigene Besonderheit* über das Allgemeine zum Prinzipe zu machen und sie durch Handeln zu realisieren – *böse* zu sein".

zweifach bestimmen[603]. In der Philosophie der Religion stellt die Schranke nichts anderes als die Endlichkeit des Menschen dar, da die Endlichkeit des Menschen die Hervorbringung der Unendlichkeit, d. h. des Guten an und für sich beschränkt. Das Sollen kann folglich nicht als Verwirklichung des an und für sich Guten bestimmt werden, sondern ist ein "eitles, leeres Schaukelsystem" (VPR I, S. 173) [604]. Diese Haltung des Menschen, die sich in „Hochmut“ (VPR I S.182) gegenüber Gott äußert[605], kann als "das *Übel*" (VPR I, S. 76) bezeichnet werden[606]. In Bezug auf die Moralität ist es dem Menschen nicht möglich, sich mit einem anderen Menschen zu versöhnen, da er sich in einem Gegensatz zu ihm befindet. Insofern kann das Gute des einen Menschen lediglich als formell und unbestimmt bezeichnet werden. Um das Gute als das Gute zu verwirklichen, d. h. damit das Gute des einen Menschen dem Begriff des Guten angemessen ist, ist es erforderlich, das Gewissen des Menschen als die inhaltliche Seite der Moralität mit dem abstrakten Guten als der formellen Seite derselben in der konkreten Einheit zu vereinigen[607]. In der religiösen Betrachtung, d. h. in der Philosophie der Religion, stellt das menschliche

[603] Cf. WL I S. 143. „Das Sollen enthält also die verdoppelte Bestimmung, *einmal* sie als an sich seiende Bestimmung gegen die Negation, das *andere Mal* aber dieselbe als ein Nichtsein, das als Schranke von ihr unterschieden, aber zugleich selbst ansichseiende Bestimmung ist“.

[604] Cf. VPR I S. 173. „Hier hingegen ist nur die gute Ursprünglichkeit angenommen, deren Berührung durch Anderes aufgehoben wird durch Wiederherstellung des Ursprünglichen. Zu dieser guten Ursprünglichkeit kann nichts weiter hinzukommen als das *Wissen* von ihr, die *Überzeugung, Meinung des Gutseins,* und jene versöhnende Vermittlung besteht bloß in diesem *Bewusstsein*, Wissen, dass ich von Natur gut bin, - ist somit ein eitles, leeres Schaukelsystem. Ich nämlich schaukle mich in mir hinüber in die Sehnsucht und in die Richtung nach dem Jenseits oder in das Erkennen meiner begangenen Fehler, und ich schaukle mich in jener Sehnsucht und in der Rührung, die nur in mir vorgehen, zu mir herüber, bin unmittelbar darin bei mir selbst“.

[605] Cf. VPR I S. 182-3. „Hingegen jene falsche Demut macht, indem sei das Endliche als das Negative, Beschränkte anerkennt, dasselbe zugleich zum einzigen Affirmativen, Unendlichen und Absoluten: Ich, Dieser, bin allein das einzige Wahrhafte, d. h. Ich, dies Endliche, bin das Unendliche. Das *Unendliche als Jenseitiges* ausgesprochen ist nur *durch mich* gesetzt. In dieser Bestimmung ist die Einheit des Endlichen und Unendlichen enthalten, aber eine solche Einheit, worin das Endliche nicht untergegangen, sondern das Feste, Absolute, Perennierende geworden ist. Dadurch, dass diese Einheit durch das endliche Ich gesetzt ist, wird sie selbst zur endlichen Einheit. Das Ich heuchelt demütig, während es vor Stolz der Eitelkeit und der Nichtigkeit sich nicht zu lassen weiß. Andererseits, indem das Wissen von einem Höheren wegfällt und nur die subjektive Rührung, das Belieben übrigbleibt, so verbindet die Einzelnen nichts *objektiv Gemeinsames*, und bei der beliebigen Verschiedenheit ihres Gefühls sind sie feindselig mit Haß und Verachtung gegeneinander gerichtet“.

[606] Cf. VPR I S. 76-7. „Diesem Moment des indifferenten Ansichseins steht nun gegenüber das *Fürsichsein*, überhaupt das *Negative*, die Form. Dieses Negative nun, in seiner zunächst unbestimmten Form, erscheint als das Negative in der Welt, während diese das Positive, das Bestehen ist. Die Negativität gegen dieses Bestehen, gegen dies SIchselbstempfinden, Dasein, Erhalten ist das *Übel*. *Gott* gegenüber, dieser versöhnten Einheit des Ansichseins und Fürsichseins, tritt der Unterschied auf: die Welt als das positive Bestehen und in ihr Zerstörung und Widerspruch, und da fallen die Fragen herein, die allen Religionen mit mehr oder weniger entwickeltem Bewusstsein angehören, wie das Übel mit der absoluten Einheit Gottes zu vereinigen sei und worin der Ursprung des Bösen liege. Dieses Negative erscheint zunächst als das Übel an der Welt; aber es nimmt sich auch zurück zur Identität mit sich, in welcher es das *Fürsichsein des Selbstbewusstseins*, der *endliche Geist* ist“.

[607] Cf. GPR § 141. „Für das *Gute* , als das substantielle Allgemeine der Freiheit, aber noch *Abstrakte*, sind daher ebensosehr Bestimmungen überhaupt und das Prinzip derselben, aber als mit ihm *identisch, gefordert*, wie für das *Gewissen* das nur abstrakte Prinzip des Bestimmens, die Allgemeinheit und Objektivität seiner Bestimmungen gefordert ist. Beide, jedes so für sich zur Totalität gesteigert, werden zum Bestimmungslosen, das bestimmt werden *soll*. – Aber die Integration beider relativen Totalitäten zur absoluten Identität ist schon *an sich* vollbracht, indem ebendiese für sich in ihrer Eitelkeit verschwebende Subjektivität der *reinen Gewissheit* seiner selbst *identisch* ist mit der *abstrakten Allgemeinheit* des Guten; - die somit *konkrete* Identität des Guten und des subjektiven Willens, die Wahrheit derselben, ist die *Sittlichkeit*“.

Gewissen nichts anderes als die Gewissheit von dem Gott, d. h. den Glauben, dar. In religiöser Hinsicht kann die Versöhnung des einen Menschen mit dem anderen Menschen nur durch den Glauben erfolgen. Dabei ist zu beachten, dass die Sittlichkeit, wie sie sich im Hinblick auf den objektiven Geist darstellt, ebenfalls nur durch die Gemeinde als die Gemeinschaft des Glaubens möglich ist.

3-3-4-3. Die endliche Versöhnung des Menschen und Liebe

Wie kann die Versöhnung der Menschen in der Gemeinde untereinander erfolgen, deren Prozess nichts anderes als die Entstehung der Gemeinde selbst ist? Diese Fragestellung führt zu einer Untersuchung des Kultus selbst. Es stellt sich die Frage, auf welche Weise der Mensch sich die bereits vollbrachte und an sich selbst Versöhnung Gottes aneignen kann. In diesem Kontext stellt sich die Frage, auf welche Weise der Mensch am Versöhnungsprozess als dem göttlichen Lebensverlauf partizipieren kann. In Bezug auf die Geschichte Jesu Christi stellt sich die Frage, auf welche Weise der Mensch das Leben Christi in sich wiedererleben kann. Obgleich der Mensch über den Glauben oder die Gewissheit verfügt, was an und für sich gut ist, also über religiöses Wissen, lässt sich daraus nicht unmittelbar ableiten, dass er den Gegensatz auflösen kann. Wie das Gute lediglich ein Abstraktum in der Moralität ist, befindet sich das religiöse Wissen noch in der Sphäre des Bewusstseins und ist noch nicht in die Wirklichkeit übergegangen.

In Bezug auf die Auflösung des Gegensatzes, sofern ein Gegensatz zwischen den Menschen tatsächlich besteht, lässt sich festhalten, dass die Auflösung desselben, losgelöst vom Kontext des objektiven Geistes, also des Staates, in zwei Schritte unterteilt werden kann. Es wird angenommen, dass sowohl derjenige, der sich böswillig verhält, als auch derjenige, der böswillig behandelt wird, jeweils den Glauben hat. Denn sofern der Mensch das Bewusstsein von Gott und die Anerkennung des Gottes als sein Gott nicht hätte, wären die Menschen in der Sphäre der Moralität verhaftet und könnten sich nicht miteinander versöhnen. Es wird vorausgesetzt, dass die Einordnung menschlicher Handlungen als gut oder böse auf dem Wissen um Gott basiert. In Bezug auf die Behandlung von Menschen, die als böse bezeichnet werden, gilt, dass der Gegensatz zwischen den Menschen durch eine innere Reue des Handelnden und eine äußere Bitte um Verzeihung oder Buße aufgelöst werden kann. Die Reue stellt eine innerliche Tätigkeit des Menschen dar, durch welche dieser sich von seiner bösen Handlung distanziert und sich sein Wille, die zu dieser Handlung geführt hat, negiert[608]. Sie bedeutet die

[608] Cf. VPR I S. 235. „Hierher gehört weiter auch, dass ich gewissen Handlungen, die ich vollbracht habe, nicht als die meinigen betrachten wolle, dass sich sei als ungeschehen ansehen, d. h. *bereuen* wolle; in der Zeit ist zwar die Handlung vorübergegangen, so dass sie durch die Zeit vernichtet ist, aber nach ihrem inneren Gehalt, insofern sei *meinem Willen* angehört, ist sei im Innern noch aufbewahrt, und das Vernichten derselben heißt dann, die Gesinnung, in der sei ideell existiert, aufgeben. Wenn die Strafe die Vernichtung des Bösen in der Wirklichkeit ist, ist diese Vernichtung im Innern die *Buße* und *Reue*, und der Geist kann diese Entsagung leisten, da er die Energie hat, sich an sich zu verändern und die Maximen und Intentionen seines Willens in sich zu vernichten“.; In Bezug

Aufhebung der Endlichkeit des Menschen, die mit seiner bösen Handlung verknüpft ist. Die innere Selbstnegation des Menschen als die Reue, wenn sie auch nicht die allgemeine Selbstnegation, sondern bloß eine einzelne Selbstnegation bezüglich einer bösen Handlung des einen Menschen ist, setzt die Fähigkeit des Menschen als des Geistes voraus. Das heißt, sie setzt voraus, dass der Mensch den Glauben in dem affirmativen Verhältnis mit dem Gott hat und sich als der endliche Geist bestimmt[609]. Im Rahmen der Interaktion mit einer anderen Person, die eine negative Behandlung erfahren hat, soll die Person, die die negative Behandlung vorgenommen hat, die negative Behandlung büßen. Diese Buße stellt eine Tätigkeit desjenigen dar, der die böse Behandlung vorgenommen hat, wobei sie als deren Rückseite eine Entschuldigung seitens desjenigen aufweist, der die böse Behandlung erlitten hat. Die Art und Weise der Buße ist empirisch und zufällig, da sie von der Einschätzung der Verletzung oder der substanziellen Einheit einer Gesellschaft abhängt. Buße bedeutet in diesem Kontext die Negation einer bösen Handlung, sowohl in Hinblick auf die Handlung selbst, als auch auf den Handelnden. Gleichzeitig stellt Buße die Manifestation der Sünde und des Bösen des Handelnden dar. Die Offenbarung der bösen Handlungsbereitschaft seitens des Menschen impliziert eine Distinktion gegenüber den übrigen Individuen und definiert ihn als ein Anderes im Verhältnis der Menschen zueinander. Die Anerkennung der manifestierten Andersheit durch den bös behandelten Menschen impliziert eine Negation dieser Andersartigkeit und stellt somit eine Verschonung des bös behandelnden Menschen dar, welche in Form einer Buße oder einer Bitte um Entschuldigung erfolgen kann. Dies bedeutet, dass sich derjenige, der sich böse behandeln lässt, mit demjenigen, der ihn böse behandelt, versöhnt, indem er die Selbstnegation der manifestierten Andersheit anerkennt, die derjenige, der ihn böse behandelt, selbst entäußert und auch durch Reue oder Negation seiner selbst negiert. Wie die Buße für den böse behandelnden Menschen die Selbstnegation ist, ist die verschonende Tätigkeit des böse behandelnden Menschen für sich die Negation ihrer selbst sowie die Aufhebung ihrer Endlichkeit. Denn die Entschuldigung als das Annehmen der Buße ist die Negation alles dessen, ebenso die böse Handlung des Anderen und die Verletzung seiner selbst, die er dadurch erlitten hat. Daher impliziert die Option, das Andere zu

---

auf die Unschuld, die Willenslosigkeit oder die Absichtslosigkeit. VPR II S. 253-4. „Der Zustand, den man sich leererweise vorstellt, dass der erste Zustand der Stand der Unschuld gewesen sit, ist der Stand der Natürlichkeit, des Tiers. Der Mensch soll schuldig sein; insofern er gut ist, soll er nicht sein, wie ein natürliches Ding gut ist, sondern es soll sein Schuld, sein Wille sein, es soll ihm imputabel sein. Schuld heißt überhaupt Imputabilität. Der gute Mensch ist es mit und durch seinen Willen, insofern mit seiner Schuld. Unschuld heißt willenlos sein, ohne böse und eben damit ohne gut zu sein. Die natürlichen Dinge, die Tiere sind alle gut; aber dieses Gutsein kann dem Menschen nicht zukommen; insofern er gut ist, soll er mit seinem Willen sein. Die absolute Anforderung ist, dass der Mensch nicht als Naturwesen, nicht als natürlicher Wille beharre; der Mensch hat zwar Bewusstsein, aber er kann doch Naturwesen als Mensch sein, insofern das Natürliche den Zweck, Inhalt, die Bestimmung seines Wollens ausmacht".

[609] Cf. VPR II S. 324-5. „Es ist bei diesem Hineinbilden nur darum zu tun, das Böse nicht aufkommen zu lassen, wozu die Möglichkeit im allgemeinen im Menschen liegt; aber insofern das Böse aufkommt, wenn der Mensch Böses tut, so ist dies zugleich vorhanden als ein an sich Nichtiges, über das der Geist mächtig ist, so dass der Geist die Macht hat, das Böse ungeschehen zu machen. Die *Reue, Buße* hat diesen Sinn, dass das Verbrechen durch die Erhebung des Menschen zur Wahrheit gewußt wird als ein an und für sich Überwundenes, das keine Macht für sich hat. Dass so das Geschehene ungeschehen gemacht wird, kann nicht auf sinnliche Weise geschehen, aber auf geistige Weise innerlich".

verschonen, die Selbstbestimmung des Menschen als endlicher Geist durch den Glauben in einem affirmativen Verhältnis zu Gott. Die genannten Tätigkeiten des Menschen führen zu einer Aufhebung des Gegensatzes zwischen den Menschen und rechtfertigen denjenigen, der Böses tut, oder einen Verbrecher[610]. Die Auflösung des Gegensatzes kann folglich nur durch die Tätigkeit des Menschen als endlicher Geist erfolgen, wodurch eine Versöhnung des einen Menschen mit dem anderen Menschen möglich wird. Daher manifestiert sich die Versöhnung im Menschen als die Verwirklichung des endlichen Geistes, insofern der Mensch ein wirklicher Mensch ist.

Die Versöhnung, die auf der Tätigkeit des Menschen basiert, beispielsweise auf Reue, Buße oder Verschonen, ist jedoch eine endliche Versöhnung zwischen einem Menschen und einem anderen Menschen. Denn der Mensch als Subjekt der versöhnenden Tätigkeiten hebt als endlicher Geist zwar die Endlichkeit seiner selbst gewissermaßen auf, jedoch nicht vollkommen. Wie bereits dargelegt, liegt die vollkommene Aufhebung der menschlichen Endlichkeit für den einzelnen Menschen in der Zukunft

[610] Die Wiederrechtfertigung des böse behandelten Menschen ist auf die Strafe bezogen. Cf. VPR I S. 227. „Es tritt nun auf diesem Standpunkt auch die bestimmte *Strafe* ein, insofern ein Tun, das einer bestimmten Vorschrift entgegengesetzt ist, aufgehoben werden soll und es sich um eine Übertretung handelt. Die Strafe gegen eine solche Verletzung ist wieder eine *Verletzung*, und es wird etwas aufgegeben: Leben, Eigentum usf. Aber diese Strafe hat hier den Sinn einer ganz trockenen, *förmlichen Strafe* in der Weise der *bürgerlichen Strafe*. Diese bekümmert sich aber nicht unmittelbar um die Besserung des Verbrechers, während die kirchliche Buße in unserem Sinne eine Strafe ist, deren wesentlicher Zweck die Besserung und Bekehrung des Bestrafen ist. Einen solchen moralischen oder vielmehr religiösen Sinn kann auf diesem Standpunkt die Strafe nicht haben. *Bürgerliche und Stattgesetze* sind hier überhaupt *identisch mit den religiösen Gesetzen*. Das Staatsgesetz ist Gesetz der Freiheit, setzt die Persönlichkeit, die Menschenwürde voraus und bezieht sich wesentlich auf den Willen; es bleibt dabei eine Sphäre der *Willkür* übrig für die Entscheidung über zufällige, gleichgültige Dinge“.; GPR § 101. „Das Aufheben des Verbrechens ist insofern *Wiedervergeltung*, als sie dem Begriffe nach Verletzung der Verletzung ist und dem Dasein nach das Verbrechen einen bestimmten, qualitativen und quantitativen Umfang, hiermit auch dessen Negation als Dasein einen ebensolchen hat. Diese auf dem Begriff beruhende Identität ist aber nicht die *Gleichheit* in der spezifischen, sondern in der *an sich* seienden Beschaffenheit der Verletzung – nach dem Werte derselben“.; § 103. „Die Forderung, dass dieser Widerspruch(wie der Widerspruch beim anderen Unrecht; § 86, 89), der hier an der Art und Weise des Aufhebens des Unrechts vorhanden ist, aufgelöst sei, ist die Forderung einer vom subjektiven Interesse und Gestalt sowie von der Zufälligkeit der Macht befreiten, so *nicht rächenden*, sondern *strafen Gerechtigkeit*“.; § 220. „Das Recht gegen das Verbrechen in der Form der *Rache*(§ 102) ist nur Recht *an sich*, nicht in der Form Rechtens, d. i. nicht in seiner Existenz gerecht. Statt der verletzten Partei tritt das verletzte *Allgemeine* auf, das im Gerichte eigentümliche Wirklichkeit hat, und übernimmt die Verfolgung und Ahndung des Verbrechens, welche damit die nur *subjektiv* und zufällige Wiedervergeltung durch Rache zu sein aufhört und sich in die wahrhafte Versöhnung des Rechts mit sich selbst, in *Strafe* verwandelt, - in objektiven Rücksicht als Versöhnung des durch Aufheben des Verbrechens sich selbst wiederherstellenden und damit als *gültig verwirklichenden Gesetzes*, und in subjektiven Rücksicht des Verbrechers als *seines von ihm gewußten* und für ihn und zu *seinem Schutze gültigen Gesetzes*, in dessen Vollstreckung an ihm er somit selbst die Befiedigung der Gerechtigkeit, nur die Tat des *Seinigen* findet“. Natürlich muss es, dass ein verbrechede Mensch durch die Buße wieder vergültig wird, von der durch die Strafe Wiedervergeltung darin unterscheidet werden: 1. Jene Wiedervergletung ist eine selbstständige Handlung des tätigenden Menschen und diese ist von den Anderen oder von der Gesellschaft gezwungen (in Hinsicht auf den verbrechenden Menschen, wenn es auch in Hinsicht auf den objektiven Geist rechtfertigt werden kann). 2. Während diese Wiedervergeltung mit der Strafe als solcher fertig ist, fordert jene noch die Annahme des Verletzten für die Entschuldigung des Verbrechers. Dies weist darauf hin, dass jene Wiedervergletung als solche noch nicht eine vollkomme Wiedervergeltung oder eine Versöhnung der Menschen ist. 3. Jene deutet an, dass ein Mensch sich an den menschlichen Versöhnungsprozess teilnimmt, und diese, dass ein Mensch zum Mitglieder der Gesellschaft, also zum einen Person in der Gesellschaft zurückkehrt.

und nach dessen Tod. Folglich findet der Gegensatz, der als endlich zu betrachten ist, stets im Verhältnis der Menschen zueinander statt. Innerhalb der menschlichen und endlichen Versöhnung bestimmt sich der Mensch als endlicher Geist, wodurch er sich in der Gemeinde als wirklich erweist. Die Anerkennung des Menschen als endlicher Geist impliziert in der Religionsphilosophie die Anerkennung des absoluten Geistes sowie die Anerkennung desselben, dass der Gott sein Wesen ist. Gleichzeitig erfolgt die Annahme des Menschen als Moment Gottes. Folglich sind alle Menschen, die an den Gott glauben und somit an der endlichen Versöhnung teilnehmen, in ihrem Wesen miteinander identisch. Diese Identität zeigt sich in der Empfindung und Vorstellung als Liebe zwischen den Menschen (vgl. VPR II, S. 222). Die im Wesen begründete Identität des einen Menschen mit dem anderen Menschen ist keine abstrakte, sondern eine konkrete Identität, die den Unterschied bzw. die Verschiedenheit zwischen den Menschen beinhaltet. Aus religiöser Perspektive kann dies als göttliche Identität oder Identität durch den Glauben bezeichnet werden. Abstrakt gefasst ist die Liebe es, in dem Anderen sich selbst zu wissen oder durch das Andere bei sich selbst zu sein (VPR II S.221-2). Die Identität zwischen den Menschen ist die affirmative Seite der "Verkündigung des Reiches Gottes", d. h. „als das *Reich der Liebe zu Gott*“ (VPR II S.281), in der Lehre Christi für das vorstellende Bewusstsein überhaupt. Die Liebe ist der Mittelpunkt der Lehre Christi. Durch die Liebe als konkrete Identität erfährt der Mensch das Momente der Besonderheit[611]. Diesbezüglich ist festzuhalten, dass es sich nicht um den Zweck der Liebe handelt, sondern um den Gegenstand der Liebe. Analog zur Pflicht wird die Liebe bei der Moralität um ihrer selbst willen vollbracht[612]. Die Besonderheit der Liebe bedingt, dass die Liebe der Gemeinde als solche zu bezeichnen ist. Die Liebe bildet innerhalb der Gemeinde sowohl die Basis für die Versöhnung der Menschen untereinander als auch für die göttliche und vorausgesetzte Versöhnung, welche den absoluten Gegensatz zwischen Gott und Mensch auflöst. Die Voraussetzung für die Versöhnung ist die Liebe, d. h. die Identität der Menschen der Gemeinde als endlicher Geist. Die Verwirklichung dieser

[611] Cf. VPR II S. 283. „Dieses Substantielle nun, dieser allgemeine göttliche Himmel des Innern in *bestimmter Reflexion* führt auf *moralische Gebote*, die die Anwendung jenes Allgemeinen auf besondere Verhältnisse und Situationen sind. Diese Gebote enthalten aber teils selbst nur beschränkte Sphären, teils sind sie für diese Stufe, in der es um die absolute Wahrheit zu tun ist, nichts Ausgezeichnetes, oder sie sind auch schon in anderen Religionen und in der jüdischen enthalten. Zusammengefaßt sind diese Gebote in ihrem Mittelpunkte, dem Gebote der *Liebe*, die nicht das Recht, sondern die Wohlfahrt des anderen zum Zwecke hat, also das Verhältnis zu seiner Besonderheit ist“.

[612] Cf. VPR II S. 283-4. „Im abstrakten ausgedehnteren Sinn des Umfanges als Menschenliebe überhaupt gefaßt, will dies Gebot der Liebe zu *allen* Menschen. So aber ist ein Abstraktum daraus gemacht. Die Menschen, die man lieben kann und gegen die die Liebe wirklich ist, sind einige besondere; das Herz, das die ganze Menschheit in sich einschließen will, ist ein leere Aufspreizen zur bloßen Vorstellung, zum *Gegenteil der wirklichen Liebe*. Die Liebe im Sinn Christi ist zunächst die moralische Liebe zum *Nächsten im besonderen Verhältnisse*, in dem man zu ihm steht; vor allem aber soll sie sein das Verhältnis seiner Jünger und Nachfolger, ihr Band, in dem sie eins sind. Und hier ist sie nicht so zu verstehen, dass jeder seine besonderen Geschäfte, Interessen und Lebensverhältnisse haben und *nebenbei noch lieben soll*; sondern im *aussondernden*, abstrahierenden Sinne soll sie ihre Mittelpunkt, in dem sie leben, ihr Geschäft sein. Sie sollen einander lieben, sonst nichts, und somit nicht irgendeinen Zweck der Besonderheit haben, Familienzwecke, politische Zwecke, oder um dieser besonderen Zwecke willen lieben. Liebe ist vielmehr die abstrakte Persönlichkeit und die Identität derselben in *einem* Bewusstsein, wo keine Möglichkeit für besondere Zwecke übrigbleibt. Es ist hier also *kein anderer objektiver Zweck als diese Liebe*. Diese unabhängige und zum Mittelpunkt gemachte Liebe wird dann endlich die höhere, *göttliche Liebe* selbst“.

Versöhnung erfolgt durch den Glauben, der durch die Liebe in der Gemeinde verwirklicht[613]. Die Liebe als konkrete Identität des einen Menschen und des anderen Menschen konstituiert die Einheit der Menschen in Gott. Damit einher geht die Aufhebung der Endlichkeit des Menschen, die als "*Abstraktion von der vorhandenen Wirklichkeit*" (VPR II, S. 280) bezeichnet werden kann[614]. Die Liebe ist somit die Einheit in Gott, im Geist und in der menschlichen Innerlichkeit sowie "*der Begriff des Geistes selbst*" (VPR II, S. 304). Das Gebot der Liebe in der absoluten Religion lässt sich in die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten bzw. zum Anderen unterscheiden. „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzen Herzen, mit ganzer Seele und mit deinem ganzen Denken. Das ist das erste und größte Gebot. Und das zweite ist mit ihm vergleichbar. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Matthäus 22:37-39). Die Liebe zu Gott als erstes Gebot zeigt sich in der Abhandlung von der zweiten Form der Versöhnung. Dabei wird deutlich, dass der Mensch Gott als das Wesen des Menschen anerkennen und an den Gott glauben soll. Diese Liebe verlangt nach der ersten Liebe. Die Nächsten- und Andere-Liebe als zweites Gebot kann als Wiederholung der Geschichte Christi als der in der Erscheinung offenbarten

[613] Die Verwirklichung der vorausgesetzten und göttlichen Versöhnung ist kein Zweck der Liebe. Denn die Liebe in der Gemeinde ist der Geist der Gemeinde (VPR II S. 300) oder „der Heilige Geist“ (VPR II S. 305). Das Lieben der Menschen miteinander in der Gemeinde ist kein Mittel zur Verwirklichung der göttlichen Versöhnung selbst, sondern die fühlende und empfindende Seite derselben. Cf. VPR II S. 300. „Hier ist aber diese Liebe, diese Anerkennung das gerade Gegenteil, und dies ist das höchste Wunder, welches dann eben der *Geist* selbst ist. Diese Sphäre ist deswegen das Reiche des Geistes, dass das Individuum in sich unendlichen Wert hat, sich als absolute Freiheit weiß, in sich die *härteste Festigkeit* besitzt und zugleich diese Festigkeit *aufgibt* und sich in dem schlechthin Anderen selbst enthält: die Liebe gleicht alles, auch den absoluten Gegensatz, aus“.; In Bezug auf den Zusammenhang zwischen dem unendlichen Schmerz und der Liebe und Verwirklichung der Versöhnung. Cf. VPR II S. 302-3. „Die Zurückdrängung auf das innere Selbstbewusstsein, die in dieser Umkehrung enthalten ist, ist nicht die stoische, die *denkend durch die Stärke des eigenen Geistes Wert hat* und in der *Welt*, in der Natur, in den natürlichen Dingen und im Erfassen derselben die Realität des Denkens sucht, die somit *ohne den unendlichen Schmerz* ist und zugleich in durchaus *positiver* Beziehung auf das Weltliche steht, - sondern es ist jenes Selbstbewusstsein, das sich seiner *Besonderheit und Eigenheit unendlich entäußert* und nur in jener Liebe, die in dem unendlichen Schmerze enthalten ist und aus ihm kommt, unendlichen Wert hat. Alle Unmittelbarkeit, in der der Mensch Wert hätte, ist hinweggeworfen; es ist allein die *Vermittlung*, in der ihm solcher Wert, aber ein unendlicher zukommt und in der die *Subjektivität wahrhaft unendlich* und *an und für sich* wird. Der Mensch ist nur durch diese Vermittlung, nicht unmittelbar. So ist er zunächst nur *fähig*, jenen Wert zu haben; aber diese Fähigkeit und Möglichkeit ist seine positive, absolute *Bestimmung*“.

[614] Cf. VPR II S. 281-2. „Das Weitere im *Affirmativen* ist die Verkündigung des Reiches Gottes; in dieses, als das *Reich der Liebe zu Gott*, hat sich der Mensch zu versetzen, so dass er sich unmittelbar in diese Wahrheit werfe. Dieses ist mit der reinsten, ungeheuersten Parrhesie ausgesprochen, z. B. im Anfang der sogenannten Bergpredigt: >> Selig sind die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen.<< Solche Wort sind von Größten, was je ausgesprochen ist; sie sind ein letzter Mittelpunkt, der allen Aberglauben, alle Unfreiheit des Menschen aufhebt“.; S. 304. „Diese Liebe ist weder menschliche Liebe, Menschenliebe, Geschlechtsliebe, noch Freundschaft. Man hat sich oft gewundert, wie so ein edles Verhältnis wie die Freundschaft nicht unter den Pflichten vorkomme, die Christus empfehle. Freundschaft ist ein mit der Besonderheit behaftetes Verhältnis, und Männer sind Freunde nicht sosehr direkt als vielmehr objektiv in einem substantiellen Bande, in einem Dritten, in Grundsätzen, Studien, Wissenschaft; kurz, das Band ist ein objektiver Inhalt, nicht Zuneigung als solche wie die des Mannes zur Frau als dieser besonderen Persönlichkeit. Aber jene Liebe der Gemeinde ist zugleich durch die *Wertlosigkeit aller Besonderheit* vermittelt. Die Liebe des Mannes zur Frau, Freundschaft kann wohl stattfinden, aber sie sind wesentlich bestimmt als *untergeordnet*; sie sind bestimmt, nicht ein Böses zu sein, aber ein *Unvollkommenes*, nicht als ein Gleichgültiges, sondern als ein solches, dass *bei ihm nicht stehenzubleiben sei*, dass sie selbst *aufgeopfert* werden und jener *absoluten* Richtung und Einheit keinen Eintrag tun sollen“. Wenn es gesellschaftlich ausgedrückt werden kann, ist die religiöse Liebe oder die Liebe bei der Lehre Christi die Anerkennung der Menschenwürdigkeit.

göttlichen Lebendigkeit in der Innerlichkeit des Glaubens bezeichnet werden. In abstrakter Formulierung lässt sich sagen, dass der Glaube in sich die geistige Bewegung hat, die göttliche Lebendigkeit oder die Bewegung des Geistes zwischen den Menschen in der Gemeinde[615]. Daher kann die Liebe der Gemeinde als "die wirkliche, *gegenwärtige Göttlichkeit*" (VPR II, S. 305) beschrieben werden. Da die Versöhnung auf die Tätigkeit des Geistes gründet, kann die Verwirklichung der Versöhnung in der Gemeinde festgestellt werden[616].

3-3-4-4. Die Liebe als die gemeinschaftliche Verwirklichung der Versöhnung

In diesem Kontext erweist sich die Notwendigkeit der Vielheit innerhalb der Gemeinde als unabdingbar. Die Liebe zwischen den Menschen in der Gemeinde stellt die Verwirklichung der vorausgesetzten Versöhnung dar, oder, umgekehrt, das menschliche Teilnehmen an der göttlichen Versöhnung, i. e. der Kultus selbst. Die Liebe kann als Begriff des Geistes in der Empfindung bestimmt werden. Ihre Betrachtung erfolgt dabei entweder auf Basis eines abstrakten Schemas der geistigen Bewegung oder anhand von Begriffsbestimmungen. Zunächst ist festzuhalten, dass die Allgemeinheit der Liebe der Gemeinde im Glauben begründet liegt. Denn der Glaube ist die Grundlage der Gemeinde. Zweitens ist die Liebe als Vielheit der Gemeinde zu betrachten, wobei diese Vielheit als Besonderheit zu werten ist. Dies bedeutet, dass das Moment der Besonderheit den endlichen Gegensatz zwischen den Menschen ist. Drittens ist die Einzelheit der Liebe in der Gemeinde die Liebe selbst beziehungsweise die Einheit der Menschen in Gott. Dies entspricht der Verwirklichung des Glaubens. Wenn die Liebe der Gemeinde demnach als Kultus für die Religion notwendig ist, ist die Vielheit der Gemeinde als das Moment der Liebe auch notwendig.

In welcher Weise vollzieht sich die Liebe in der Gemeinde? Die endliche Versöhnung als die Auflösung des Gegensatzes des einen Menschen mit dem anderen Menschen ist lediglich unter der Voraussetzung

---

[615] Cf. VPR II S. 304-5. „Die Einheit in dieser unendlichen Liebe aus unendlichem Schmerz ist somit schlechthin nicht ein sinnlicher, weltlicher Zusammenhang, nicht ein Zusammenhang noch gültiger und übrigbleibender Besonderheit und Natürlichkeit, sondern *Einheit schlechthin im Geiste*. Jene Liebe ist eben *der Begriff des Geistes selbst. Gegenstand* ist sie sich in Christus als dem Mittelpunkt des Glaubens, in dem sich selbst in einer unendlichen Ferne, Hoheit erscheint. Aber diese Hoheit ist zugleich dem Subjekte unendliche Nähe, Eigentümlichkeit und *Angehörigkeit*, und was so zunächst als ein *Drittes* die Individuen zusammenschließt, ist auch das, was ihr wahrhaftes *Selbstbewusstsein*, ihr Innerstes und Eigenstes ausmacht".

[616] Cf. VPR II S. 305. „So ist diese Liebe der Geist als solcher, der Heilige Geist. Es ist in ihnen, und sie sind und machen aus die allgemeine christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen. Der Geist ist die unendliche Rückkehr in sich, die unendliche Subjektivität, nicht als vorgestellte, sondern als die wirkliche, *gegenwärtige Göttlichkeit*, - also nicht das substantielle Ansich des Vaters, nicht das Wahre in dieser gegenständlichen Gestalt des Sohnes, sondern das subjektiven Gegenwärtige und Wirkliche, das eben selbst so *subjektiv* gegenwärtig ist als die *Entäußerung* in jene *gegenständliche* Anschauung der Liebe und ihres unendlichen Schmerzes und als die *Rückkehr* in jener Vermittlung. Das ist der Geist Gottes oder Gott als gegenwärtiger, wirklicher Geist, Gott in seiner Gemeinde wohnend. So sagte Christus: >> Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.<< >> Ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt.<<"

der Liebe möglich. Dies impliziert, dass die Selbstnegation des Menschen als Moment der Versöhnung möglich wird, indem die Menschen der Gemeinde in Gott vereint sind und sich selbst als endlicher Geist manifestieren. Obgleich die endliche Versöhnung die eine Seite der Liebe in der Gemeinde bereits verwirklicht, ist die Liebe selbst noch nicht vollständig realisiert. Denn die Liebe ist als Negation des Gegensatzes in der Gemeinde verwirklicht. Die endliche Versöhnung zwischen den Menschen ist somit nicht als Verwirklichung der Liebe zu betrachten, sondern als Resultat oder negative Verwirklichung der Liebe. Die Liebe kann nicht lediglich durch die Vorstellung oder das Bewusstsein der Liebe in die Wirklichkeit eintreten. Insofern die Liebe dem Kultus als der praktischen Seite der Religion angehört, muss sie praktisch sein, d. h. sie muss sich in den Handlungen des Menschen zeigen. Die Verwirklichung der Liebe kann nicht allein durch den Ausspruch 'Ich liebe dich' erfolgen. Im Gegensatz zur Geschlechtsliebe oder Familienliebe ist die Liebe innerhalb der Gemeinde die Offenbarung göttlicher Liebe in Empfindung und Gefühl. Deshalb wird die Liebe für die Gemeinde als Gebot, Pflicht und Soll bestimmt. Die Liebe, die noch nicht in die Wirklichkeit eingetreten ist, ist, obgleich sie sich in der Sphäre des Gefühls und der Empfindung befindet, lediglich als Begriff der Liebe und als Liebe an sich. Die Liebe ist somit in der Gemeinde affirmativ zu verwirklichen. Denn die Verwirklichung der Liebe ist die Verwirklichung des Kultus oder die Praxis desselben. Dies impliziert, dass die Liebe sich in der Gemeinde durch die menschliche Handlung, d. h. durch die liebende Handlung des Menschen, verwirklicht. Im Rahmen des zweiten Gebots der Liebe Christi, welches auf die Liebe zum Nächsten bezogen ist, ist insbesondere der Aspekt "wie dich selbst" von herausragender Bedeutung (Matthäus 22:39). Daher setzt die liebende Handlung, d. h. die tatsächliche Liebe zum Anderen, das Bewusstsein der Identität zwischen dem Liebenden und dem Geliebten voraus. Andernfalls wäre die Bestimmung der Liebe "wie dich selbst" durch das zweite Gebot der Liebe ohne Sinn. Im Rahmen der Liebe handelt der Liebende für den anderen Menschen mit den Handlungen für den Anderen, als handle er für sich selbst. Eine menschliche Handlung, die auf den Willen des Menschen zurückzuführen ist, wird durch einen subjektiven Zweck oder eine Absicht begründet (vgl. VPR, S. 36, 43). Der subjektive Zweck und die Absicht stellen den formellen Bestimmungsgrund für alle Handlungen des Menschen dar[617]. Insofern menschliche Handlungen als wirklich betrachtet werden, stellt sich die Frage, ob sie lediglich der Form oder auch dem Inhalt nach bestimmt werden können. Die inhaltliche Seite der menschlichen Handlung ist dadurch gekennzeichnet, dass der Mensch sich durch seine Handlung befriedigt (VPR S. 36) [618].

[617] Cf. GPR § 119. „Das äußerliche Dasein der Handlung ist ein mannigfaltiger Zusammenhang, der unendlich in *Einzelheiten* geteilt betrachtet werden kann, und die Handlung so, dass sie nur *eine solche Einzelheit zunächst berührt* habe. Aber die Wahrheit des *Einzelnen* ist das *Allgemeine*, und die Bestimmtheit der Handlung ist für sich nicht ein zu einer äußerlichen Einzelheit isoliert, sondern den mannigfaltigen Zusammenhang in sich enthaltender *allgemeiner* Inhalt. Der Vorsatz, als von einem *Denkenden* ausgehend, enthält nicht bloß die Einzelheit, sondern wesentlich jene *allgemeine Seite* – die *Absicht*“.; § 120. „Das *Recht der Absicht* ist, dass die *allgemeine* Qualität der Handlung nicht nur *an sich* sei, sondern von dem Handelnden *gewußt* werde, somit schon in seinem subjektiven Willen gelegen habe; so wie umgekehrt das Recht der *Objektivität* der Handlung, wie es genannt werden kann, ist, sich vom Subjekt als *Denkendem* als gewußt und gewollt zu behaupten“. In Bezug auf die zweckmäßige Handlung des Menschen sieht auch Kapitel 1-4-5.

[618] Cf. GPR § 121. „Die allgemeine Qualität der Handlung ist der auf die *einfache Form* der Allgemeinheit

Demnach ist der inhaltliche Bestimmungsgrund der menschlichen Handlung die Befriedigung des Menschen als solche und „das *Wohl oder Glückseligkeit*“ (GPR §123) [619]. Die Liebe hat ihre Wirklichkeit in dem Wohlfahrt (VPR II S.283). Dennoch erweist sich die allgemeine und inhaltliche Bestimmung der menschlichen und liebenden Handlung für das Andere in der Gemeinde in Anbetracht der folgenden zwei Punkte als inadäquat. Erstens: Insofern das Wohl oder die Glückseligkeit mit der Besonderheit und der Endlichkeit des wirklichen Menschen behaftet ist, d. h. das Wohl des Anderen das besondere Interesse oder die natürliche Neigung ist, kann die Verwirklichung der Interessen und Neigungen des Anderen durch die liebende Handlung des Menschen nicht als gut bewertet werden. Im Falle einer extremen Ausprägung kann das Verbrechen nicht als Ausdruck der Liebe, d. h. der göttlichen Liebe, bezeichnet werden. Diese Handlung führt vielmehr zu einer Verstärkung der Endlichkeit des Anderen und somit zu einer Festhaltung derselben, weshalb sie als böse zu beurteilen ist. Zweitens: Da der Mensch in der Gemeinde als endlicher Geist bestimmt ist und das Wesen des Geistes Freiheit ist, muss die Liebe zu dem Anderen als freie Handlung des Geistes gedacht werden. Dies impliziert, dass die liebende Handlung Freiheit erfordert. Die Handlung zum Wohl des Anderen bedeutet jedoch, dass der Liebende seinen Handlungsinhalt nicht aus sich selbst, d. h. aus seiner Freiheit, ableitet, sondern dass dieser Inhalt von außen, nämlich durch den Willen des Anderen, induziert wird. Sofern das Wohl des Anderen durch dessen Willen bestimmt ist, kann die Liebe zu dem Anderen nicht als freie Handlung bezeichnet werden; vielmehr handelt es sich um einen beschränkten Dienst[620]. Damit die Handlung des Menschen als Liebe zu dem Anderen eine freie und gute Handlung ist, müssen sowohl die formelle Seite der menschlichen Handlung, d. h. die Absicht oder der subjektive Zweck, als auch die inhaltliche Seite derselben, d. h. das Wohl und die Glückseligkeit, allgemein sein[621]. Dies impliziert, dass die Liebe als

---

zurückgebrachte, mannigfaltige *Inhalt* der Handlung überhaupt. Aber das Subjekt hat als in sich reflektiertes, somit gegen die objektive Besonderheit *Besonderes*, in seinem Zwecke seinen eigenen besonderen Inhalt, der die bestimmende Seele der Handlung ist. Dass dies Moment der *Besonderheit* des Handelnden in der Handlung enthalten und ausgeführt ist, macht die *subjektive Freiheit* in ihrer konkreteren Bestimmung aus, das *Recht* des *Subjekts*, in der Handlung seine *Befriedigung* zu finden“.

[619] Cf. GPR § 123. „Weiter bestimmten Inhalt aber hat die noch abstrakte und formelle Freiheit der Subjektivität nur an ihrem *natürlichen subjektiven Dasein*, Bedürfnissen, Neigungen, Leidenschaften, Meinungen, Einfällen usf. Die Befriedigung dieses Inhalts ist das *Wohl* oder *Glückseligkeit* in ihren besonderen Bestimmungen und im Allgemeinen, die Zwecke der Endlichkeit überhaupt“.

[620] Cf. GPR § 123 Zusatz. „Insofern die Bestimmungen der Glückseligkeit vorgefunden sind, sind sie keine wahren Bestimmungen der Freiheit, welche erst in ihrem Selbstzwecke im Guten *sich* wahrhaft ist. Hier können wir die Frage aufwerfen: hat der Mensch ein Recht, sich solche unfreie Zwecke zu setzen, die allein darauf beruhen, dass das Subjekt ein Lebendiges ist? Dass der Mensch ein Lebendiges ist, ist aber nicht zufällig, sondern vernunftgemäß, und insofern hat er ein Recht, seine Bedürfnisse zu seinem Zweck zu machen. Es ist nichts Herabwürdigendes darin, dass jemand lebt, und ihm steht keine höhere Geistigkeit gegenüber, in der man existieren könnte. Nur das Herausheben des Vorgefundenen zu einem Aus-sich-Erschaffen gibt den höheren Kreis des Guten, welche Unterschiedenheit indessen keine Unverträglichkeit beider Seiten in sich schließt“.

[621] Cf. GPR § 123. „Es ist dies als der Standpunkt des *Verhältnisses*(§108), auf dem das Subjekt zu seiner Unterschiedenheit bestimmt, somit als *Besonderes* gilt, der Ort, wo der Inhalt des natürlichen Willen(§11) eintritt; er ist hier aber nicht, wie er unmittelbar ist, sondern dieser Inhalt ist, als dem in sich reflektierten Willen angehörig, zu einem *allgemeinen* Zwecke, [dem] des *Wohls* oder der *Glückseligkeit*(*Enzykl. Der philos. Wissensch.,* § 395 ff.) erhoben, - dem Standpunkt des den Willen noch nicht in seiner Freiheit erfassenden, sondern über seinen Inhalt als einen natürlichen und gegebenen *reflektierenden* Denkens – wie z. B. zu *Krösus´* und *Solons* Zeit“.

Handlung für das Wohl des Anderen nicht die einzelne Befriedigung, sondern die allgemeine Befriedigung zum Zweck hat[622]. Die allgemeine Befriedigung ist der Zweck des an und für sich seienden Willens des Menschen. Die Glückseligkeit und das Wohls bezeichnen demnach nichts anderes als die Freiheit[623]. Obgleich die Liebe die Freiheit des Anderen als Zweck hat, impliziert dies nicht, dass die Liebe als menschliche Handlung die Interessen und Neigungen des Anderen von sich aus ausschließt. Handlungen des Menschen sind dadurch gekennzeichnet, dass sie äußerlich zweckmäßig sind. Dabei wird ein subjektiver Zweck durch eine Handlung als Mittel zur Ausführung eines anderen endlichen Zwecks bedient. Dieses Verhältnis lässt sich als eine unendliche Kette von Handlungen beschreiben, in der jeder Zweck durch einen anderen bedient wird (vgl. Enz § 478, 480) [624]. Die äußerlich zweckmäßige und unendliche Kette der wirklichen und besonderen Handlungen des Menschen lässt die innere Zweckmäßigkeit derselben als die Subjektivität oder die subjektive Freiheit des Menschen enthüllen. Die besonderen und einzelnen Handlungen sind in der Subjektivität aufgehoben und die menschliche Freiheit setzt sich durch menschliche Handlungen in Wirklichkeit. Die Liebe zu dem Anderen ist

---

[622] Cf. GPR § 125. „Das Subjektive mit dem *besonderen* Inhalte des *Wohls* steht als in sich Reflektiertes, Unendliches zugleich in Beziehung auf das Allgemeine, das an sich seienden Willen. Dies Moment, zunächst an dieser Besonderheit selbst gesetzt, ist es das *Wohl auch anderer* – in vollständiger, aber ganz leerer Bestimmung, das Wohl *aller*. Das Wohl *vieler anderer* Besonderer überhaupt ist dann auch wesentlicher Zweck und Recht der Subjektivität. Indem sich aber das von solchem besonderen Inhalt unterschiedene, *an und für sich seiende Allgemeine* hier weiter noch nicht bestimmt hat denn als *das Recht*, so können jene Zwecke des Besonderen von diesem verschieden, demselben gemäß sein, aber auch nicht".; Enz § 478. „Der Wille ist als Willkür *für sich* frei, indem er als die Negativität seines nur unmittelbaren Selbstbestimmens in sich reflektiert ist. Jedoch insofern der Inhalt, in welchem sich diese seine formelle Allgemeinheit zur Wirklichkeit *beschließt,* noch kein anderer als der der Triebe und Neigungen ist, ist er nur als *subjektiver* und *zufälliger* Wille *wirklich*. Als der *Widerspruch*, sich in einer Besonderheit zu verwirklichen, welche zugleich für ihn eine Nichtigkeit ist, und eine Befriedigung in ihr zu haben, aus der er zugleich heraus ist, ist er zunächst der *Prozess* der Zerstreuung und des Aufhebens einer Neigung oder Genusses durch eine andere und der Befriedigung, die dies ebensosehr nicht ist, durch eine andere ins *Unendliche*. Aber die Wahrheit der *besonderen* Befriedigungen ist die *allgemeine*, die der denkende Wille als *Glückseligkeit* sich zum Zwecke macht".

[623] Cf. Enz § 480. „Die Glückseligkeit ist die nur vorgestellte, abstrakte *Allgemeinheit* des Inhalts, welche nur sein *soll*. Die Wahrheit aber der *besonderen* Bestimmtheit, welche ebensosehr *ist* als *aufgehoben* ist, und der *abstrakte Einzelheit*, der Willkür, welche sich in der Glückseligkeit ebensosehr einen Zweck gibt als nicht gibt, ist die *allgemeine* Bestimmtheit des Willen an ihm selbst, d. i. sein Selbstbestimmen selbst, *die Freiheit.* Die Willkür ist auf diese Weise der Wille nur als die reine Subjektivität, welche dadurch rein und konkret zugleich ist, dass sie zu ihrem Inhalt und Zweck nur jene unendliche Bestimmtheit, die Freiheit selbst, hat. In dieser Wahrheit seiner Selbstbestimmung, worin Begriff und Gegenstand identisch ist, ist der Wille – *wirklich freier Wille*".

[624] Cf. GPR § 122. „Durch die Besondere hat die Handlung subjektiven *Wert, Interesse* für mich. Gegen diesen Zweck, *die Absicht dem Inhalt* nach, ist das Unmittelbare der Handlung in ihrem weiteren Inhalte zum Mittel herabgesetzt. Insofern solcher Zweck ein Endliches ist, kann er wieder zum Mittel für eine weitere Absicht usf. ins Unendliche herabgesetzt werden".; § 124. „Indem auch die *subjektive* Befriedigung des Individuums selbst(darunter die Anerkennung seiner in Ehre und Ruhm) in der Ausführung *an und für sich geltender* Zwecke enthalten ist, so ist beides, die Forderung, dass nur ein solcher als gewollt und erreicht erscheine, wie die Ansicht, als ob die objektiven und die subjektiven Zwecke einander im Wollen ausschließen, eine leere Behauptung des abstrakten Verstandes. Ja sie wird zu etwas Schlechtem, wenn sie darein übergeht, die subjektive Befriedigung, weil solche (wie *immer* in einem vollbrachten Werke) vorhanden, als die *wesentliche Ansicht* des Handelnden und den objektiven Zweck als ein solches zu behaupten, das ihm nur ein *Mittel* zu jener gewesen sei. – Was das Subjekt *ist*, *ist die Reihe seiner Handlungen*. Sind diese eine Reihe wertloser Produktionen, so ist die Subjektivität des Wollens ebenso eine wertlose; ist dagegen die Reihe seiner Taten substantieller Natur, so ist es auch der innere Wille des Individuums". In Bezug auf die teleologische Hinsicht der menschlichen Tätigkeiten sieht Kapitel 1-4-5 und besonders 1-4-5-3.

demnach die Handlung der Verwirklichung der menschlichen und subjektiven Freiheit und ferner die Verwirklichung der Berechtigung und des unendlichen Werts[625].

In einer konkreteren Fassung lässt sich die Liebe als Handlung des Menschen in zwei unterschiedliche Richtungen unterteilen. In Bezug auf das Subjekt der Liebe, d. h. in der Richtung der Liebe nach innen, manifestiert sich die Freiheit des Subjekts. Wie bereits in der allgemeinen Betrachtung der Liebe dargelegt, verwirklicht der Mensch als Subjekt insofern die Liebe die allgemeine Befriedigung zum Zweck hat, sich selbst als "die reine Subjektivität" (Enz §480) und als der "*freie Geist*" (Enz §481) in seinen Handlungen. Zudem hat er sein "wahrhaftes *Selbstbewusstsein*" (VPR II S. 305) [626]. In der Liebe ist der Mensch folglich "wesentlicher Gegenstand des Interesses Gottes" (VPR II S. 260) [627]. Da die

[625] Cf. GPR § 124. „Das Recht der *Besonderheit* des Subjekts, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der *subjektiven Freiheit* macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des *Altertums* und der *modernen* Zeit. Dies Recht in seiner Unendlichkeit ist im Christentum ausgesprochen und zum allgemeinen wirklichen Prinzip einer neuen Form der Welt gemacht worden. Zu dessen näheren Gestaltungen gehören die Liebe, das Romantische, der Zweck der ewigen Seligkeit des Individuums usf., - alsdann die Moralität und das Gewissen, ferner die anderen Formen, die teils im folgenden als Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft du als Momente der politischen Verfassung sich hervortun werden, teils aber überhaupt in der Geschichte, insbesondere in der Geschichte der Kunst, der Wissenschaften und der Philosophie auftreten“.; VPR I S. 225. „Sie sind auch *keine Buße, keine Strafe*, haben auch nicht eine geistige Bekehrung zum Zweck und sind überhaupt kein Verlust und kein Schaden, der erlitten würde. Es wird nicht so angesehen, dass man etwas Übles getan habe und dafür wieder ein Übel erleiden müsse. Alle diese Bestimmungen würden die Vorstellung einer Berechtigung des Subjekts einschließen; das ist aber eine Vorstellung, die hier noch gar nicht sich einmischt“.; S. 232-3. „Das Höhere gegen diesen Standpunkt des Kultus ist dann dies, dass *die Subjektivität zum Bewusstsein ihrer Unendlichkeit in sich* gekommen ist; hier tritt dann die Religion und der Kultus ganz in das Gebiet der *Freiheit*. Das Subjekt weiß sich als unendlich, und zwar als Subjekt. Dazu gehört, dass jenes früher Unenthüllte an ihm selbst das Moment hat, Einzelheit zu sein, die dadurch *absoluten Wert* erhält. Aber die Einzelheit hat nur als diese absolute und somit schlechthin *allgemeine Einzelheit* Wert. Da ist der Einzelne nur *durch Aufhebung seiner unmittelbaren Einzelheit*, durch welche Aufhebung er die absolute Einzelheit in sich erzeugt, und daher frei in sich selbst. Diese Freiheit ist als Bewegung des absoluten Geistes in ihm durch Aufhebung des Natürlichen, Endlichen“.; VPR II S. 282. „Für diese Erhebung, und damit diese im Menschen hervorkomme, ist von keiner Vermittlung gesprochen, sondern dies unmittelbare Sein, dies *unmittelbare Sichversetzen* in die Wahrheit, in das Reich Gottes ist es, der der Mensch angehören soll, und die Gesinnung allein ist es, die einen Wert gibt, aber nicht die abstrakte Gesinnung, nicht diese oder jene Meinung, sondern die *absolute Gesinnung*, die im Reiche Gottes ihre Basis hat. Der unendliche Wert der Innerlichkeit ist damit zuerst aufgetreten. In der Sprache der Begeisterung, in solchen durchdringenden Tönen, die die Seele durchbeben und sie wie Hermes, der Psychagoge, aus dem Leibe herausziehen und aus dem Zeitlichen in die ewigen Heimat hinüberführen, ist dies vorgetragen. >>Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit<<“.; S. 302-3.; S. 303. „Die Subjektivität , die ihren unendliche Wert erfaßt hat, hat damit alle Unterschiede der Herrschaft, der Gewalt, des Standes, selbst des Geschlechts aufgegeben: vor Gott sind alle Menschen gleich. In der Negation des unendlichen Schmerzes der Liebe liegt auch erst die Möglichkeit und Wurzel des wahrhaften allgemeinen Rechts, der *Verwirklichung der Freiheit*. Das römische, formelle Rechtleben geht vom *positiven* Standpunkt und vom Verstande aus und hat für die absolute Bewährung des rechtlichen Standpunktes kein *Prinzip* in sich; es ist durchaus *weltlich*“. Gesellschaftlich ausgedrückt, hat die Liebe nicht nur die Anerkennung der Menschenwürdigkeit, sondern auch der Respekt darauf und die Verwirklichung derselben zum ihren Zweck. Dies ist, in Hinsicht auf die Wirklichkeit und die Positivität der Religion, die Grundlage der gesellschaftlichen und diakonischen Handlungen der Religion.

[626] Cf. VPR I S. 187.

[627] Cf. VPR II S. 260. „Dadurch, dass dies hier geschehen, ist nun zugleich die Würde des Menschen auf einen weit höheren Standpunkt gesetzt. Das Subjekt hat hierdurch absolute Wichtigkeit, ist wesentlicher Gegenstand des Interesses Gottes; denn es ist für sich seiendes Selbstbewusstsein. Es ist als die reine Gewissheit seiner in sich selbst; es existiert in ihm der Punkt unendlicher Subjektivität: es ist zwar abstrakt, aber *abstrakt an und für sich Sein*“.

allgemeine Befriedigung auf den an und für sich allgemeinen Willen (GPR § 125) zurückgreift, entspricht die Befriedigung als Resultat der Liebe dem göttlichen Willen. Die Liebe als Handlung des Menschen hat "die *allgemeine* Bestimmtheit des Willens" (Enz §480) als Zweck. In der Sphäre der Empfindung und des Gefühls ist sie somit die höchste Handlung des Menschen (GPR §124). „Was bleibt, sind Glaube, Hoffnung und Liebe. Von diesen dreien aber ist die Liebe das Größte“ (1.Korinther 13:13). In Bezug auf das Andere bzw. die Befriedigung des Anderend. h. in der Richtung nach außen, lässt sich eine Differenzierung in zwei Arten der Liebe vornehmen: die liebende Handlung innerhalb der Religion und dieselbe außerhalb der Religion in Bezug auf das Weltliche oder Gesellschaftliche. Obgleich die liebende Handlung in Bezug auf das Andere die Verwirklichung der Freiheit des Anderen zum Ziel hat, kann sie diese nicht unmittelbar durch sich selbst verwirklichen. Würde das meine Lieben zur Verwirklichung seiner Freiheit beitragen, könnte man sich der Frage stellen, ob die Freiheit des Anderen noch als solche zu bezeichnen wäre. Denn sie ist nicht durch den Willen des Anderen determiniert, sondern durch meinen eigenen Willen bestimmt. Diese Konstellation kann nicht als Freiheit bezeichnet werden, sondern bezeichnet vielmehr eine Form der Unfreiheit oder Gegenposition zur Freiheit. Daher erfolgt die Verwirklichung der Freiheit des Anderen durch Liebe nicht unmittelbar, sondern vermittelt. Dies impliziert, dass der Mensch mit seiner Liebe dazu beiträgt, das Hindernis, welches die Verwirklichung der Freiheit des Anderen verhindert, aus dem Weg zu räumen. Die Essenz der Liebe zum Anderen besteht in der Unterstützung bei der Überwindung der Endlichkeit des Anderen. Innerhalb der Religion ist die Liebe zum Anderen als Hilfe zur Aufhebung der Endlichkeit des Anderen insbesondere der Kultus als die religiöse Handlung, durch die die durch den Glauben für die Gemeinde vorausgesetzte Versöhnung bewusst wird. Denn durch das Bewusstsein der Teilnahme an der vorausgesetzten Versöhnung kann der Mensch seine Endlichkeit gewissermaßen aufheben. Innerhalb der absoluten Religion stellen die religiöse Erziehung, die Taufe und das Abendmahl [628] die

[628] Cf. VPR II S. 320-1. „Diese Wahrheit, die so vorausgesetzt, vorhanden ist, ist die *Lehre der Kirche*, die Glaubenslehre, und den Inhalt dieser Lehre kennen wir: es ist mit einem Wort die Lehre *von der Versöhnung*. Es ist nicht mehr [so], dass dieser Mensch zu der absoluten Bedeutung, erhoben wird durch das Ausgießen, Dekretieren des Geistes, sondern dass diese Bedeutung eine *gewußte, anerkannte* ist. Diese absolute Befähigung des Subjekts ist es, sowohl in ihm selbst als objektiv Anteil zu nehmen an der Wahrheit, zur Wahrheit zu kommen, in der Wahrheit zu sein, zum Bewusstsein derselben zu gelangen. Dies Bewusstsein der Lehre ist hier vorausgesetzt, vorhanden“.; S. 322-3. „Das Individuum, indem es so in der Kirche geboren, ist sogleich, obzwar noch bewusstloses, doch *bestimmt*, *an dieser Wahrheit teilzunehmen*, derselben teilhaftig zu werden; seine Bestimmung ist für dieses Wahrheit. Die Kirche spricht dies aus im *Sakrament der Taufe*; der Mensch ist in der Gemeinschaft der Kirche, worin das Böse an und für sich überwunden, Gott an und für sich versöhnt ist. Die Taufe zeigt an, dass das Kind *in der Gemeinschaft der Kirche*, nicht im Elend geboren wird, nicht antreffen werde eine feindliche Welt, sondern seine Welt die Kirche sei und sich nur der Gemeinde anzubilden habe, die schon als sein Weltzustand vorhanden ist“.; S. 327-8. „Das Letzte in dieser Sphäre ist der *Genuß dieser Aneignung, der Gegenwärtigkeit Gottes.* Es handelt sich eben um die bewusste Gegenwärtigkeit Gottes, Einheit mit Gott, die *unio mystica*, das Selbstgefühl Gottes. Dies ist das *Sakrament des Abendmahls*, in welchem auf sinnliche, unmittelbare Weise dem Menschen gegeben wird das Bewusstsein seiner Versöhnung mit Gott, das Einkehren und Innewohnen des Geistes in ihm. Indem dies Selbstgefühl ist, ist es auch eine Bewegung, setzt voraus ein Aufheben Unterschiedener, damit diese negative Einheit herauskommt. Wenn shcon die beständige Erhaltung der Gemeinde, die zugleich die ununterbrochene Erschaffung derselben ist, die ewige Wiederholung des Lebens, Leidens und Auferstehens Christi in den Gliedern der Kirche ist, so wird diese Wiederholung ausdrücklich im Sakrament des Abendmahls vollbracht. Das ewige Opfer ist hier dies, dass der absolute Gehalt, die Einheit des

maßgeblichen Elemente dar. In der säkularen Sphäre ist die Liebe zum Anderen auf die weltlichen und gesellschaftlichen Lebensbedingungen des Anderen bezogen. Wie am Beispiel des Unterschieds zwischen Sonntag und Werktag dargelegt, sind die Menschen in der Gemeinde trotz ihres Glaubens nicht nur innerhalb der Religion, sondern auch außerhalb derselben zu verorten[629]. Der Mensch ist folglich in der "Prosa der Welt" (VÄ I, S. 198–9) verortet. Die vielfältigen Abhängigkeiten des Menschen intensivieren dessen Endlichkeit. Die Befreiung des Menschen aus diesen Abhängigkeiten stellt ein wesentliches Element der Liebe dar. Diesbezüglich ist die Wohlfahrt im engeren Sinne, d. h. die diakonische Hilfe oder Unterstützung, von Relevanz.

In der Gemeinde lieben die Menschen die andere Menschen und dadurch verwirklicht die Freiheit seiner selbst und des Anderen. Ich und das Andere sind somit unterschieden doch identisch. Wir sind in der konkreten Einheit des Glaubens vereint[630]. Insofern die Verwirklichung der Freiheit des Menschen lediglich im Rahmen des Staates erfolgen kann, stellt die Liebe als eine religiöse Handlung, welche die subjektive Realisierung der Freiheit für den Menschen darstellt, ein Prinzip des objektiven Geistes dar[631].

Subjekts und des absoluten Objekts dem Einzelnen zum unmittelbaren Genuß dargeboten wird, und indem der Einzelne versöhnt ist, so ist diese vollbrachte Versöhnung die Auferstehung Christi". Die religiöse Erziehung lässt, wenn sie nach der Religionsphilosophie Hegels ausgedrückt wird, einen Mensch die schon in Gott vollgebrachte Versöhnung und die Tatsache, dass diese Versöhnung durch den Gottessohn für die Vorstellung gezeigt hat, durch den Kultus als die religiöse Handlung wissen und erinnern.

[629] Cf. VPR I S. 74-5. „Diese Bewegung des Kultus beschränkt sich aber nicht nur auf die Innerlichkeit, in welcher das Bewusstsein sich von seiner Endlichkeit befreit, Bewusstsein seines Wesens ist und das Subjekt als sich in Gott wissend in den Grund seines Lebens eingegangen ist, sondern dieses sein unendliches Leben entwickelt sich nun auch *nach außen*; denn auch das weltliche Leben, welches das Subjekt führt, hat jenes substantielle Bewusstsein zu seiner Grundlage, und die Art und Weise, wie das Subjekt im weltlichen Leben seine Zwecke bestimmt, hängt von dem Bewusstsein seiner wesentlichen Wahrheit ab. Dies ist die Seite, nach welcher die Religion sich in die *Weltlichkeit* reflektiert und das *Wissen von der Welt* zur Erscheinung kommt. Dies Hinausgehen in die wirkliche Welt ist der Religion wesentlich, und in diesem Übergange in die Welt erscheint die Religion als die *Moralität in bezug auf den Staat* und dessen gesamtes Leben. Wie die Religion der Völker beschaffen ist, so ist auch ihre Moralität und Staatsverfassung beschaffen; diese richten sich ganz danach, ob ein Volk nur eine beschränkte Vorstellung von der Freiheit des Geistes gefaßt oder das wahrhafte Bewusstsein der Freiheit hat".

[630] Cf. VPR II S. 303-4; 319-20.

[631] Cf. VPR I S. 236-7. „Im allgemeinen ist die Religion und die Grundlage des Staates eins und dasselbe; sie sind *an und für sich identisch*. Im patriarchalischen Verhältnis, in der jüdischen Theokratie ist beides noch nicht unterschieden und noch äußerlich identisch. Es ist aber beides auch verschieden, und so wird es im weiteren Verlauf streng voneinander getrennt, dann aber wieder wahrhaft identisch gesetzt. Die an und für sich seiende Einheit erhellt schon aus dem Gesagten: die Religion ist Wissen der höchsten Wahrheit, und diese Wahrheit näher bestimmt ist der *freie Geist*. In der Religion ist der Mensch frei vor Gott; indem er seinen Willen dem göttlichen gemäß macht, so ist er dem höchsten Willen nicht entgegen, sondern er hat sich selbst darin; er ist frei, indem er im Kultus das erreicht hat, die Entzweiung aufzuheben. Der Staat ist nur *die Freiheit in der Welt*, in der Wirklichkeit. Es kommt hier wesentlich auf den Begriff der Freiheit an, den ein Volk in seinem Selbstbewusstsein trägt; denn im Staat wird der Freiheitsbegriff realisiert, und zu dieser Realisierung gehört wesentlich das Bewusstsein der an sich seiende Freiheit. Völker, die nicht wissen, dass der Mensch an und für sich frei sei, leben in der Verdumpfung sowohl in Ansehung ihrer Verfassung als ihrer Religion und Staat. Dieser eine Begriff ist das Höchste, was der Mensch hat, und er wird von dem Menschen realisiert".; VPR II S. 330. „In der Religion an sich ist das Herz versöhnt. Diese Versöhnung ist so im Herzen, ist geistig, - das reine Herz, das diesen Genuß der Gegenwärtigkeit Gottes in ihm und damit die Versöhnung, den Genuß seines Versöhntseins erlangt. Diese Versöhnung ist aber abstrakt; das Selbst, das Subjekt ist nämlich zugleich die Seite dieser geistigen Gegenwärtigkeit, nach welcher eine entwickelte Weltlichkeit in ihm vorhanden ist, und das Reich Gottes, die Gemeinde hat so ein Verhältnis zur *Weltlichkeit*. Dass nun die Versöhnung *real* sei, dazu gehört, dass in dieser Entwicklung, in dieser Totalität ebenso die Versöhnung

Schließlich manifestiert sich die Liebe in der Gemeinde, d. h. in den glaubenden Menschen, als Gegenwärtigkeit Gottes und als Verwirklichung der göttlichen Versöhnung im Menschen[632]. Dennoch ist diese Verwirklichung, insofern der wirkliche Mensch seine Endlichkeit nicht vollkommen aufheben kann, lediglich „ein *einzelnes Moment*" (VPR II S.329) und ein besonderer Fall[633]. Die Liebe als die Verwirklichung der Versöhnung ist also die Praxis des Glaubens und die Wirklichkeit desselben[634] .

3-4. Die Religion der Andersheit und der Freiheit

In der Religion manifestiert sich der absolute Geist "in der Gestalt des Anderen" (VPR I, S. 60). In der Folge verlässt der absolute Geist das reine Denken und tritt in die Vorstellung ein[635]. Die Religion ist

gewußt werde, vorhanden, hervorgebracht sei. Für diese Weltlichkeit sind die Prinzipien vorhanden in diesem Geistigen".; Enz § 482. „Der Geist, der sich als frei weiß und sich als diesen seinen Gegenstand will, d. i. sein Wesen zur Bestimmung und zum Zweck hat, ist zunächst *überhaupt* der vernünftige Wille oder *an sich* die Idee, darum nur der *Begriff* des absoluten Geistes. Als *abstrakte* Idee ist sie wieder nur im *unmittelbaren* Willen existierend, ist [sie] die Seite des *Daseins* der Vernunft, der *einzelne* Wille als Wissen jener seiner Bestimmung, die seinen Inhalt und Zweck ausmacht und deren nur formelle Tätigkeit er ist. Die Idee erscheint so nur im Willen, der ein endlicher, aber die *Tätigkeit* ist, sie zu entwickeln und ihren sich entfaltenden Inhalt als Dasein, welches als Dasein der Idee *Wirklichkeit* ist, zu setzen, - *objektiver Geist*". Vor diesem Hintergrunf kann man auch mit Recht sagen, dass der Staat die verwirklichte Versöhnung oder das Resultat des Versöhnungsprozesses ist. Dennoch wird die Rechtsphilosophie Hegels in dieser Arbeit nicht behandelt. Denn die Arbeit fokussiert sich, wie bei der ersten Forschungshypothese gezeigt hat, um die systematische Rolle der Versöhnung und, wie bei der zweiten Forschungshypothese gezeigt hat, um die logische Struktur derselben.

[632] Cf. VPR II S. 308-9. „Aber wir müssen wesentlich zuerst fragen, ist solches Erscheinen *an und für sich* wahr? Es ist dies, weil Gott als Geist der Dreieinige ist. Er ist dies Manifestieren, sich Objektiveren und identisch mit sich in dieser Objektivierung zu sein, - die ewige Liebe. Diese Objektivierung in ihrer vollendeten Entwicklung bis zu dem Extrem der Allgemeinheit Gottes und der Endlichkeit, dem Tod ist diese Rückkehr in sich im Aufheben dieser Härte des Gegensatzes, Liebe im unendlichen Schmerz, der ebenso in ihr geheilt ist".

[633] Cf. VPR II S. 329-30. „Die Religion ist die geistige, und die Gemeinde ist zunächst *im Inneren*, im Geist als solchem. Dies Innere, diese sich präsente Subjektivität als innere, nicht in sich entwickelt, ist Gefühl, Empfindung. Die Gemeinde hat wesentlich auch *Bewusstsein*, Vorstellung, Bedürfnisse, Triebe, weltliche Existenz überhaupt, - aber mit demselben tritt die *Trennung*, die Unterschiedenheit auf. Die göttliche, *objektive Idee* tritt dem Bewusstsein als *Anderes* gegenüber, das teils durch Autorität gegeben, teils in der Andacht sich zu eigen gemacht ist; oder das Moment des *Genusses* ist nur ein *einzelnes Moment*, oder die göttliche Idee, der göttliche Inhalt wird nicht geschaut, nur vorgestellt. Das Jetzt des Genusses zerrinnt in der Vorstellung teils in ein Jenseits, in einen jenseitigen Himmel, teils in Vergangenheit, teils in Zukunft. Der Geist aber ist sich schlechthin gegenwärtig und fordert eine *erfüllte Gegenwart*; er fordert mehr als nur Liebe, trübe Vorstellungen; er fordert, dass der Inhalt selbst gegenwärtig sei oder dass das Gefühl, die Empfindung entwickelt, ausgebreitet sei".

[634] Cf. VPR II S. 330-1. „Die Wahrheit der Weltlichkeit ist das Geistige näher so, dass das Subjekt als Gegenstand der göttlichen Gnade, als solches, das versöhnt ist mit Gott, unendlichen Wert hat schon seiner Bestimmung nach, die dann ausgeführt ist in der Gemeinde. Nach dieser Bestimmung ist dann das Subjekt gewußt als die unendliche Gewissheit des Geistes seiner selbst, als die Ewigkeit des Geistes. Dieses so in sich unendliche Subjekt, seine Bestimmung zur Unendlichkeit ist seine *Freiheit*, ist dies, dass es freie Person ist, und sich auch so zur Weltlichkeit, Wirklichkeit als bei sich seiende, in sich versöhnt seiende, schlechthin feste, unendliche Subjektivität verhält. Das ist das Substantielle; diese seine Bestimmung soll zugrunde liegen, indem es sich auf die Weltlichkeit bezieht. Die Vernünftigkeit, Freiheit des Subjekts ist, dass das Subjekt dies Befreite ist, diese Befreiung erlangen hat durch die Religion, es nach seiner religiösen Bestimmung wesentlich frei ist. Es ist darum zu tun, dass diese Versöhnung *in der Weltlichkeit selbst* vorgehe".

[635] Cf. VPR I S. 60. „Der Geist, der sich zum Gegenstande macht, gibt sich wesentlich die Gestalt des *Erkennens*,

die Wahrheit in der Andersheit. Das Andere kann als das Nicht-Ich bestimmt werden. Insofern das Nicht-Ich für die Religion von Belang ist, etwa in Bezug auf Gott, die menschliche Natürlichkeit oder den anderen Menschen, beinhaltet die Religion den Gegensatz und strebt dessen Aufhebung an. Die Auflösung des Gegensatzes kann folglich als Versöhnung bezeichnet werden, wodurch die Religion als Versöhnung beschrieben werden kann. Die drei Formen der Versöhnung, wie sie in der Religionsphilosophie dargelegt werden, dienen der Verdeutlichung der Begriffsbestimmungen der Religion als Versöhnung. Die Versöhnung von Gott und Mensch bildet, da sie das Verhältnis von Gott und Mensch betrifft, die Grundlage der Religion als Versöhnung. Die erste Form der Versöhnung ist die Allgemeinheit der Religion als der Versöhnung. Die Versöhnung des Menschen mit sich selbst stellt ein wesentliches Element der Religion dar, welches durch das Moment der Andersheit geprägt ist. Der Gegensatz des Menschen gegen sich selbst ist die Verinnerlichung des absoluten Gegensatzes des Gottes gegen den Menschen. Dieser Gegensatz ist nicht nur begrifflich, sondern auch bewusstseinsmäßig manifest. Die zweite Form der Versöhnung der Religionsphilosophie beleuchtet somit die Besonderheit der Religion. Im Vergleich zu den ersten beiden Formen der Versöhnung ist die Versöhnung des einen Menschen mit dem anderen Menschen endlich und besonders. Dennoch bezeichnet die dritte Form der Versöhnung nicht den Begriff des Gottes oder des Menschen als solchen, sondern den wirklichen Menschen und wodurch ist sie wirklich. Durch die dritte Form der Versöhnung haben die ersten beiden Formen der Versöhnung die Wirklichkeit für den Menschen und ferner hat die Versöhnung selbst in der Religion die Wirklichkeit. Dies impliziert, dass die endliche und wirkliche Versöhnung zwischen den Menschen die Totalität der Versöhnung, d. h. die Religion, für den Menschen ist.

Die Religion ist die Religion der menschlichen Freiheit. Durch sie ist der Mensch der Freiheit seiner selbst bewusst und hat das Selbstbewusstsein von der Freiheit seiner selbst. Die Freiheit des Menschen zeigt sich zum einen affirmativ in der Fähigkeit, sich selbst zu bestimmen (vgl. VPR II S. 302-3, Enz § 480), zum anderen negativ in der Möglichkeit, über die Schranken der eigenen Existenz hinauszugehen oder von der Endlichkeit des eigenen Seins loszukommen. Denn die Schranke und die Endlichkeit stellen eine von außen auferlegte Bestimmung dar, die als Heteronomie bezeichnet wird. Wie bereits bei der Erhebung zu Gott als dem religiösen Wissen dargelegt, ist auch in Bezug auf die menschliche Freiheit in der Religion die negative Seite stärker ausgeprägt als die positive. In der ersten Versöhnung steht der Mensch nicht dem Gott gegenüber, sondern erkennt den Gott als sein Wesen an und tritt dadurch in den Gott als die absolute Substanz hinein. In Gott, der alle natürliche und geistige Mannigfaltigkeit in sich enthält, hat der Mensch seinem Wesen nach keine Schranke und ist nicht mehr mit der Endlichkeit verwickelt. Der Mensch ist in Gott frei. Er betrachtet die Natürlichkeit und

als eines auf höhere Weise an den endlichen Geist Kommenden; darin liegt dann, dass der Geist zu einer positiven Religion kommt. Der Geist wird für sich in der Gestalt der Vorstellung, in der Gestalt des Anderen; und für das Andere, für das er ist, wird das *Positive der Religion* hervorgebracht. Ebenso liegt innerhalb der Religion die Bestimmung der Vernunft, wonach sie *erkennend*, Tätigkeit des Begreifens und Denkens ist; dieser Standpunkt des Erkennens fällt innerhalb der Religion, ebenso der Standpunkt des Gefühls".

Endlichkeit seiner selbst als unwesentlich. Folglich bedeutet die erste Versöhnung, dass der Mensch bei Anerkennung des Gottes als sein Wesen die Endlichkeit seiner selbst von sich selbst ausschließt. Daher kann der Mensch in Bezug auf Gott sich selbst nicht als das Negative, sondern als das Affirmative bestimmen und sich somit als frei betrachten. Im Verhältnis zu anderen Menschen ist der Mensch durch die Schranke und die Endlichkeit bestimmt. Die Verwirklichung der Freiheit des Menschen erfolgt durch die Ausrichtung der Handlung unter der Liebe zum Anderen. Dabei wird das eigene Interesse hinter das Interesse des Anderen zurückgestellt, um die Endlichkeit und die Schranke des Anderen aufzuheben.

Die Religion ist die Religion der Andersheit und der Freiheit. In der Religion erlangt der Mensch lediglich durch das Andere die Freiheit und entwickelt das wesentliche Selbstbewusstsein. Das Andere stellt folglich ein notwendiges Moment für die Verwirklichung menschlicher Freiheit dar, denn das Andere als das Andere ist für die Verwirklichung des Menschen selbst oder des menschlichen Wesens von gleicher Bedeutung. Das Ich ist im Nicht-Ich und das Nicht-Ich im Ich. Die Selbstverwirklichung des Ichs erfolgt durch die Negation des Ichs und die Zusammenführung mit dem Anderen innerhalb des Prozesses des Geistes. "Wer zu mir gehören will, darf nicht mehr sich selbst in den Mittelpunkt stellen, sondern muss sein Kreuz auf sich nehmen und mir nachfolgen" (Matthäus 16:24).

Hegel zufolge ist die Philosophie die Erkenntnis der Notwendigkeit dessen, was die Religion ist, wobei hier insbesondere die Versöhnung von Interesse ist[636]. Die Philosophie erkennt die Religion in dem Zustand des Bewusstseins durch das konkrete Denken[637] und deshalb ist die Philosophie wie die Religion die Versöhnung[638].

3-5. Versöhnung in der Religionsphilosophie

[636] Cf. VPR II S. 339. „Was endlich noch zu betrachten, ist, dass die Subjektivität aus sich entwickelt den *Inhalt*, aber nach der *Notwendigkeit*, - den Inhalt als notwendig und diesen als objektiv, *an und für sich seiend* weiß und anerkennt. Das ist der Standpunkt der *Philosophie*, dass der Inhalt in den Begriff sich flüchtet und durch das Denken seine Wiederherstellung und Rechtfertigung erhält".

[637] Cf. VPR II S. 339. „Dies Denken ist nicht bloß dies Abstrahieren und Bestimmen nach dem Gesetz der Identität; dies Denken ist selbst wesentlich konkret, und so ist es Begreifen Es ist dies, dass der Begriff sich zu seiner Totalität, zur Idee bestimmt. Es ist die fürsichseiende, freie Vernunft, die den Inhalt der Wahrheit entwickelt und rechtfertigt im Wissen, eine Wahrheit anerkennt und erkennt".

[638] Cf. VPR II S. 198. „Das Zeugnis des Geistes in seiner höchsten Weise ist die Weise der Philosophie, dass der *Begriff rein als solcher* ohne Voraussetzung aus sich die Wahrheit entwickelt und man entwickelnd erkennt und in und durch diese Entwicklung die Notwendigkeit derselben einsieht".; S. 342. „Aber insofern das Denken anfängt, sich in Gegensatz zu setzen gegen das Konkrete, so ist der Prozess des Denkens, diesen Gegensatz durchzumachen, bis er zur Versöhnung kommt. Diese Versöhnung ist die Philosophie: die Philosophie ist insofern Theologie; sie stellt dar die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur, dass die Natur, das Anderssein an sich göttlich ist und dass der endliche Geiste teils an ihm selbst dies ist, sich zur Versöhnung zu erheben, teils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt".

Unter Berücksichtigung der Rekonstruktion der Philosophie, d. h. der Konstruktion der Philosophie mit der ersten Forschungshypothese, wird ersichtlich, dass die Religionsphilosophie die erste Forschungshypothese stärker macht als die Kunstphilosophie. Während der Begriff der Versöhnung in der Kunstphilosophie als Schlussbegriff die höchste Aufgabe der Kunst vermittelt, steht er in der Religionsphilosophie im Vordergrund und bezieht sich auf das System der Religionsphilosophie. Die Konstruktion der Religionsphilosophie erfolgt, sofern die Notwendigkeit als Leitfaden der Konstruktion – wie in der Kunstphilosophie – außer Acht gelassen wird, um den Begriff der Versöhnung herum.

Insofern kann festgestellt werden, dass der Versöhnungsprozess in der Religionsphilosophie mit der Darstellung Hegels der Religionsphilosophie übereinstimmt. In Konsequenz dessen entspricht die Versöhnung als solche sowie die Darstellung der Philosophie den Begriffsbestimmungen Hegels. Die erste Form der Versöhnung in der Religionsphilosophie bildet die Allgemeinheit, welche die Grundlage der gesamten Versöhnung der Religionsphilosophie darstellt. Die zweite Form der Versöhnung kann als die Besonderheit bezeichnet werden, welche die Unterscheidung der gesamten Versöhnung derselben darstellt. Denn durch die zweite Versöhnung wird die Möglichkeit eröffnet, dass ein Mensch sich aus sich selbst zu Gott erheben kann. Die dritte Form der Versöhnung bezeichnet man als die Einzelheit. Sie steht für die Einheit der Versöhnung Gottes und der Versöhnung des Menschen. In diesem Kontext wird sie auch als *meine* Versöhnung.

Die Rekonstruktion der Philosophie, die durch diese drei Versöhnungen stattfindet, als solche stärkt die zweite Forschungshypothese. In sämtlichen Formen der Versöhnung zeigt sich sowohl die Selbstnegation als auch das Wiederlesen als die logische Struktur der Versöhnung. Hinsichtlich der Selbstnegation sind die Erhebung zu Gott (Kapitel 3-2-1) und der Kultus (Kapitel 3-3-4) von besonderem Interesse. Hinsichtlich des Wiederlesens erweisen sich der Glaube und die Geschichte Christi (Kapitel 3-2-2-4 und 3-2-2-5) als bemerkenswert.

Dennoch sind die Grenzen der Versöhnung in der Religionsphilosophie wie folgt bestimmt:

1. Die Versöhnung der Religionsphilosophie wird grundsätzlich aus der absoluten Wahrheit, sprich aus dem Begriff Gottes, gerechtfertigt. Aus menschlicher Perspektive lässt sich festhalten, dass eine Versöhnung nur gegeben ist. Folglich obliegt es dem Menschen, die gegebene Versöhnung für sich zu adaptieren.

2. Die zweite Grenze der Versöhnung der Religionsphilosophie, abgeleitet von der ersten Grenze, betrifft lediglich den Menschen, da die Versöhnung ein Prozess ist, durch den der Mensch die Versöhnung Gottes vermenschlicht. Für Gott stellt dies keine Grenze dar. Die Versöhnung, welche durch Selbstnegation und Wiederlesen gekennzeichnet ist, zeigt sich nicht beim Gott, sondern lediglich beim Menschen. Dies ist darauf zurückzuführen, dass der Gott als Geist die Selbstnegation zu seinem Moment hat.

3. Folglich kann die Versöhnung in der Religionsphilosophie als Prozess aufgefasst werden, wobei sich diese Versöhnung in einem Unterschied zwischen Prozess und Resultat zeigt. In anderen Worten stellt der Gott im Versöhnungsprozess die Gnade Gottes sowie den Gottessohn dar, ist jedoch kein Subjekt des Versöhnungsprozesses. Diese Auffassung beruht auf Hegels Betonung, dass die Religion eine Vorstellung ist, die den Menschen überhaupt betrifft.

In Anbetracht der vorangehend dargelegten Überlegungen erscheint die dritte Forschungshypothese als eine logisch einleuchtende und nachvollziehbare. Diese besagt, dass die Versöhnung, die Selbstnegation und das Wiederlesen in der Logik evident werden und sich rechtfertigen lassen. Hegel zufolge ist die Logik das reine und spekulative Denken. Die Entwicklung der Logik ist demnach nichts anderes als die Logik selbst.

Teil 3. Logik der Versöhnung und die Methode der Logik

4. Die Selbstnegation und die Versöhnung

Während die Versöhnung in der Geschichtsphilosophie, Kunstphilosophie und Religionsphilosophie im Vordergrund steht, ist sie in der Philosophie im engeren Sinne, d. h. in der Wissenschaft der Logik oder in der Philosophie, die das reine Denken zu ihrem Gegenstand hat[639], von untergeordneter Bedeutung. In der reinen Philosophie bzw. in der Wissenschaft der Logik wird die Versöhnung zwar in Bezug auf die Religion in der Seinslogik einige Male erwähnt[640], jedoch nicht in der Wesenslogik und der Begriffslogik. Denn die Versöhnung impliziert die Aufhebung des Gegensatzes zwischen den Entgegengesetzten, weshalb sie die Voraussetzung der Selbständigkeit oder die ausschließende sich auf

[639] Cf. WL I S. 67-8. „In jener Abhandlung ist das unmittelbare Bewusstsein auch das in der Wissenschaft Erste und Unmittelbare, somit die Voraussetzung; in der Logik aber ist dasjenige die Voraussetzung, was aus jener Betrachtung sich als das Resultat erwiesen hatte, - die Idee als reines Wissen. Die *Logik ist die reine Wissenschaft*, d. i. das reine Wissen in dem ganzen Umfange seiner Entwicklung. Diese Idee aber hat sich in jenem Resultate dahin bestimmt, die zur Wahrheit gewordene Gewissheit zu sein, die Gewissheit, die nach der einen Seite dem Gegenstand nicht mehr gegenüber ist, sondern ihn innerlich gemacht hat, ihn als sich selbst weiß, - und die auf den anderen Seite das Wissen von sich als von einem, das dem Gegenständlichen gegenüber und nur dessen Vernichtung sei, aufgegeben [hat], dieser Subjektivität entäußert und Einheit mit seiner Entäußerung ist".
[640] WL I S. 140, 152, 168, 192.

sich Beziehung derselben erfordert[641]. Innerhalb der Wissenschaft der Logik bezeichnet der Begriff der Versöhnung die Beziehung zwischen zwei Entgegengesetzten, die sich gegenseitig unterscheiden und jeweils über die Selbstständigkeit verfügen. Die Wesenslogik fokussiert sich auf die Beziehung zwischen den Entgegengesetzten[642], weshalb die Versöhnung in der Wesenslogik keine priorisierte Rolle spielt. Stattdessen wird die Versöhnung als logische Konsequenz durch die Seinslogik gesetzt[643]. Die Wissenschaft der Logik ist die Entwicklung des reinen Denkens, welche nach dem Grund des reinen Denkens gerichtet ist[644]. Die Versöhnung in der Wesenslogik und der Begriffslogik stellt somit keinen

[641] Cf. WL I S. 388-9. „Die hier gemachte Bemerkung dehnt sich allgemeiner auf die Systeme des Pantheismus aus, welche der Gedanke etwas ausgebildet hat. Das Sein, das Eine, die Substanz, das Unendliche, das Wesen ist das Erste; gegen dieses Abstraktum kann das Zweite, alle Bestimmtheit, überhaupt als das nur Endliche, nur Akzidentelle, Vergängliche, Außer- und Unwesentliche usf. ebenso abstrakt zusammengefaßt werden, wie in dem ganz formalen Denken gewöhnlich und zunächst geschieht. Aber es drängt sich zu sehr der Zusammenhang dieses Zweiten mit dem Ersten auf, um es nicht zugleich in einer Einheit mit demselben zu fassen, wie das *Attribut* bei Spinoza die ganze Substanz ist, aber von dem Verstand, selbst einer Beschränkung oder Modus, gefaßt; der Modus aber, das Nichtsubstantielle überhaupt, das nur aus einem Anderen gefaßt werden kann, macht so das andere Extrem zu der Substanz, das Dritte überhaupt aus. [...] In der wahrhaften Dreiheit ist nicht nur Einheit, sondern Einigkeit, der Schluss zur *inhaltvollen* und *wirklichen* Einheit, die in ihrer ganz konkreten Bestimmung der *Geist* ist, gebracht. Jenes Prinzip des Modus als solcher das Unwahre und nur die Substanz das Wahrhafte ist, alles auf diese zurückgeführt werden soll, welches dann ein Versenken alles Inhalts in die Leerheit, in nur formelle, inhaltlose Einheit ist, so ist auch Schiwa wieder der große Ganze, von Brahman nicht Unterschiedene, Brahman selbst; d. h. der Unterschied und die Bestimmtheit verschwindet nur wieder, aber wird nicht aufbewahrt, nicht aufgehoben, und die Einheit wird nicht zur konkreten Einheit, die Entzweiung nicht zur Versöhnung zurückgeführt". Hier ist es merkwürdig, dass die Versöhnung den engen Zusammenhang mit der konkreten Einheit, der wahrhafte Dreieinigkeit oder den Bestimmungen des Geistes hat. In der Vergleichung mit der bestimmten Religion und dem Pantheismus ist die Versöhnung nicht die abstrakte Identität und Einheit, welche einfach das Unwesentliche negiert oder ablehnt macht, sondern die konkrete Einheit und Vereinigung, welche das Andere als das Andere in sich hat, mit anderem Wort, den Unterschied in sich hat. Um die wahrhafte Versöhnung bestanden zu sein, soll das Andere als das Unwesentliche sich auf das Wesentliche beziehen als das Andere, wenn es in der Hinsicht auf den Spinozismus betrachtet ist, soll das Attribut als das Andere sich auf die Substanz beziehen.

[642] Cf. WL II S. 13. „Das Sein ist das Unmittelbare. Indem das Wissen das Wahre erkennen will, was das Sein *an und für sich* ist, so bleibt es nicht beim Unmittelbaren und dessen Bestimmungen stehen, sondern dringt durch dasselbe hindurch, mit der Voraussetzung, dass *hinter* diesem Sein noch etwas anderes ist als das Sein selbst, dass dieser Hintergrund die Wahrheit des Seins ausmacht. Diese Erkenntnis ist ein vermitteltes wissen, denn sie befindet sich nicht unmittelbar beim und im Wesen, sondern beginnt von einem Anderen, dem Sein, und hat einen vorläufigen Weg, den Weg des Hinausgehens über das Sein oder vielmehr des Hineingehens in dasselbe zu machen. Erst indem das Wissen sich aus dem unmittelbaren Sein *erinnert*, durch diese Vermittlung findet es das Wesen. – Die Sprach hat im Zeitwort *sein* das Wesen in der vergangenen Zeit, >>*gewesen*<<, behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein. [...] Aber dieser Gang ist die Bewegung des Seins selbst. Es zeigte sich an diesem, dass es durch seine Natur sich erinnert, und durch dies InsicHrsg.ehen zum Wesen wird".

[643] Cf. WL I S. 29. „Die Unvollständigkeit dieser Weise, das Denken zu betrachten, welche die Wahrheit auf der Seite läßt, ist allein dadurch ergänzen, dass nicht bloß das, was zur äußeren Form gerechnet zu werden pflegt, sondern der Inhalt mit in die denkende Betrachtung gezogen wird. Es zeigt sich von selbst bald, dass, was in der nächsten gewöhnlichsten Reflexion als Inhalt von der Form geschieden wird, in der Tat nicht formlos, nicht bestimmungslos in sich sein soll – so wäre er nur das Leere, etwas die Abstraktion des Dings-an-sich – dass er vielmehr Form in ihm selbst, ja durch sie allein Beseelung und Gehalt hat und dass sie selbst es ist, die nur in den Schein eines Inhalts sowie damit auch in den Schein eines an diesem Scheine Äußerlichen umschlägt. Mit dieser Einführung des Inhalts in die logische Betrachtung sind es nicht die *Dinge*, sondern die *Sache*, der *Begriff* der Dinge, welcher Gegenstand wird".

[644] Cf. WL I S. 17. „Aber in ihrer Wahrheit ist die Vernunft *Geist*, der höher als beides, verständige Vernunft oder vernünftige Verstand ist. Er ist das Negative, dasjenige, welches die Qualität sowohl der dialektischen Vernunft als des Verstandes ausmacht; - er negiert das Einfache, so setzt er den bestimmten Unterschied des Verstandes;

Moment der Entwicklung des reinen Denkens dar, sondern ist Gegenstand dieser Entwicklung. Dies impliziert, dass die in der Seinslogik noch mit Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit behaftete Versöhnung in der Wesenslogik und Begriffslogik konkretisiert und verinnerlicht wird. In der *Wissenschaft der Logik* erfolgt eine vollständige Darstellung der logischen Struktur der Versöhnung, wobei die Idee als vollzogene Entwicklung des reinen Denkens behandelt wird.

4-1. Das Bedürfnis der Philosophie und die Versöhnung

Innerhalb der gesamten Philosophie, d. h. der Philosophie der Geschichte, der Kunst, der Religion sowie der Philosophie des reinen Denkens, welche die Logik in sich einschließt, ist die Versöhnung ein zentrales Thema, welches das Bedürfnis der Philosophie widerspiegelt. Hegel zufolge ist der Mensch, wenn seine Zeit auch als die Zeit der Aufklärung bezeichnet werden kann, in der Endlichkeit, Zufälligkeit und Bedingtheit gefangen[645]. In diesem menschlichen Zustand der Endlichkeit ist der Mensch nicht zufrieden und strebt daher „*instinktmäßig*" (Enz. Anhang. S.407) nach etwas, das über seine Endlichkeit hinausgeht. Dies führt zu einem Trieb und Ansatz zum Vernünftigen, Notwendigen,

er löst ihn ebensosehr auf, so ist er dialektisch. Er hält sich aber nicht im Nichts dieses Resultates, sondern ist darin ebenso positiv und hat so das erste Einfache damit hergestellt, aber als Allgemeines, das in sich konkret ist; unter dieses wird nicht ein gegebenes Besonderes subsumiert, sondern in jenem Bestimmen und in der Auflösung desselben hat sich das Besondere schon mit bestimmt. Diese geistige Bewegung, die sich in ihrer Einfachheit ihre Bestimmtheit und in dieser ihre Gleichheit mit sich selbst gibt, die somit die immanente Entwicklung des Begriffes ist, ist die absolute Methode des Erkennens und zugleich die immanente Seele des Inhalts selbst. – Auf diesem sich selbst konstruierenden Wege allein, behaupte ich, ist die Philosophie fähig, objektive, demonstrierte Wissenschaft zu sein. – In dieser Weise habe ich das *Bewusstsein* in der *Phänomenologie des Geistes* darzustellen versucht. Das Bewusstsein ist der Geist als konkretes, und zwar in der Äußerlichkeit befangenes Wissen; aber die Fortbewegung dieses Gegenstandes beruht allein, wie die Entwicklung alles natürlichen und geistigen Lebens, auf der Natur der *reinen Wesenheiten*, die den Inhalt der Logik ausmachen. Das Bewusstsein, als der erscheinende Geist, welcher sich auf seinem Wege von seiner Unmittelbarkeit und äußerlichen Konkretion befreit, wird zum reinen Wissen, das sich jene reinen Wesenheiten selbst, wie sie an und für sich sind, zum Gegenstand gibt. Sie sind die reinen Gedanken, der sein Wesen denkende Geist. Ihre Selbstbewegung ist ihr geistige Leben und ist das, wodurch sich die Wissenschaft konstituiert und dessen Darstellung sie ist".

[645] Cf. Enz. Anhang. S. 402-3. „So ist das, was von jeher für das *Schmählichste, Unwürdigste* gegolten hat, *der Erkenntnis der Wahrheit [zu] entsagen*, von unseren Zeiten zum *höchsten Triumphe des Geistes* erhoben worden. Die Verzweiflung *an der Vernunft* war, wie es bis zu ihr gekommen war, noch *mit Schmerz und Wehmut* verknüpft; aber bald hat *der religiöse und sittliche Lichtsinn*, und dann die *Plattheit* und *Seichtigkeit* des *Wissens*, welche sich *Aufklärung* nannte, *franke* und *frei* seine *Ohnmacht* bekannt und seinen *Hochmut in das gründliche Vergessen höherer Interessen* gelegt; - und zuletzt hat die sogenannte *kritische Philosophie* diesem *Nichtwissen* des Ewigen und Göttlichen *ein gutes Gewissen* gemacht, indem sie nämlich versichert hat*, beweisen zu haben*, dass vom Ewigen und Göttlichen, vom Wahren nichts gewußt werden [könne]; diese vermeinte Erkenntnis hat sich sogar den Namen Philosophie angemaßt, und nichts ist der Seichtigkeit des Wissens sowohl als des Charakters willkommener gewesen, nichts so willkommen von ihr ergriffen worden als diese Lehre, wodurch eben diese Unwissenheit, *diese Seichtigkeit* und *Schalheit* für *das Vortreffliche*, für das Ziel und Resultat alles *intellektuellen* Strebens ausgegeben worden ist. Das Wahre nicht zu wissen und nur Erscheinendes, Zeitliches und Zufälliges, nur das *Eitel* zu erkennen, diese *Eitelkeit* ist es, welche sich in der Philosophie breitgemacht hat und in unseren Zeiten noch breitmacht und das große Wort führt".

Unbedingten und Unendlichen. Diesbezüglich führt Hegel das Bedürfnis der Philosophie[646] an. Dennoch sieht sich der Mensch aufgrund seines instinktmäßigen und natürlichen Antriebs zur Philosophie in einen Widerspruch oder Gegensatz gerückt. Denn der Mensch hat zwar die Endlichkeit aus dem natürlichen Zustand seiner selbst, aber gleichzeitig um des natürlichen Triebs willen die Unendlichkeit[647]. Dies impliziert, dass der Mensch sowohl endlich als auch unendlich ist. Dieser

[646] Cf. Enz. Anhang. S. 406-7. „Erstens ist dies Bedürfnis bei Ihnen, meine Herren, die einen Teil ihrer Beschäftigung dem Studium der Philosophie widmen wollen, schon voraussetzen; dies Bedürfnis mag nun aus einem tieferen inneren Grund kommen oder eine äußerliche Veranlassung haben: die Autorität anderer, der Eltern, Lehrer, die Ihnen dieses aufgegeben haben; aber im allgemeinen ist das, was dem eigentlichen Bedürfnis der Philosophie zugrunde liegt, bei jedem (*denkenden*) Menschen voraussetzen; der Mensch fängt nämlich überhaupt von sinnlicher Erkenntnis, sinnlichen Begierden und Trieben an; eine äußerliche Welt legt sich offen vor ihm dar, seine Bedürfnisse und seine Neugierde treiben ihn zu derselben, - die Regungen seiner inneren Empfindungen, seines Herzens, Gefühl von Recht und Unrecht, Gefühl seiner Selbsterhaltung, seiner Ehre usw. treiben ihn. Dieser Standpunkt [jedoch] befriedigt ihn nicht; das *Vernünftige*, das *instinktmäßig* in ihm ist, und die Reflexion, die sich darauf richtet, führt ihn zum *Allgemeinen* und zum Ursprünglichen dieser erscheinenden Welt, - zum Forschen nach Gründen und Ursachen, nach den Gesetzen, nach dem *Bleibenden* in diesem Wandelbaren und Unsteten; sie führt ihn ferner überhaupt vom Sinnlichen ab, entrückt ihn demselben und stellt ihm den Gedanken eines Ewigen gegen das Zeitliche, eines Unendlichen und Unbeschränkten gegen das Endliche und Beschränkte dar oder macht ihn empfänglich, solche Gedanken von einer allgemeinen Weltordnung, von einem ersten Grund und Wesen aller Dinge aufzunehmen und sie in sich zu näheren“.; Enz § 9. „In jener wissenschaftlichen Wies ist teils das in ihr enthaltene *Allgemeine*, die Gattung usf. als für sich unbestimmt, mit dem *Besonderen* nicht für sich zusammenhängend, sondern beides einander äußerlich und zufällig, wie ebenso die verbundenen Besonderheiten für sich gegenseitig äußerlich und zufällig sind. Teils sind die Anfänge allenthalben *Unmittelbarkeiten, Gefundenes, Voraussetzungen*. In beidem geschieht der Form der Notwendigkeit nicht Genüge. Das Nachdenken, insofern es darauf gerichtet ist, diesem Bedürfnisse Genüge zu leisten, ist das eigentlich philosophische, *das spekulative Denken*“.; § 11. „Näher kann das Bedürfnis der Philosophie dahin bestimmt werden, dass, indem der Geist als fühlend und anschauend Sinnliches, als Phantasie Bilder, als Wille Zwecke usf. zu Gegenstände hat, er im *Gegensatze* oder bloß im *Unterschiede von diesen Formen* seines Daseins und seiner Gegenstände auch seiner höchsten Innerlichkeit, *dem Denken*, Befriedigung verschaffe und das Denken zu seinem Gegenstande gewinne. So kommt er *zu sich selbst*, im tiefsten Sinne des Worts, denn sein Prinzip, seine unvermischte Selbstheit ist das Denken. In diesem seinem Geschäfte aber geschieht es, dass das Denken sich in Widersprüche verwickelt, d. i. sich in die fest Nichtidentität der Gedanken verliert, somit sich selbst nicht erreicht, vielmehr in seinem Gegenteil befangen bleibt. Das höhere Bedürfnis geht gegen dies Resultat des nur verständigen Denkens und ist darin begründet, dass das Denken nicht von sich läßt, sich auch in diesem bewussten Verluste seines Beisichseins getreu bleibt, >>*auf dass es überwinde*<<, im Denken selbst die Auflösung seiner eigenen Widersprüche vollbringe“.; § 12. „Die aus dem genannte Bedürfnisse hervorgehende *Entstehung* der Philosophie hat die *Erfahrung*, das unmittelbare und räsonierende Bewusstsein, zum *Ausgangspunkte*. Dadurch als einen Reiz erregt benimmt sich das Denken wesentlich so, dass es über das natürliche, sinnliche und räsonierende Bewusstsein sich *erhebt* in das unvermischte Element seiner selbst und sich so zunächst ein sich entfernendes, *negatives Verhältnis* zu jenem Angange gibt. Es findet so in sich, zunächst seine Befriedigung; diese Idee (das Absolute, Gott) kann mehr oder weniger abstrakt sein. Umgekehrt bringen die Erfahrungswissenschaften den Reiz mit sich, *die Form* zu besiegen, in welcher der Reichtum ihres Inhalts als ein nur Unmittelbares und Gefundenes, *nebeneinander* gestelltes Vielfaches, daher überhaupt *Zufälliges* geboten wird, und diesen Inhalt zur Notwendigkeit zu erheben, - dieser Reiz reißt das Denken aus jener Allgemeinheit und der *an sich* gewährten Befriedigung heraus vorgelegten Bestimmungen und gibt demselben zugleich andererseits die Gestalt, frei im Sinne des ursprünglichen Denkens nur nach der Notwendigkeit der Sache selbst hervorzugehen“. Hegel zufolge begründet das Bedürfnis der Philosophie oder der Ansatz zur Philosophie sich nicht auf einen deutlichen und logischen Grund. Vielmehr sind dieser Ansatz und Antrieb auf den Zustand des Menschen (Cf. Enz Anhang S. 407) bezogen und, wenngleich dieser Zustand durch die dreie Formen des Widerspruchs erwähnt wird, kann man ihn als einen existentellen Zustand des Menschen nennen.

[647] Cf. Enz. Anhang. S. 407. „Hier ist denn schon ein Beginn von Philosophie – in der Idee selbständiger allgemeiner Gesetze, eines Bestehenden, eines absoluten Wesens. Aber dies ist zunächst nur der Standpunkt der Reflexion des Verstandes – oder etwa des Glaubens und Gefühls. Noch steht das Unendliche dem Endlichen gegenüber,

natürliche Widerspruch des Menschen zeigt sich „in dreifache Form“ (Enz. Anhang. S.407), sofern der Mensch in der Welt ist und sich auf die Welt oder das Andere überhaupt, das die Welt genannt werden kann, bezieht. Der erste Widerspruch ist ein Widerspruch zwischen dem Menschen und der Welt, während die zweiten und dritten Widersprüche jeweils ein Widerspruch der Welt in sich bzw. des Menschen in sich darstellen. Bei einer Betrachtung des Widerspruchs als solchen, d. h. losgelöst von seinem Inhalt, lässt sich festhalten, dass es sich dabei um die Entzweiung des Menschen, den Zustand des Menschen sowie den Widerspruch des Menschen handelt. Dieser beruht auf dem natürlichen Antrieb zur Philosophie. Folglich ist es für den Menschen unmöglich, den Schmerz und das Leiden, die aus dem Widerspruch des Menschen resultieren, zu ertragen und sich von diesem zu befreien, solange die entgegengesetzten Seiten des Menschen nicht miteinander vereinigt, d. h. versöhnt werden[648]. Die Versöhnung stellt somit das Ziel der Philosophie dar und ist gleichzusetzen mit der Suche nach der Wahrheit im Widerspruch des Menschen[649]. In Bezug auf das Bedürfnis der Philosophie kann die Versöhnung somit als Erkenntnis der Wahrheit bezeichnet werden[650]. Die Versöhnung in der Philosophie kann demnach als die Erkenntnis der Wahrheit bestimmt werden. Diese Wahrheit wird in dem menschlichen Widerspruch gesucht oder aber auch die Wahrheit wiederhergestellt[651]. Die Logik

---

das Ewige macht noch den Gegensatz zum Zeitlichen; die Welt ist zwei getrennte Teile zerrissen, - ein Reich der Gegenwart und ein Reich des *Jenseits*; an jenes bindet mich die Wirklichkeit – mein Bewusstsein -, zu diesem reißt mich der Geist fort; in keinem kann ich *ganz* sein, und in keinem kann ich bleibend verweilen; keines ist für mich befriedigend, jedes hat absolute Ansprüche an mich, und diese Ansprüche sind im *Widerspruch*, und den Widerspruch kann ich nicht lösen, indem ich eines aufgebe, sondern beide behaupten ihr Recht“.

[648] Cf. Enz. Anhang. S. 407. „Dieser Widerspruch ist es, der das nähere Bedürfnis der Philosophie enthält, dessen Auflösung sie zum Ziele hat; der in sich entzweite Geist sucht in ihr, d. h. in sich selbst, seine Versöhnung“.

[649] Cf. Enz. Anhang. S. 408. „Diese Widersprüche machen das Rätsel aus, als welches die äußere Natur und mein Inneres mir erscheint. Sie sind es, deren Auflösung die Philosophie zu ihrem Ziele hat; sie sind es, die sich mehr oder weniger in jedem Menschen, in dem das Denken, Selbstbewusstsein erwacht ist, hervortun, die ihn treiben, *Wahrheit* in diesem allgemeinen Gewirre zu suchen“.

[650] Cf. Enz. Anhang. S. 411. „Damit ist denn auch der *Standpunkt* der Philosophie festgestellt. *Erkenntnis der Wahrheit ist Zweck an und für sich selbst*, hat nicht ihren Zweck *außer ihr in einem Anderen*. Ihre Grundbestimmung ist nicht, *nützlich* zu sein, d. h. seinen Zweck nicht in sich selbst, sondern in einem Anderen zu haben“.

[651] Enz I. S. 14-5. „Worauf ich überhaupt in meinen philosophischen Bemühungen hingearbeitet habe und hinarbeite, ist die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit. Sie ist der schwerste Weg, aber der allein Interesse und Wert für den Geist haben kann, wenn dieser einmal auf den Weg des Gedankens sich begeben, auf demselben nicht in das Eitel verfallen ist, sondern den Willen und den Mut der Wahrheit sich bewahrt hat; er findet bald, dass die Methode allein den Gedanken zu bändigen und ihn zur Sache zu führen und darin zu erhalten vermag. Ein solches Fortführen erweist sich, selbst nichts anderes als die Wiederherstellung desjenigen absoluten Gehalts zu sein, über welchen der Gedanke zunächst hinausstrebte und sich hinaussetzte, aber eine Wiederherstellung in dem eigentümlichsten, freisten Elemente des Geistes. Es ist ein unbefangener, dem Anschein nach glücklicher Zustand noch nicht gar lange vorüber, wo die Philosophie Hand in Hand mit den Wissenschaften und mit der Bildung ging, eine mäßige Verstandesaufklärung sich mit dem Bedürfnisse der Einsicht und mit der Religion zugleich zufriedenstellte, ebenso ein Naturrecht sich mit Staat und Politik vertrug und empirische Physik den Namen natürlichen Philosophie führte. Der Friede war aber oberflächlich genug, und insbesondere jene Einsicht stand mit der Religion wie dieses Naturrecht mit dem Staat in der Tat in innerem Widerspruch. Es ist dann die Scheidung erfolgt, der Widerspruch hat sich entwickelt; aber in der Philosophie hat der Geist die Versöhnung seiner mit sich selbst gefeiert, so dass diese Wissenschaft nur mit jenem Widerspruche selbst und mit dessen Übertünchung im Widerspruche ist“.

kann folglich als Darstellung des Prozesses der Versöhnung des Geistes mit sich selbst[652] bezeichnet werden. Da die Idee als "das *Wahre als solches*" (WL II S.462) die Versöhnung impliziert, manifestiert sich diese in der Idee oder im absoluten Geist[653].

4-2. Die fünfen Merkmale der Versöhnung aus der bisherigen Auseinandersetzung mit der Geschichtsphilosophie, Kunstphilosophie und der Religionsphilosophie

[652] Cf. WL I S. 44. „Die Logik ist sonach als das System des reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist*. Man kann sich deswegen ausdrücken, dass dieser Inhalt *die Darstellung Gottes* ist, *wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*".

[653] Cf. Enz I S. 15. „Es gehört zu den üblen Vorurteilen, als ob sie sich im Gegensatz befände gegen eine sinnige Erfahrungskenntnis, die vernünftige Wirklichkeit des Rechts und eine unbefangene Religion und Frömmigkeit; diese Gestalten werden von der Philosophie anerkannt, ja selbst gerechtfertigt; der denkende Sinn vertieft sich vielmehr in deren Gehalt, lernt und bekräftigt sich an ihnen wie an den großen Anschauungen der Natur, der Geschichte und der Kunst; denn dieser gediegene Inhalt ist, sofern er gedacht wird, die spekulative Idee selbst. Die Kollision gegen die Philosophie tritt nur insofern ein, als dieser Boden aus seinem eigentümlichen Charakter tritt und sein Inhalt in Kategorien gefaßt und von solchen abhängig gemacht werden soll, ohne dieselbe bis zum Begriff zu führen und zur Idee zu vollenden".; Enz § 14. „Die Wissenschaft desselben ist wesentlich *System*, weil das Wahre als *konkret* nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und –haltend, d. i. als *Totalität* ist und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann. Ein Philosophieren *ohne System* kann nichts Wissenschaftliches sein; außerdem, dass solches Philosophieren für sich mehr eine subjektive Sinnesart ausdrückt, ist es seinem Inhalte nach zufällig. Ein Inhalt hat allein als Moment des Ganzen seine Rechtfertigung, außer demselben aber eine unbegründete Voraussetzung oder subjektive Gewissheit; viele philosophische Schriften beschränken sich darauf, auf solche Weise nur *Gesinnungen* und *Meinungen* auszusprechen. – Unter einem *Systeme* wird fälschlich eine Philosophie von einem beschränkten, von anderen unterschiedenen *Prinzip* verstanden; es ist im Gegenteil Prinzip wahrhafter Philosophie, alle besonderen Prinzipien in sich zu enthalten".; §552. „Nur in dem Prinzipe des sein Wesen wissenden, des *an sich* absolut freien und in der Tätigkeit seines Befreiens seine Wirklichkeit habenden Geistes ist die absolute Möglichkeit und Notwendigkeit vorhanden, dass Staatmacht, Religion und die Prinzipien der Philosophie in eins zusammenfallen, die Versöhnung der Wirklichkeit überhaupt mit dem Geiste, des Staats mit dem religiösen Gewissen, ingleichen dem philosophischen Wissen sich vollbringt. Indem die fürsichseiende Subjektivität absolut identisch ist mit der substantiellen Allgemeinheit, enthält die Religion als solche wie der Staat als solcher, als Formen, in denen das Prinzip existiert, in ihnen die absolute Wahrheit, so dass diese, indem sei als Philosophie ist, selbst nur in einer ihrer Formen ist. Aber indem auch die Religion in der Entwicklung ihrer selbst die in der Idee enthaltenden Unterschiede (§ 566 ff.) entwickelt, so kann, ja muß das Dasein in seiner ersten unmittelbaren, d. h. selbst einseitigen Weise erscheinen und ihre Existenz zu sinnlicher Äußerlichkeit und damit weiterhin zur Unterdrückung der Freiheit des Geistes und zur Verkehrtheit des politischen Lebens verdorben werden. Aber das Prinzip enthält die unendliche Elastizität der absoluten Form, dies Verderben ihrer Formbestimmungen und des Inhalts durch dieselbe zu überwinden und die Versöhnung des Geistes in ihm selbst zu bewirken".; § 555. „Das subjektive Bewusstsein des absoluten Geistes ist wesentlich in sich Prozess, dessen unmittelbare und substantielle Einheit der Glaube in dem Zeugnis des Geistes als die *Gewissheit* von der objektive Wahrheit ist. Der Glaube, zugleich diese unmittelbare Einheit und sie als das Verhältnis jener unterschiedenen Bestimmungen enthaltend, ist in der *Andacht*, dem implizierten oder explizierten *Kultus*, in den Prozess übergegangen, den Gegensatz zur geistigen Befreiung aufzuheben, durch diese Vermittlung jene erste Gewissheit zu *bewähren* und die konkrete Bestimmung derselben, nämlich die Versöhnung, die Wirklichkeit des Geistes zu gewinnen". Der Grund dessen, warum die Versöhnung hier in dem Kapitel Idee der Wissenschaft der Logik behandelt wird, ist: 1. Die Versöhnung ist der Schlussbegriff der Philosophie. Dies wird aus der bisherigen Auseinandersetung dieser Arbeit und, in Bezug auf die Philosophie überhaupt, aus den Aussagen Hegels in Enz § 552 und 555 rechtfertigt. 2. Um das Wahre zu erreichen, muss der Mensch sich zum Begriff und zur Idee führen. Dies muss notwendig und systematisch sein (Enz S. 15 und § 14). 3. Dem Anspruch Hegels nach ist die Logik die systematische Darstellung der notwendigen Entwicklung des Begriffs selbst. 4. Deshalb muss die Versöhnung als der Schlussbegriff (1. Forschungshypothese) sich in dem Schlusskapitel des System, sprich in dem Kapitel Idee zeigen (3. Forschungshypothese).

In Anschluss an die vorangegangenen Ausführungen ist zu konstatieren, dass eine Versöhnung in den besonderen Philosophien, der Philosophie der Geschichte, der Philosophie der Kunst und der Philosophie der Religion, wie sie in dieser Abhandlung behandelt werden, zu betrachten ist. In diesem Zusammenhang sind folgende Punkte zu berücksichtigen:

1. Zunächst ist festzuhalten, dass die Versöhnung auch in den besonderen Philosophien als Ziel oder Interesse der Philosophie bestimmt wird. In der Geschichtsphilosophie wird die Versöhnung als "die wahrhafte *Theodizee*" und "die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte" (VPG S. 540) bezeichnet, wodurch sie zum Ziel der Geschichtsphilosophie wird. Innerhalb der Geschichtsphilosophie ist die Versöhnung als ein Prozess zu verstehen, welcher die Verwirklichung der allgemeinen Idee mit der Verwirklichung des Einzelnen in Einklang bringt. Diesbezüglich ist zu erwähnen, dass die Versöhnung zwischen weltlicher Notwendigkeit und menschlicher Freiheit erfolgt[654]. Die Versöhnung des weltgeschichtlichen Endzwecks und der individuellen Zwecke wird durch die logische und zweckmäßige Struktur menschlicher Handlungen ermöglicht. Dies impliziert, dass eine Versöhnung in der Weltgeschichte gemäß der von Hegel entwickelten Teleologie möglich ist, die keinen Endzweck kennt und auf Freiheit basiert. In der Ästhetik wird die Versöhnung als Ziel und Interesse der Kunstphilosophie verdeutlicht (VÄ I S. 16, 20–1). Dennoch stellt die Versöhnung in der Kunstphilosophie nicht das Resultat der philosophischen Entwicklung des Begriffs bezüglich der Kunst

[654] Cf. VPR S. 28. „Aber die göttliche Weisheit, d. i. die Vernunft, ist eine und dieselbe im Großen wie im Kleinen, und wir müssen Gott nicht für zu schwach halten, seine Weisheit aufs Große anzuwenden. Unsere Erkenntnis geht darauf, die Einsicht zu gewinnen, dass das von der ewigen Weisheit Bezweckte wie auf dem Boden der Natur so auf dem Boden des in der Welt wirklichen und tätigen Geistes herausgekommen ist. Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, welches Leibniz metaphysisch auf seine Weise in noch unbestimmten, abstrakten Kategorien versucht hat, so dass das Übel in der Welt begriffen, der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden sollte. In der Tat liegt nirgend eine größere Aufforderung zu solcher versöhnenden Erkenntnis als in der Weltgeschichte. Diese Aussöhnung kann nur durch die Erkenntnis des Affirmativen erreicht werden, in welchem jenes Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet, durch das Bewusstsein, teils was in Wahrheit der Endzweck der Welt sei, teils dass derselben in ihr verwirklicht worden sei und nicht das Böse neben ihm sich letztlich geltend gemacht habe”.; S. 31-2. „Dies Bewusstsein ist zuerst in der Religion, in der innersten Religion des Geistes aufgegangen; aber dieses Prinzip auch in das weltliche Wesen einzubilden, das war eine weitere Aufgabe, welche zu löse und auszuführen eine schwere lange Arbeit der Bildung erfordert. Mit der Annahme der christlichen Religion hat z. B. nicht unmittelbar die Sklaverei aufgehört, noch weniger ist damit sogleich in den Staaten die Freiheit herrschend, sind die Regierungen und Verfassungen auf eine vernünftige Weise organisiert oder gar auf das Prinzip der Freiheit gegründet worden. Diese Anwendung des Prinzips auf die Weltlichkeit, die Durchbildung und Durchdringung des weltlichen Zustandes durch dasselbe ist der lange Verlauf, welcher die Geschichte selbst ausmacht. Auf diesen Unterschied des Prinzips als eines solchen und seiner Anwendung, d. i. Einführung und Durchführung in der Wirklichkeit des Geistes und Lebens, habe ich schon aufmerksam gemacht; er ist eine Grundbestimmung in unserer Wissenschaft und wesentlich in Gedanken festzuhalten. Wie nun dieser Unterschied in Ansehung des christlichen Prinzips, des Selbstbewusstseins der Freiheit, hier vorläufig herausgehoben worden, so findet er auch wesentlich statt in Ansehung des Prinzips der Freiheit überhaupt. Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben“. Die Aussagen Hegels über die Weltgeschichte, die in der Religionsphilosophie sind, verstärkt den geschichtsphilosophischen Zusammenhang der Theodizee, der Versöhnung, der Notwendigkeit und der Freiheit. Darüber sieht auch Kapitel 1.

dar, sondern manifestiert sich vielmehr als die Erscheinung der bereits versöhnenden Idee und bildet somit das Ziel der Darstellung der Ästhetik. Dies bedeutet, dass die Versöhnung in der Ästhetik auf dem Sicherscheinen der Idee als Selbstnegation derselben beruht. Die Versöhnung in der Religionsphilosophie stellt das Ganze der wissenschaftlichen Darstellung derselben dar, nicht wie der Schluss in der Geschichtsphilosophie und die Grundlage in der Kunstphilosophie. Die absolute Religion wird als Religion der Versöhnung bezeichnet (VPR II S. 203), wodurch die Versöhnung als Religion oder philosophische Darstellung derselben eine durchdringende Rolle einnimmt.

2. In der Konsequenz steht die Versöhnung in den besonderen Philosophien in einem Zusammenhang mit der Idee. In der Geschichtsphilosophie ist die Idee nicht als logische Struktur der Versöhnung der philosophischen Weltgeschichte zu verstehen, sondern vielmehr ist ihre Wirklichkeit in der Weltgeschichte erst durch die Versöhnung zu rechtfertigen. Innerhalb der Geschichtsphilosophie bezeichnet die Versöhnung die von Notwendigkeit und Freiheit, d. h. die der Verwirklichung der allgemeinen Idee und der Verwirklichung der menschlichen Freiheit. Die Idee stellt in diesem Kontext ein Moment der Versöhnung der Freiheit dar, welches sich in der Weltgeschichte durch die Versöhnung mit der Tätigkeit der Individuen verwirklicht. In der Kunstphilosophie hingegen wird die Idee nicht aus der Philosophie selbst abgeleitet, sondern als gegeben betrachtet und für die Ästhetik vorausgesetzt. Insofern die Kunstphilosophie die Versöhnung der "Zwiespältigkeit des Lebens und des Bewusstseins" (VÄ I S. 81) zu ihrem Ziel hat und diese Entzweiung des Menschen als Gegensatz zwischen dem Sein und dem Sollen, der Realität und dem Begriff betrachtet (VÄ I S. 80–1), ist die Idee, die an sich die Einheit der Realität und des Begriffs ist, der Grund der Möglichkeit und der logische Grund für die Versöhnung in der Kunstphilosophie. In der Religionsphilosophie wird die Idee mit dem Geist gleichgesetzt[655], wodurch sie als Gott als der absolute Geist aufgefasst wird (VPR I S. 94, 96). Folglich ist die Idee in der Religionsphilosophie die logische Darstellung Gottes und somit die Grundlage der Religion wie der Gott die Grundlage der Religion. Insofern die Versöhnung, wie sie in der Religionsphilosophie dargestellt ist, sich auf die innere Versöhnung Gottes bezieht, fungiert die Idee in der Religionsphilosophie – wie die Idee in der Kunstphilosophie – als Grund der Möglichkeit und als logischer Grund für die Versöhnung in der Religionsphilosophie. Gleichzeitig wird die Idee in der Religionsphilosophie als ein Moment betrachtet, wie dies auch in der Geschichtsphilosophie der Fall ist. Insofern die Religion das Verhältnis zwischen Gott und Mensch beschreibt, ist die religiöse Versöhnung als Versöhnung Gottes mit dem Menschen zu verstehen.

[655] Cf. WL II S. 464-5. „Aber sie können überhaupt nur insofern etwas Wahres sein, als sie die Vereinigung ihres Begriffs und der Realität, ihrer Seele und ihres Lebens sind. Ganze, wie der Staat, die Kirche, wenn die Einheit ihres Begriffs und ihrer Realität aufgelöst ist, hören auf zu existieren; der Mensch, das Lebendige ist tot, wenn Seele und Leib sich in ihm trennen; die tote Natur, die mechanische und chemische Welt – wenn nämlich das Tote für die unorganische Welt genommen wird, sonst hätte es gar keine positive Bedeutung -, die tote Natur also, wen sie in ihren Begriff und ihre Realität geschieden wird, ist nichts als die subjektive Abstraktion einer gedachten Form und einer formlosen Materie. Der Geist, der nicht Idee, Einheit des Begriffs selbst mit sich, - der Begriff [wäre], der den Begriff selbst zu seiner Realität hätte, wäre der tote, geistlose Geist, ein materielles Objekt“.

3. Eine Versöhnung kann gemäß der Logik der jeweiligen Philosophien erfolgen, wobei hier der Denkprozess als solcher betrachtet wird. In diesem Kontext ist zudem der Zusammenhang mit der Selbstnegativität von Relevanz. In der Geschichtsphilosophie wird die Versöhnung dadurch erreicht, dass die einzelne Handlung des Menschen nach der Teleologie mit der Handlung der allgemeinen Idee gleichgesetzt wird. Die einzelne Handlung des Menschen hat das besondere Interesse des Menschen als Zweck. Sofern der Zweck der einzelnen Handlung des Menschen jedoch nicht in deren Verwirklichung, d. h. nicht in der Manifestation menschlicher Freiheit liegt, sondern in der menschlichen Handlung selbst, welche als Mittel zur Verwirklichung des außerhalb derselben liegenden Anderen dient, und die Verwirklichung des Anderen zum Zweck hat, kann die menschliche Handlung nach der logischen Bewegung der äußerlichen Zweckmäßigkeit nicht aus sich selbst erreichen, was sie eigentlich bezweckt hat. Denn in der Handlung des Menschen besteht eine Unangemessenheit zwischen dem Begriff der menschlichen Handlung und der Realität derselben, was dazu führt, dass sich die menschliche Handlung gegen sich selbst richtet. Dies bezeichnet einen Widerspruch mit sich selbst sowie eine Negation gegen sich selbst. Daher negiert die Handlung des Menschen sich selbst und geht über sich selbst hinaus. In der Konsequenz kann die Handlung des Menschen als ein Akt der Verwirklichung der allgemeinen Idee betrachtet werden. Die Ausweitung der Handlung des Menschen führt demnach zur Verwirklichung des besonderen Zwecks sowie der allgemeinen Idee in der Weltgeschichte. In der Kunstphilosophie wurde die Versöhnung im Hinblick auf die Idee bereits vollbracht, da diese gemäß ihrer Bestimmung die Einheit von Begriff und Realität darstellt. Die Versöhnung in der Kunstphilosophie zielt jedoch nicht auf eine bloße Idee ab, sondern auf ein Kunstwerk, das sinnlich wahrgenommen werden kann. Andernfalls wäre das Kunstwerk nicht die sinnliche Erscheinung des Wahren und nicht das Objekt der philosophischen Wissenschaft. Die Erscheinung kann folglich nur als Schein und als das an sich Nichtige, d. h. als Unwahres betrachtet werden, damit die Idee in dem Kunstwerk erscheinen kann, d. h. damit die Idee das Ideal sein kann. In diesem Kontext muss die Idee als das Wahre in dem Unwahren gezeigt werden. Folglich kann die Idee als das Wahre in der Erscheinung als das Ideal erscheinen, da die Selbstnegativität der Idee dies ermöglicht. In der Kunstphilosophie wird der Zusammenhang der Versöhnung mit der Selbstnegativität nicht nur im Hinblick auf das Sicherscheinen der Idee, sondern auch im Kontext der das Kunstwerk produzierenden Tätigkeit des Künstlers, d. h. der Poesie, thematisiert. Die Produktion eines wahren Kunstwerks erfolgt nicht durch den Künstler gemäß seiner individuellen Meinung und seinem individuellen Wissen, sondern durch eine innere Einwirkung des Geistes, d. h. durch ein Zeugnis des Geistes, welches das Kunstwerk hervorbringt. Dies bedeutet, dass der Künstler bei der Hervorbringung des Kunstwerks seine Besonderheit negiert und sich für die Allgemeinheit hält, um die Idee in die sinnliche Gestaltung zu erscheinen. Für das menschliche Bewusstsein als Zuschauer des wahren Kunstwerks stellt sich die Versöhnung nicht unmittelbar durch das Kunstwerk dar, sondern wird vielmehr durch die Nachahmung des menschlichen Bewusstseins durch das Gefühl der Versöhnung (VÄ III, S. 198) oder die Ahnung des Begriffs (VÄ I, S. 174) aus der ästhetischen Erfahrung vermittelt. Sofern der Gegenstand und der Inhalt der Nachahmung nichts anderes

als die in dem Kunstwerk erscheinende Idee sind, setzt die Nachahmung des menschlichen Bewusstseins voraus, dass der Mensch die Besonderheit des menschlichen Bewusstseins negiert, d. h. die Selbstnegation des menschlichen Bewusstseins seiner selbst. In der Religionsphilosophie wurde der Zusammenhang zwischen Versöhnung und Selbstnegativität deutlicher herausgearbeitet. Das theoretische Verhältnis des Menschen zu Gott, d. h. die Erhebung zu Gott als religiöses Wissen, setzt voraus, dass der Mensch sich von der Endlichkeit befreit. Insofern der Mensch als natürliches Wesen endlich ist, kann die Aufhebung der Endlichkeit des Menschen als Selbstnegation des Menschen seiner selbst bezeichnet werden. Die Andacht (vgl. VPR I, S. 170, 197) sowie der Glauben implizieren eine Negation der Endlichkeit des Menschen und resultieren in einer Selbstsetzung als Moment der Unendlichkeit. Ebenso ist die Selbstnegation auch beim Kultus als dem praktischen Verhältnis des Menschen zu Gott vorausgesetzt. Die Liebe zu anderen als religiöse Handlung kann nur durch die Selbstnegation des Menschen, die Liebe zu anderen im Glauben an Gott, realisiert werden. Wäre diese Voraussetzung nicht gegeben, nämlich die Liebe zu Anderen ohne die Negation der Besonderheit seiner selbst, so wäre diese Liebe nichts anderes als die natürliche, besondere Liebe zu Anderen, wie sie beispielsweise in Freundschaften oder Geschlechtsbeziehungen zu beobachten ist.

4. In den besonderen Philosophien wird die Versöhnung im Kontext des Nach- bzw. Wiederdenkens verwendet[656]. In der Geschichtsphilosophie wird die Versöhnung - verstanden als Handlung des

[656] Cf. Enz § 5. „Zum Behufe einer vorläufigen Verständigung über den angegebenen Unterschied und über die damit zusammenhängende Einsicht, dass der wahrhafte *Inhalt* unseres Bewusstseins in dem Übersetzen desselben in die Form des Gedankens und Begriffs *erhalten*, ja erst in sein eigentümliches Licht gesetzt wird, kann an ein anderes *altes Vorurteil* erinnert werden, dass nämlich, um zu erfahren, was an den Gegenständen und Begebenheiten, auch Gefühlen, Anschauungen, Meinungen, Vorstellungen usf. *Wahres* sei, *Nachdenken* erforderlich sei. Nachdenken aber tut wenigstens dies auf allen Fall, die Gefühle, Vorstellungen usf. in *Gedanken* zu verwandeln“.; § 7. „Indem das *Nachdenken* überhaupt zunächst das Prinzip(auch im Sinne des Anfangs) der Philosophie enthält und nachdem es in seiner *Selbständigkeit* wieder in neueren Zeiten erblüht ist (nach den Zeiten der lutherischen Reformation), so ist, indem es sich gleich anfangs nicht bloß abstrakt wie in den philosophierenden Anfängen der Griechen gehalten, sondern sich zugleich auf den maßlos scheinenden Stoff der Erscheinungswelt geworfen hat, der Name *Philosophie* allem demjenigen Wissen gegeben worden, welches sich mit der Erkenntnis des festen Maßes und *Allgemeinen* in dem Meere der empirischen Einzelheiten und des *Notwendigen*, der *Gesetze* in der scheinbaren Unordnung der unendlichen Menge des Zufälligen beschäftigt und damit zugleich seinen *Inhalt* aus dem *eigenen* Anschauen und Wahrnehmen des Äußeren und Inneren, aus der *präsenten* Natur wie aus dem *präsenten* Geiste und der Brust des Menschen genommen hat“.; § 9. „*Fürs andere* verlangt die subjektive Vernunft *der Form nach* ihre weitere Befriedigung; diese Form ist die *Notwendigkeit* überhaupt(s. § 1). In jener wissenschaftlichen Weise ist teils das in ihr enthaltene *Allgemeine*, die Gattung usf. als für sich unbestimmt, mit dem *Besonderen* nicht für sich zusammenhängend, sondern beides einander äußerlich und zufällig, wie ebenso die verbundenen Besonderheiten für sich gegenseitig äußerlich du zufällig sind. Teils sind die Anfänge allenthalben *Unmittelbarkeiten, Gefundenes, Voraussetzungen*. In beiden geschieht der Form der Notwendigkeit nicht Genüge. Das Nachdenken, insofern es darauf gerichtet ist, diesem Bedürfnisse Genüge zu leisten, ist das eigentlich philosophische, *das spekulative Denken*. Als Nachdenken hiermit, das in seiner *Gemeinsamkeit* mit jenem ersten Nachdenken zugleich davon *verschieden* ist, hat es außer den gemeinsamen auch *eigentümliche Formen*, deren allgemeine der *Begriff* ist“.; § 465. Das deutsche Wort ‚Nachdenken‘ ist gewöhnlich mit den Worten ‚Überlegen‘, ‚Reflektieren‘ und ‚Betrachten‘ zusammengesetzt. Dennoch, um es als ein philosophisches Wort auszudrücken, ist es nicht genügend, es mit ‚philosophieren‘ gleichzusetzen, sondern soll es ausführlicher bestimmt werden. Das Nachdenken in Enz § 5 und § 7 ist, wenn es epistemologisch betrachtet wird, es, das unmittelbare und zufällige Wissen, Anschauung, Gefühl und Vorstellung usw., in Gedanken zu setzen. Dies ist mit der gewöhnlichen Nutzung des Wortes ‚Nachdenken‘ entsprechend. Nach der Aussage Hegels in Enz

Menschen nach dem teleologischen Prozess - mit der Handlung der allgemeinen Idee in der Weltgeschichte gleichgesetzt. Die von Hegel entwickelte Teleologie basiert auf der Annahme, dass menschliche Handlungen durch einen inneren Widerspruch gekennzeichnet sind. Dieser Widerspruch zeigt sich darin, dass Handlungen nicht die beabsichtigten Ergebnisse erzielen. Dies trifft ebenfalls auf die logische Perspektive zu, denn die äußere Zweckmäßigkeit hat ihre innere Zweckmäßigkeit zur Wahrheit. Der infinite Regress der äußerlichen Zweckmäßigkeit entwickelt sich andererseits dadurch in die innere Zweckmäßigkeit, dass der Prozess der Selbstnegativität der äußerlichen Zweckmäßigkeit wieder durchdacht wird. Die Versöhnung in der Weltgeschichte zwischen dem Menschen und der allgemeinen Idee beruht folglich auf der teleologischen Struktur der menschlichen Handlung, d. h. darauf, den Prozess der Selbstnegation der menschlichen Handlung wiederzulesen. Insofern das Bewusstsein sich vom Gegenstand unterscheidet und Wissen von diesem besitzt, ist das Bewusstsein zugleich auch das Bewusstsein von sich selbst. Die Teilnahme des menschlichen Bewusstseins an der Handlung der allgemeinen Idee im teleologischen Prozess führt dazu, dass das menschliche Bewusstsein ein Bewusstsein von dem teleologischen Prozess seiner selbst entwickelt, welches als Selbstbewusstsein bezeichnet werden kann. Das Selbstbewusstsein des Menschen in Bezug auf den teleologischen Prozess manifestiert sich im Denken, wobei der teleologische Prozess als die Bewegung des Denkens zu verstehen ist. Diesbezüglich kann festgehalten werden, dass das Selbstbewußtsein das Nachdenken ist. Die dadurch ermöglichte Reflexion über die inneren und logischen Strukturen menschlicher Handlungen bildet die Grundlage für die Erkenntnis der Teleologie als grundlegendem Prinzip menschlichen Handelns. Dies erlaubt einen umfassenden Überblick über den teleologischen Prozess. Dies entspricht der bei Hegel thematisierten Spekulation oder der von ihm vorgenommenen Versöhnung[657]. In der Kunstphilosophie sind das Nachdenken und Wiederdenken Elemente im ästhetischen Erfahrungsprozess des menschlichen Bewusstseins. Insofern das Kunstwerk oder das Ideal mit der Unmittelbarkeit als sinnlicher Gestaltung behaftet ist, finden das Nachdenken und das Wiederdenken, welche den Unterschied zum Gegenstand bzw. die Distanz zu diesem voraussetzen, im Kunstwerk selbst keine Anwendung. In der ästhetischen Erfahrung ahmt das Bewusstsein des Menschen die Versöhnung im Kunstwerk als ideelle Einheit von Begriff und Realität nach. In diesem Kontext erweist sich die Schranke der Kunst als Offenbarung des absoluten Geistes. In Bezug auf die Kunst kann das menschliche Bewusstsein die Versöhnung in dem wahren Kunstwerk lediglich ahnen und nachahmen, wobei es sich jedoch nicht um eine Erkenntnis des absoluten Geistes als solchen handelt. Dies bedeutet,

§9 findet das Nachdenken aber in der Philosophie, die Hegel richtig gilt, zweimal statt. Während das erste Nachdenken den Inhalt oder den Stoff des Wissens „in Gedanken" setzt, setzt das zweite Nachdenken diese Gedanken wieder ‚in Begriff'. In solchem Sinn ist das Nachdenken das Wieder-denken und in dieser Arbeit, in Bezug auf den Zusammenhang mit der philosophischen Text oder mit der philosophischen Darstellung, wird es als ‚das Wiederlesen' bezeichnet.

[657] Cf. WL I S. 168. „In diesem Sein hiermit als der *Idealität* der Unterschiedenen ist der Widerspruch nicht abstrakt verschwunden, sondern aufgelöst und versöhnt, und die Gedanken sind nicht nur vollständig, sondern sie sind auch *zusammengebracht*. Die Natur des spekulativen Denkens zeigt sich hieran als einem ausgeführten Beispiele in ihrer bestimmten Weise; sie besteht allein in dem Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit".

dass sich der Prozess der Selbstnegation und des Wiederdenkens in der Versöhnung der Kunstphilosophie mit dem Gegenstand der ästhetischen Erfahrung und dem Subjekt derselben auseinandersetzt und die Beziehung zwischen beiden als äußerliche sinnliche Anschauung betrachtet wird. In Bezug auf das Wiederdenken kann die Versöhnung im Kunstwerk noch an sich bezeichnet werden. In der Philosophie der Religion ist das Nachdenken und Wiederdenken nicht wie in der Philosophie der Kunst zu verstehen. In der Kunstphilosophie besteht eine äußerliche Beziehung zwischen dem Prozess der Versöhnung und dem Wiederdenken, während in der Religionsphilosophie das Wiederdenken in den Prozess der Versöhnung hineinwirkt. Diesbezüglich ist insbesondere auf das Reich des Sohnes als das Moment der Besonderheit der absoluten Religion zu verweisen. Die Figur des Jesus Christi manifestiert sich im Bewusstsein der Menschen in zwei unterschiedlichen Formen. Einerseits wird er als ein Mensch und Lehrer in der sinnlichen Anschauung und im Alltag erfahren, andererseits als göttliche und heilige Geschichte, als Menschwerdung, Tod und Auferstehung, im Glauben. Das menschliche Bewusstsein erfährt die bereits vollbrachte Versöhnung Gottes durch die Wiedererfahrung Christi. Dies impliziert, dass die Versöhnung Gottes für das menschliche Bewusstsein durch den Glauben als ein Akt des Nachdenkens und Wiederdenkens erfahrbar wird. Gleichwohl zeigt sich eine Schranke der Religion in ihrer Offenbarung des absoluten Geistes. Denn das Wiederdenken, bezüglich der absoluten Religion die Wiedererfahrung Christi, lässt das menschliche Bewusstsein die göttliche Versöhnung wissen und ermöglicht es dem Menschen, an der göttlichen Versöhnung teilzunehmen. Dennoch ist diese Teilnahme nicht mit dem menschlichen Teilnehmen an der Versöhnung als solchem gleichzusetzen. Das menschliche Teilhaben an der Versöhnung findet erst bei dem Kultus als der religiösen Handlung statt. Der Unterschied zwischen religiösem Wissen und religiöser Handlung gründet darin, dass Religion per se von Andersheit geprägt ist.

5. Aus dem vierten Merkmal der Versöhnung in den besonderen Philosophien lässt sich eine Andeutung in Bezug auf das enzyklopädische System der Philosophie ableiten. In den besonderen Philosophien wird das Verhältnis zwischen der Versöhnung und dem menschlichen Bewusstsein bzw. zwischen der Philosophie und dem Menschen differenziert betrachtet. In der Philosophie der Geschichte ist die Versöhnung nicht auf den Menschen, sondern auf die Teleologie und die Weltgeschichte ausgerichtet. In einer ausführlicheren Fassung kann sie als die Konstruktion a priori der Weltgeschichte bezeichnet werden. Dies impliziert, dass die Versöhnung in der Geschichtsphilosophie das Jenseits des menschlichen Bewusstseins und in der Geschichte die Regierung Gottes darstellt. In der Philosophie der Kunst ist die Versöhnung zunächst ein Gegenstand, der sich dem Menschen gegenüberstellt. Dennoch wird die Versöhnung als der versöhnende Prozess des Denkens vor dem Menschen nicht als Bewegung des Denkens, sondern lediglich in der sinnlichen Gestaltung aufgefasst. Folglich wird die Versöhnung in der Philosophie der Kunst, obwohl das Kunstwerk für das menschliche Bewusstsein unabdingbar ist, als an sich und unmittelbar erachtet. In der Philosophie der Religion stellt die Versöhnung nicht nur einen Gegenstand für das menschliche Bewusstsein dar, sondern ist auch Gegenstand des menschlichen Bewusstseins. Folglich nimmt das menschliche Bewusstsein erst in der Religion am

Versöhnungsprozess als solchem teil. Innerhalb der Religion wird der Versöhnungsprozess jedoch erst dann konkret, wenn die Andersheit und der Unterschied zu seinem Wesen berücksichtigt werden. Dies führt jedoch noch nicht zu einer konkreten Einheit der Versöhnung und des menschlichen Bewusstseins.

Die dritte Forschungshypothese thematisiert die Versöhnung in der Logik. Dabei stellt sich die Frage, wie sich die logische Struktur der Versöhnung in der Wissenschaft der Logik manifestiert. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, welche Rolle sie bezüglich der Entwicklung des Begriffs selbst spielt.

4-3. Die Idee als die Wahrheit und auch als der härteste Gegensatz mit sich selbst

Die Idee ist die Wahrheit. Vielmehr ist die Wahrheit die Idee.

In der Philosophie Hegels ist die Wahrheit die Entsprechung des Begriffes mit dem Sein, wie dies auch bei Kant angenommen wird, sowie die Entsprechung des Seins mit dem Sollen[658]. Dies bedeutet, dass die Idee die Entsprechung dessen ist, was der Begriff zum Ausdruck bringen möchte, mit demselben,

[658] Cf. WL II S. 464. „Wenn gesagt wird, es finde sich in der Erfahrung kein Gegenstand, welcher der *Idee* vollkommen kongruiere, so wird diese als ein subjektiver Maßtab dem Wirklichen gegenüberstellt; was aber ein Wirkliches wahrhaft *sein* solle, wenn nicht sein Begriff in ihm und [wenn] seine Objektivität diesem Begriffe gar nicht angemessen ist, ist nicht zu sagen; denn es wäre das Nichts. Das mechanische und chemische Objekt wie das geistlose Subjekt und der nur des Endlichen, nicht seines Wesens bewusste Geist haben zwar, nach ihrer verschiedenen Natur, ihren Begriff nicht *in seiner eigenen freien Form* an ihnen existierend. Aber sie können überhaupt nur insofern etwas Wahres sein, als sie die Vereinigung ihres Begriffs und der Realität, ihrer Seele und ihres Leibes sind. Ganze, wie der Staat, die Kirche, wenn die Einheit ihres Begriffs und ihrer Realität aufgelöst ist, hören auf zu existieren“.; 465-6. „*Sein* hat die Bedeutung der *Wahrheit* erreicht, indem die Idee die Einheit des Begriffs und der Realität ist; es *ist* also nunmehr nur das, was Idee ist. Die endliche Dinge sind darum endlich, insofern sie die Realität ihres Begriffs nicht vollständig an ihnen selbst haben, sondern dazu anderer bedürfen, - oder umgekehrt, insofern sie als Objekte vorausgesetzt sind, somit den Begriff als eine äußerliche Bestimmung an ihnen haben. Das Höchst was sie nach der Seite dieser Endlichkeit erreichen, ist die äußerliche Zweckmäßigkeit. [...] Dass die Idee ihre Realität nicht vollkommen durcharbeitet, sie unvollständig dem Begriffe unterworfen hat, davon beruht die Möglichkeit darauf, dass sie selbst einen *beschränkten Inhalt* hat, dass sie, so wesentlich sie Einheit des Begriffs und der Realität, ebenso wesentlich auch deren Unterschied ist; denn nur das Objekt ist die unmittelbare, d. h. nur *ansich*seiende Einheit. Wenn aber ein Gegenstand, z. B. der Staat, seiner Idee *gar nicht* angemessen, d. h. vielmehr gar nicht die Idee des Staates wäre, wenn seine Realität, welche die [der] selbstbewussten Individuen ist, dem Begriffe ganz nicht entspräche, so hätten seine Seele und sein Leib sich getrennt; jene entflöhe in die abgeschiedenen Regionen des Gedankens, dieser wäre in die einzelnen Individualitäten zerfallen; aber indem der Begriff des Staates so wesentlich ihre Natur ausmacht, so ist er als ein so mächtiger Trieb in ihnen, dass sie ihn, sei es auch nur in der Form äußerer Zweckmäßigkeit, in Realität zu versetzen oder ihn so sich gefallen zu lassen gedrungen sind, oder sie müßten zugrunde gehen. Der schlechteste Staat, dessen Realität dem Begriffe am wenigstens entspricht, insofern er noch existiert, ist er noch Idee; [...]“. Hier ist das Sollen natürlich nicht in dem praktischen oder moralischen Sinn. Vielmehr ist es in dem logisch-metaphysischen Sinn. Wie bei der Beispiel des Staates gezeigt wird, wenn es auch wegen des Begriffes ‚Staat‘ von dem praktischen und gesellschaftlichen Zusammenhang eingemischt werden muss, ist das Sollen die Angemessenheit zu ‚diesem Begriff‘. In gewöhnlichem Sprach mag man vor einem gesellschaftlichen Ergebnis sagen: „Es soll nicht so sein“. Darin zeigt der Sinn des Sollens sich. Sieht auch Chong-Fuk Lau, "Urteilsformen und Kategorienlehre: Die Aristotelisch-Kantische und die Hegelsche Konzeption" in *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Andereas Arndt, Cristian Iber und Günter Kruck (Hrsg.), Berlin 2006. S. 94-5.

was der Begriff in der Tat zum Ausdruck bringt. Gleichzeitig besteht die Wahrheit jedoch lediglich darauf, dass der Begriff und das Sein oder das Sein des Begriffs und das Sollen desselben nicht entsprechend sind. Somit kann festgehalten werden, dass die Bedeutung der Wahrheit in der Existenz von Unwahrheit begründet liegt, d. h. der Nichtentsprechung von Begriff und Sein. Denn wäre alles die Wahrheit, so wäre eine Distinktion zwischen Wahrheit und Unwahrheit obsolet[659]. Die Wahrheit impliziert eine Nichtentsprechung des Seins und der Realität, eine negative Beziehung zwischen dem Sein und Sollen oder, in einer logischeren Formulierung, einen Widerspruch derselben oder die Möglichkeit eines inneren Widerspruchs des Begriffs. Diese Faktoren bilden die Grundlage als ihren Bestehensgrund.

Die Idee ist die Wahrheit. Die Idee ist die Einheit von Begriff und Realität sowie die Entsprechung von Sein und Sollen. Demnach sind der Begriff mit der Realität und das Sein des Begriffs mit dem Sollen desselben in der Idee gleichgesetzt. Die Wahrheit ist die Idee. Dennoch hat die Wahrheit als Bestehungsgrund eine Nichtentsprechung zwischen Begriff und Realität oder Sein des Begriffs und Sollen desselben. Die Idee stellt somit die Einheit des Begriffs und der Realität dar und ist folglich Wahrheit. Die Idee als solche ist die Entsprechung des Begriffs und der Realität, während die Wahrheit mindestens der Möglichkeit nach eine Nichtentsprechung des Begriffs und der Realität beinhaltet. Die Idee als Einheit von Begriff und Realität beinhaltet demnach die Negation ihrer selbst, d. h. die Möglichkeit der Nichtentsprechung derselben. Dies kann als Widerspruch der Idee gegen sich selbst bezeichnet werden. Wenn die Idee den Widerspruch ihrer selbst vermeidet, oder wenn sie die Möglichkeit der Negation der Einheit des Begriffs und der Realität nicht beinhaltet, wäre die Idee nicht die Wahrheit und die Wahrheit nicht die Idee. Die These, dass die Wahrheit die Idee ist, impliziert, dass die Idee selbstwidersprüchlich ist und sich aus sich selbst negiert. Dieser Selbstwiderspruch der Idee ist einerseits von dem Widerspruch der gewöhnlichen und allgemeinen Logik und andererseits von demselben der Entwicklungsstufen des reinen Denkens, mit anderen Worten, der verschiedenen Gestaltungen des reinen Denkens, die in *Wissenschaft der Logik* behandelt werden, zu unterscheiden. In

[659] Die Frage darnach, ob es die Unwahrheit gibt oder nicht gibt, ist soeben mit der Frage nach demselben, ob es die reine Wahrheit gibt oder nicht gibt, gleichgesetzt. Denn die Möglichkeit der Negation dessen, das Sein mit dem Sollen oder der Begriff mit der Realität zu entsprechen, ist mit der Möglichkeit der reinen Wahrheit gleichgesetzt. Wenn der Begriff mit der Realität entsprechend ist, nach der Bestimmung der Wahrheit ist es die Wahrheit. Also wenn es unmöglich wäre, der Begriff mit der Realität nicht zu entsprechen, mit anderem Wort, wenn der Begriff immer schon mit der Realität entsprechen würde, wären alle Begriffen und Realitäten, sogar alle Seienden die Wahrheit. Dann die Wahrheit, indem sie nach den Annahmen keine Unwahrheit in sich hat, ist die reine Wahrheit. Indem die reine Wahrheit aber ihrer Bestimmung nach keine Unwahrheit in sich enthält, ist sie so wie die reine Unwahrheit, dass das reine Sein als der Anfang von der Wissenschaft der Logik Hegels mit dem reinen Nichts gleichgesetzt ist. Die reine Wahrheit hat in sich keinen Unterschied und keine Bestimmung also sie kann nicht zu einer Wahrheit erreichen. Denn sie ist, ihrer Bestimmung nach, aus sich selber wahr und deshalb die reine Wahrheit. Gleichzeitig ist sie aber, wenn sie zu einer Wahrheit nicht erreichen kann, die reine Unwahrheit, weil die reine Unwahrheit nichts anderes als es ist, was zu keiner Wahrheit erreichen kann. Umgekehrt die reine Unwahrheit ist, indem sie zu einer Wahrheit nicht erreichen kann, alle Wahrheiten in sich enthalten. Deshalb die reine Unwahrheit ist die reine Wahrheit und die reine Unwahrheit ist wahr wie das Sein des reinen Nichts.

Bezug auf den Widerspruch der allgemeinen Logik kann festgehalten werden, dass es sich hierbei um die logische Unmöglichkeit handelt. Demnach muss ein Widerspruch von der logischen Auseinandersetzung ausgeschlossen werden. In Kontrast dazu kann der Widerspruch der Idee, insofern die Idee die Einheit von Begriff und Realität sowie Wahrheit ist, nicht ausgeschlossen oder negiert werden. Stattdessen muss er affirmierend oder enthaltend sein. In Bezug auf die Entwicklungsstufen des reinen Denkens, die der Idee vorausgehen, kann festgestellt werden, dass der Widerspruch der Idee nicht aus einer Nichtentsprechung zwischen dem Sein des reinen Denkens und dem Sollen desselben resultiert. Das reine Sein lässt sich beispielweise festhalten, dass das Sollen des reinen Seins das Einfach-Seiende oder alle Seienden als solches ist. Das reine Sein strebt danach, alle Seienden und das Sein als solches aus sich selbst heraus zu zeigen. Das Sein des reinen Seins kann jedoch lediglich als das Nichts bestimmt werden. Da das reine Sein keinen Unterschied und keine Bestimmungen in sich hat, kann es nichts sagen. So möchte beispielsweise das Unendliche gemäß seinem Sollen die Unendlichkeit sein, welche sich von der Endlichkeit des Endlichen unterscheidet. Allerdings stellt sich heraus, dass das, was das Unendliche tatsächlich geäußert hat, keine wahre Unendlichkeit ist, sondern lediglich ein dem Endlichen entgegengesetztes anderes Endliches, d. h. lediglich eine Endlichkeit. Dies ist das Sein des Unendlichen. Der Widerspruch des reinen Denkens, der vor der Idee liegt, hat seinen Ursprung in der Diskrepanz zwischen dem, was das reine Denken durch den Begriff sagen will (das Sollen des Begriffs), und dem, was es durch den Begriff in der Tat gesagt hat (das Sein des Begriffs), sowie im Gegensatz zwischen dem Begriff des reinen Denkens und der Realität desselben. Die Unwahrheit, die aus der Nichtentsprechung und dem Widerspruch resultiert, stellt den Antrieb dar, durch den das reine Denken sich aus sich selbst heraus entwickeln kann.

Demgegenüber ist die Idee die Einheit des Begriffs mit der Realität und des Seins mit dem Sollen. Der Widerspruch der Idee kann somit nicht als Gegensatz oder Widerspruch zwischen einem Teil des Begriffs und einem anderen Teil desselben, wie er in den vor der Idee liegenden Entwicklungsstufen des reinen Denkens auftritt, bezeichnet werden. Stattdessen handelt es sich um einen Gegensatz zwischen der Idee als solcher und der totalen Idee selbst. Insofern die Idee die Einheit des Begriffs und der Realität, d. h. die Totalität derselben ist, kann der Widerspruch der Idee nicht als eine bestimmte Negation oder als eine Negation als eine bestimmte Bestimmung aufgefasst werden. Stattdessen handelt es sich um eine totale Negation oder eine absolute Selbstnegation der Idee. Die Idee ist durch den "*härtesten Gegensatz* in sich" (WL II, S. 468) gekennzeichnet[660]. Die Auflösung und Aufhebung dieses

[660] Cf. WL II S. 467-8. „Die *Identität* der Idee mit sich selbst ist eins mit dem *Prozesse;* der Gedanke, der die Wirklichkeit von dem Scheine der zwecklosen Veränderlichkeit befreit und zur *Idee* verklärt, muß diese Wahrheit der Wirklichkeit nicht als die tote Ruhe, als ein bloßes *Bild*, matt, ohne Trieb und Bewegung, als eine Genius oder Zahl oder einen abstrakten Gedanken vorstellen; die Idee hat um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den *härtesten Gegensatz* in sich; ihre Ruhe besteht in der Sicherheit und Gewissheit, womit sie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet und in ihm mit sich selbst zusammengeht“. Wie im Kapitel 4 zeigen wird, ist der härteste Gegensatz der Idee nichts anderes als der Gegensatz der Idee mit sich selbst. Dies weist nicht auf den Gegensatz zwischen dem theoretischen und dem praktischen Geist (Cf. Eisuke Kawamura, *Hegels Ontologie der absoluten Idee*, Hamburg 1973, S. 224), sondern vielmehr auf den Prozess der Idee, durch den die Idee in sich

härtesten Gegensatzes oder der absoluten Selbstnegation der Idee stellt eine Aufgabe dar, die sich im Verlauf der Entwicklung der Idee stellt und zu bewältigen ist.

4-4. Der widersprechende und auch versöhnende Prozess der unmittelbaren Idee

Zunächst ist die Idee als die Einheit des Begriffs und der Realität unmittelbar. Denn die Idee ist als Resultat der selbstständigen und notwendigen Entwicklung des reinen Denkens, insbesondere im Kontext der Entwicklung des reinen Denkens in Bezug auf den Begriff 'Zweck'. Das Resultat, die Idee, ist für das reine Denken zunächst unmittelbar und gegenwärtig[661]. Die unmittelbare Idee ist das Leben. In logischer Hinsicht ist dieses Leben von demselben in natürlicher oder naturwissenschaftlicher Hinsicht sowie von dem mit dem Geist verbundenen Leben in anthropologischer Hinsicht zu unterscheiden[662]. Es sei darauf verwiesen, dass das ästhetische Leben, welches den Gegenstand der unmittelbaren und ästhetischen Erfahrung in der Ästhetik bildet, hiervon zu unterscheiden ist[663].

---

den Unterscheid ausfinden kann (Cf. Ludovicus de Vos, „Die Wahrheit der Idee", in *Der Begriff als die Wahrheit*, Anton Friedrich Koch (Hrsg.), Paderborn; München 2003, S. 159), hin.

[661] Die Unmittelbarkeit in der Entwicklung des reinen Denkens ist auf das hegelschen Programm der Wissenschaft der Logik, welches um das reine Denken als solches konzentriert ist, bezogen. Nach dem Programm Hegels hat *Wissenschaft der Logik* als die voraussetzungslose Wissenschaft das unmittelbare und reine Sein als ihren Anfang. Es ist die Trennung von dem vor der Wissenschaft der Logik vorliegenden Weg, konkreter befaßt, von der Phänomenologie des Geistes und die Konzentrierung um den Prozess der Entwicklung des reinen Denkens. Damit das reine Denken um sich selbst als sich selbst gehen kann, konzentriert sich es nur ‚Hier und Jetzt'. Cf. WL I S. 66ff. „Hier mag daraus nur dies ausgeführt werden, dass es Nichts gibt, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung, so dass sich diese beiden Bestimmungen als ungetrennt und untrennbar und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt. [...] Insofern dieser Gegensatz in Beziehung auf Denken, Wissen, Erkennen die konkretere Gestalt von unmittelbarem oder vermitteltem *Wissen* erhält, wird die Natur des Erkennens überhaupt sowohl innerhalb der Wissenschaft der Logik betrachtet, als dasselbe in seiner weiteren konkreten Form in die Wissenschaft vom Geiste und in die Phänomenologie desselben fällt. [...] Hier ist das Sein das Anfangende, als durch Vermittlung, und zwar durch sie, welche zugleich Aufheben ihrer selbst ist, entstanden dargestellt; mit der Voraussetzung des reinen Wissens als Resultats des endlichen Wissens, des Bewusstseins. Soll aber keine Voraussetzung gemacht, der Anfang selbst *unmittelbar* genommen werden, so bestimmt er sich nur dadurch, dass es der Anfang der Logik, des Denkens für sich, sein soll. Nur der Entschluss, den man auch für eine Willkür ansehen kann, nämlich dass man das *Denken als solches* betrachten wolle, ist vorhanden".

[662] Cf. WL II S. 470-1. „Es kann nur etwa zu bemerken sein, inwiefern die logische Ansicht des Lebens von anderer wissenschaftlicher Ansicht desselben unterschieden ist; jedoch gehört hierher nicht, wie in unphilosophischen Wissenschaften von ihm gehandelt wird, sondern nur, wie das logische Leben als reine Idee von dem Naturleben, das in der *Naturphilosophie* betrachtet wird, und von dem Leben, insofern es mit dem *Geiste* in Verbindung steht, zu unterscheiden ist".

[663] Cf. WL II S. 471-2. „Das Leben ist hier nämlich überhaupt in seinem eigentlichen Sinne als *natürliches Leben* zu nehmen, denn was das *Leben des Geistes* als Geistes genannt wird, ist seine Eigentümlichkeit, welche dem bloßen Leben gegenübersteht; wie auch von der *Natur* des Geistes gesprochen wird, obgleich der Geist kein Natürliches und vielmehr der Gegensatz zur Natur ist. Das Leben als solches also ist für den Geist teils *Mittel*, so stellt er es sich gegenüber; teils ist er lebendiges Individuum und das Leben sein Körper, teils wird diese Einheit seiner mit seiner lebendigen Körperlichkeit aus ihm selbst zum *Ideal* herausgeboren. Keine dieser Beziehungen auf den Geist geht das logische Leben an, und es ist hier weder als Mittel eines Geistes, noch als sein lebendiger Leib, noch als Moment des Ideals und der Schönheit zu betrachten".

Während das Leben in der Ästhetik den Gegenstand der ästhetischen Erfahrung des Bewusstseins bildet, stellt es in der Wissenschaft der Logik keinen Gegenstand der Erfahrung des Bewusstseins dar. Stattdessen ist es die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung bzw. des Erkennens[664]. Die These, dass das Leben das Erkennen erst ermöglicht, beruht nicht auf der Voraussetzung, dass das Subjekt des Erkennens ein Lebewesen sein muss. In diesem Fall ist ein solches Leben nicht in der Logik als Wissenschaft des reinen Denkens zu betrachten, sondern in der Naturphilosophie oder Geistphilosophie. Das Leben stellt die Voraussetzung für das Erkennen dar, gleichsam als "die Bestimmung des *Seins* und *Wesens*" (WL II, S. 470), da das Leben im logischen Sinn die unmittelbare Idee ist. Daher kann die unmittelbare Idee nicht mit dem Leben gleichgesetzt werden; vielmehr ist das logische Leben die unmittelbare Idee[665].

4-4-1. Das allgemeine Leben und die Allgegenwärtigkeit der einzelnen Seelen: Einheit und Vielheit

[664] Cf. WL II S. 469-70. „Die anthropologische und psychologische Seite des Erkennens aber betrifft dessen *Erscheinung*, in welcher der Begriff für sich selbst noch nicht dieses ist, eine ihm gleiche Objektivität, d. i. sich selbst zum Objekte zu haben. Der Teil der Logik, der dasselbe betrachtet, gehört nicht zur *angewandten Logik* als solcher; so wäre jede Wissenschaft in die Logik hereinzuziehen, denn jede ist insofern eine angewandte Logik, als sie darin besteht, ihren Gegenstand in Formen des Gedankens und Begriffs zu fassen. – Der subjektive Begriff hat Voraussetzungen, die in psychologischer, anthropologischer und sonstiger Form sich darstellen. In die Logik aber gehören nur die Voraussetzungen des reinen Begriffs, insofern sie die Form von reinen Gedanken, von abstrakten Wesenheiten haben, die Bestimmungen des *Seins* und *Wesens*. Ebenso sind vom *Erkennen*, dem Sich-selbst-Erfassen des Begriffs, nicht die anderen Gestalten seiner Voraussetzung, sondern nur diejenige, welcher selbst Idee ist, in der Logik abzuhandeln; aber diese ist notwendig in ihr zu betrachten. Diese Voraussetzung nun ist die *unmittelbare* Idee; denn indem das Erkennen der Begriff ist, insofern er für sich selbst, aber als Subjektives in Beziehung auf Objektives ist, so bezieht auf die Idee als *vorausgesetzte* oder *unmittelbare*. Die unmittelbare Idee aber ist das *Leben*".

[665] Bei Hegel der Satz dessen, dass die unmittelbare Idee das Leben ist, ist nicht aus der logischen Begründung, sondern vielmehr aus philosophiegeschichtlichen. In der Kritik der Urteilskraft betrachtet Kant das Lebewesen in der Natur unter dem Begriff ‚die innere Zweckmäßigkeit', obgleich er nicht rechtfertigt ist, der Gegenstand der Erkenntnis zu sein. Dadurch unterscheidet Kant das Lebewesen von dem Nicht-Lebewesen, also dem Ding in der Natur. Die Dinge in der Natur sind nicht unter der inneren Zweckmäßigkeit sondern nur unter der äußeren Zweckmäßigkeit. Daher es ist in Bezug auf Kant zu betrachten, dass die unmittelbare Idee als die innere Zweckmäßigkeit das Leben ist. ; Ungler zufolge ist das Leben bei Hegel einerseits auf Entelechia bei Aristoteles oder Monad bei Leibniz und andererseits auf die Naturphilosophie Schelling bezogen. Dieses Leben als die unmittelbare Idee gründet, seiner Interpretation nach, auf einer fundementalen oder basischen Ontologie wie die Monadologie Leibnizs. Auf einer solchen Grundlage wird eine Systematisierung oder eine Einheit der unterschiedlichen verständlichen Bestimmtheiten, die die Zweckmäßigkeit Kants und die Entelechia Aristoteles in sich enthält, in dem Begirff ‚Leben' zusammengesetzt (Franz Ungler, Individuelles und Individuationsprinzip in Hegels Wissenschaft der Logik, Freiburg, 2017. S. 352ff). Dennoch geht die Erklärung Unglers darum, welchen logischen oder philosophisch-geschichtlichen Hintergrund der Begriff ‚Leben' bei Hegel hat, und nicht darum, wieso Hegel die unmittelbare Idee mit dem Name ‚Leben' ausdrückt. Cf. Myriam Gebhard, *Hegel und die logische Frage*, Boston 2015, S. 132-4; Hermann Drüe, *Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften": ein Kommentar zum Systemgrundriß*, Frankfurt am Main, 2000. S. 128; Ludwig Siep, „Die Lehre vom Begriff. Dritter Abschnitt. Die Idee" in *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Michael Quante und Nadine Mooren (Hrsg.), Hamburg 2018, S. 668-70.; Lorenz B. Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur: Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegel*, Bonn 1973, S. 213

Das Leben ist die unmittelbare Idee und die Einheit des Begriffs und der Realität. In einer konkreteren Fassung lassen sich der Begriff und die Objektivität unterscheiden und gegenüberstellen[666]. In Konsequenz dessen kann festgehalten werden, dass das Leben "an und für sich absolute Allgemeinheit" (WL II, S. 472) ist. Das allgemeine Leben kann als Resultat der Entwicklung des reinen Denkens, insbesondere der inneren Zweckmäßigkeit, in sich selbst in den Begriff und die Objektivität unterschieden werden, obschon das Leben als unmittelbare Idee die Einheit von Begriff und Realität darstellt. Denn an dieser Stelle ist die Objektivität dem Begriff nach adäquat gesetzt[667] und noch nicht mit dem Begriff identisch. Dies impliziert, dass die Angemessenheit der Objektivität zum Begriff für das Leben als unmittelbare Idee unmittelbar gegeben ist oder als Resultat der vorhergehenden Entwicklung der inneren Zweckmäßigkeit betrachtet werden kann. Vielmehr ist die Objektivität im Leben auf den Begriff als ihre Substanz angewiesen[668], da sie mit Äußerlichkeit, Unmittelbarkeit und Mannigfaltigkeit verbunden ist[669]. Der Begriff ist in der unmittelbaren Idee mit Innerlichkeit oder mit sich auf sich beziehender Einheit verknüpft. Der Begriff ist somit in dem Leben in die Stelle der Seelen hineingesetzt. Inwiefern sich das Leben nicht auf ein besonderes Lebendiges, sondern auf das allgemeine Leben oder das Leben überhaupt bezieht[670], lässt sich anhand der allgemeinen Seele

---

[666] Cf. Enz § 193. „Unter Objekt aber pflegt man nicht bloß ein abstraktes Seiendes oder existierendes Ding ode rein Wirkliches überhaupt zu verstehen, sondern ein konkretes, in sich *vollständiges* Selbständiges; diese Vollständigkeit ist die *Totalität des Begriffs*. Dass das *Objekt* auch *Gegenstand* und einem Anderen *Äußeres* ist, dies wird sich nachher bestimmen, insofern es sich in den *Gegensatz* zum *Subjektiven* setzt; hier zunächst als das, worein der Begriff aus seiner Vermittlung übergegangen ist, ist es nur *unmittelbares*, unbefangenes Objekt, so wie ebenso der Begriff erst in dem nachherigen Gegensatz als das *Subjektive* bestimmt wird. Ferner ist das *Objekt* überhaupt das *eine* noch weiter in sich unbestimmte Ganze, die objektive Welt überhaupt, Gott, das absolute Objekt. Aber das Objekt hat ebenso den Unterschied an ihm, zerfällt in sich in unbestimmte Mannigfaltigkeit(als objektive *Welt*), und jedes dieser *Vereinzelten* ist auch ein Objekt, ein in sich konkretes, vollständiges, selbständiges Dasein“.; WL II S. 408. „Auf dem gegenwärtigen Standpunkte unserer Abhandlung hat zunächst die Objektivität die Bedeutung des *anundfürsichseienden Seins des Begriffes*, des Begriffes, der die in seiner Selbstbestimmung gesetzte *Vermittlung* zur *unmittelbaren* Beziehung auf sich selbst aufgehoben hat. Diese Unmittelbarkeit ist dadurch selbst unmittelbar und ganz vom Begriffe durchdrungen, so wie seine Totalität unmittelbar mit seinem Sein identisch ist“.

[667] Cf. WL II S. 474. „Der Begriff des Lebens oder das allgemeine Leben ist die unmittelbare Idee, der Begriff, dem seine Objektivität angemessen ist; aber sie ist ihm nur angemessen, insofern er die negative Einheit dieser Äußerlichkeit ist, d. h. sie sich angemessen *setzt“*.

[668] Cf. WL II S. 472. „Das Leben, in seiner Idee nun näher betrachtet, ist an und für sich absolute *Allgemeinheit*; die Objektivität, welche es an ihm hat, ist vom Begriffe schlechthin durchdrungen, sie hat ihn zur Substanz“.

[669] Cf. Enz §193. „Diese *Realisierung* des Begriffs, in welcher das Allgemeine diese *eine* in sich zurückgegangene Totalität ist, deren Unterschiede ebenso diese Totalität sind und die durch Aufheben der Vermittlung als *unmittelbare* Einheit sich bestimmt hat, ist das *Objekt*“.; WL II S. 408.

[670] Cf. Enz § 391 Zusatz. „Man kann, gegenüber dem Makrokosmos der gesamten Natur, die Seele als den Mikrokosmos bezeichnen, in welchen jener sich zusammendrängt und dadurch sein Außereinandersein aufhebt. Dieselben Bestimmungen, die in der äußeren Natur als frei entlassene Sphären, als eine Reihe selbständiger Gestalten erscheinen, sind daher in der Seele zu bloßen Qualitäten herabgesetzt. Diese steht in der Mitte zwischen der hinter ihr liegenden Natur einerseits und der aus dem Naturgeist sich herausarbeitenden Welt der sittlichen Freiheit andererseits. Wie die einfachen Bestimmungen des Seelenlebens in dem allgemeinen Naturleben ihr außereinandergerissenes Gegenbild haben, so entfaltet sich dasjenige, was im einzelnen Menschen die Form eines Subjektiven, eines besonderen Triebes hat und bewusstlos, als ein Sein, in ihm ist, im Staate zu einem Systeme unterschiedener Sphären der Freiheit, - zu einer von der selbstbewussten menschlichen Vernunft geschaffenen Welt“.; § 392 Zusatz. „Was die Beziehung der Seele zum Sonnensystem betrifft, so kann

erläutern[671]. Innerhalb des Lebens ist der Begriff als Seele auf die Objektivität, d. h. Äußerlichkeit und Mannigfaltigkeit bezogen. Der Begriff stellt somit die Substanz der äußerlichen und mannigfaltigen Objektivität dar und ist gleichzeitig selbst als der Begriff auf sich bezogen. Folglich ist der Begriff als Seele allgemein und in Bezug auf alle Objekte allgegenwärtig[672].

Der Begriff oder die Seele des Lebens ist sowohl allgemein als auch einzeln[673]. Dabei ist zu beachten, dass diese subjektiv ist. Denn der Begriff des Lebens manifestiert sich in der unmittelbaren Idee des Lebens, nicht als für sich selbst, sondern als der Begriff des Lebens im Leben. Dies bedeutet, dass der Begriff des Lebens nur in der Beziehung mit der Objektivität ist, wobei das Leben selbst die Einheit von Begriff und Objektivität darstellt. Der Begriff des Lebens lässt sich in die "*subjektiven Einzelheit*" und "*gleichgültigen Allgemeinheit*" (WL II, S. 474) unterteilen.

In Bezug auf den Begriff des Lebens als subjektive Einzelheit lässt sich festhalten, dass die Objektivität des Lebens im Gegensatz zum Begriff desselben äußerlich und mannigfaltig ist. Die Relation von Objektivität und Begriff, d. h. das Leben zeigt sich als "die Allgegenwart des Einfachen in der vielfachen

---

bemerkt werden, dass die Astrologie die Schicksale des Menschengeschlechts und der Einzelnen mit den Figurationen und Stellungen der Planeten in Verbindung setzt (wie man denn in neuerer Zeit die Welt überhaupt als eine Spiegel des Geistes in dem Sinne betrachtet hat, dass man aus der Welt den Geist erklären könne). Der Inhalt der Astrologie ist als Aberglaube zu verwerfen; es liegt jedoch der Wissenschaft ob, den bestimmten Grund dieser Verwerfung anzugeben. Dieser Grund muß nicht bloß darein gesetzt werden, dass die Planeten von uns gern und Körper seien, sondern bestimmter darein, dass das planetarische Leben des Sonnensystems nur ein Leben der *Bewegung*, mit anderen Worten ein Leben ist, in welchem Raum und Zeit das Bestimmende ausmachen; denn Raum und die Zeit sind die Momente der Bewegung. Die Gesetze der Bewegung der Planeten sind allein durch den Begriff des Raumes und der Zeit bestimmt; in den Planeten hat daher die absolute freie Bewegung ihre Wirklichkeit". Hegel zufolge ist das Leben kein Natürliches und auch kein Geistiges. Vielmehr steht es zwischen denselben. Wenn das Leben als solches betrachtet wird, ist es einheitlich und allgemein wie die Freiheit eines Menschen in der gesamten Gesellschaft der Menschen allgegenwärtig ist (Enz § 391 Zusatz). Dieser Anspruch Hegels wird durch die Beispiele der Astrologie (Enz § 392 Zusatz) verstärkt.

[671] Cf. Enz § 388. „Der Geist ist als die Wahrheit der Natur *geworden*. Außerdem, dass in der Idee überhaupt diese Resultat die Bedeutung der Wahrheit und vielmehr des Ersten gegen das Vorhergehende hat, hat das Werden oder Übergehen im Begriff die bestimmtere Bedeutung des *freien Urteils*. Der gewordene Geist hat daher den Sinn, dass die Natur an ihr selbst als das Unwahre sich aufhebt und der Geist so sich als diese nicht mehr in leiblicher Einzelheit *außer sich seiende*, sondern in ihrer Konkretion und Totalität *einfache* Allgemeinheit voraussetzt, in welcher er *Seele*, noch nicht Geist ist".; § 389. „Die Seele ist nicht nur für sich immaterielle, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Die ist die *Substanz*, die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so dass *er* in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat und sie die durchdringende, identische Idealität derselben bleibt".

[672] Cf. Enz § 388. „Der Geist ist als die Wahrheit der Natur *geworden*. Außerdem, dass in der Idee überhaupt diese Resultat die Bedeutung der Wahrheit und vielmehr des Ersten gegen das Vorhergehende hat, hat das Wreden oder Übergehen im Begriff die bestimmtere Bedeutung des *freien Urteils*. Der gewordene Geist hat daher den Sinn, dass die Natur an ihr selbst als das Unwahre sich aufhebt und der Geist so sich als diese nicht mehr in leiblicher Einzelheit *außer sich seiende*, sondern in ihrer Konkretion und Totalität *einfache* Allgemeinheit voraussetzt, in welcher er *Seele*, noch nicht Geist ist".; § 389. „Die Seele ist nicht nur für sich immaterielle, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Die ist die *Substanz*, die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so dass *er* in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat und sie die durchdringende, identische Idealität derselben bleibt".

[673] Cf. WL II S. 474. „Die unendliche Beziehung des Begriffs auf sich selbst ist als die Negativität das Selbstbestimmen, die Diremtion seiner in sich *als subjektiven Einzelheit und in sich als gleichgültige Allgemeinheit*".

Äußerlichkeit" (WL II, S. 472). Für die Reflexion, die den Begriff nicht als den Begriff auffassen kann, ist dies ein "absoluter Widerspruch" (ebenda) oder ein "*unbegreifliches Geheimnis*" (WL II, S. 473) [674]. Hier der Begriff 'Sein' ist mit dem Begriff des Lebens vergleichbar. Bei einer Betrachtung des Begriffs 'Sein' wird der Begriff 'Sein' als das Gemeinschaftliche in den verschiedenen Dingen sowie in den mannigfaltigen und erfahrbaren Objekten aufgefasst. Daher werden die verschiedenen Dinge bzw. die unterschiedlichen Objekte um des Begriffs 'Sein' als der Gemeinschaft derselben willen als gleich und identisch gesetzt.

In Bezug auf den Begriff des Lebens als gleichgültige Allgemeinheit ist festzuhalten, dass der Begriff bzw. die Seele des Lebens die verschiedenen und mannigfaltigen Objektivitäten in sich vereint. Der Begriff ist als die Substanz der Objektivität nicht nur gegen die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Objektivität gleichgültig, sondern auch er lässt dieselbe unter sich selbst auffassen. Der Begriff 'Sein' erlaubt beispielsweise die gleichförmige Betrachtung verschiedener und mannigfaltiger Objekte, wobei diese als Glieder eines Ganzen aufgefasst werden können.

4-4-2. Die Leiblichkeit als das Resultat des Widerspruchs des allgemeinen Lebens: Das individuelle Lebendige

Die Bestimmungen des Begriffs des Lebens – die einzeln subjektive oder allgegenwärtige Seele und die gleichgültig allgemeine Seele – stehen in einem Gegensatz zueinander, da das Leben als solches unmittelbar ist. Die erste Bestimmung des Begriffs zeigt sich demnach innerhalb der einzelnen Objekte, während die zweite außerhalb derselben zu beobachten ist. Gleichzeitig ist der Begriff des Lebens als Begriff eine Einheit, die sich auf sich selbst bezieht. Folglich ist die allgegenwärtige Seele ebenso wie die allumfassende Seele ein und dieselbe Seele. Die Zusammenschließung der Seelen erfolgt durch die Mitte zwischen den entgegengesetzten Bestimmungen der Seelen, da die Unmittelbarkeit der Seelen auf eine äußere Beziehung hindeutet[675]. In Bezug auf die Begriffsbestimmungen des Begriffs kann sie als

[674] Cf. Enz § 389 Zusatz. „Was nun die andere Seite des fraglichen Gegensatzes, nämlich die Materie betrifft, so wird, wie schon bemerkt, die Äußerlichkeit, Vereinzelung, Vielheit als die feste Bestimmung derselben angesehen, die Einheit dieses Vielen daher nur für ein oberflächliches Band, für eine Zusammensetzung, demnach alles Materielle für trennbar erklärt. Allerdings muß zugegeben werden, dass, während beim Geiste die konkrete Einheit das Wesentliche und das Viele ein Schein ist, bei der Materie das Umgekehrte stattfindet, etwas, wovon schon die alte Metaphysik eine Ahnung zeigte, indem sie fragte, ob das Eine oder das Viele beim Geiste das erste sei. Dass aber die Äußerlichkeit und Vielheit der Materie von der Natur nicht überwunden werden könne, ist ein Voraussetzung, die wir auf unserem Standpunkte, auf dem Standpunkt der spekulativen Philosophie, hier längst als eine nichtige im Rücken haben".

[675] Cf. Enz § 182. „Der *unmittelbare* Schluss ist, dass die Begriffsbestimmungen als *abstrakte* gegeneinander nur in äußerem *Verhältnis* stehen, so dass die beiden *Extreme* die *Einzelheit* und *Allgemeinheit*, der Begriff aber als die beide zusammenschließende *Mitte* gleichfalls nur die abstrakte *Besonderheit* ist. Hiermit sind die Extreme ebensosehr gegeneinander wie gegen ihre Mitte *gleichgültig für sich* bestehend gesetzt".; WL II S. 474. „Die Idee des Lebens in ihrer Unmittelbarkeit ist nur erst die schöpferische allgemeine Seele. Um dieser Unmittelbarkeit willen ist ihre erste negative Beziehung der Idee in sich selbst Selbstbestimmung ihrer als *Begriff*, - das Setzen *an*

Besonderheit (WL II, S. 474) bezeichnet werden. Da die Seele nicht nur ein Begriff, sondern der Begriff des Lebens als unmittelbare Idee ist[676], kann sie in Bezug auf die Idee als Einheit von Begriff und Objektivität als die Beziehung des Begriffs zur Objektivität aufgefasst werden. In Bezug auf die Objektivität weist die einzelne und subjektive Seele eine Innerlichkeit und Einzelheit auf. Folglich stellt die Objektivität für die innerliche Seele aufgrund des Gegensatzes von Begriff und Objektivität die Allgemeinheit dar (WL II, S. 472). Durch die Mitte zwischen denselben nimmt die einzelne und subjektive Seele Bezug auf die Objektivität. Demgegenüber ist die allgemeine Seele in Bezug auf die Objektivität allumfassend und mit sich selbst identische Einfachheit, d. h. gleichgültig gegen die Objektivität, die hier die Einzelheit aufweist. Die Beziehung zur Objektivität bedingt, dass die allgemeine und allumfassende Seele die verschiedenen und mannigfaltigen Bestimmtheiten, d. h. Realitäten, in sich enthält. Während sie in dem Kapitel 'Objektivität' der *Wissenschaft der Logik* als vor der Idee liegende Entwicklungsstufe des reinen Denkens die Entgegensetzte gegen den Begriff ist (Enz. § 193, WL II, S. 408f.), ist die Objektivität im Leben überhaupt von dem Begriff bestimmt. Da sie ohne Bezug zum Begriff des Lebens nichtig ist, wird sie aus dem Begriff heraus geschaffen[677]. In Bezug auf die unmittelbare Idee, d. h. den Inhalt, lässt sich festhalten, dass das Leben in zweifacher Weise beurteilt werden kann. Der eine Schluss bezieht sich auf die gleichgültige Allgemeinheit der Seelen sowie auf die einzelne und mannigfaltige Objektivität. Der andere Schluss hingegen referiert auf die subjektive Einzelheit der Seelen sowie die allgemeine und äußerliche Objektivität. In diesen Schlüssen zeigt sich nicht nur der Gegensatz zwischen den Begriffsbestimmungen 'Allgemeinheit' und 'Einzelheit', sondern auch der Gegensatz zwischen dem Begriff bzw. den Seelen und der Objektivität. Daher muss die Mitte solcher Schlüsse einen zweifachen Charakter aufweisen. Einerseits muss sie die Besonderheit der Begriffsbestimmungen, andererseits den Beziehungen des Begriffs und der Realität, d. h. der Beziehung der Seelen und der Objektivität, entsprechen. Die Mitte stellt somit die besondere Beziehung der Seelen zur Objektivität dar, wobei hier insbesondere die Leiblichkeit von Relevanz ist[678]. Hegel zufolge stellt

---

sich, welches erst als Rückkehr in sich *Fürsichsein* ist, das schöpferische *Voraussetzen*. Durch dies Selbstbestimmen ist das *allgemeine* Leben ein *Besonderes*; es hat sich damit in die beiden Extreme des Urteils, das unmittelbar Schluss wird, entzweit". Nach dem Schema des unmittelbaren Schlusses ist die einzelne Seele die allgemeine Seele. Wenn die besondere Seele als Mitte in den Schluss nicht eingesetzt wird, wird dieser Schluss eben das Resultat ‚die einzelne und allgemeine Seele'. Dies heißt, dass die Seele einerseits einzeln und andererseits allgemein ist. Es ist aber die einfache nebeneinander liegende Bestimmung und also in der äußere Beziehung. Dies kann uns den Sinn der Kopula ‚ist' im Schluss, sprich den Grund der Beziehung oder die Notwendigkeit derselben, ausgeben.

[676] Cf. WL II S. 474. „Die Bestimmungen des Gegensatzes sind die allgemeinen *Bestimmungen* des *Begriffs*, denn es ist der Begriff, dem die Entzweiung zukommt; aber die *Erfüllung* derselben ist die Idee. Das eine ist die *Einheit* des Begriffs und der Realität, welche die Idee ist, als die *unmittelbare*, die sich früher als die *Objektivität* gezeigt hat".

[677] Cf. WL II S. 474. „Dort war sie die Einheit des Begriffs und der Realität, insofern der Begriff in sie übergegangen und nur in sie verloren ist; er stand ihr nicht gegenüber, oder weil er ihr nur *Inneres* ist, ist er nur eine ihr *äußerliche* Reflexion. Jene Objektivität ist daher das Unmittelbare selbst auf unmittelbare Weise. Hier hingegen ist sie nur das aus dem Begriffe Hervorgegangene, so dass ihr Wesen das Gesetztsein, dass sie als *Negatives* ist".

[678] Cf. WL II S. 475. „Die Totalität des Begriffes, welche der Objektivität zukommt, ist insofern gleichsam nur eine *geliehene*; die letzte Selbständigkeit, die sie gegen das Subjekt hat, ist jenes *Seins*, welches seiner Wahrheit nach nur jenes Moment des Begriffes ist, der als *voraussetzend* in der ersten Bestimmtheit eines *an sich* seienden

die Beziehung des besonderen Begriffs auf die besondere oder spezifische Objektivität "der *spezifische Trieb*" dar (WL II, S. 473) [679].

Die einzelne Seele und die allgemeine Seele sind durch die besondere Seele miteinander verbunden. Die Seele als der Begriff enthält in sich alle gesamte Begriffsbestimmungen und hat daher die Totalität. Der Begriff als der Begriff ist konkret[680]. Gleichzeitig umfasst die Objektivität alle Begriffsbestimmungen, die Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, und deshalb hat die Totalität. Die Totalität der Objektivität, insofern sie ihrer Bestimmung nach unmittelbar ist und sich nicht auf sich bezieht, ist aus der Seele hervorgebracht und lediglich aus dem Begriff des Lebens geliehen (WL II, S. 475). Die Objektivität ist wie die Seele und der Begriff konkret. Folglich kann die Totalität der Objektivität, sofern sie nicht aus sich selbst heraus entstanden ist, sondern aus den Seelen ausgeliehen wurde, nicht der Objektivität als solcher zugeschrieben werden, sondern lediglich in Bezug auf die Beziehung der Seelen zur Objektivität. Die Totalität der Beziehung zwischen der Seele und der Objektivität ist die Leiblichkeit[681].

Sie stellt die "Subjektivität oder negative Einheit" der Objektivität dar und kann als deren "wahrhafte Zentralität" bezeichnet werden. Daher kann sie als das erste Moment des Lebens bestimmt werden, als "das *lebendiges Individuum*" (WL II, S. 475) [682]. In der Idee des Lebens erfährt die Objektivität schließlich eine Aufhebung der Gegenüberstellung zum Begriff. Dies bedeutet, dass die Objektivität ihre Bestimmung, vor der Idee, als das von dem Begriff unabhängige An-und-für-sich-Sein und die Selbstständigkeit verliert. Dies impliziert, dass die Objektivität nicht länger durch „die früheren Bestimmungen des Objekts, das mechanische oder chemische Verhältnis, noch weniger die abstrakten

---

Setzens ist, welches noch nicht *als* Setzen, als die in sich reflektierte Einheit ist. Aus der Idee hervorgegangen ist also die selbständige Objektivität unmittelbares Sein nur als das *Prädikat* des Urteils der Selbstbestimmug des Begriffs, - ein zwar vom Subjekte verschiedenes Sein, aber zugleich wesentlich gesetzt als *Moment* des Begriffs".

[679] Cf. WL II S. 473. „Das einfache Leben ist aber nicht nur allgegenwärtig, sondern schlechthin das *Bestehen* und die *immanente Substanz* seiner Objektivität, aber als subjektive Substanz *Trieb*, und zwar der *spezifische Trieb* des *besonderen* Unterschiedes und ebenso wesentlich der eine du allgemeine Trieb des Spezifischen, der diese seine Besonderung in dies Einheit zurückführt und darin erhält".; Hegel zufolge ist es der Trieb, dass das Lebendige die gegen es entgegengesetzte Objektivität oder die Schranke seiner selbst dadurch übergeht, den Gegensatz oder die Schrank aufzuheben. Nicht nur der Form nach sondern auch dem Inhalt nach ist der Trieb, dass das bestimmte Lebendige seinen bestimmten Zustand als die gegen das Lebendigen entgegengesetzte Bestimmtheit aufhebt und dadurch es die gegengesetzte Bestimmtheit mit seiner Selbst identisch oder durch sich selbst bestimmt macht.

[680] Cf. Enz § 164. „Der Begriff ist das schlechthin *Konkrete*, weil die negative Einheit mit sich als An-und-für-sich-Bestimmtsein, welches die Einzelheit ist, selbst seine Beziehung auf sich, die Allgemeinheit ausmacht".

[681] Cf. WL II S. 475. „Der Begriff enthält in seiner Einfachheit die bestimmte Äußerlichkeit als *einfaches* Moment in sich eingeschlossen. – Aber ferner ist diese Seele *in ihrer Unmittelbarkeit* unmittelbar äußerlich und hat ein objektives Sein an ihr selbst, - die dem Zwecke unterworfene Realität, das unmittelbare *Mittel*, zunächst die Objektivität als *Prädikat* des Subjekts, aber fernerhin ist sie auch die *Mitte* des Schlusses; die Leiblichkeit der Seele ist das, wodurch sie sich mit der äußerlichen Objektivität zusammenschließt".

[682] Cf. WL II S. 475. „Dem Inhalte nach ist diese Objektivität die Totalität des Begriffes, die aber dessen Subjektivität oder negative Einheit sich gegenüberstehen hat, welche die wahrhafte Zentralität ausmacht, nämlich seine freie Einheit mit sich selbst. Dieses *Subjekt* ist die Idee in der Form der *Einzelheit* als einfache, aber negative Identität mit sich, das *lebendige Individuum*".

Reflexionsverhältnisse von Ganzem und Teilen u. dgl.“ (WL II S.476). Die Objektivität des Lebens ist „*Organismus*; sie ist das *Mittel und Werkzeug* des Zwecks, vollkommen zweckmäßig“ (ebenda). Im Gegensatz zur vorherigen Objektivität werden die Leiblichkeit der Seelen bzw. der Organismus des Lebendigen nicht geteilt, sondern gegliedert. Diesbezüglich sei auf die nachfolgenden Ausführungen verwiesen.

1.Innerhalb des Lebens zeigt sich Objektivität lediglich im Bezug auf die Seele. Im Falle einer Trennung von der Seele geht die Objektivität unter und wird einer anderen Form von Objektivität untergeordnet, beispielsweise einer mechanischen oder chemischen. Dies bedeutet eine Negation des Lebens, oder anders ausgedrückt, den Tod[683].

2. Im Vergleich zur Seele oder dem Begriff hat die Leiblichkeit des Lebens nur die äußerliche Bestimmtheit und noch keine objektivierende Bestimmtheit, durch die die Unterschiede der Seelen in reale und äußerliche Unterschiede umgesetzt werden kann.

3. Gleichzeitig macht der Organismus durch Aufhebung der Bestimmtheit seiner selbst „sich zum Mittel für anderen“ Lebendigen (WL II S.477). Denn einerseits muss das lebendige Individuum als äußerliche Bestimmtheit die andere äußerliche Bestimmtheit, d. h. das Andere negieren oder durch sich selbst bestimmen, um sich zu erhalten und selbst zu bleiben. Andererseits ist die Andersheit des lebendigen und äußerlichen Individuums jedoch eine notwendige Bedingung für dessen Bestimmtheit, sodass sich diese durch die Selbsterhaltung als Aufhebung der Andersheit letztlich aufhebt. Der Prozess der Selbsterhaltung und Selbstaufhebung des lebendigen Individuums kann folglich als Trieb des Lebendigen bezeichnet werden[684].

---

[683] Cf. WL II S. 475-6. „Weil nun diese Objektivität Prädikat des Individuums und in die subjektive Einheit aufgenommen ist, so kommen ihr nicht die früheren Bestimmungen des Objekts, das mechanische oder chemische Verhältnis, noch weniger die abstrakten Reflexionsverhältnisse von Ganzen und Teilen u. dgl. Zu. Als Äußerlichkeit ist sie solcher Verhältnisse zwar *fähig*, aber insofern ist sie nicht lebendiges Dasein; wenn das Lebendige als ein Ganzes, das aus Teilen besteht, als ein solches, auf welches mechanische oder chemische Ursachen einwirken, als mechanisches oder chemisches Produkt, es sei bloß als solches oder auch durch einen äußerlichen Zweck bestimmtes, genommen wird, so wird der Begriff ihm als äußerlich, es wird als ein *Totes* genommen. [...] nur in der Individualität bestehen; sie sind trennbar, insofern sie äußerliche sind und an dieser Äußerlichkeit gefaßt werden können; aber insofern sie getrennt werden, kehren sie unter die mechanischen und chemischen Verhältnisse der gemeinen Objektivität zurück“.; Enz § 216 Zusatz. „Die einzelnen Glieder des Leibes sind das, was sie sind, nur durch ihre Einheit und in Beziehung auf dieselbe. So ist z. B. eine Hand, welche vom Leibe abgehauen wird, nur noch dem Namen nach eine Hand, aber nicht der Sache nach, wie schon *Aristotles* bemerkt“. Hier, was Hegel unter der Objektivität versteht, ist alles außer der Seele als solche. Mit anderem Wort, wenn die Seel als keine Köperliche oder keine Physische bestimmt werden kann, gehört alles, was von dem Meschen erfährt werden kann, dazu. Dazu gehört auch die Teile der Leiblichkeit in der biolgischen Hinsicht, z. B. Hände, Beine usf..

[684] Cf. WL II S. 476-7. „Ihre Äußerlichkeit ist der negativen Einheit der lebendigen Individualität entgegen; diese ist daher *Treib*, das abstrakte Moment der Bestimmtheit des Begriffes als reellen Unterschied zu setzen; indem dieser Unterschied *unmittelbar ist*, ist er *Trieb* jedes *einzelnen, spezifischen Moments*, sich zu produzieren und ebenso seine Besonderheit zur Allgemeinheit zu erheben, die anderen ihm äußerlichen aufzuheben, sich auf ihre Kosten hervorzubringen, aber ebensosehr sich selbst aufzuheben und sich zum Mittel für die anderen zu machen“.

4-4-3. Die dreien Prozesse des individuellen Lebendigen

Dieser Trieb des Lebendigen oder der Prozess der Selbsterhaltung ist durch die "Selbstauflösung und Rückkehr in diese seine negative Einheit" (WL II, S. 477) gekennzeichnet. Dies bedeutet die Aufhebung des äußerlichen Anderen. Insofern der Trieb die Äußerlichkeit und die Unmittelbarkeit aufweist, ist er als Prozess der lebendigen Objektivität[685]. Die Leiblichkeit des Lebens lässt sich demnach in drei Prozesse unterteilen. Dabei stellt die Leiblichkeit nichts anderes als die durch den Begriff als Seele der Leiblichkeit bestimmte Objektivität dar, welche vor der Idee dem Begriff entgegengesetzt ist. In Anlehnung an die Begriffsbestimmungen von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit lassen sich für den Prozess der Leiblichkeit die Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion als wesentliche Unterschiede festhalten[686].

1. Der Prozess des Lebendigen, der mit der Allgemeinheit als der Begriffsbestimmung korrespondiert, ist die Sensibilität. Wie die Allgemeinheit als die Begriffsbestimmung "freie Gleichheit mit sich selbst in ihrer Bestimmtheit" (Enz § 163) und die absolute Negativität der Bestimmtheit (WL II S. 478) ist, ist die Sensibilität, die aus der Allgemeinheit der Seelen des lebendigen Individuums herausgegangen ist, "eine unendliche *bestimmtbare* Rezeptivität" (ebenda) [687]. Denn das lebendige Individuum nimmt die

[685] Cf. WL II S. 477-8. „Die Unruhe und Veränderlichkeit der äußerlichen Seite des Lebendigen ist die Manifestation des Begriffs an ihm, der als die Negativität an sich selbst nur Objektivität hat, insofern sich ihr gleichgültiges Bestehen als sich aufhebend zeigt. Der Begriff produziert also durch seinen Trieb sich so, dass das Produkt, indem er dessen Wesen ist, selbst das Produzierende ist, dass er nämlich Produkt nur als die sich ebenso negativ setzend Äußerlichkeit oder als der Prozess des Produzierens ist. 3. Die soeben betrachtete Idee ist nun der *Begriff* des *lebendigen Subjekts* und *seine Prozesses*; die Bestimmungen, die im Verhältnisse zueinander sind, sind die sich auf sich beziehende *negative Einheit* des Begriffs und die *Objektivität*, welche sein *Mittel*, in welcher er aber in sich selbst *zurückgekehrt* ist. Aber indem dies Momente der Idee des Lebens *innerhalb seines Begriffes* sind, so sind es nicht die bestimmten Begriffsmomente des *lebendigen Individuums in seiner Realität*“.

[686] Cf. WL II S. 478. „Die Objektivität oder Leiblichkeit desselben ist konkrete Totalität; jene Momente sind die Seiten, aus welchen sich die Lebendigkeit konstituiert; sie sind daher nicht die Momente dieser schon durch die Idee konstituierten Lebendigkeit. Die lebendige *Objektivität* des Individuums aber als solche, da sie vom Begriffe beseelt [ist] und ihn zur Substanz hat, hat auch an ihr zu wesentlichem Unterschiede solche, welche seine Bestimmungen sind, *Allgemeinheit, Besonderheit* und *Einzelheit*; die *Gestalt*, als in welcher sie äußerlich unterschieden sind, ist daher nach denselben eingeteilt oder eingeschnitten(*insectum*)“.

[687] Cf. WL II S. 478. „Sie ist hiermit *erstlich Allgemeinheit*, das rein nur in sich selbst Erzittern der Lebendigkeit, die *Sensibilität*. Der Begriff der Allgemeinheit, wie er sich oben ergeben hat, ist die einfache Unmittelbarkeit, welche dies aber nur ist als absolute Negativität in sich. Dieser Begriff des *absoluten Unterschiedes*, wie seine Negativität in der *Einfachheit aufgelöst* und sich selbst gleich ist, ist in der Sensibilität zur Anschauung gebracht. Sie ist das Insichsein, nicht als abstrakte Einfachheit, sondern eine unendliche *bestimmbare* Rezeptivität, welche in ihrer *Bestimmtheit* nicht ein Mannigfaltigkeit und Äußerlichkeit wird, sondern schlechthin in sich reflektiert ist. Die *Bestimmtheit* ist in dieser Allgemeinheit als einfaches *Prinzip*; die einzelne äußerliche Bestimmtheit, ein sogenannter *Eindruck*, geht aus seiner äußerlichen und mannigfaltigen Bestimmung in diese Einfachheit des *Selbstgefühls* zurück. Die Sensibilität kann somit als das Dasein der in sich seienden Seele betrachtet werden, da sie alle Äußerlichkeit in sich aufnimmt, dieselbe aber in dies vollkommene Einfachheit der sich gleichen Allgemeinheit zurückführt“.

Andersheit seiner selbst oder die Bestimmtheit des Anderen, beispielsweise einen Eindruck, durch die Sensibilität wie das Ich oder das Bewusstsein auf und schließt alles als das Selbstgefühl in sich ein.

2. Als zweiter Prozess des Lebendigen kann die Irritabilität bezeichnet werden, welche der Besonderheit als der Begriffsbestimmung entspricht. Wie die Besonderheit "das Moment des *gesetzten* Unterschiedes" (WL II S. 478) ist, ist die Irritabilität die Selbstbestimmung des Lebendigen, die auf der unter der Sensibilität als Allgemeinheit enthaltenen Bestimmtheit beruht. Die Irritabilität ist somit nicht wie die Sensibilität kein Insichsein oder kein mit sich selbst gleich bleibendes Sein, sondern „sein Urteil oder Verendlichung“ (WL II S.479). Dies bedeutet, dass sich die Leiblichkeit nach dem Prozess der Irritabilität in Bezug auf die von der Leiblichkeit unterschiedene und äußerlich vorausgesetzte Objektivität bestimmt[688].

3. Drittens stellt der Prozess des Lebendigen, der der Einzelheit als Begriffsbestimmung entspricht, die Reproduktion dar. Das Lebendige, welches sich durch den Prozess der Irritabilität selbst verendlicht und bestimmt, ist zum einen gegen sich selbst gerichtet, was mit sich selbst durch den Prozess der Sensibilität gleich ist, und zum anderen gegen die äußerliche und vor dem Lebendigen vorliegende Objektivität, da diese ein Anderes des Lebendigen darstellt. Die Leiblichkeit als Irritabilität ist folglich durch einen zweifachen Gegensatz gekennzeichnet. In Konsequenz dessen ist die Reflexion des Lebendigen, welche die Mitte des Gegensatzes darstellt, ebenfalls zweifach. Eine Reflexion in sich ist theoretisch und ideell und betrifft den Gegensatz zwischen Irritabilität und Sensibilität. Die theoretische Reflexion führt bei lebendigen Wesen zu einer Negation der Bestimmtheit oder der Verendlichung ihrer selbst wieder, wie sie sich in der Gestalt des Selbstgefühls in der Sensibilität zeigt. Dadurch werden sie in die Einzelheit zurückgebracht. Eine weitere Reflexion in sich ist die praktische und reale, welche den Gegensatz zwischen der Bestimmtheit des Lebendigen und den Bestimmtheiten der Objektivität betrifft. In der Konsequenz setzt sich das lebendige Individuum "*in seiner äußerlichen Objektivität* als negative Einheit" (WL II, S. 479) wieder, d. h. als die über der Objektivität aufgehobene Bestimmtheit. Dies erfolgt, weil das Lebendige sich durch die Irritabilität als Selbstbestimmung und Selbstbeschränkung seiner selbst herabsetzt. In diesem Sinne ist die Bestimmtheit des Lebendigen eine Bestimmtheit wie eine andere Bestimmtheit außerhalb seines Selbst. Die Bestimmtheit des Lebendigen geht folglich mit der anderen Bestimmtheit in die äußerliche und mannigfaltige Objektivität hinein. Die praktische Reflexion als Aufhebung der anderen, von ihm unterschiedenen Bestimmtheiten resultiert die „individuelle Identität mit sich“ (ebenda) des Lebendigen in der Objektivität. Das zweifache Zurückkehren in die Einzelheit des Lebendigen kann folglich als Prozess der Reproduktion bezeichnet

[688] Cf. WL II S. 478-9. „Die zweite Bestimmung des Begriffs ist die *Besonderheit*, das Moment des *gesetzten* Unterschiedes; die Eröffnung der Negativität, welche im einfachen Selbstgefühl eingeschlossen oder in ihm ideelle, noch nicht reelle Bestimmtheit ist, - die *Irritabilität*. Das Gefühl ist um der Abstraktion seiner Negativität willen Trieb; es *bestimmt* sich; die Selbstbestimmung des Lebendigen ist sein Urteil oder Verendlichung, wonach es sich auf das Äußerliche als auf eine *vorausgesetzte* Objektivität bezieht und in Wechselwirkung damit ist. [...] die individuelle Reflexion aber ist, dass die Besonderheit die Negativität ihrer Bestimmtheit als einer Richtung nach außen, die sich auf sich beziehende Negativität des Begriffes ist“.

werden[689]. Der Prozess der Reproduktion ist somit nicht lediglich als die Geburt einer neuen Generation des natürlichen Lebens oder die Rekonstruktion einer neuen gesellschaftlichen Struktur und eines neuen Staates aufzufassen, sondern im logischen Sinne als die Erneuerung der Einzelheit der Leiblichkeit, welche sich durch die Prozesse unterscheidet. Dies impliziert die Wiedergewinnung der Einheit der unmittelbaren Idee selbst.

4-4-4. Die konkrete Totalität der lebendigen Individualität

Durch diese drei Prozesse des Lebendigen, Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion ist die Leiblichkeit „*wirkliche* Individualität", d. h. „ein sich auf sich beziehendes Fürsichsein" mit „reelle[n] *Beziehung nach außen*" (WL II S.480) [690]. Insofern diese Prozesse der individuellen Leiblichkeit "auf sie selbst beschränkt" sind und "noch ganz innerhalb" der leiblichen Individualität fallen (WL II, S. 477) [691], konstituieren die Prozesse die "konkrete Totalität" (WL II, S. 478) des Lebendigen und zeigen die Gestalt oder das Insectum desselben[692]. Die Leiblichkeit, welche durch den dreifachen Prozess die

[689] Cf. WL II S. 479. „Nach dieser *dritten* Bestimmung ist das Lebendige *als Einzelnes*. Näher bestimmt sich diese Reflexion-in-sich so, dass das Lebendige in der Irritabilität Äußerlichkeit seiner gegen sich selbst, gegen die Objektivität ist, welche es als sein Mittel und Werkzeug unmittelbar an ihm hat und die äußerlich bestimmbar ist. Die Reflexion-in-sich hebt diese Unmittelbarkeit auf, - einerseits als theoretischer Reflexion, insofern nämlich die Negativität als einfache Moment der Sensibilität ist, das in derselben betrachtet wurde und welches das *Gefühl* ausmacht, - andererseits als reelle, indem sich die Einheit des Begriffs *in seiner äußerlichen Objektivität* als negative Einheit setzt, die *Reproduktion*".

[690] Cf. Enz § 353. „Gestalt ist das animalische Subjekt al sein Ganzes nur in Beziehung auf sich selbst. Es stellt an ihm den Begriff in seinen entwickelten und in ihm existierenden Bestimmungen dar. Diese sind, obgleich in sich als in der Subjektivität konkret, α) als dessen einfache Elemente. Das animalische Subjekt ist daher 1. Sein einfaches, *allgemeines Insichsein* in seiner Äußerlichkeit, wodurch die wirkliche Bestimmtheit *unmittelbar* als Besonderheit in das *Allgemeine* aufgenommen und dieses in ihr ungetrennte Identität des Subjekts mit sich selbst ist, - *Sensibilität*; 2. *Besonderheit* als Reizbarkeit von außen und aus dem aufnehmenden Subjekte kommende Rückwirkung dagegen nach außen, - *Irritabilität*; 3.die Einheit dieser Momente, die *negative* Rückkehr zu sich selbst aus dem Verhältnisse der Äußerlichkeit und dadurch Erzeugung und Setzen seiner als eines *Einzelnen*, - *Reproduktion*; die Realität und Grundlage der ersteren Momente".

[691] Die Prozesse des Lebendigen, die Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion, wenn sie in Hinsicht auf den Trieb des Lebendigen (WL II S.476-7) betrachtet sind, sind es, was man als die Begriffsbestimmungen des Begriff ‚Trieb des Lebendigen' nennen kann. Denn der Trieb des Lebens ist nichts anderes als die Bestimmtheit der Beziehung zwischen der Seelen als dem Begriff und dem Inneren des Lebens und der Objektivität als dem Äußeren desselben und die Prozesse sind die Konkretisierung solcher Beziehung oder Begreifbarkeit derselben. In logischer Hinsicht, i. e. in Hinsicht auf die Entwicklung des reinen Denkens ist die Beziehung nichts anderes als eine innere Zweckmäßigkeit, welche gleichzeitig unmittelbar ist.; Cf. WL II S. 477. „Dieser *Prozess* der lebendigen Individualität ist auf sie selbst beschränkt und fällt noch ganz innerhalb ihrer. – Im Schlusse der äußerlichen Zweckmäßigkeit ist vorhin die erste Prämisse desselben, dass sich der Zweck unmittelbar auf die Objektivität bezieht und sie zum Mittel macht, so betrachtet worden, dass in ihr zwar der Zweck sich darin gleich bleibt und in sich zurückgegangen ist, aber die Objektivität *an ihr selbst* sich noch nicht aufgehoben [hat], der Zweck daher in ihr insofern nicht *an* und *für sich* ist und diese erst im Schlusssatze wird. Der Prozess des Lebendigen mit sich selbst ist jene Prämisse, insofern sie aber zugleich Schlusssatz, insofern die unmittelbare Beziehung des Subjekts auf die Objektivität, welche dadurch Mittel und Werkzeug wird, zugleich als die *negative Einheit* des Begriffs an sich selbst ist [...]".

[692] Cf. Enz § 218. „Der erste ist der Prozess des Lebendigen *innerhalb* seiner, in welchem es sich an ihm selbst dirimiert und sich seine Leiblichkeit zu seinem Objekte, seiner *unorganischen* Natur, macht. Diese als das relativ

konkrete Totalität des Lebens oder der lebendigen Individualität erreicht, ist einerseits gegen den Begriff, die Seele und andererseits gegen die äußerlich vorausgesetzte Objektivität abzugrenzen. Denn einerseits ist das lebendige Individuum als die Leiblichkeit, indem es "vom Begriffe beseelt" (WL II S. 478) ist, von der Seele selbst als dem Begriff des Lebens zu unterscheiden. Andererseits wird es als die konkrete Totalität, die die Begriffsbestimmungen, Allgemeinheit, Besonderheit und die Einzelheit in sich einschließt, von der äußerlich vorliegenden Objektivität unterschieden. In Hinblick auf die Zweckmäßigkeit kann der Begriff des Lebens oder die Seele als der "Selbstzweck" (WL II S. 480) bezeichnet werden, der die Objektivität als sein Mittel oder Werkzeug bedient, um sich zu verwirklichen oder auszuführen. Daher kann das lebendige Individuum als konkrete und leibliche Totalität oder beseelte Objektivität beschrieben werden, die nichts anderes ist als der ausgeführte und verwirklichte Zweck.

Die Idee als die Einheit des Begriffs und der Realität in der Zweckmäßigkeit ist noch nicht gesetzt. Dies ist nicht mehr die Verwirklichung oder Ausführung eines Zwecks, sondern die Produktion und Manifestation desselben. Die Beziehung zwischen dem Begriff und der Realität ist dabei unmittelbar. Es handelt sich um die Selbstproduktion der unmittelbaren Idee als sich selbst produzierende Idee[693].

Die unmittelbare Idee, die als Resultat der Entwicklung des reinen Denkens, insbesondere der Entwicklung der Zweckmäßigkeit, betrachtet werden kann, ist zunächst das allgemeine Leben, "an und für sich absolute *Allgemeinheit*" und "*allgegenwärtige* Seele" (WL II, S. 472). Dabei ist zu berücksichtigen, dass die unmittelbare Idee zwar als Einheit von Begriff und Realität die Konkretheit aufweist, jedoch selbst die Konkretheit als Einheit von Begriff und Realität zu betrachten ist. Denn das

---

Äußerliche tritt an ihr selbst in den Unterschied und Gegensatz ihrer Momente, die sich gegenseitig preisgeben und eins das andere sich assimilieren und sich selbst produzierend erhalten. Diese Tätigkeit der Glieder ist aber nur die eine des Subjekts, in welche ihre Produktionen zurückgehen, so dass darin nur das Subjekt produziert wird, d. i. es sich nur reproduziert“.; § 218 Zusatz. „Der Prozess des Lebendigen innerhalb seiner selbst hat in der Natur die dreifache Form der Sensibilität, der Irritabilität und der Reproduktion. Als Sensibilität ist das Lebendige unmittelbar einfache Beziehung auf sich, die Seele, welche überall gegenwärtig ist, in ihrem Leibe, dessen Außereinander für sie keine Wahrheit hat. Als Irritabilität erscheint das Lebendige in sich selbst dirimiert, und als Reproduktion ist dasselbe aus dem inneren Unterschied seiner Glieder und Organe sich stets wiederherstellend. Das Lebendige *ist* nur als dieser sich fortwährend erneuernde Prozess innerhalb seiner selbst“.; WL II S. 479. „Die beiden ersten Momente, die Sensibilität und Irritabilität, sind abstrakte Bestimmungen; in der Reproduktion ist das Leben *Konkretes* und Lebendigkeit; es hat in ihr, als seiner Wahrheit, erst auch Gefühl und Widerstandkraft. Die Reproduktion ist die Negativität als einfaches Moment der Sensibilität, und die Irritabilität ist nur lebendige Widerstandkraft, dass das Verhältnis zum Äußerlichen Reproduktion und individuelle Identität mit sich ist. Jedes der einzelnen Momente ist wesentlich die Totalität aller; ihren Unterschied macht die ideelle Formbestimmtheit aus, welche in der Reproduktion als konkrete Totalität des Ganzen gesetzt ist. Dies Ganze ist daher einerseits als Drittes, nämlich als *reelle* Totalität jenen bestimmten Totalitäten gegengesetzt, andererseits aber ist es deren ansichseiende Wesenheit, zugleich das, worin sie als Momente zusammengefaßt sind und ihr Subjekt und Bestehen haben“.

[693] Cf. WL II S. 477. „Die Unruhe und Veränderlichkeit der äußerlichen Seite des Lebendigen ist die Manifestation des Begriffs an ihm, der als die Negativität an sich selbst nur Objektivität hat, insofern sich ihr gleichgültiges Bestehen als sich aufhebend zeigt. Der Begriff produziert also durch seinen Trieb sich so, dass das Produkt, indem er dessen Wesen ist, selbst das Produzierende ist, dass es nämlich Produkt nur als die sich ebenso negativ setzende Äußerlichkeit oder als der Prozess des Produzierens ist“.

Resultat der Entwicklung des reinen Denkens in der Zweckmäßigkeit ist kein Resultat des Besonderen oder der Bestimmtheit, sondern des gänzlichen und reinen Denkens. Die unmittelbare Idee ist als Einheit von Begriff und Realität zugleich ein „*Einzelnes*“ (WL II S.473), da sie nur im Kontext der außersichseienden Objektivität besteht. Insofern das Leben sich als unmittelbare Idee von der unbegreiflichen Objektivität unterscheidet und dieser gegenübersteht[694], kann es zudem als „*subjektive Einzelheit*“ (WL II S.473) bezeichnet werden. Das innere Dirimieren des Begriffs des Lebens, Allgemeinheit gegen Einzelheit, erreicht durch die Beziehung des Begriffs zur Objektivität (WL II S. 475), insoweit der Begriff des Lebens der Begriff als Begriff ist und die begreifliche Totalität hat, lässt sich wie folgt zusammenfassen: Diese Totalität ist dabei nicht lediglich eine begreifliche Totalität, wie sie innerhalb des Begriffs gegeben ist, sondern vielmehr die Totalität der Idee, das lebendige Individuum oder die Leiblichkeit. In Bezug auf die Objektivität ist die Leiblichkeit in den Bereichen der Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion konkretisiert. Die Leiblichkeit als konkrete Totalität, d. h. die Beziehung der Seelen zur Objektivität im Leben, ist jedoch nicht als horizontale Wechselbeziehung zu verstehen. Insofern das individuelle Lebendige die von dem Begriff unterschiedene und vorausgesetzte Objektivität durch den Begriff und die Seele bestimmt, kann die konkrete Totalität des Lebendigen als "*geliehen*" (WL II, S. 475) bezeichnet werden, während die Objektivität der lebendigen Totalität als "beseelt" (WL II, S. 478) aufgefasst werden kann. Die Leiblichkeit wird von der Seele bestimmt und stellt somit die Manifestation des Begriffs dar (vgl. WL II, S. 477). Folglich ist die Leiblichkeit, oder auch die lebendige Totalität, subjektiv und in einen Gegensatz zur vorausgesetzten Objektivität gesetzt[695].

4-4-5. Das Fürsichsein des lebendigen Individuums und die Objektivität: Innerlichkeit und Äußerlichkeit

Die vorausgesetzte Objektivität ist die noch nicht von dem Begriff beseelte Objektivität. Die Objektivität des lebendigen Individuums ist gegenüber der vorausgesetzten und unlebendigen Objektivität gleichgültig und weist keinerlei Bezug zur auf dem Lebendigen gleichgültigen vorliegenden Objektivität bzw. zur Welt auf. Dies ist dadurch zu erklären, dass die Leiblichkeit die von dem Begriff beseelte Objektivität darstellt[696]. Das lebendige Individuum bestimmt sich gleichzeitig um seiner Konkretheit willen selbst oder setzt sich als ein Verneintes (vgl. WL II, S. 481). Damit nimmt es Bezug auf die für es gleichgültige Objektivität. Einerseits wird festgestellt, dass die Selbstbestimmung des Individuums, welche die Irritabilität als subjektiven Prozess des Lebendigen (WL II S. 480) betrifft, eine besondere

[694] Cf. WL II S. 473.
[695] Cf. WL II S. 480. „Der innerhalb des Individuums eingeschlossene Prozess des Lebens geht in die Beziehung zur vorausgesetzten Objektivität als solche dadurch über, dass das Individuum, indem es sich als *subjektive* Totalität setzt, auch das *Moment seiner Bestimmtheit* als *Beziehung* auf die Äußerlichkeit zur *Totalität* wird“.
[696] Cf. VPR II S. 263 ff.

Bestimmtheit setzt, welche sich in einer Beziehung zu den mannigfaltigen und verschiedenen Bestimmtheiten, d. h. Objektivität, befindet. Andererseits stellt die Negation des leiblichen Individuums, welche die Sensibilität als subjektiven Prozess des Lebendigen betrifft, keine Negation seiner selbst oder die Beschränkung seiner selbst, wie eine Selbstbestimmung, dar, sondern eine Negation des Anderen. Dies bedeutet, dass das Individuum sich nicht nur selbst als Negation setzt, sondern auch eine Negation des Anderen der von dem Lebendigen unabhängigen Selbstständigkeit des Anderen vornimmt. Die Negation des Anderen betrifft lediglich die Beziehung auf das Anderen, d. h. die Objektivität. Das lebendige Individuum ist durch die inneren Prozesse seiner selbst, Irritabilität und Sensibilität, auf das Andere, d. h. auf die von dem Begriff nicht beseelte Objektivität bezogen. Des Weiteren ist diese Beziehung als Moment in ihm enthalten. Dies bedeutet den Verlust der Leiblichkeit als der vollständig vom Begriff beseelten Objektivität, oder, konkreter formuliert, die Negation der Totalität des Lebendigen. Denn das Lebendige kann nicht als in seiner Totalität realisiert betrachtet werden, wenn es von dem Anderen, d. h. der vorausgesetzten und außer dem lebendigen Individuum bestehenden Objektivität bedingt ist. In Bezug auf die Objektivität erfährt das Lebendige eine Reduktion seiner Einzelheit und Totalität. Es soll seiner Bestimmung nach das Einzelne und die individuelle Totalität sein und sich in dem Verlust erhalten. Über den Verlust hinaus erreicht es die Identität mit sich selbst durch den anderen inneren Prozess des Lebendigen. Einerseits bewahrt das lebendige Individuum seine Einzelheit und Totalität, indem es das außer ihm bestehende Andere in sich aufnimmt oder sich selbst erweitert, um das Andere in sich einzuschließen. Im Folgenden soll die ideelle und theoretische Reflexion der Reproduktion (WL II, S. 479) erörtert werden. Andererseits negiert das lebendige Individuum das Andere oder bestimmt das Andere gemäß seiner selbst durch den „Trieb, jene ihm *andere* Welt *für sich*, sich gleich zu setzen, sie aufzuheben, *sich* zu objektivieren“ (WL II S.481). Es geht um die reale und praktische Reflexion der Reproduktion (WL II, S. 479). Die zweifache Reflexion-in-sich als der innere Prozess des Lebendigen (Reproduktion) zielt auf die Erhaltung oder Wiederholung seiner einzelnen Totalität durch die Negation der Beziehung zwischen dem lebendigen Individuum und der vorausgesetzten Objektivität.

Die Konkretisierung des inneren Prozesses des Lebendigen erfolgt durch die Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion. Diese drei inneren Prozesse sind jeweils als Moment der lebendigen Totalität zu betrachten. Obgleich sich die leibliche und subjektive Totalität auf die außer dem Lebendigen bestehende Objektivität bezieht, erfolgt die Beurteilung durch den inneren Prozess des Lebendigen. Ein innerer Prozess des Lebendigen, Sensibilität und Irritabilität, beinhaltet die Relation des lebendigen Individuums zur unorganischen Objektivität. Ein weiterer innerer Prozess des Lebendigen, die Reproduktion, beinhaltet die Negation der Beziehung des lebendigen Individuums zur unorganischen Objektivität[697]. Der Reproduktions-Trieb als Resultat des inneren Prozesses des Lebendigen beinhaltet

[697] Cf. WL II S. 476. „Als Äußerlichkeit ist sie solcher Verhältnisse zwar *fähig*, aber insofern ist sie nicht lebendiges Dasein; wenn das Lebendige als ein Ganzes, das aus Teilen besteht, als ein solches, auf welches mechanische oder chemische Ursachen einwirken, als mechanisches oder chemisches Produkt, es sei bloß als solches oder auch

jedoch keinerlei Negation der vorausgesetzten Objektivität. Denn die Negation der Beziehung mit der Objektivität setzt bereits die Beziehung mit der Objektivität voraus. Darüber hinaus stellt eine Negation derselben als solche einen Bezug auf dieselbe dar. Schließlich hat das lebendige Individuum die Beziehung auf die "*gleichgültig* neben ihm stehende objektive Totalität" (WL II, S. 481) durch den inneren Prozess seiner selbst[698].

Das lebendige Individuum hat folglich eine Bestimmung, die sich in der „Form von objektiven Äußerlichkeit“ (ebenda) zeigt. Denn das lebendige Individuum besteht in Bezug auf die vorausgesetzte und äußerliche, d. h. zur Seele beziehungslose Objektivität. Der Bezug zwischen dem Leiblichen und der Welt als äußerlichen Objekten kann einerseits als Gegensatz bezeichnet werden, da die Seele im Leiblichen immanent ist, während die Seele als solche keinen Zusammenhang mit den mannigfaltigen, unbeseelten Objekten aufweist. Andererseits ist er wechselseitig, da der Bezug nicht wie die Beziehung zwischen der Seele und der beseelten Objektivität in der Weise besteht, dass das Eine durch das Andere bestimmt wird oder das Eine unter Bezugnahme auf das Andere aufgefasst wird. Die Relation zwischen dem individuellen Lebendigen und der unorganischen Objektivität ist folglich wechselseitig. Einerseits ist die Objektivität als das Andere des Lebendigen notwendig, damit das lebendige Individuum als die subjektive Totalität sich selbst bestimmen kann. Andererseits hat die Objektivität nur in Bezug auf das Lebendige einen Zusammenhang mit dem Leben als der unmittelbaren Idee. Dies bedeutet, dass die Objektivität in der Wissenschaft der Logik nur in dieser Beziehung einen Sinn hat. Folglich besteht zwischen dem lebendigen Individuum und der äußerlichen Objektivität eine horizontale Beziehung, wodurch die Selbstbestimmung des Individuums äußerlich und objektiv, d. h. unmittelbar, erfolgt. In der Beziehung zur unorganischen Objektivität ist die Selbstbestimmung des organischen Individuums "die unmittelbare Gestaltung" (ebenda) und ihre Bestimmung ist ein äußerliches Objekt[699]. In Konsequenz dessen kann festgehalten werden, dass das lebendige Individuum in dem Zustand oder in der Welt ein Ding und ein Objekt wie jedes andere ist.

4-4-6. Der Widerspruch des Lebens: der Gegensatz mit sich selbst

durch einen äußerlichen Zweck bestimmtes, genommen wird, so wird der Begriff ihm als äußerlich, es wird als ein *Totes* genommen. Da ihm der Begriff immanent ist, so ist die *Zweckmäßigkeit* des Lebendigen als *innere* zu fassen; er ist in ihm als bestimmter, von seiner Äußerlichkeit unterschiedener und in seinem Unterschieden sei durchdringender und mit sich identischer Begriff. Diese Objektivität des Lebendigen ist *Organismus*; sie ist das *Mittel und Werkzeug* des Zwecks, vollkommen zweckmäßig, da der Begriff ihre Substanz ausmacht; aber eben deswegen ist dies Mittel und Werkzeug selbst der ausgeführte Zweck, in welchem der subjektive Zweck insofern unmittelbar mit sich selbst zusammengeschlossen ist“.

[698] Cf. WL II S. 480-1. „Das Individuum ist als Subjekt zunächst erst der *Begriff* der Idee des Lebens; sein subjektiver Prozess in sich, in welchem es aus sich selbst zehrt, und die unmittelbare Objektivität, welche es als natürliches Mittel seinem Begriff gemäß setzt, ist vermittelt durch den Prozess, der sich auf die vollständig gesetzte Äußerlichkeit, auf die *gleichgültig* neben ihm stehende objektive Totalität bezieht“.

[699] Cf. WL II S. 481. „Die unmittelbare Gestaltung ist die Idee in ihrem einfachen Begriffe, die dem Begriffe gemäß Objektivität; so ist sie *gut* von Natur“.

Das lebendige Individuum ist „der absolute Widerspruch“ (ebenda). Betrachtet man das lebendige Individuum aus der Perspektive seiner Leiblichkeit, so lässt sich festhalten, dass es sich dabei um beseelte Objektivität handelt. Zudem kann die Objektivierung der Seelen als ein Aspekt des Individuums bezeichnet werden. In Konsequenz dessen kann festgehalten werden, dass das lebendige Individuum nicht lediglich der Objektivität, sondern dem Begriff zuzuordnen ist. In der weiteren Betrachtung muss die Bestimmung des leiblichen Individuums in Zusammenhang mit der Seele oder dem Begriff gedacht werden.

Bei einer Betrachtung des lebendigen Individuums in Relation zu einer vorausgesetzten Objektivität, die gegenüber dem individuellen Lebendigen indifferent ist, besteht das leibliche Individuum als unmittelbares Objekt wie ein Naturding in der vorausgesetzten Objektivität, obwohl es sich um ein vollkommen beseeltes Objekt handelt. Eine Zuordnung des lebendigen Individuums zur unbeseelten Objektivität führt zu einer Unbegreiflichkeit und Äußerlichkeit der Bestimmung des individuellen Lebendigen.

Die Bestimmung des lebendigen Individuums lässt sich einerseits nach dem inneren Zusammenhang desselben (nach dem inneren Prozess) als beseeltes Objekt und andererseits nach dem äußeren Zusammenhang desselben (nach dem Bezug auf die Welt) als nicht beseeltes, sondern unmittelbares Objekt bestimmen.

Schließlich beinhaltet die Bestimmung des lebendigen Individuums einen Gegensatz. Es handelt sich dabei jedoch nicht nur um einen Gegensatz, sondern darüber hinaus um einen Widerspruch der unmittelbaren Idee mit sich selbst. Das lebendige Individuum stellt als Idee die Einheit des Begriffs, der Seele und der Realität dar, wobei es sich hierbei um die beseelte Objektivität handelt. Das lebendige Individuum stellt demgemäß als das Unmittelbare für das Andere, für die vorausgesetzte Objektivität, keine Einheit des Begriffs dar. Dies bedeutet, dass die Seelen und die Realität, sprich die unorganische Objektivität, keine Einheit bilden. In anderen Worten kann festgehalten werden, dass das lebendige Individuum für sich selbst die unmittelbare Idee darstellt, gleichzeitig jedoch für das Andere keine unmittelbare Idee ist. Hier setzt die unmittelbare Idee sich zuerst gegen sich selbst entgegen. Dennoch wurde bereits dargelegt, dass das Fürsichsein des lebendigen Individuums, d. h. die Leiblichkeit der Seele, aus sich selbst, d. h. durch ihren inneren Prozess, das Füranderessein desselben, d. h. die unmittelbare Gestaltung als das objektive Äußerliche, hervorbringt. Daher kann postuliert werden, dass das Fürsichsein des lebendigen Individuums mit dem Füranderessein desselben identisch ist. Folglich ist die Einheit des Begriffs und der Realität mit der Nicht-Einheit des Begriffs und der Realität, die aus der Einheit des Begriffs und der Realität selbst resultiert, identisch[700].

[700] Cf. WL II S. 481. „Dadurch hat seine Selbstbestimmung die Form von objektiven Äußerlichkeit, und [dadurch,] dass es zugleich identisch mit sich ist, ist es der absolute *Widerspruch*. Die unmittelbare Gestaltung ist die Idee in

Aufgrund der Unmittelbarkeit des Lebens zeigt sich der Widerspruch bzw. die Selbstnegation der unmittelbaren Idee selbst[701] in der äußerlichen Beziehung mit dem lebendigen Individuum. Folglich stellt er für das lebendige Individuum eine unumgängliche Bestimmung dar, da er aus der Entwicklung des reinen Denkens beim lebendigen Individuum an sich hervorgeht. Sofern der Widerspruch des Lebens für das lebendige Individuum lediglich eine Bestimmung darstellt, wird der Widerspruch des Lebens durch den inneren Prozess des Lebendigen, die Sensibilität, als ein Gefühl angenommen[702], welches nichts anderes als der Schmerz ist[703]. Für das lebendige Individuum stellt der Schmerz, als Selbstgefühl (WL II, S. 478), nicht nur ein negatives Gefühl dar, sondern auch den Widerspruch selbst. Insofern der Widerspruch des Lebens die Zwiespältigkeit als Nicht-Identität der Seelen und der Realität in sich einschließt (VÄ I S. 81), besteht eine Bedrohung hinsichtlich der Negation der Einheit und Identität der Seelen sowie der Objektivität. Das lebendige Individuum verkörpert die konkrete Totalität der Einheit der Seelen und der Objektivität. Aus diesem Grund ist es um des Schmerzes willen mangelhaft und dadurch zum Bedürfnis nach Negation des Schmerzes oder Aufhebung desselben gezwungen[704]. Das Bedürfnis des individuellen Lebendigen, den Schmerz als das Negative gegen es zu negieren oder zu vermeiden, ist kein Negieren des Schmerzes selbst, sondern lediglich die Nötigung, den Schmerz zu negieren. Daher soll das lebendige Individuum in Bezug auf die dem individuellen Lebendigen zuständige objektive Welt sich selbst nicht bloß als das Resultat der Selbstentwicklung des reinen Denkens, sondern auch als einen Betreiber derselben oder als das Subjekt der Tätigkeit

---

ihrem einfachen Begriffe, die dem Begriffe gemäße Objektivität; so ist sie *gut* von Natur. Aber indem ihr negatives Moment sich zur objektiven Besonderheit [bestimmt], d. i. indem die wesentlichen Momente ihrer Einheit jedes für sich zur Totalität realisiert ist, so ist der Begriff in die absolute Ungleichheit seiner mit sich *entzweit*, und indem er ebenso die absolute Identität in dieser Entzweiung ist, so ist das Lebendige für diese Entzweiung und hat das Gefühl dieses Widerspruchs, welches der *Schmerz* ist".

[701] Cf. WL II S. 65. „Indem die selbständige Reflexionsbestimmung in derselben Rücksicht, als sie die andere enthält und dadurch selbständig ist, die andere ausschließt, so schließt sie in ihrer Selbständigkeit ihre eigene Selbständigkeit aus sich aus; denn diese besteht darin, die ihr andere Bestimmung in sich zu enthalten und dadurch allein nicht Beziehung auf ein Äußerliches zu sein, - aber ebensosehr unmittelbar darin, sei selbst zu sein und die ihr negative Bestimmung von sich auszuschließen. Sie ist so der *Widerspruch*. Der Unterschied überhaupt ist schon der Widerspruch *an sich*; denn er ist die *Einheit* von solchen, die nur sind, insofern sie *nicht eins* sind, und die *Trennung* solcher, die nur sind als *in derselben Beziehung* getrennte. Das Positive und Negative aber sind der *gesetzte* Widerspruch, weil sie als negative Einheiten selbst das Setzen ihrer [sind] und darin jedes das Aufheben seiner und das Setzen seines Gegenteils ist. – Sie machen die bestimmende Reflexion als *ausschließende* aus; weil das Ausschließen *ein* Unterschieden und jedes der Unterschiedenen als Ausschließendes selbst das ganze Ausschließen ist, so schließt jedes in ihm selbst sich aus". Der Widerspruch besteht überhaupt darin, dass das Etwas sich selbst aus sich selber negiert. Deshalb ist er die Selbstnegation.; S. 481. „Der *Schmerz* ist daher das Vorrecht lebendiger Naturen; weil sie der existierende Begriff sind, sind sie eine Wirklichkeit von der unendlichen Kraft, dass sie in sich die *Negativität* ihrer selbst sind, dass diese *ihre Negativität für sie* ist, dass sie sich in ihrem Anderssein erhalten".

[702] Cf. WL II S. 478-9.; 481. „Diese Diremption des Lebendigen in sich ist *Gefühl*, indem sei in die einfache Allgemeinheit des Begriffs, in die Sensibilität aufgenommen ist".

[703] Cf. WL II S. 481. ; VÄ I S. 80-1.

[704] Cf. Enz § 219. „Das *Urteil* des Begriffs geht als frei aber dazu fort, das *Objektive* als eine selbständige Totalität aus sich zu entlassen, und die negative Beziehung des Lebendigen auf sich macht als *unmittelbare* Einzelheit die *Voraussetzung* einer ihm gegenüberstehenden unorganischen Natur. Indem dies Negative seiner ebensosehr Begriffsmoment des Lebendigen selbst ist, so ist es in diesem, dem zugleich konkreten Allgemeinen, als ein *Mangel*".

bestimmen, welche die Negation seiner selbst zum Gegenstand hat[705]. Die Tätigkeit des lebendigen Individuums, den Schmerz als das Negative für es zu negieren oder aufzuheben, ist der Trieb des Lebendigen[706].

4-4-7. Der Trieb des Lebens und die Selbstnegation der individuellen Totalität

Innerhalb der vorliegenden Untersuchung wird der Trieb zunächst in Zusammenhang mit dem Widerspruch, dem Mangel und dem Negativen am Subjekt betrachtet. Ein Beispiel für einen Mangel, der im natürlichen Leben aufgrund seiner Endlichkeit besteht, ist das Bedürfnis, diesen Mangel zu negieren oder aufzuheben[707]. Da das natürliche Lebendige seinem Wesen nach ein Endliches ist, kann der Trieb des natürlichen Lebendigen die Endlichkeit desselben, konkreter gefasst, das Andere desselben, das eine Beschränkung in Bezug auf das natürliche Leben darstellt, nicht gänzlich aufheben oder negieren. Denn eine vollständige Negation der Endlichkeit des natürlichen Lebens hätte zur Konsequenz, dass es sich nicht mehr um ein natürliches Leben handeln würde. Des Weiteren ist zu beobachten, dass das Selbstbewusstsein in seiner Unmittelbarkeit den Trieb gegen den Widerspruch als die Negation der Identität des Selbstbewusstseins einsetzt, um sich gegen diese zu behaupten. Das Selbstbewusstsein ist im Wesentlichen mit sich selbst identisch. Insofern das Selbstbewusstsein die Aufhebung des Bewusstseins ist und das Bewusstsein in sich einschließt, ist das Selbstbewusstsein auf das Andere bezogen, das mit dem Selbstbewusstsein nicht identisch ist. Folglich kann das Selbstbewusstsein als das Bewusstsein der Identität zwischen der Identität mit sich selbst und der Nichtidentität des Bewusstseins mit dem von dem Bewusstsein unterschiedenen Anderen bestimmt werden. Folglich ist das Selbstbewusstsein durch einen Widerspruch bzw. eine Negation seiner selbst gekennzeichnet. Darin erhält das Selbstbewusstsein sich durch den Trieb[708]. Daher er ist die Selbsterhaltung des Subjekts sowie

---

[705] Cf. WL II S. 482. „Sie soll den Begriff in sich erst durch das Subjekt erhalten, welches der immanente Zweck ist".

[706] Cf. WL II S. 471. „In der Logik ist es das einfache Insichsein, welches in der Idee des Lebens seine ihm wahrhaft entsprechende Äußerlichkeit erreicht hat; der Begriff, der als subjektiver früher auftritt, ist die Seele des Lebens selbst; er ist der Treib, der sich durch die Objektivität hindurch seine Realität vermittelt".; S. 476-7.

[707] Cf. VPR I S. 174-5.

[708] Cf. Enz 426 Zusatz. „Dass aber der so bestimmte Trieb im Selbstbewusstsein existiert, davon liegt die Notwendigkeit darin, dass das Selbstbewusstsein (wie wir gleichfalls schon im Zusatz zum vorhergehenden Paragraphen bemerklich gemacht haben) zugleich seine ihm zunächst vorangegangene Stufe, nämlich Bewusstsein ist und von diesem inneren Widerspruch weiß. Wo ein mit sich Identisches einen Widerspruch in sich trägt und von dem Gefühl seiner an sich seienden Identität mit sich selber ebenso wie von dem entgegengesetzten Gefühl seines inneren Widerspruchs erfüllt ist, da tritt notwendig der *Trieb* hervor, diesen Widerspruch aufzuheben. Das Nichtlebendige hat keinen Trieb, weil es den Widerspruch nicht zu ertragen vermag, sondern zugrunde geht, wenn das Andere seiner selbst in es eindringt. Das Beseelte hingegen und der Geist haben notwendig Trieb, da weder die Seele noch der Geist sein kann, ohne den Widerspruch in sich zu haben und ihm entweder zu fühlen oder von ihm zu wissen. In dem *unmittelbaren*, daher *natürlichen, einzelnen, ausschließenden* Selbstbewusstsein hat aber, wie bereit oben angedeutet, der Widerspruch die Gestalt, dass das Selbstbewusstsein, dessen Begriff darin besteht, sich *zu sich selbst* zu verhalten, Ich = Ich zu sein, im Gegenteil zugleich noch zu einem *unmittelbaren*, nicht ideell gesetzten Anderen, zu einem *äußerlichen* Objekt, zu einem

die Macht, sich selbst zu erhalten und den Widerspruch desselben zu ertragen. Jedoch ist der Trieb auf dasjenige Andere bezogen, welches sich außerhalb des Subjekts befindet und von diesem unterschieden wird. Der Trieb des natürlichen Lebens ist zunächst auf das Andere des Subjekts als Gegenstand des Mangels bezogen (vgl. VPR I, S. 174–5). Insofern das Andere des Subjekts dessen Endlichkeit, d. h. dessen Beschränkung und Abhängigkeit als natürliches Lebendiges, darstellt, kann der Trieb des natürlichen Lebens, die Endlichkeit desselben aufzuheben, als Aufhebung des Anderen des Subjekts bezeichnet werden. Des Weiteren ist das Selbstbewusstsein durch den Trieb auf ein "*äußerliches* Objekt" bezogen (vgl. Enz, § 426 Zusatz). Dies bedeutet, dass das Selbstbewusstsein in seiner Unmittelbarkeit die Selbstständigkeit des äußerlichen Objekts negiert, welches seinerseits Gegenstand des Widerspruchs seiner selbst ist[709]. Ein weiteres Beispiel für den Trieb ist die Ausführung eines Zwecks mittels geeigneter Mittel und Werkzeuge. Dabei ist der Zweck selbst objektiv, während die Mittel und Werkzeuge lediglich instrumentell eingesetzt werden. Die Zweckmäßigkeit bezeichnet dabei nicht nur die Beziehung des Zwecks auf den ausgeführten oder verwirklichten Zweck, sondern auch den Trieb in Ansehung der Tätigkeit[710]. Folglich bezeichnet der Trieb eine Tätigkeit, welche die Objektivität durch den Zweck bestimmt, sowie eine Tätigkeit, welche die Selbstständigkeit der Objektivität negiert und dadurch die zweckmäßige Objektivität unter den Zweck annimmt. Insofern wird das Subjekt durch die Negation des Anderen des Subjekts in Bezug auf das Andere bestimmt[711].

Die Objektivität, die in diesem Kontext behandelt wird und durch die der Widerspruch der unmittelbaren Idee in Bezug auf das lebendige Individuum aufgezeigt wurde, ist die unorganische und dem lebendigen Individuum gegenüberstehende Welt als die objektive Totalität. Dies bedeutet, dass es sich hierbei um

---

Nicht-Ich sich verhält und *sich selber äußerlich* ist, da es, obgleich *an sich* Totalität, Einheit des Subjektiven und des Objektiven, dennoch zunächst als Einseitiges, als ein nur Subjektives existiert, das erst durch die Befriedigung der Begirerde dahin kommt, *an und für sich* Totalität zu sein. – Trotz jenes inneren Widerspruch bleibt jedoch das Selbstbewusstsein sich seiner absolut gewiß, weil dasselbe weiß, dass das unmittelbare, äußerliche Objekt keine wahrhafte Realität hat, vielmehr ein Nichtiges gegen das Subjekt, ein bloß scheinbar selbständiges, in der Tat aber ein solches ist, das nicht verdient und nicht vermag, für sich zu bestehen, sondern durch die reale Mach des Subjekts untergehen muß".

[709] Cf. Enz § 426 Zusatz. „Die Begierde hat hier, im zweiten Hauptteil der Lehre vom subjektiven Geiste, noch keine weiter Bestimmung als die des *Triebes*, insofern derselben, ohne durch das *Denken* bestimmt zu sein, auf ein *äußerliches* Objekt gerichtet ist, in welchem er sich zu befriedigen gesucht".; Enz § 426. „Das Selbstbewusstsein in seiner Unmittelbarkeit ist *Einzelnes* und *Begierde*, - der Widerspruch seiner Abstraktion, welche objektiv sein soll, oder seiner Unmittelbarkeit, welche die Gestalt eines äußeren Objekts hat und subjektiv sein soll. Für die aus dem Aufheben des Bewusstseins hervorgegangene Gewissheit seiner selbst ist das Objekt und für die Bezihung des Selbstbewusstseins auf das Objekt ist seine abstrakte Idealität ebenso als ein Nichtiges bestimmt". Wenn das Subjekt das Objekt als ein Schein machen könnte, hätte es nicht mehr der Widerspruch mit sich selbst. Sieht Kapitel 2-5.

[710] Cf. WL II S. 445. „Der Zweck ist daher der subjektive Begriff, als wesentliches Streben und Trieb, sich äußerlich zu setzen".

[711] Cf. WL II S. 481-2. „Diese Diremtion des Lebendigen in sich ist *Gefühl*, indem sei in die einfache Allgemeinheit des Begriffs, in die Sensibilität aufgenommen ist. Von dem Schmerz fängt das *Bedürfnis* und *der Trieb* an, die den Übergang ausmachen, dass das Individuum, wie es als Negation seiner für sich ist, so auch als Identität für sich werde – eine Identität, welche nur als die Negation jener Negation ist. – Die Identität, die im Triebe als solchem ist, ist die subjektive Gewissheit seiner selbst, nach welcher es sich zu seiner äußerlichen, gleichgültig existierenden Welt als zu einer Erscheinung, einer an sich begrifflosen und unwesentlichen Wirklichkeit verhält".

die dem Begriff entgegengesetzte und reine Objektivität handelt[712]. Die unorganische Objektivität steht somit in Opposition zum lebendigen Individuum als organische und beseelte Objektivität. Folglich ist sie unbeseelt. In Konsequenz dessen ist die objektive Welt, die neben dem individuellen Lebendigen zuständig ist, frei von Subjektivität, d. h. von einem bestimmenden Moment oder einem Bestimmer. Hegel zufolge ist die unorganische Welt gegenüber dem Lebendigen gleichgültig. Dies lässt den Schluss zu, dass die äußerliche Objektivität gänzlich passiv ist und entsprechend behandelt werden kann. In ironischer Wendung eröffnet sich somit die Möglichkeit, dass die Objektivität durch das Lebendige oder die Seele bestimmt werden kann. Zwar haben die Objekte, die in der unorganischen Objektivität sind, als ein Seiendes ihre Bestimmungen und sind gegenseitig unterscheiden. Die Bestimmungen der äußerlichen Objekte sind jedoch nicht mit den Bestimmungen der beseelten Objektivität als des lebendigen Individuums gleichzusetzen. Denn das beseelte Objekt wird durch den Begriff als Selbstzweck bestimmt, wodurch es als Mittel oder Werkzeug von dem Zweck bedient wird, um diesen Zweck auszuführen. Das beseelte Objekt kann wegen des Begriffs oder der Seelen in die Einheit gebracht werden. Demgegenüber wird die Bestimmung des Objektes in der rein äußerlichen Objektivität unter den äußerlichen Verhältnissen der Objekte, den mechanischen und chemischen Verhältnissen, aufgefasst[713]. Im Gegensatz zur inneren Zweckmäßigkeit ist das mechanische und chemische Verhältnis, also die äußerliche Beziehung, nicht Grundlage der objektiven und äußerlichen Selbstständigkeit der Objekte, wodurch eine Subsumtion unter den Begriff nicht möglich ist. Die Möglichkeit, die dem lebendigen Individuum gegenüberstehende, unorganische, äußerliche und unmittelbare Objektivität durch den Begriff bestimmen zu können, ist somit äußerlich. Denn zum einen ist Objektivität jenseits der beseelten Objektivität als Leiblichkeit zu verorten, zum anderen ist Objektivität selbst durch ein äußerliches Verhältnis, mechanisches und chemisches, gekennzeichnet. Folglich besteht die Möglichkeit der „äußerliche[n] Fähigkeit", „dem Subjekt angemessen zu sein" (WL II S.482) [714].

[712] Cf. Enz § 193 ; § 194. „Das Objekt ist unmittelbares Sein durch die Gleichgültigkeit gegen den Unterschied, als welcher sich in ihm aufgehoben hat, und ist in sich Totalität, und zugleich, indem diese Identität nur die *ansichseiende* der Momente ist, ist es ebenso gleichgültig gegen seine unmittelbare Einheit; es ist ein Zerfallen in Unterschiedene, deren jedes selbst die Totalität ist. Das Objekt ist daher der absolute *Widerspruch* der vollkommenen Selbständigkeit des Mannigfaltigen und der ebenso vollkommenen Unselbständigkeit der Unterschiedenen".; WL II S. 402ff.

[713] Cf. Enz § 195. „Das Objekt 1. In seiner Unmittelbarkeit ist der Begriff nur *an sich*, hat denselben als subjektiven zunächst *außer ihm*, und alle Bestimmtheit ist als eine äußerlich gesetzte. Als Einheit Unterschiedener ist es daher ein *Zusammengesetztes*, ein Aggregat, und die Wirksamkeit auf anderes bleibt eine äußerliche Beziehung, - *formeller Mechanismus*. – Die Objekte bleiben in dieser Beziehung und Unselbständigkeit ebenso selbständig, Widerstand leistend, einander *äußerlich"*. ; § 203. „Die *Äußerlichkeit* dieser zwei Prozesse, die Reduktion des Differenten zum Neutralen, und die Differentiierung des Indifferenten oder Neutralen, welche sie als selbständig gegeneinander erscheinen läßt, zeigt aber ihre Endlichkeit in dem Übergehen in Produkte, worin sie aufgehoben sind. Umgekehrt stellt der Prozess die vorausgesetzte Unmittelbarkeit der differenten Objekte als ein eine nichtige dar".

[714] Cf. WL II S. 482. „Die Gleichgültigkeit der objektiven Welt gegen die Bestimmtheit und damit gegen den Zweck macht ihre äußerliche Fähigkeit aus, dem Subjekt angemessen zu sein; welche Spezifikationen sei sonst an ihr habe, ihre mechanische Bestimmtbarkeit, der Mangel an der Freiheit des immanenten Begriffs macht ihre Ohnmacht aus, sich gegen das Lebendige zu erhalten".

Aufgrund der äußerlichen Fähigkeit zur gleichgültigen Objektivität urteilt das lebendige Individuum als Subjekt über sich selbst, um den Widerspruch seiner selbst aufzulösen oder sich selbst in Bezug auf die gegen das Subjekt gleichgültige Objektivität zu erhalten. Das Subjekt setzt sich einerseits als die Einheit seiner selbst bzw. die Identität mit sich selbst in den inneren und subjektiven Prozess, die Leiblichkeit, die beseelte Objektivität bzw. die Beziehung zwischen der Seele und der Objektivität. Gleichzeitig setzt sie sich andererseits als Unterschiedenheit ihrer selbst und Nichtidentität mit sich selbst in den äußerlichen und objektiven Prozess. Dieser umfasst die unorganische Welt, die unbeseelte Objektivität sowie die Beziehung zwischen der unmittelbaren Gestalt (vgl. WL II, S. 481) und der objektiven Welt als gleichgültig objektive Totalität. Die Tätigkeit des Subjekts, das heißt das Urteilen desselben, ist einseitig und somit gewalttätig, da die äußerliche und objektive Welt gegen das Subjekt ohnmächtig ist (WL II S. 482) [715]. In einem ersten Schritt wird die Beziehung zwischen der unmittelbaren Gestalt als äußerlicher Bestimmung des Lebendigen und der objektiven und zuständigen Welt, welche durch die Gewalt des Subjekts gesetzt ist, in die Objektivität unter dem äußerlichen Verhältnis zurückgeführt. Wie bereits dargelegt, stellt das Lebendige, sofern es als beseeltes Objekt betrachtet wird, in Bezug auf die äußere Welt lediglich ein äußeres Objekt dar. Im Falle einer Gegenüberstellung der unmittelbaren Gestalt und der objektiven Welt, d. h. eines äußerlichen Verhältnisses zwischen beiden, verfügt die unmittelbare Gestalt ebenso wie die objektive Welt über eine äußerliche Selbstständigkeit (Enz § 195). Die Beziehung zwischen der unmittelbaren Gestalt und der objektiven Welt wurde bereits im Kapitel 'Objektivität' im Rahmen der Entwicklung des reinen Denkens thematisiert. Demgemäß durchliefen die unmittelbare Gestalt und das Andere derselben zunächst den Mechanismus und nachfolgend den Chemismus. Im Rahmen der äußerlichen Zweckmäßigkeit erfolgt eine erneute Bezugnahme der Objektivität, d. h. der unmittelbaren Gestalt und der gleichgültigen Objekte, auf den Begriff als die Seele des beseelten Objektes. Die unmittelbare Gestalt ist nichts anderes als die Bestimmung des lebendigen Individuums in der Form der objektiven Äußerlichkeit (vgl. WL II, S. 481). Als Objekt unter dem äußerlichen Verhältnis von Mechanismus und Chemismus besteht die unmittelbare Gestalt folglich bereits in Bezug auf den Begriff als ihre Seele. Folglich erreicht die äußerliche Beziehung zwischen der unmittelbaren Gestalt und der objektiven Welt durch die Negation ihrer selbst nicht den anderen Begriff als den Begriff der unmittelbaren Gestalt, sondern lediglich die äußerlich zweckmäßige Beziehung mit der Seele. Ein Objekt, das zuvor als bloß gegen die Seele gleichgültig betrachtet wurde, wird nun als Mittel oder Werkzeug zur Verwirklichung der Seele eingesetzt. Die Verwirklichung der Seelen oder die Ausführung des Zweckes als des Begriffes des Lebens ist folglich als die durch den Begriff bestimmte Objektivität, d. h. die Leiblichkeit.

[715] Cf. WL II S. 482. „Das Subjekt übt nun, insofern es in seinem Bedürfnis bestimmt sich auf das Äußerliche bezieht und damit selbst Äußerliches oder Werkzeug ist, *Gewalt* über das Objekt aus. Sein besonderer Charakter, seine Endlichkeit überhaupt fällt in die bestimmtere Erscheinung dieses Verhältnisses“.

Der Begriff sowie die zuvor gegen den Begriff gleichgültige Objektivität sind durch die in dem Leben sich wiederholende äußerliche Zweckmäßigkeit zwischen dem Begriff als der Seele und der Objektivität aufeinander bezogen. Diese äußerliche Zweckmäßigkeit entwickelt sich in die innere Zweckmäßigkeit durch die Negation jeder Selbstständigkeit oder jedes Gegensatzes des Begriffes und der objektiven Welt, wie dies bereits im Kapitel 'Objektivität' dargelegt wurde. Der Begriff als Seele des Lebendigen sowie die gleichgültige Objektivität stehen daher in einer unmittelbaren Beziehung zueinander, die als erster Satz des Schlusses die innere Zweckmäßigkeit widerspiegelt[716]. Diese unmittelbare Beziehung zwischen Begriff und Objektivität lässt sich als Identität bezeichnen, die durch das Subjekt bzw. den Begriff als Zweck bestimmt wird[717]. Die unmittelbare Beziehung bzw. innere Zweckmäßigkeit des Begriffs und der Objektivität lässt auf die Einheit bzw. Identität des Begriffs und der Objektivität schließen, die gemäß der Bestimmung der Objektivität durch den Begriff ist. Denn während sich der Begriff in der äußerlichen Zweckmäßigkeit auf die Objektivität durch die Mittel oder das Werkzeug bezieht, ist die auf den Begriff bezogene Objektivität in der inneren Zweckmäßigkeit unmittelbar auf den Begriff als den Zweck bezogen, da sie sich als Mittel und Werkzeug des Zwecks auf den Begriff als den Zweck bezieht. Daher ist die auf den Begriff bezogene Objektivität für den Begriff, hier in Bezug auf das Leben als unmittelbare Idee, für die Seele und für das lebendige Individuum, in Bezug auf die gegen das lebendige Individuum gleichgültige Objektivität, als solche nichtig[718]. Die Nichtigkeit der

[716] Cf. WL II S. 455-6. „Wie an diesem Produkte der zweckmäßigen Tätigkeit der Inhalt des Zwecks und der Inhalt des Objekts sich äußerlich sind, so verhalten sich auch in den anderen Momenten des Schlusses die Bestimmungen derselben gegeneinander, - in der zusammenschließenden Mitte die zweckmäßige Tätigkeit und das Objekt, welches Mittel ist, und im subjektiven Zweck, dem anderen Extreme, die unendliche Form als Totalität des Begriffes und sein Inhalt. Nach der *Beziehung*, durch welche der subjektive Zweck mit der Objektivität zusammengeschlossen wird, ist sowohl die eine Prämisse, nämlich die Beziehung des als Mittel bestimmten Objekts auf das noch äußerliche Objekt, als die andere, nämlich des subjektiven Zwecks auf das Objekt, welches zum Mittel gemacht wird, eine unmittelbare Beziehung. Der Schluss hat daher den Mangel des formalen Schlusses überhaupt, dass die Beziehungen, aus welchen er besteht, nicht selbst Schlusssätze oder Vermittlungen sind, dass sie vielmehr den Schlusssatz, zu dessen Hervorbringung sie als Mittel dienen sollen, schon voraussetzen".; WL II S. 477.

[717] Cf. WL II S. 482-3. „Das Äußerliche daran ist der Prozess der Objektivität überhaupt, Mechanismus und Chemismus. Derselben wird aber unmittelbar abgebrochen und die Äußerlichkeit in Innerlichkeit verwandelt. Die äußerliche Zweckmäßigkeit, welche durch die Tätigkeit des Subjekts indem gleichgültigen Objekt zunächst hervorgebracht wird, wird dadurch aufgehoben, dass das Objekt gegen den Begriff keine Substanz ist, der Begriff daher nicht nur dessen äußere Form werden kann, sondern sich als dessen Wesen und immanente, durchdringende Bestimmung, seiner ursprünglichen Identität gemäß, setzen muß".

[718] Cf. WL II S. 480. „Dass das lebendige Individuum sich in sich selbst gestaltet, damit spannt es sich gegen sein ursprüngliches Voraussetzen und stellt sich als an und für sich seiendes Subjekt der vorausgesetzten objektiven Welt gegenüber. Das Subjekt ist der Selbstzweck, der Begriff, welcher an der ihm unterworfenen Objektivität sein Mittel und subjektive Realität hat; hierdurch ist es als die an und für sich seiende Idee und als das wesentliche Selbständige konstituiert, gegen welches die vorausgesetzte äußerliche Welt nur den Wert eines Negativen und Unselbständigkeit hat. In seinem Selbstgefühl hat das Lebendige diese *Gewissheit* von der an sich seienden *Nichtigkeit* des ihm gegenüberstehenden *Andersseins*".

gegen das Subjekt gleichgültigen Objektivität zeigt sich nicht nur in der Gewissheit des Subjekts[719], sprich der subjektiven Meinung oder Vorstellung desselben, sondern darüber hinaus im Nichtsein des Ansichseins oder der Selbstständigkeit des Anderen des Subjekts. Unter Berücksichtigung der inneren Zweckmäßigkeit lässt sich eine unmittelbare Beziehung zwischen dem Begriff als Subjekt und den Mitteln und Werkzeugen als Objekt feststellen. Betrachtet man den inneren Prozess, so nimmt das Lebendige sein Anderssein in die einfachen Allgemeinheit auf, wobei dies durch die Sensibilität in Form eines Gefühls geschieht (WL II, S. 478). In umgekehrter Betrachtung erweitert sich das leibliche Lebendige als Subjekt über die Objektivität hinaus, indem die Beziehung zwischen der unmittelbaren Gestalt des lebendigen Individuums und der objektiven Welt als innere Zweckmäßigkeit bestimmt wird. Das Subjekt subsumiert das Objekt unter sich, indem es sich desselben bemächtigt[720]. Die Assimilation des Lebendigen, welche gemäß Hegel die Aneignung des Objekts durch das Subjekt darstellt, kann mit der Reproduktion gleichgesetzt werden, da sie den inneren Prozess des individuellen Lebendigen darstellt[721]. Die Reproduktion als innerer Prozess der lebendigen und individuellen Totalität kann als theoretische Reflexion oder praktische Reflexion bezeichnet werden (vgl. WL II, S. 479). Sie stellt einen Prozess des Lebendigen dar, durch den das Lebendige von der Vielheit, Unterschiedenheit oder dem Gegensatz in die Einheit, Identität oder Einfachheit überführt wird. Die Assimilation des Lebendigen als objektiver Prozess desselben (WL II S. 483) stellt die Voraussetzung dafür dar, dass das lebendige Individuum in Bezug auf die objektive Welt sich selbst als Subjekt bestimmen kann. Dies ist dadurch begründet, dass das Subjekt ausschließlich am Seinigen und nicht am Nicht-Seinigen tätig ist[722].

Der objektive und äußerliche Prozess des Lebendigen, den das leibliche Lebendige mit Bezug auf die gegen es gleichgültige und äußerliche Objektivität durchläuft, resultiert auf der einen Seite in der Besonderheit des Lebens und auf der anderen Seite in der Allgemeinheit desselben[723]. Denn der

---

[719] Cf. VPR I S. 115-6.

[720] Cf. Enz § 363. „Die *mechanische Bemächtigung* des äußeren Objekts ist der Anfang; die *Assimilation* selbst ist das Umschlagen der Äußerlichkeit in die selbstische Einheit. Da das Tier Subjekt, einfache Negativität, ist, kann diese Assimilation weder mechanischer noch chemischer Natur sein, da in diesen Prozessen sowohl die Stoffe als die Bedingungen und die Tätigkeit *äußerliche* gegeneinander *bleiben* und der lebendigen absoluten Einheit entbehren".

[721] Cf. WL II S. 483. „Mit der Bemächtigung des Objekts geht daher der mechanische Prozess in den inneren über, durch welchen das Individuum sich das Objekt so *aneignet*, dass es ihm die eigentümliche Beschaffenheit benimmt, es zu seinem Mittel macht und seine Subjektivität ihm zur Substanz gibt. Diese Assimilation tritt damit in eins zusammen mit dem oben betrachteten Reproduktionsprozess des Individuums; es zehrt in diesem zunächst aus sich, indem es seine eigene Objektivität sich zum Objekte macht; der mechanische und chemische Konflikt seiner Glieder mit den äußerlichen Dingen ist ein objektives Moment seiner".

[722] Cf. WL II S. 482. „Insofern das Objekt gegen das Lebendige zunächst als ein gleichgültiges Äußerliches ist, kann es mechanisch auf dasselbe einwirken; so aber wirkt es nicht als auf ein Lebendiges; insofern es sich zu diesem verhält, wirkt es nicht als Ursache, sondern *erregt* es. Weil das Lebendige Trieb ist, kommt die Äußerlichkeit an und in dasselbe, nur insofern sie schon an und für sich *in ihm* ist; die Einwirkung auf das Subjekt besteht nur darin, dass dieses die sich darbietende Äußerlichkeit *entsprechend findet*; - sie mag seiner Totalität auch nicht angemessen sein, so muß sie wenigstens einer besonderen Seite an ihm entsprechen, und diese Möglichkeit liegt darin, dass es eben als sich äußerlich verhaltend ein Besonderes ist".

[723] Cf. WL II S. 483-4. „Die unmittelbare Idee ist auch die unmittelbare, nicht als *für sich* seiende Identität des Begriffes und der Realität; durch den objektiven Prozess gibt sich das Lebendige sein *Selbstgefühl*, denn es *setzt*

äußerliche und reale Prozess des Lebens beinhaltet als Prozess sowohl das Entgegengesetzte als auch den Unterschied und zeigt diese durch sich selbst.

In Bezug auf die Besonderheit des Lebens lässt sich festhalten, dass das Lebendige der vorderen Stufen des Prozesses durch Äußerlichkeit, Unterschied und Gegensatz bezüglich der objektiven und gleichgültigen Welt gekennzeichnet ist. Des Weiteren zeigt sich die unmittelbare Idee des Lebendigen in der Wirklichkeit, da es sich hierbei um die wirkchiche Idee handelt. Denn während das leibliche Lebendige als Einzelheit des Lebens aus dem Begriff der Seele des Lebendigen im Individuum hervorgebracht wird oder die Leiblichkeit des Individuums aus dessen Innerem bestimmt werden kann, muss das Lebendige hier aus dem Äußeren, konkreter, aus der Beziehung des Lebendigen auf die äußerliche Welt hervorgeholt werden[724]. Das individuelle Lebendige ist folglich durch den objektiven und äußerlichen Prozess des Lebendigen die Einheit der Innerlichkeit und Äußerlichkeit, oder die Einheit der Reflexion in sich und der Reflexion in Anderen[725].

In Bezug auf die Allgemeinheit des Lebens resultiert die folgende Stufe des äußerlichen und objektiven Prozesses des Lebendigen in der Nichtigkeit der gegen das Subjekt gleichgültigen Objektivität sowie dem Übergreifen des Subjekts darüber oder der Bemächtigung derselben durch das Subjekt. In Konsequenz nimmt das lebendige Individuum als Subjekt die ihm gegenüberstehende Objektivität bzw. die äußerliche und mannigfaltige Bestimmtheit unter sich selbst auf. Daher ist die Allgemeinheit des Lebendigen, die aus dem äußerlichen und objektiven Prozess desselben hervorgebracht wird, nicht die einfache oder abstrakte Allgemeinheit, sondern die konkrete Allgemeinheit, d. h. „reelles, allgemeines Leben“, d. h. „*Gattung*“ (WL II S.484) [726].

---

sich darin als das, was es an und für sich ist, in seinem als gleichgültig gesetzten Anderssein das Identität mit sich selbst, die negative Einheit des Negativen zu sein. In diesem Zusammengehen des Individuums mit seiner zunächst ihm als gleichgültig vorausgesetzten Objektivität hat es, so wie [es] auf einer Seite sich als wirkliche Einzelheit konstituiert [hat], so sehr *seine Besonderheit aufgehoben* und sich zur *Allgemeinheit* erhoben“.

[724] Cf. WL II S. 484. „Durch den Prozess mit der zugleich damit vorausgesetzten Welt hat es sich selbst gesetzt *für sich* als die negative Einheit seines Andersseins, als die Grundlage seiner selbst; es ist so die Wirklichkeit der Idee, so dass das Individuum nun aus der *Wirklichkeit* sich hervorbringt, wie es vorher nur aus dem *Begriffe* hervorging, und dass seine Entstehung, die ein *Voraussetzen* war, nun seine Produktion wird“.

[725] Cf. WL II S. 186. „Die Wirklichkeit ist die *Einheit des Wesens und der Existenz*; in ihr hat das *gestaltlose* Wesen und die *haltlose* Erscheinung oder das bestimmungslose Bestehen und die bestandlose Mannigfaltigkeit ihre Wahrheit. Die *Existenz* ist zwar die aus dem Grunde hervorgegangene Unmittelbarkeit, aber sie hat die Form noch nicht an ihr gesetzt; indem sie sich bestimmt und formiert, ist sie die *Erscheinung*; und indem sich dies nur als Reflexion-in-Anderes bestimmte Bestehen zur Reflexion-in-sich fortbildet, wird es *zwei Welten*, zwei *Totalitäten des Inhalts*, deren die eine als *in sich*, die andere als *in Anderes reflektierte* bestimmt ist. Das wesentliche Verhältnis aber stellt ihre *Formbeziehung* dar, deren Vollendung das *Verhältnis* des *Inneren* und *Äußeren* ist, dass der *Inhalt* beider nur *eine identische Grundlage* und ebensosehr nur *eine Identität der Form* ist. – Dadurch dass sich auch diese Identität in Ansehung der Form ergeben hat, ist die Formbestimmung ihrer Verschiedenheit aufgehoben, und es ist *gesetzt*, dass sie *eine* absolute Totalität sind. Diese Einheit des Inneren und Äußeren ist die *absolute Wirklichkeit*“.

[726] Cf. WL II 484. „Seiner Besonderheit bestand in der Diremption, wodurch das Lebens als seine Arten das individuelle Leben und die ihm äußerliche Objektivität setzte. Durch den äußeren Lebensprozess hat es sich somit als reelles, allgemeines Leben, als *Gattung* gesetzt. [...] Die weitere Bestimmung aber, welche es durch die Aufhebung des Gegensatzes erlangt hat, ist, *Gattung* zu sein als Identitt seiner mit seinem vorherigen

4-4-9. Dia Gattung als die Allgemeinheit des Lebens und der Widerspruch der Gattung

Es stellt sich die Frage, inwiefern der objektive und äußerliche Lebensprozess als die Assimilation (vgl. WL II, S. 483) [727] zu betrachten ist, durch die die Allgemeinheit des Lebens als die Gattung und die Besonderheit desselben als die Arten sich zeigen lassen (vgl. WL II, S. 484). Die Gleichsetzung des objektiven und äußerlichen Lebensprozesses als Assimilation mit dem subjektiven und innerlichen Lebensprozess als Reproduktion, durch die das lebendige Individuum als die Einzelheit des Lebens sich zeigen lässt (WL II S.479, 483), führt zur Annahme, dass das Leben als Begriff die Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit aufweist. Bei einer Betrachtung des Lebens als unmittelbare Idee innerhalb der Sphäre der Unmittelbarkeit, d. h. bei einer Behandlung des Lebens in der Denkweise des Gegensatzes zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit sowie der Gegenüberstellung von Subjekt und Anderem desselben, sind die drei Begriffsmomente des Lebens, das lebendige Individuum als Einzelheit,

gleichgültigen Anderssein".; Enz § 219 Zusatz. „Das Lebendige steht einer unorganischen Natur gegenüber, zu welcher es sich als dessen Macht verhält und die es sich assimiliert. Das Resultat dieses Prozesses ist nicht wie beim chemischen Prozess ein neutrales Produkt, in welchem die Selbständigkeit der beiden Seiten, welche einander gegenüberstehenden, aufgehoben ist, sondern das Lebendige erweist sich als übergreifend über sein Anderes, welches seiner Macht nicht zu widerstehen vermag. Die unorganische Natur, welche von dem Lebendigen unterworfen wird, erleidet dies um deswillen, weil sie *an sich* dasselbe ist, was das Leben *für sich* ist. Das Lebendige geht so im Anderen nur mit sich selbst zusammen. Wenn die Seele aus dem Leibe entflohen ist, so beginnen die elementarischen Mächte der Objektivität ihr Spiel. Diese Mächte sind sozusagen fortwährend auf dem Sprunge, ihren Prozess im organischen Leibe zu beginnen, und das Leben ist der beständige Kampf dagegen".

[727] Cf. Enz § 361. „Insofern das Bedürfnis ein Zusammenhang mit dem *allgemeinen* Mechanismus und den abstrakten Mächten der Natur ist, ist der Instinkt nur als *innere*, nicht einmal sympathetische, Erregung(wie im Schlafen und Wachen, den klimatischen und anderen Wanderungen usf.). Aber als Verhältnis des Tieres zu *seiner* unorganischen, *vereinzelten* Natur ist er überhaupt *bestimmt*, und nach weiterer Partikularität ist nur ein beschränkter Umkreis der allgemeinen unorganischen Natur der seinige. Der Instinkt ist gegen sie ein *praktisches* Verhalten, innere Erregung mit dem Scheine einer äußerlichen Erregung verbunden, und seine Tätigkeit teils *formelle* teils *reelle Assimilation* der unorganischen Natur".; § 362. „Insofern er [der Instinkt] auf formelle Assimilation geht, bildet er seine Bestimmung in die Äußerlichkeiten ein, gibt ihnen als dem Material eine *äußere* dem Zwecke gemäße *Form* und läßt die Objektivität dieser Dinge *bestehen*(wie im Bauen von Nestern und anderen Lagerstätten). Aber *reelle* Prozess ist er, insofern er die unorganischen Dinge vereinzelt oder sich zu den bereits vereinzelten verhält und sie mit Verzehrung derselben, Vernichtung ihrer eigentümlichen Qualitäten, assimiliert; - der Prozess mit der *Luft*(Atmen und Hautprozess), mit dem *Wasser*(Durst) und mit der individualisierten *Erde*, nämlich besonderen Gebilden derselben(Hunger)".; § 364. „Die Assimilation ist erstlich, weil das Lebendige die *allgemeine* Macht seiner äußerlichen, ihm entgegengesetzten Natur ist, das *unmittelbare* Zusammengehen des inwendig Aufgenommen mit der Animalität; eine Infektion mit dieser und *einfache Verwandlung*(§ 345 Anm., § 346). Zweitens als *Vermittlung* ist die Assimilation *Verdauung*, - Entgegensetzung des Subjekts gegen das Äußere, und nach dem weiteren Unterschiede als Prozess des animalischen *Wassers*(des Magen- und pankreatischen Safts, animalischer Lymphe überhaupt) und des animalischen *Feuers*(der Galle, in welcher das *InsicHrsg.ekehrtsein* des Organismus von seiner Konzentration aus, die es in der Milz hat, zum *Fürsichsein* und zur tätigen Verzehrung bestimmt ist); - Prozesse, die ebenso aber partikularisierte Infektionen sind". Der Prozess der Assimilation, wie oben schon gesagt hat (Anm. 708), wenn sie nur logisch betrachtet wird, besthet in dem Gegensatz gegen das Andere und löst diesen Gegensatz durch die Negation des Anderen auf. In Bezuf darauf, dass Hegel den logischen Gegensatz als ein negatives Gefühl oder einen Mangel bezeichnet, sieht auch Kapitel 2.

das subjektive Lebendige als Besonderheit und die Gattung als Allgemeinheit, gegenseitig negiert, sodass das Leben als Begriff den Widerspruch darstellt. Innerhalb der Gegenüberstellung von Innerlichkeit und Äußerlichkeit stellt das lebendige Individuum als die Einzelheit des Lebens die Reflexion in sich dar, d. h. die Innerlichkeit als negative Einheit der Äußerlichkeit (WL II S. 479). Das lebendige Individuum wird durch das Leben mit Innerlichkeit assoziiert, während die Äußerlichkeit negiert wird. Das subjektive und wirkliche Lebendige als die Besonderheit des Lebens besteht jedoch nicht lediglich auf der Negation der Äußerlichkeit, sondern vielmehr auf der Beziehung zwischen der Innerlichkeit und der Äußerlichkeit, sprich auf dem äußerlichen und objektiven Prozess des Lebendigen. Dies bedeutet, dass die Besonderheit des Lebens durch die Gegenüberstellung der Innerlichkeit gegen die Äußerlichkeit die Wirklichkeit erreicht (WL II, S. 484). Demgegenüber basiert die Gattung als die Allgemeinheit des Lebens auf der Identität der Innerlichkeit und der Äußerlichkeit. Daher kann die Allgemeinheit des Lebens nicht lediglich als Affirmation der Innerlichkeit bestimmt werden, sondern muss ebenso als Affirmation der Äußerlichkeit betrachtet werden (WL II, S. 483–4). In Bezug auf das Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Anderen nimmt das lebendige Individuum als die Einzelheit des Lebens das Andere seiner selbst in sich selbst auf. Die lebendige Einzelheit als solche ist daher gegen das Andere gleichgültig, da es lediglich in der Form des Gefühls für sie ist (WL II, S. 478). Die Besonderheit des Lebens als Subjekt ist jedoch durch den Gegensatz zu dem Anderen gekennzeichnet. Das subjektive und wirkliche Lebendige ist folglich unmittelbar auf das Andere seiner selbst bezogen. Im Vergleich dazu stellt die Gattung als die Allgemeinheit des Lebens die Identität ihrer selbst mit ihrem Anderen dar. Diese Identität lässt sich als die Identität des Subjekts mit dem Anderen des Subjekts beschreiben. Die begriffliche Totalität des Lebens, bestehend aus Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit, besagt, dass das Lebendige seiner Einzelheit nach das Andere und die Äußerlichkeit negiert, während es seiner Allgemeinheit nach das Andere und die Äußerlichkeit affirmiert. Das Leben als Totalität, welche alle begrifflichen Momente des Lebens umfasst, ist somit die Negation der Äußerlichkeit und gleichzeitig deren Affirmation. Es impliziert die Beziehungslosigkeit zum Anderen sowie die Beziehung zum Anderen. Die Auflösung des Widerspruchs der begrifflichen Totalität des Lebens erfolgt durch die Annahme, dass das äußerliche Andere des lebendigen Individuums als solches die Innerlichkeit hat und das Subjekt ist. Dies bedeutet, dass die Objektivität, die dem individuellen Lebendigen gegenübersteht und ein anderes Mal mit dem individuellen Lebendigen identisch ist, als Subjekt zu betrachten ist[728].

Die Gattung als die Allgemeinheit des Lebens stellt die Identität der Innerlichkeit und der Äußerlichkeit sowie die Identität des Subjekts und des Anderen dar. Die Äußerlichkeit der Objektivität sowie die

[728] Cf. Enz § 220. „Indem das lebendige Individuum, das in seinem ersten, Prozess sich als Subjekt und Begriff in sich verhält, durch seinen zweiten seine äußerliche Objektivität sich assimiliert und so die reelle Bestimmtheit *in sich setzt*, so ist es nun *an sich Gattung*, substantielle Allgemeinheit. Die Besonderung derselben ist die Beziehung des Subjekts auf *ein anderes Subjekt* seiner Gattung, und das Urteil ist das Verhältnis der Gattung zu diesen so gegeneinander bestimmten Individuen; - die *Geschlechtsdifferenz*".

Anderheit des Lebendigen, welche der Einzelheit nach negiert sind und der Besonderheit nach dem Lebendigen gegenüberstehen, werden somit mit der Innerlichkeit und dem Subjekt des Lebendigen gleichgesetzt. Die zuvor dem Lebendigen gegenüber als gleichgültig vorausgesetzte Objektivität umfasst nun auch die Aspekte der Innerlichkeit und Subjektivität. Insofern kann festgestellt werden, dass die Objektivität durch den subjektiven und innerlichen Prozess sowie den objektiven und äußerlichen Prozess nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestehen bleibt. Dies führt zu der Konsequenz, dass das andere lebendige Individuum als das eine lebendige Individuum betrachtet werden kann[729]. Das andere Lebendige ist dem einen Lebendigen gleich, insofern es die Innerlichkeit, d. h. die negative Einheit des Anderen und die Subjektivität in sich selbst enthält. Es handelt sich um ein selbstständiges Lebendiges und das eine lebendige Individuum[730]. Die Gattung als Allgemeinheit des Lebens umfasst alle äußerlichen Bestimmtheiten und ist somit Allgemeinheit und gleichzeitig Allumfassendes. Dies ermöglicht das Leben in der Sphäre der Unmittelbarkeit[731]. Das eine lebendige Individuum besteht folglich in gegenseitiger Beziehung und gegenseitigem Gegensatz zum anderen lebendigen Individuum. Die gegenseitige Beziehung und der Gegensatz zwischen dem einen lebendigen Individuum und dem anderen lebendigen Individuum erscheinen in Ansehung der Einzelheit und der Besonderheit des Lebens durchaus plausibel. In Bezug auf die Einzelheit des Lebens kann festgestellt werden, dass das eine Lebendige und das andere Lebendige jeweils die Innerlichkeit ihrer selbst bestätigen und gegenüber dem anderen Lebendigen eine gleichgültige Haltung einnehmen. In Bezug auf die Besonderheit des Lebens stehen sich ein Individuum und ein anderes Individuum gegenüber. In Bezug auf die Allgemeinheit des Lebens ist die gegenseitige Beziehung der einen und der anderen Lebendigen wenig plausibel. Die Gattung als die Allgemeinheit des Lebens zeigt sich in der Identität des Subjekts und des Anderen sowie in der Form dieser Identität. Sie ist nichts anderes als die Sensibilität, das heißt die Form

[729] Cf. WL II S. 484-5. „Diese Stufe ist der sich auf sich beziehende Prozess des Individuums, wo die Äußerlichkeit sein immanentes Moment ist; *zweitens*, diese Äußerlichkeit ist selbst als lebendige Totalität eine Objektivität, die für das Individuum es selbst ist, in der es nicht als *aufgehobener*, sondern als *bestehender* die Gewissheit seiner selbst hat".

[730] Cf. WL II S. 485. „[...] welches zugleich ein anderes selbständiges Individuum ist, [...]".

[731] Die Gattung als die Allgemeinheit des Lebens ist die Identität des Subjekts mit dem Anderen desselben oder die Erweiterung desselben über die äußerliche und objektive Welt hinaus durch die Tätigkeit des Subjekts (WL II S. 483). Diese Erweiterung des Subjekts oder die Bemächtigung des Objekts ist aber unter der Bedingung dessen, dass die Objektivität unter dem individuellen Lebendigen als dem Subjekt oder unter der Tätigkeit desselben subsumiert werden kann. Mit anderen Worten ist die Erweiterung des einen besonderen und lebendigen Subjekts durch die Subjektivität dieses Lebendigen bedingt (WL II S. 482). Umgekehrt gefaßt ist es die Möglichkeit, dass die der besonderen Subjektivität ungemäße Objektivität in der vorher gegen das Subjekt gleichgültig vorausgesetzten Objektivität sein kann. Dennoch ist diese Möglichkeit in der Sphäre der Unmittelbarkeit ausgeschlossen. Denn die Sphäre der Unmittelbarkeit ist wegen ihrer Unmittelbarkeit dieselbe Sphäre, die gegeben ist oder als ein Resultat gesetzt ist. Zwar wenn die unlimitierte quantitative Betrachtung über die limitierte quantitative Betrachtung hinaus stattgefunden wäre, wäre die logische Entwicklung des Lebens bezüglich der Besonderheit und der Allgemeinheit desselben nicht verändert. Nun wäre die Gattung durch das in ihr nicht eingeschlossene oder mit ihr nicht identische Andere wieder das besondere Subjekt. Und dieses besondere Subjekt wäre durch den äußerlichen und objektiven Prozess seiner selbst die andere und neue Gattung als die Allgemeinheit. Die Wiederholung des Prozesses geht ins Unendliche. In dem ins Unendliche fortgehenden Lebensprozess ist die gegenseitige Beziehung und der gegenseitige Gegensatz des einen Lebendigen und anderen Lebendigen nicht bestanden. Es ist die nötige Entwicklungsstufe nur in der Sphäre der Unmittelbarkeit.

des Selbstgefühls (WL II, S. 478). Daher kann das Subjekt als Negation der Selbstständigkeit des Anderen bestimmt werden, wodurch eine Identität mit dem Anderen hergestellt wird. In der gegenseitigen Beziehung der individuellen Lebendigen, durch die der Widerspruch der lebendigen Totalität aufgelöst wird, ist jedes einzelne Lebendige selbstständig. Ferner muss jedes lebendige Individuum die Subjektivität besitzen, um selbstständig zu sein. Somit ist es ein Widerspruch, dass das eine lebendige Individuum das andere lebendige Individuum durch die Form des Selbstgefühls in sich enthält[732].

Das einzelne lebendige Individuum, welches nach dem begrifflichen Moment des Lebens an sich die Allgemeinheit desselben, d. h. die Gattung ist (WL II, S. 485), zeigt sich in Bezug auf ein anderes einzelnes lebendiges Individuum nicht als die Allgemeinheit, sondern als die Besonderheit. Daher hat das eine lebendige Individuum gegen das andere lebendige Individuum, das dem entgegengesetzt ist, den Trieb, das andere Individuum aufzuheben, oder sich mit dem anderen lebendigen Individuum identisch zu setzen (WL II, S. 485). Der Trieb des besonderen Lebendigen, d. h. des besonderen Subjekts, ist nichts anderes als der äußerliche und objektive Prozess des Lebendigen, nämlich die Assimilation zwischen dem einen besonderen Subjekt und dem anderen besonderen Subjekt (WL II S. 483). Sofern das Subjekt seine Besonderheit, also die Subjektivität seiner selbst, bewahren möchte, lässt sich der Lebensprozess zwischen den besonderen Subjekten mit der Beziehung zwischen den Selbstbewusstseinsformen in der *Phänomenologie des Geistes* vergleichen. Diese ist durch eine gegenseitige Anerkennung der besonderen Subjekte oder eine Koexistenz derselben gekennzeichnet[733].

---

[732] WL II S. 485. „Weil nun das Verhältnis der Gattung die Identität des individuellen Selbstgefühls in einem solchen ist, welches zugleich ein anderes selbständiges Individuum ist, ist es der *Widerspruch*; das Lebendige ist somit wieder Trieb. – Die Gattung ist nun zwar die Vollendung der Idee des Lebens, aber zunächst ist sie noch innerhalb der Sphäre der Unmittelbarkeit; diese Allgemeinheit ist daher in *einzelner* Gestalt *wirklich*, - der Begriff, dessen Realität die Form unmittelbarer Objektivität hat. Das Individuum ist daher *an sich* zwar Gattung, aber es ist die Gattung nicht *für sich*; was für es ist, ist nur erst ein anderes lebendiges Individuum; der von sich unterschiedene Begriff hat zum Gegenstande, mit dem er identisch ist, nicht sich als Begriff, sondern einen Begriff, der als Lebendiges zugleich äußerliche Objektivität für ihn hat, eine Form, die daher unmittelbar gegenseitig ist".

[733] Cf. PhG S. 145ff. „Das Selbstbewusstsein ist *an* und *für sich*, indem und dadurch es für ein Anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes. Der Begriff dieser seiner Einheit in seiner Verdopplung, der sich im Selbstbewusstsein realisierenden Unendlichkeit, ist eine vielseitige und vieldeutige Verschränkung, so dass die Momente derselben teils genau auseinandergehalten, teils in dieser Unterscheidung zugliech auch als nicht unterschieden oder immer in ihrer entgegengesetzten Bedeutung genommen und erkannt werden müssen. Die Doppelsinnigkeit des Unterschiedenen liegt in dem Wesen des Selbstbewusstseins, unendlich oder unmittelbar das Gegenteil der Bestimmtheit, in der es gesetzt ist, zu sein. Die Auseinanderlegung des Begriffs dieser geistigen Einheit in ihrer Verdopplung stellt uns die Bewegung des *Anerkennens* dar. [...] Es ist für das Selbstbewusstsein ein anderes Selbstbewusstsein; es ist *außer sich* gekommen. [...] Es muß dies *sein Anderssein* aufheben; [...] Diese Bewegung des Selbstbewusstseins in der Beziehung auf ein anderes Selbstbewusstsein ist aber auf diese Weise vorgestellt worden als *das Tun des Einen*; aber dieses Tun des Einen hat selbst die gedoppelte Bedeutung, ebensowohl *sein Tun* als *das Tun des Anderen* zu sein; denn das Andere ist ebenso selbständig, in sich beschlossen, und es ist nichts in sich, was nicht durch es selbst ist. [...] Jedes ist dem Anderen die Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschließt, und jedes sich und dem Anderen unmittelbares für sich seiendes Wesen, welches zugleich nur durch diese Vermittlung so für sich ist. Sie *anerkennen* sich als *gegenseitig sich anerkennend*".; Enz § 430. „Es ist ein Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein zunächst *unmittelbar* als ein Anderes für ein *Anderes*. Ich schaue in ihm als Ich mich selbst an, aber auch darin ein unmittelbar daseiendes, als Ich absolut gegen mich selbständiges anderes Objekt. Das Aufheben der *Einzelheit* des Selbstbewusstseins

Damit das besondere Subjekt sich als Gattung setzen kann, muss der assimilierte Prozess des besonderen Subjekts die Selbstständigkeit des anderen besonderen Subjekts negieren und das andere Subjekt sich unterwerfen. Die Assimilation des besonderen Subjekts ist nicht als einseitiger, sondern als gegenseitiger oder wechselseitiger Prozess zu betrachten, da das besondere Subjekt in dieser Konstellation nicht als ein Individuum, sondern als zwei Entitäten sind. Folglich impliziert die Negation der Selbstständigkeit des anderen Subjekts durch das eine Subjekt gleichzeitig die Negation der Selbstständigkeit des einen Subjekts durch das andere Subjekt. In Konsequenz bedeutet dies, dass die Negation der Selbstständigkeit des anderen Subjekts von dem einen Subjekt gleichzeitig die Negation der Selbstständigkeit des einen Subjekts von dem anderen Subjekt ist. Die Negation der anderen Selbstständigkeit erfolgt durch die gegenseitige Beziehung der lebendigen Individualitäten. Dies bezeichnet man als Selbstnegation der einen Subjektivität. Die Bemächtigung der anderen Individualität bedeutet demnach den Verlust der eigenen Individualität. Das Leben ist durch die Negation und auch die Selbstnegation der Selbstständigkeit und der Individualität bei dem einen lebendigen Individuum und auch dem anderen lebendigen Individuum das allgemeine Lebendige, sprich "die Individualität des Lebens selbst" (WL II, S. 485).

4-4-10. Die substantielle Allgemeinheit des Lebens und das Fürsichsein

Das Leben ist die Gattung, die sich durch die Aufhebung der einzelnen Lebendigen auszeichnet. Diese stehen in einem gegenseitigen Bezug zueinander und bilden eine Gegenüberstellung, wodurch der Widerspruch der Totalität des Lebendigen aufgelöst wird. Die Gattung ist somit die Wahrheit des Lebens in der Sphäre der Unmittelbarkeit (vgl. WL II, S. 484). Dies bedeutet, dass die Negation der Einzelheit die Allgemeinheit ist. Um die dargestellte logische Entwicklung nachvollziehen zu können, ist die nachfolgend beschriebene Perspektive zu berücksichtigen.

Aus der einen Perspektive der Unmittelbarkeit des Lebens lässt sich feststellen, dass die Allgemeinheit als Resultat der vorherigen Stufen in einer gesetzten und geschlossenen Sphäre, d. h. in der Sphäre der Unmittelbarkeit, gegeben ist. Demgegenüber steht das Individuum als Beschränkung oder Verendlichung solcher Allgemeinheit. In diesem Kontext bezeichnet die Aufhebung des Individuums,

---

war das *erste* Aufheben; es ist damit nur als *besonderes* bestimmt. – Dieser Widerspruch gibt den Trieb, sich als freies Selbst zu *zeigen* und für den Anderen als solches *da* zu sein, - den Prozess des *Anerkennens*“. Im Vergleich zu dem Selbstbewusstsein, das sich selbst in der Beziehung mit dem anderen Selbstbewusstsein durch die Anerkennung des Anderen verobjektiviert, kann die Individualität der Gattung das Andere weder anerkennen noch dadurch sich selbst verobjektivieren oder für sich selbst werden. Dies begründet sich darauf: 1. Indem das Leben hier, in dem Kapitel Idee, mit der Unmittelbarkeit behaftet ist, ist die Individualität des allgemeinen Lebens unmittelbar. Das heißt, dass sie vermittelt des Anderen zu sich selbst nicht zurückkehren kann. 2. Indem die Gattung selbst als die Allgemeinheit des Lebens das Resultat der Negation des Anderen, also des objektiven und äußerlichen Prozesses des Lebendigen (Kapitel 4-4-8) ist, heißt der Verzicht der Individualität auf die Negation des Anderen den Verzsicht auf sich selbst, sprich die Negation seiner selbst.

oder präziser formuliert, die Negation der Selbstständigkeit des Individuums, ebenso die Negation der Beschränkung oder der Verendlichung der vor der Aufhebung des Individuums vorausgesetzten Allgemeinheit. Die Aufhebung des Individuums führt zur Negation der Beschränkung der Allgemeinheit, welche nichts anderes als die Selbstständigkeit der Individualität ist. Demnach wird die Allgemeinheit als unbeschränkte Allgemeinheit, d. h. als die vorher gesetzte Allgemeinheit, wiederhergestellt. Dies lässt sich einerseits auf die Substantialität der Gattung als der Allgemeinheit des Lebens und andererseits auf das einzelne Lebendige und den Tod desselben zurückführen[734].

Aus der anderen Perspektive, die den Lebensprozess betrifft, lässt sich zunächst festhalten, dass die allgemeine Gattung des Lebens als Resultat eines objektiven und äußerlichen Prozesses des Lebendigen gesetzt ist. In einem zweiten Schritt wird die gesetzte Gattung als die Allgemeinheit des Lebens betrachtet, die sich selbst in den einzelnen Lebendigen entzweit. In diesem Fall erfolgt keine Aufhebung des Individuums, wie sie im ersten Fall beschrieben wurde. Dies bedeutet, dass die Aufhebung nicht die Negation der Selbstständigkeit des Individuums oder der wesentlichen Bestimmtheit der einzelnen Individualität ist, sondern vielmehr die Negation der Diremption der Gattung als der Allgemeinheit des Lebens. Letztere bezeichnet den Prozess, durch den die entgegengesetzten Individuen in der Gattung hervorgebracht werden. In diesem Fall erfolgt eine Wiederherstellung der Allgemeinheit des Lebens aus

[734] Cf. WL II S. 473. „[...] *drittens* der *Prozess der Gattung*, seine Vereinzelung aufzuheben und sich zu seinem objektiven Dasein als zu sich selbst zu verhalten. Dieser Prozess ist hiermit einerseits die Rückkehr zu seinem Begriffe und die Wiederholung der ersten Diremption, das Werden einer neuen und der Tod der ersten unmittelbaren Individualität; [...]"; S. 483.; VPR I S. 174f.; Enz § 367. „Die Gattung ist in *ansichseiender* einfacher Einheit mit der Einzelheit des Subjekts, dessen konkrete Substanz sie ist. Aber das Allgemeine ist Urteil, um aus dieser seiner Diremption an ihm selbst *für sich seiende Einheit* zu werden, um als *subjektive* Allgemeinheit sich in Existenz zu setzen. Dieser Prozess ihres sich mit sich selbst Zusammenschließens enthält wie die Negation der nur innerlichen Allgemeinheit der Gattung, so die Negation der nur unmittelbaren Einzelheit, in welcher das Lebendige als noch natürliches ist; die im vorhergehenden Prozesse(vorherg. §) aufgezeigte Negation derselben ist nur die erste, nur die unmittelbare. In diesem Prozesse der Gattung geht das nur Lebendige nur unter, denn es tritt als solches nicht über die Natürlichkeit hinaus. Die Momente des Prozesses der Gattung aber, da sie das noch nicht subjektive Allgemeine, noch nicht *ein* Subjekt, zur Grundlage haben, fallen auseinander und existieren als mehrere besondere Prozesse, welche in Weisen des *Todes* des Lebendigen ausgehen".; § 367 Zusatz. „Das durch das Selbstgefühl betätigte Individuum ist das Harte und sozusagen ein Breites geworden; seine unmittelbare Einzelheit ist aufgehoben, und das Einzelne bracht kein Verhältnis mehr zur unorganischen Natur zu haben. Indem die Bestimmung seiner ausschließenden Einzelheit verschwinden ist, erhält der Begriff die weitere Bestimmung, dass das Subjekt sich als Allgemeines bestimmt. Diese Bestimmung ist wieder urteilend, wieder Anderes ausschließend, hat aber die Bestimmung, für dasselbe identisch zu sein und als identisch für dasselbe existieren. So haben wir die Gattung, deren Bestimmung ist, im Unterschiede gegen die Einzelheit zur Existenz zu kommen, und das ist der Gattungsprozess überhaupt. Die Gattung kommt im Individuum zwar noch nicht zur freien Existenz, nicht zur Allgemeinheit; wenn sie aber hier auch noch einerseits mit dem Individuum nur unmittelbar identisch ist, so kommt es doch auch anderseits schon zum Unterschied ist ein Prozess, dessen Resultat ist, dass die Gattung als das Allgemeine zu sich selbst kommt und die unmittelbare Einzelheit negiert wird. Dieses Untergehen ist der Tod des Individuums; die organische Natur endet damit, dass, indem das Einzelne stirbt, die Gattung zu sich selbst kommt und so *sich* Gegenstand wird, was das Hervorgehen des Geistes ist". Hegel selbst unterscheidet zwar den Begriff Leben von den wirklichen Lebendigen, z. B. die Tiere, die Pflanzen usw., (K apitel 4-4), ist es aber nicht einfach verstehbar, dass ein biologisches Kontext in die Erklärung der Gattung und d es Gattungsprozesses eingesetzt wird. Besonders ist ein merkwürdiger Begriff ‚Tod' bei dieser Erklärung. Wie ob en in der Auseinandersetzung mit der Religionsphilosophie erwähnt hat (Kapitel 3-2-1), ist er in logischer Hinsic ht nichts anderes als die Aufhebung der Endlichkeit des Lebendigen. Es könnte auch sein, dass Hegel ihn symbol isch ausdrückt. Dazu sieht auch Anm. 665.

der Diremption oder dem Selbsturteil derselben. Diesbezüglich sei auf die Entzweiung der Gattung sowie auf das lebendige Individuum als an sich seiende Gattung verwiesen[735].

Es stellt sich die Frage, auf welche Weise die Aufhebung einzelner Individuen erfolgt. Bei einer Betrachtung der Aufhebung aus der ersten und zweiten Perspektive zeigt sich folgendes Bild:

In Hinblick auf die Unmittelbarkeit des Lebens kann die Negation der Selbstständigkeit der Individuen bezüglich des Lebens als Prozess des Lebens bezeichnet werden. Dieser umfasst konkret die Sensibilität und die Reproduktion (WL II S. 478–9). Denn das Lebendige vollzieht durch einen solchen Prozess, der in Bezug auf den innerlichen und subjektiven Prozess des Lebens die Sensibilität oder die Reproduktion und in Bezug auf den äußerlichen und objektiven Prozess des Lebens die Assimilation ist (WL II S. 483), die Tätigkeit des lebendigen Subjekts, das Andere zu negieren und sich selbst mit dem Anderen zu identifizieren, sowie die absolute Negativität des Begriffs, das Andere in sich selbst als Eindruck zu setzen (WL II S. 478). Die Negation der Selbstständigkeit des Anderen impliziert, dass das Andere in die einfache Allgemeinheit des lebendigen Individuums integriert ist. Wäre die Selbstständigkeit des Anderen durch die Sensibilität nicht negiert, so wäre das selbstständige Andere in der einfachen Allgemeinheit erhalten. Diese Möglichkeit ist jedoch aufgrund der Bestimmung der Selbstständigkeit als negative Einheit ausgeschlossen. In Bezug auf den Prozess des Lebens ist zunächst zu beleuchten, wie die Gattung als die Allgemeinheit die Selbstunterschiedenheit oder die Diremption haben kann. Wie bereits dargelegt, bildet die gegenseitige Beziehung des einen lebendigen Individuums zum anderen die Grundlage für die Auflösung des Widerspruchs der begrifflichen Totalität des Lebendigen. Der Widerspruch der begrifflichen Totalität des Lebendigen, d. h. die Entgegensetzung der Einzelheit und Besonderheit gegen die Allgemeinheit, ist anders geartet als die Entzweiung der Gattung als der Allgemeinheit. Die Entzweiung der Allgemeinheit kann nur dann als solche bezeichnet werden, wenn die Aufhebung der einzelnen Individualitäten erfolgt ist. Dies bedeutet, dass die Gattung als die Allgemeinheit des Lebens durch die Aufhebung der lebendigen Individuen wiederhergestellt werden muss. Die Aufhebung der Allgemeinheit kann folglich nur durch die Aufhebung der Individualität erfolgen.

Andernfalls, d. h. bei Gleichsetzung der Auflösung des Widerspruchs der begrifflichen Totalität des Lebendigen mit der Entzweiung der Allgemeinheit, wäre die Aufhebung des Individuums als Negation der Entzweiung nicht die Wiederherstellung der Allgemeinheit, sondern lediglich die Wiederherstellung des Widerspruchs der lebendigen Totalität. Die Entzweiung der Gattung erweist sich als Resultat eines objektiven und äußerlichen Prozesses des Lebendigen, aus dem her die Gattung als das Resultat auch

[735] Cf. WL II S. 473-4. „[...] andererseits aber ist der *in sich gegangene Begriff* des Lebens das Werden des sich zu sich selbst verhaltenden, als allgemein und frei für sich existierenden Begriffes, [...]“.; S. 485. „Dieser Trieb der Gattung aber kann sich nur realisieren durch Aufheben der noch gegeneinander besonderen, einzelnen Individualitäten. Zunächst insofern es diese sind, welche *an sich* allgemein die Spannung ihres Verlangens befriedigen und in ihre Gattungsallgemeinheit sich auflösen, so ist ihre realisierte Identität die negative Einheit der aus der Entzweiung sich in sich reflektierenden Gattung“.

hervorgebracht ist. Die als Lebensprozess betrachtete Gattung lässt sich bestimmen als die Identität zwischen dem subjektiven und individuellen Lebendigen und der dem Lebendigen äußerlich vorausgesetzten und objektiven Welt oder die Tätigkeit, diese Identität zu setzen. Die Notwendigkeit der subjektiven Tätigkeit, die Identität zu setzen, lässt jedoch darauf schließen, dass eine nicht identische Beziehung bereits vorausgesetzt ist. Dies ist eine tautologische Annahme, da eine identische Beziehung lediglich eine identische Beziehung bleibt. Die nicht identische Beziehung im objektiven und äußerlichen Prozess stellt somit den Gegensatz des subjektiven Lebendigen und der äußerlichen Objektivität dar. Der Gegensatz bezüglich der Hervorbringung der Gattung ist erforderlich. Die gegen das Subjekt entgegengesetzte Objektivität stellt für die Gattung als die Allgemeinheit des Lebens nicht bloß die Äußerlichkeit oder die Mannigfaltigkeit dar, sondern ist ein wesentlicher Bestandteil und ein Bestehendes. Zudem muss sie selbstständig sein (WL II, S. 485). Folglich muss das subjektive und individuelle Lebendige als Subjekt die Selbstständigkeit aufweisen, um sich von dem zu unterscheiden, was ihm wirklich entgegensteht. Die Gattung kann folglich aus dem Gegensatz von Subjekt und Objektivität hervorgehen, wobei sowohl das Subjekt als auch die Objektivität als ein Selbstständiges und ein Wirkliches bestehen. Daher kann die Hervorbringung der Gattung als eine Entzweiung derselben aus der Hervorbringung der Gattung bezeichnet werden. In Bezug auf den Prozess der Hervorbringung der Gattung lässt sich eine zweifache Funktion der Aufhebung der einzelnen Individualitäten beobachten. Einerseits bedeutet die Aufhebung des Individuums die Negation der Entzweiung der Allgemeinheit, d. h. die Wiederherstellung derselben. Andererseits impliziert die Aufhebung der individuellen Selbstständigkeiten als Negation der Entzweiung der Allgemeinheit insofern die Auflösung des Gegensatzes von Subjekt und Objektivität, als die Hervorbringung der Gattung auf dem Gegensatz zwischen selbständigem Subjekt und selbständiger Objektivität beruht. Folglich bedeutet die Aufhebung der Entzweiung der Allgemeinheit die Negation der Selbstständigkeit des Einzelnen (Subjekt und Objektivität), welche die Voraussetzung für den die Gattung hervorbringenden Gegensatz darstellt. Allerdings erscheint die Behauptung, die Hervorbringung der Gattung als solche sei zu negieren, um die Gattung als Allgemeinheit wiederherzustellen, als widersprüchlich. Die Aufhebung des Individuums kann somit als Wiederherstellung der Gattung bezeichnet werden. Dabei negiert die Aufhebung des einzelnen Lebendigen nicht den Gegensatz von Subjekt und Objektivität als solchen, sondern muss die Selbstständigkeit von Subjekt und Objektivität negieren und den Gegensatz erhalten. Dies ist lediglich möglich, sofern das Subjekt keine Selbstständigkeit aufweist oder diese verliert. Alternativ lässt sich die These aufrechterhalten, dass der Verlust der Subjektivität des einzelnen Subjekts, welcher für das Leben aufgrund des Triebes als einer Tätigkeit erforderlich ist, eine Erweiterung des Subjekts bis hin zum allgemeinen Subjekt des Lebens darstellt. In diesem Fall zeigt sich das erwartete und allgemeine Subjekt des Lebens als dasjenige, welches das allgemeine Leben als solches darstellt, welches durch die Unmittelbarkeit des Lebens gesetzt ist (WL II, S. 472). Dabei ist das Subjekt in sich selbst das vorher als Subjektivität gesetzte lebendige Individuum, welches die Objektivität erhält. In diesem Sinne sind

sie ihrer Bestimmungen nach entgegengesetzt[736]. Folglich kann die Aufhebung des Individuums lediglich unter der Voraussetzung des allgemeinen Subjekts als Wiederherstellung der Allgemeinheit betrachtet werden.

Die Aufhebung der einzelnen Individualitäten führt zur Gattung als solcher. Wie oben beschrieben, stellt die wahrhafte Gattung zunächst das Allumfassende der Sphäre des Lebens dar, oder, wenn sie quantitativ betrachtet wird, entspricht sie der Sphäre des Lebens selbst und ist mit dieser substantiell verbunden. Folglich wird die zuvor gegen die individuelle Leiblichkeit gegen[berstehende Objektivität durch den objektiven und äußerlichen Prozess des Lebendigen als die Hervorbringung der Gattung, d. h. durch die Assimilation in die Allgemeinheit des Lebendigen, subsumiert. In Bezug auf die Objektivität ist festzustellen, dass die unorganische Welt, die gegenüber der Leiblichkeit gleichgültig war, durch den die Gattung hervorbringenden Prozess des Lebens gänzlich idealisiert wurde[737]. Das Lebendige als Gattung bzw. das allgemeine Lebendige umfasst die Sphäre des Lebens in ihrer Gesamtheit. Die Sphäre des Lebens bezeichnet das allgemeine Leben, welches aus dem Begriff 'Leben' als unmittelbare Idee abgeleitet ist (vgl. WL II, S. 474), oder auch das Leben überhaupt.

Zweitens ist die Substantialität der Gattung dennoch nicht mit dem allgemeinen Leben gleichzusetzen, welches aus dem Begriff abgeleitet und aufgrund seiner Unmittelbarkeit unmittelbar gesetzt ist. Die Substantialität der Gattung ist folglich dadurch gekennzeichnet, dass die Gattung des Lebens durch den Lebensprozess als logische Entwicklung des Lebens hervorgebracht wird. Dies erfolgt aus dem Prozess des Lebens selbst bzw. aus der das Andere mit sich selbst setzenden Subjektivität des Lebendigen. Denn die Identität des lebendigen Individuums und der vorausgesetzten Objektivität als seines Anderen, die die Allumfassenheit der Gattung möglich macht, ist nichts anderes, in Beziehung des Lebendigen auf die objektive Welt, als die Assimilation oder, in der innere Beziehung des Lebendigen selbst, als Reproduktion, d. h. der Trieb oder die Tätigkeit des Subjekts als Lebendigen. Daher ist die Substantialität der Gattung oder das allgemeine Lebendige nicht nur an sich, sondern sowohl an sich als auch für sich. In diesem Kontext präsentiert sich das Fürsichsein des allgemeinen Lebens mit zwei Seiten.

Einerseits kann das allgemeine Leben als das Fürsichsein bestimmt werden, welches die Subjektivität aufweist und folglich als das allgemeine Subjekt des Lebens betrachtet werden kann. Wie in der Darstellung zur Wiederherstellung der Gattung dargelegt wurde, impliziert die Aufhebung der einzelnen

[736] In dem sonstigen Fall. Cf. Enz 430 Zusatz. „Die in der Überschrift des obigen Paragraphen bezeichnete zweite Entwicklungsstufe des Selbstbewusstseins hat mit dem die erste Entwicklungsstufe desselben bildenden, in der *Begier* befangenen Selbstbewusstsein zunächst auch noch die Bestimmung der *Unmittelbarkeit* gemein. In dieser Bestimmung liegt der ungeheure Widerspruch, dass – da Ich das ganz *Allgemeine*, absolut *DurcHrsg.ängige*, durch *keine Grenze Unterbrochene*, das *allen* Menschen *gemeinsame Wesen* ist – die beiden sich hier aufeinander beziehenden Selbste *eine* Identität, sozusagen *ein* Licht ausmachen und dennoch zugleich *zweie* sind, die, in vollkommener *Starrheit* und *Sprödigkeit* gegeneinander, jedes als ein *in sich Reflektiertes*, von dem Anderen absolut *Unterschiedenes* und *Undurchbrechbares* bestehen".

[737] Cf. § 369 Zusatz. „Indem durch den Prozess mit der unorganischen Natur die Idealität derselben gesetzt ist, hat sich das Selbstgefühl des Tiers und seine Objektivität an ihm selbst bewährt. Es ist nicht bloß an sich seiendes Selbstgefühl, sondern das existierende Selbstgefühl, die Lebendigkeit im Selbstgefühl".

Individuen das allgemeine Subjekt, oder, in Bezug auf die Substantialität der Gattung, das substanzielle Subjekt als ihre Bedingung. Die Subjektivität der Gattung als dem allgemeinen Leben resultiert aus ihrer Tätigkeit. Die Tätigkeit ist, sofern die Gattung als die allumfassende das Andere ihrer selbst nicht außer sich hat, sondern in sich, die sich auf sich beziehende Tätigkeit. Die sich auf sich beziehende Tätigkeit der Gattung zeigt sich in der *Wissenschaft der Logik* als Tätigkeit des Subjekts, welche nichts anderes als die Negativität ist. Diese bezeichnet demnach die Selbstnegation oder das Sich-Unterscheiden von sich selbst. Konkret gefasst, lässt sich die Entzweiung der Gattung in die einzelnen lebendigen Individualitäten sowie die wiederhergestellte Aufhebung derselben in die eine Gattung feststellen. Die Gattung als die Allgemeinheit des Lebens erzeugt sich durch eine zweifache Selbstnegation als die Tätigkeit der Gattung. Dies bedeutet, dass die Gattung als die Allgemeinheit des Lebens sich selbst aus seiner Tätigkeit aus und ist das Produkt seiner selbst und zugleich das Produzierende seiner selbst macht (WL II S.477). Daher ist das allgemeine Leben als Produkt des allgemeinen Lebens für sich selbst und das sich selbst als Gegenstand habende allgemeine Subjekt zu betrachten.

Auf der anderen Seite hat das allgemeine Leben als das Fürsichsein die Wirklichkeit. Da das allgemeine Leben als Ansichsein unmittelbar aus seinem Begriff gesetzt ist, wenn der Begriff gleich die Idee als die Einheit des Begriffs und der Realität ist, kann ihm keine Wirklichkeit oder Realisierung seiner selbst zugesprochen werden. Ein Grund ist in der Unmittelbarkeit des Lebens zu finden, welche die Leiblichkeit und die Wirklichkeit erstlich beim lebendigen Individuum verortet. Ein weiterer Grund ist, dass das allgemeine Leben, das vor dem Lebensprozess gesetzt ist, in sich selbst keine Existenz enthält (WL II, S. 186). Demgegenüber schließt das für sich gewordene allgemeine Leben als Gattung durch die Diremption seiner selbst, d. h. die Entzweiung der Gattung als selbstnegierende Tätigkeit des Lebendigen, auf die Existenz als das einzelne Individuum des Lebendigen bezogen. Darüber hinaus vermittelt es dieser Existenz mit sich selbst zusammen[738]. Folglich kann die Gattung als das allgemeine

[738] Cf. Enz 369 Zusatz. „Trennung beider Geschlechter ist eine solche, worin die Extreme Totalitäten des Selbstgefühls sind, der Treib des Tiers ist die Produktion seiner als eines Selbstgefühls, als Totalität. Statt dass aber, wie im Bildungstriebe, das Organische ein totes Produkt wurde, das zwar frei vom Organischen entlassen, aber nur oberflächliche Form an einer äußerlichen Materie und diese darum nicht als freies gleichgültiges Subjekt sich gegenständlich war, so sind jetzt beide Seiten selbständige Individuen wie im Assimilationsprozesse, verhalten sich aber nicht als Organisches und Unorganisches zueinander, sondern beide sind Organische und gehören der Gattung an, so dass sie nur als *ein* Geschlecht existieren. Ihre Vereinigung ist das Verschwinden der Geschlechter, worin die einfache Gattung geworden ist".; § 370. „Das *Produkt* ist die *negative Identität* der differenten Einzelheiten, als *gewordene Gattung* ein schlechtloses Leben. Aber nach der *natürlichen* Seite ist es nur *an sich* diese Gattung, verschieden von der Einzelnen, deren Differenz in ihm untergegangen ist, jedoch selbst ein unmittelbar *Einzelnes*, welches die Bestimmung hat, sich zu derselben natürlichen Individualität, der gleichen Different und Vergänglichkeit zu entwickeln. Dieser Prozess der Fortpflanzung geht hiermit in die schlechte Unendlichkeit des Progresses aus. Die Gattung erhält sich durch den Untergang der Individuen, die im Prozesse der Begattung ihre Bestimmung erfüllt [haben] und, insofern sie keine höhere haben, damit dem Tode zugehen".; § 370 Zusatz. „Die Gattung, die sich durch Negation ihrer Differenzen hervorbringt, existiert aber nicht an und für sich, sondern nur in einer Reihe von einzelnen Lebendgen, und so ist das Aufheben des Widerspruchs immer der Anfang eines neuen. Im Gattungsprozess gehen die Unterschiedenen zugrunde, denn sie sind nur außer dieser Einheit desselben, welche die wahrhafte Wirklichkeit ist, verschieden. Die Liebe dagegen ist die Empfindung, worin die Selbstsucht der Einzelnen und ihr abgesondertes Bestehen negiert wird, die einzelne Gestalt also zugrunde geht und sich nicht erhalten kann. Denn nur das erhält sich, was, als absolut, mit sich identisch ist, und

Leben durch die Idealisierung der Existenz oder der unmittelbaren Realität als wirklich betrachtet werden. Daher bezeichnet Hegel die Gattung als "aus der *wirklichen* Idee *erzeugt*" (WL II, S. 485) [739].

Indem die Gattung als die Wahrheit des Lebens für sich ist und die Subjektivität und die Wirklichkeit hat, ist das reine Denken als das Subjekt der Wissenschaft der Logik über die Sphäre der Unmittelbarkeit oder die Entwicklungsstufe des reinen Denkens in dem Leben als der unmittelbaren Idee hinausgegangen. Folglich ist die Gattung, die sich als Leben selbst produziert, nicht länger in ihrer unmittelbaren und äußerlichen Gestalt präsent, sondern existiert als Begriff, oder, genauer gesagt, als Idee. Die Gattung zeigt sich gemäß der zuvor dargelegten Beschreibung mit zwei Seiten: der Subjektivität und der Wirklichkeit. Dabei ist sie sowohl ein sich auf sich beziehendes Fürsichsein als auch ein mit sich selbst zusammengeschlossenes Vermitteltes. Des Weiteren ist die Gattung in ihrer Sich-auf-sich-Beziehung als das Produzieren ihrer selbst sowie als ein Bestimmen ihrer selbst zu bestimmen. Sie ist schließlich aus sich selbst und das frei existierende Dasein, nämlich der Geist[740].

---

das ist das Allgemeine, was für das Allgemeine ist. Im Tiere existiert die Gattung aber nicht, sondern ist nur an sich; erst im Geiste ist sie an und für sich in seiner Ewigkeit. An sich, in der Idee, im Begriffe geschieht der Übergang zur existierenden Gattung, nämlich in der ewigen Schöpfung; da ist aber die Natur geschlossen“.; WL II S. 486. „Die Reflexion der Gattung in sich ist nach dieser Seite dies, wodurch sie *Wirklichkeit* erhält, indem das Moment der negativen Einheit und Individualität in ihr *gesetzt* wird, - die *Fortpflanzung* der lebenden Geschlechter. Die Idee, die als Leben noch in der Form der Unmittelbarkeit ist, fällt insofern in die Wirklichkeit zurück, und diese ihre Reflexion ist nur die Wiederholung und der unendliche Progreß, in welchem sei nicht aus der Endlichkeit ihrer Unmittelbarkeit heraustritt. Aber diese Rückkehr in ihren ersten Begriff hat auch die höhere Seite, dass die Idee nicht nur die Vermittlung ihrer Prozesse innerhalb der Unmittelbarkeit durchlaufen, sondern eben damit diese aufgehoben und sich dadurch in eine höhere Form ihres Dasein erhoben hat“. Dieses Verständnis des Gattungsprozesses, i. e. der Rückkehr zu sich selbst oder die Reflexion in sich durch die Unterscheidung, kann mit der Anerkennung des Selbstbewusstseins vergleichbar sein (Anm. 732). Dennoch ist dies bloß in der Hinsicht der Gattung, nicht in der Hinsicht des einzelnen Lebendigen im Gattungsprozess. Deshalb bezeichnet der Verfasser später (Kapitel 4-4-12) die Hinsicht der Gattung als die Betrachtung von oben aus und die Hinsicht des lebendigen Einzelnen als die Betrachtung von unten aus. Mit solcher Unterscheidung ist die Unterscheidung des Übergangs zwischen Gott und dem Menschen in der Religionsphilosophie vergleichbar (Kapitel 3-2).

[739] Cf. Enz § 309 Zusatz. „Das Interesse der Notwendigkeit ist aber jetzt wieder, dass dies Ansich gesetzt werde oder wie die Gestalt sich erzeuge; d. h. der Übergang ist auch in der Existenz zu machen. Das Resultat ist so dies, dass die Gestalt erzeugt werde; das ist der Rückgang zum Ersten, das aber jetzt als ein Erzeugtes erscheint. Dieser Rückgang ist dann zugleich der Übergang in ein Weiteres; der chemische Prozess enthält so in seinem Begriffe den Übergang zur organischen Sphäre. Den Prozess hatten wir zuerst als Bewegung in der Mechanik, dann als elementarischen Prozess; jetzt haben wir den Prozess der individualisierten Materie“.; § 369 Zusatz.; VPR I S. 213; VÄ I S. 50.; WL II S. 486. „Der Prozess der Gattung nämlich, in welchem die einzelnen Individuen ihre gleichgültige, unmittelbare Existenz ineinander aufheben und in dieser negativen Einheit ersterben, hat ferner zur anderen Seite seines Produkts die *realisierte Gattung*, welche mit dem Begriffe sich identisch gesetzt hat. – In dem Gattungsprozess gehen die abgesonderten Einzelheiten des individuellen Lebens unter; die negative Identität, in der die Gattung in sich zurückkehrt, ist, wie einerseits das *Erzeugen der Einzelheit*, so andererseits *das Aufheben derselben*, ist somit mit sich zusammengehende Gattung, die *die für sich werdende Allgemeinheit* der Idee“. Wenn die Entwicklung des Begriffs in dem Kapitel Idee betrachtet wird, ist die Gattung die Wahrheit des Lebens und auch das Zurückkehren des allgemeinen Lebens zu sich selbst. Der Unterschied zwischen der Gattung und dem allgemeinen Leben besteht: Während die Gattung durch den Prozess des Lebens gesetzt wird, wird das allgemeine Leben unmittelbar aus dem Begriff gesetzt. Deshalb entwicklet die Gattung sich als das Fürsichsein über die Unmittelbarkeit des Lebens hinaus zum Geist.

[740] Cf. Enz § 370 Zusatz.; § 376. „Aber diese erreichte Identität mit dem Allgemeinen ist das Aufheben des *formellen Gegensatzes*, der *unmittelbaren* Einzelheit und der *Allgemeinheit* der Individualität, und dies [ist] nur

4-4-11. Der härteste Gegensatz des Lebens: Ansichsein und Fürsichsein, Existenz und Prozess

Innerhalb des Lebens als unmittelbare Idee zeigt sich der härteste Gegensatz der Idee (WL II, S. 468) im Verhältnis zwischen dem Ansichsein des Lebens und dem Fürsichsein des Lebens, der Existenz des Lebens und dem Prozess desselben[741]. Während das Ansichsein des Lebens um der Unmittelbarkeit des Lebens willen lediglich aus dem Begriff heraustritt (vgl. WL II, S. 474) und die Existenz des Lebens in

die eine, und zwar die abstrakte Seite, der *Tod des Natürlichen*. Die Subjektivität ist aber in der Idee des Lebens der Begriff, sie ist so *an sich* das absolute *Insichsein* der *Wirklichkeit* und die konkrete Allgemeinheit; durch das aufgezeigte Aufheben der *Unmittelbarkeit* ihrer Realität ist sie mit sich selbst zusammengegangen; das letzte *Außersichsein* der Natur ist aufgehoben, und der in ihr nur *an sich* seiende Begriff ist damit *für sich* geworden. – Die Natur ist damit in ihre Wahrheit übergegangen, in die Subjektivität des Begriffs, deren *Objektivität* selbst die aufgehobene Unmittelbarkeit der Einzelheit, die *konkrete Allgemeinheit* ist, so dass der Begriff gesetzt ist, welcher die ihm entsprechende Realität, den Begriff zu seinem *Dasein* hat, - *der Geist*“.; 376 Zusatz. „Über diesem Tode der Natur, aus dieser toten Hülle geht eine schönere Natur, *geht der Geist hervor*. Das Lebendige endet mit dieser Trennung und diesem abstrakten Zusammengehen in sich. Aber eins widerspricht dem anderen; α) was zusammengegangen, ist darum identisch, - Begriff oder Gattung und Realität, oder Subjekt und Objekt nicht mehr getrennt; β) und was sich abstößt und getrennt hat, ist eben darum nicht abstrakt identisch. Die Wahrheit ist ihre Einheit als Unterschiedener, so dass in diesem Zusammengehen und in dieser Trennung eben damit nur der formelle Gegensatz sich aufgehoben hat wegen der an sich seienden Identität und ebenso wegen der Trennung nur die formelle Identität sich negiert hat. Konkreter ausgedrückt heißt dies: der Begriff des Lebens, die Gattung, das Leben in seiner Allgemeinheit stößt seine in sich total gewordene Realität von sich ab, aber ist an sich identisch mit derselben, ist Idee, erhält sich absolut, ist das Göttlich, Ewige, bliebt also in derselben, und es ist nur aufgehoben worden die Form, die natürliche Unangemessenheit, die nur noch abstrakte Äußerlichkeit der Zeit und des Raumes. Das Lebendige ist zwar die höchste Weise der Existenz des Begriffs in der Natur, aber auch hier ist der Begriff nur an sich, weil die Idee in der Natur nur als Einzelnes. [...] Die Idee existiert hiermit *in dem* selbständigen Subjekte, für welches, als Organ des Begriffs, alles ideell und flüssig ist; d. h. es *denkt*, macht alles Räumliche und Zeitliche zu dem Seinigen, hat so in ihm die Allgemeinheit, d. h. sich selbst. Indem so jetzt das Allgemeine für das Allgemeine ist, ist der Begriff für sich; dies kommt erst im Geiste zum Vorschein, worin der Begriff sich gegenständlich macht, damit aber die Existenz des Begriffs als Begriffs gesetzt ist. Das Denken, als dies für sich selbst seiende Allgemeine, ist das *Unsterbliche*; das Sterblich ist, dass die Idee, das Allgemeine sich nicht angemessen ist“.; WL II S. 486-7. „In der Begattung erstirbt die Unmittelbarkeit der lebendigen Individualität; der Tod dieses Lebens ist das Hervorgehen des Geistes. Die Idee, die als Gattung *an sich* ist, ist *für sich*, indem sie ihre Besonderheit, welche die lebendige Geschlechter ausmachte, aufgehoben und damit sich eine *Realität* gegeben hat, welche *selbst einfache Allgemeinheit* ist; so ist sie die Idee, welche *sich zu sich als Idee verhält*, das Allgemeine, das die Allgemeinheit zu seiner Bestimmtheit und Dasein hat, - die *Idee* des *Erkennens*“. Obwohl Hegel die Entwicklung der Gattung zum Geist (in Enz: Übergehen) biologische und natürlich in der *Enzyklopädie* erwähnt, wie schon oben (Anm. 733) gesehen hat, scheint es dem Verfasser richtiger, dass sie die Entwicklung von der Unmittelbarkeit zur Vermittlung und von dem Ansichsein zum Fürsichsein.

[741] Cf. Enz §. 337. Zusatz. „Das Leben, das als das Andere seiner sich voraussetzt, ist erstens die geologische Natur, und so ist es nur Grund und Boden des Lebens. Es soll zwar Leben sein, Individualität, Subjektivität, ist aber nicht wahrhafte Subjektivität, nicht Zurückführung der Gliederung in das Eins. Als im Leben müssen die Momente der Individualität und der Rückkehr oder Subjektivität zwar vorhanden sein, aber als unmittelbare müssen diese Seite sich entfremdet sein, d. h. sie fallen auseinander. Einerseits steht die Individualität, andererseits der Prozess derselben; die Individualität existiert noch nicht als das tätige, idealisierende Leben, hat sich noch nicht zur Einzelheit bestimmt, sondern ist das erstarrte Leben, dem tätigen gegenüber“.; § 338. „Der erste Organismus, schon insofern er zunächst als unmittelbar oder *an sich* seiender bestimmt ist, existiert nicht als *Lebendiges*; das Leben ist als Subjekt und Prozess wesentlich sich mit sich *vermittelnde* Tätigkeit. Vom subjektiven Leben aus betrachtet, ist das erste Moment der *Besonderung*, sich zu seiner *Voraussetzung* zu machen, sich so die Weise der *Unmittelbarkeit* zu geben und in ihr seine Bedingung und sein äußeres Bestehen *gegenüber*zustellen“.

der Sphäre der Äußerlichkeit, also in Form der Einzelheit (vgl. WL II, S. 475), oder als Einzelnes ist[742], sind das Fürsichsein des Lebens und der Prozess desselben im Gegensatz dazu nicht durch eine einseitige Ausprägung des Begriffs oder der Realität, der Innerlichkeit oder der Äußerlichkeit gekennzeichnet, sondern stellen die Beziehung dieser beiden Seiten dar. Insofern kann das Ansichsein des Lebens dem Fürsichsein des Lebens und die Existenz des Lebens dem Prozess des Lebens gegenübergestellt werden. Als Beispiel sei das lebendige Individuum angeführt, das insoweit als negative Einheit zu betrachten ist, als es die Unmittelbarkeit des Lebens auszeichnet und daher eine Geschlossenheit sowie Gleichgültigkeit gegenüber dem Anderen aufweist. Gegenüber dem inneren Prozess des Individuums, der Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion, die die innere Totalität des lebendigen Individuums ausmachen, ist es jedoch entgegengesetzt. Einerseits kann der innere und subjektive Prozess des Lebendigen nicht auf die einzelne Gestalt beschränkt werden (vgl. WL II, S. 478). Für den Prozess als Trieb des Lebendigen (WL II, S. 477) ist das Objekt des tätigen Aktes erforderlich. Dies impliziert, dass die Gleichgültigkeit des lebendigen Individuums oder die Beziehungslosigkeit zum Anderen desselben negiert wird. Andererseits wird das lebendige Individuum aus dem Begriff des Lebens als der unmittelbaren Einheit der Seelen und der Objektivität abgeleitet. Der innere Prozess ist folglich die konkrete Totalität des lebendigen Individuums (WL II, S. 478). Obwohl er innerhalb des individuellen Lebendigen zu betrachten ist, ist er auf die Objektivität bezogen, d. h. auf das Andere der lebendigen Individualität. Somit kann festgestellt werden, dass das Ansichsein des Lebens mit dem Fürsichsein desselben sowie die Existenz des Lebens mit dem Prozess desselben gleichgesetzt werden können. Denn das Ansichsein und die Existenz des Lebens sind Resultate des Fürsichseins und des Prozesses des Lebens oder, mit anderem Wort, wird jenes durch dieses gesetzt. Ein Beispiel hierfür ist das lebendige Individuum bzw. das allgemeine Leben, welches unmittelbar aus dem Begriff des Lebens abgeleitet ist. Gleichzeitig wird es durch den Prozess der Gattung bzw. die Aufhebung der einzelnen Individualitäten gesetzt und realisiert, welche die Selbstbeziehung bzw. das Fürsichsein des Lebendigen selbst darstellen. Ebenso hat der innere und subjektive Prozess des Lebendigen das besondere und subjektive Lebendige als Resultat. Die beiden Seiten des Lebens, die sich als Existenz und Prozess, Ansichsein und Fürsichsein zeigen, werden als gleich gesetzt, obwohl sie sich gegenseitig ausschließen.

Unter Berücksichtigung der logischen Entwicklung des reinen Denkens lässt sich feststellen, dass die Entwicklung der Idee im Kontext des Lebens als solchem widersprüchlich ist. Die eine Entwicklungsstufe des Lebens wird durch die notwendige Entwicklung des reinen Denkens erreicht, wodurch die andere Entwicklungsstufe tangiert wird, die sich selbst gegenübersteht oder mit sich selbst in Widerspruch steht. In Bezug auf die Existenz des Lebens lässt sich feststellen, dass das lebendige Individuum als erste Stufe des Lebens und das besondere Subjekt als zweite Stufe desselben

[742] Cf. Enz § 368. „Die *Unmittelbarkeit* der Idee des Lebens ist es, dass der Begriff nicht als solcher im *Leben existiert*, sein Dasein sich daher den vielfachen Bedingungen und Umständen der äußeren Natur unterwirft und in den ärmlichsten Formen erscheinen kann; die *Furchtbarkeit* der Erde läßt Leben *allenthalben* und auf alle Weisen ausschlagen".

entgegengesetzt sind. Denn das lebendige Individuum ist durch die Beziehungslosigkeit auf das Andere zu bestimmen, während das besondere Subjekt durch die Beziehung auf das Andere zu bestimmen ist. Daher ist das Leben gegen sich selbst gegenüberstehend und die sich widersprechenden Leben sind, insofern sie das Leben sind, miteinander identisch.

4-4-12. Die Unmittelbarkeit des Lebens und die unmittelbare Selbstnegation durch die Negation des Anderen

Dieser härteste Gegensatz oder Widerspruch des Lebens, somit der Selbstwiderspruch desselben, gründet in der absoluten Negativität der Idee[743]. Die Selbstnegativität der Idee zeigt sich als Selbstnegativität des Lebens und unmittelbare Selbstnegation, da das Leben an sich unmittelbar ist. Die Selbstnegation der Unmittelbarkeit ergibt sich nicht aus einer Selbstbezüglichkeit heraus, sondern vielmehr aus einer Beziehung zum Anderen. In konkreterer Ausgestaltung lässt sich der Trieb, die Tätigkeit des lebendigen Subjekts oder die Selbstnegation des Lebens, in der Gestalt der Sensibilität oder der unmittelbaren Idealisierung verorten (vgl. WL II, S. 478). Da die Sensibilität den inneren und subjektiven Prozess des Lebendigen darstellt, weist sie keine negative Beziehung zu sich selbst auf, sondern lediglich eine negative Beziehung zum Anderen des Lebendigen. Ohne die Andersheit wird die

[743] Cf. WL I S. 456. „Was hier noch fehlt, besteht darin, dass diese Reflexion nicht die *äußere* Reflexion des *denkenden*, subjektiven Bewusstseins, sondern die eigene Bestimmung der Unterschiede jener Einheit sei, sich aufzuheben, welche Einheit denn so sich erweist, die absolute Negativität, ihre Gleichgültigkeit *gegen sich selbst*, gegen ihre eigene Gleichgültigkeit, ebensosehr als gegen das Anderssein zu sein".; WL II S. 19. „Das Wesen aber ist die absolute Negativität des Seins; es ist das Sein selbst, aber nicht nur als ein *Anderes* bestimmt, sondern das Sein, das sich sowohl als unmittelbares Sein wie auch als unmittelbare Negation, als Negation, die mit einem Anderssein behaftet ist, aufgehoben hat".; S. 22. „Denn das Wesen ist das Selbständige, das *ist* als durch seine Negation, welche es selbst ist, sich mit sich vermittelnd; es ist also die identische Einheit der absoluten Negativität und der Unmittelbarkeit. – Die Negativität ist die Negativität an sich; sie ist ihre Beziehung auf sich, so ist sie an sich Unmittelbarkeit; aber sie ist negative Beziehung auf sich, abstoßendes Negieren ihrer selbst, so ist die an sich seiende Unmittelbarkeit das Negative oder *Bestimmte* gegen sie. Aber diese Bestimmtheit ist selbst die absolute Negativität und dies Bestimmen, das unmittelbar als Bestimmen das Aufheben seiner selbst, Rückkehr in sich ist".; S. 92. „Dies, was als *Tätigkeit der* Form erscheint, ist ferner ebensosehr die *eigene Bewegung der* Materie selbst. Die ansichseiende Bestimmung oder das Sollen der Materie ist ihre absolute Negativität. Durch diese bezieht sich auf ein Anderes, sondern diese Äußere ist die Form, welche sie selbst als verschlossen in sich enthält. Die Materie ist derselbe Widerspruch an sich, welchen die Form enthält, und dieser Widerspruch ist wie seine Auflösung nur *einer.* Die Materie ist aber in sich selbst widersprechend, weil sie als die unbestimmte Identität mit sich zugleich die absolute Negativität ist; sie hebt sich daher an ihr selbst auf, und ihre Identität zerfällt in ihrer Negativität, und diese erhält an jener ihr Bestehen".; S. 124. „Das Sein ist die absolute Abstraktion; diese Negativität ist ihm nicht ein Äußerliches, sondern es ist Sein und sonst nichts als Sein nur als diese absolute Negativität. Um derselben willen ist Sein nur als sich aufhebendes Sein und ist *Wesen*". Kurz gefasst, zeigt die absolute Negativität sich, wie die Zitate in Wesenslogik gesehen hat, bei der Einheit der Identität und der Nichtidentität. Wenn sie in Bezug auf die Idee betrachtet wird, ist die Idee die Einheit des Begriffs und der Realität und zugleich schließt in sich die Nicht-Einheit des Begriffs und der Realität (Kapitel 4-4, besonders Anm. 658). Wenn sie in Bezug auf die Gattung betrachtet wird, ist die Gattung einerseits die Beziehung auf das Andere (der objektive und äußerliche Prozess des Lebens) und andererseits die Beziehungslosigkeit auf das Andere (der subjektive und innerliche Prozess des Lebens) (Kapitel 4-4-11). Die Einheit beider Seiten ist die Gattung. Deshalb hat sie die Selbstwidersprüchlichkeit.

Sensibilität als Eindruck oder, mit natürlichem Ausdruck, als innere Empfindung angenommen[744], da es wenig plausibel ist, dass das Andere als solches in die allgemeine Einfachheit angenommen wird. Die Selbstnegation des Lebens zeigt sich in ihrer absoluten Negativität über die Unmittelbarkeit des Lebens hinaus insbesondere im Prozess der Gattung.

Wie bereits dargelegt, vollzieht sich der Gattungsprozess in einer Weise, dass die Gattung als die Allgemeinheit des Lebens durch die Selbstnegation der Gattung selbst, d. h. die einzelne und an sich als Gattung seiende Individualität, aufgehoben wird. Dies führt zu einer Rückkehr zur Gattung selbst, oder, anders ausgedrückt, zu einer Rückkehr zum allgemeinen Leben, das zuvor lediglich das Ansichsein des Lebens war. Eine derartige Darstellung des Prozesses der Gattung erfolgt, wenn die Allgemeinheit des Lebens, d. h. die Gattung als ein Subjekt betrachtet wird. Daher kann diese Darstellung als eine übergeordnete, überblickartige Darstellung oder Betrachtung des Prozesses von einem höheren Standpunkt aus bezeichnet werden. Die Wissenschaft der Logik ist jedoch nicht als Wissenschaft der verstehenden Reflexion, sondern als Wissenschaft des reinen Denkens. Sie ist folglich keine abstrakte Untersuchung zur Wahrheit, sondern eine konkrete. Daher ist der Prozess der Gattung sowohl von oben als auch von unten zu betrachten. Bei einer Betrachtung des Prozesses der Gattung von unten aus, zeigt sich, dass der Prozess dadurch gekennzeichnet ist, dass die lebendigen Individuen durch die wechselseitige Negation sich selbst negieren und schließlich zu ihrem Ansichsein oder der Gattung zurückkehren. Innerhalb des Kontextes des natürlichen Lebens kann der Prozess der Gattung zudem als Prozess der Geschlechter betrachtet werden[745].

Der Prozess der Begattung ist insgesamt zwar wechselseitig und beruht auf der Identität zwischen dem einen lebendigen Individuum und anderen lebendigen Individuen, jedoch ist er insofern, als die eine besondere Individualität als das eine lebendige Individuum natürlich die Subjektivität hat, sprich, das besondere Subjekt ist, in dieser Hinsicht auf das eine lebendige Individuum nur einseitig. Die Begattung lässt sich als Wechselwirkung der einseitigen Tätigkeiten des besonderen Subjekts bzw. des einseitigen Triebs des lebendigen Individuums beschreiben (vgl. WL II, S. 485). Der Trieb oder die Tätigkeit des

[744] Cf. Enz Anhang. S. 406; Enz. § 399. „Schlafen und Wachen sind zunächst zwar nicht bloße Veränderungen, sondern *wechselnde* Zustände(Progreß ins Unendliche). In diesem ihrem formellen, negativen Verhältnis ist aber ebensosehr das *affirmative* vorhanden. In dem Fürsichsein der wachen Seele ist das Sein als ideelles Moment enthalten; sie *findet* so die Inhaltsbestimmtheiten ihrer schlafenden Natur, welche als in ihrer Substamz *an sich* in derselben sind*, in sich selbst*, und zwar für sich. Als Bestimmtheit ist dies Besondere von der Identität des Fürsichsein mit sich unterschieden und zugleich in dessen Einfachheit einfach enthalten, - *Empfindung*".

[745] Cf. Enz § 369. „Diese erste Diremption der Gattung in Arten und Fortbestimmung derselben zum unmittelbaren ausschließenden Fürsichsein der Einzelheit ist nur ein negatives und feindliches Verhalten gegen andere. Aber die Gattung ist ebenso wesentlich affirmative Beziehung der Einzelheit auf sich in ihr, so dass sie, indem sie, ausschließend, ein Individuum gegen ein anderes Individuum ist, in dieses *andere* sich kontinuiert und sich selbst in diesem *anderen* empfindet. Dies Verhältnis ist *Prozess*, der mit dem *Bedürfnisse* beginnt, indem das Individuum als *Einzelnes* der immanenten Gattung nicht angemessen du zugleich deren identische Beziehung auf sich in *einer* Einheit ist; es hat so das *Gefühl* dieses Mangels. Die Gattung in ihm ist daher als Spannung gegen die Unangemessenheit ihrer einzelnen Wirklichkeit der Trieb, im Anderen seiner Gattung sein Selbstgefühl zu erlangen, sich durch die Einung mit ihm zu integrieren und durch diese Vermittlung die Gattung mit sich zusammenzuschließen und zur Existenz zu bringen, - die *Begattung*".

subjektiven und lebendigen Individuums kann bestimmt werden als die Negation des Anderen seiner selbst. Dabei stellt die Tätigkeit des Subjekts die Negation dar, während die Tätigkeit des subjektiven Lebendigen die unmittelbare Negation ist. Insofern das einzelne und subjektive Individuum noch in der Sphäre der Unmittelbarkeit des Lebens ist und in der Form der äußerlichen Gestalt verbunden ist[746], ist es durch die Negation zur Erhaltung seiner selbst fähig (WL II, S. 477). Die Negation des Anderen des einen lebendigen Individuums vollzieht sich in der Form der Sensibilität, wobei das Gefühl des einen lebendigen Individuums, sein Selbstgefühl, zwei Seiten aufweist. Das Selbstgefühl des lebendigen Individuums stellt auf der formellen Seite den Ort[747] dar, an dem das lebendige Individuum eine unmittelbare Bezugnahme zum Anderen seiner selbst vornimmt[748]. Das Gefühl ist der Inhalt der Gewissheit als unmittelbarer Beziehung des lebendigen Individuums zu seinem Anderen[749]. Insofern der Trieb des lebendigen Individuums die Manifestation des Begriffs die Manifestation des Begriffs, hier im Leben demnach die Manifestation der Seelen oder die durch die Seele die Objektivität bestimmende Identität ist (WL II S.477), ist diese Beziehung somit nicht bloß die unmittelbare Beziehung, sondern darüber hinaus die Identität seiner selbst mit dem Anderen seiner selbst (WL II S. 483).

In Bezug auf die inhaltliche Seite sowie im Hinblick auf die Bestimmtheit kann das Selbstgefühl dennoch als die Nicht-Identität des individuellen Lebendigen mit dem Anderen seiner selbst bezeichnet werden. Denn das Andere des lebendigen Individuums ist als das Andere nur dann gegeben, wenn die Unterscheidung zwischen dem Individuum und dem Anderen erfolgt. Diese Unterscheidung ist nichts anderes als die Unterscheidung der Bestimmtheit. Somit nimmt das lebendige Individuum das

---

[746] Cf. Enz § 369 Zusatz.

[747] Cf. Enz § 403. „Das fühlende Individuum ist die *einfache Idealität*, Subjektivität des Empfindens. Es ist darum zu tun, dass es seine Substantialität, die nur *an sich* seiende Erfüllung als Subjektivität *setzt*, sich in Besitz nimmt und als die Macht seiner selbst für sich wird. Die Seele ist als fühlende nicht mehr bloß natürliche, sondern innerliche Individualität; dies ihr in der nur substantiellen Totalität erst formelle[s] *Fürsichsein* ist zu verselbständigen und zu befreien".

[748] Cf. VPR I S. 120. „Hier aber hat das Denken das bloß Allgemeine, *unbestimmt Allgemeine* zum Gegenstand, d. h. eine Bestimmung, einen Inhalt, der es *selbst ist*, wo es eben unmittelbar, d. h. abstrakt bei sich selbst ist. Es ist das Licht, welches leuchtet, aber keinen anderen Inhalt hat als eben das Licht. Es ist gerade ebensolche Unmittelbarkeit, als wenn ich frage: was fühlt das Gefühl, was schaut die Anschauung an?, und nur geantwortet wird: das Gefühl hat Gefühl, das Anschauen schaut an. Um dieser Tautologie willen ist das Verhältnis ein unmittelbares".; S. 124. „Ich fühle Hartes; wenn ich so spreche, so ist Ich das eine, das zweite ist das Etwas: es sind ihrer zwei. Der Ausdruck des Bewusstseins, das Gemeinschaftliche ist die Härte. Es ist Härte in meinem Gefühl, und auch der Gegenstand ist hart. Diese Gemeinschaft existiert im Gefühl; der Gegenstand berührt mich, und ich bin erfüllt von seiner Bestimmtheit. Wenn ich sage: Ich und der Gegenstand, so sind noch beide für sich; erst im Gefühl verschwindet das doppelte Sein. Die *Bestimmtheit des Gegenstandes* wird die *meinige*, und zwar so sehr die meinige, dass die *Reflexion* gegen das Objekt zunächst ganz wegfällt; insofern das Andere selbständig bleibt, wird es nicht gefühlt, geschmeckt. Ich aber, der ich im Gefühl bestimmt bin, verhalte mich darin *unmittelbar*, ich bin im Gefühl als dieses *einzelnen empirische Ich*, und die *Bestimmtheit* gehört *diesem* empirischen Selbstbewusstsein an". Für Hegel ist das Gefühl eine unmittelbare Wissensweise, dadurch das Subjekt das Objekt als das Seinige setzt und auch das Subjekt sich selbst mit dem Seinigen gleichsetzen.

[749] Cf. VPR I S. 123-4. „Diese Gewissheit ist mit einem Inhalt in konkreterer Weise das Gefühl, und dies Gefühl wird als der Grund des Glaubens und Wissens von Gott angegeben. Was in unserem Gefühl ist, das nennen wir Wissen, und so *ist* denn Gott; das Gefühl erhält so die Stellung des Grundes".; WL II S. 480.

Selbstgefühl des Anderen wahr. Inhaltlich lässt sich das Selbstgefühl als die Bestimmtheit des Anderen beschreiben, welche vom lebendigen Individuum angenommen wird.

In seiner formellen Seite ist das Selbstgefühl mit der Gewissheit, d. h. mit der Identität des individuellen Lebendigen mit sich selbst, verbunden. Aufgrund der Identität ist die Gewissheit für das lebendige Individuum wahr, sodass das eine lebendige Individuum das Andere als wahr annimmt.

Obgleich dieser Prozess mit dem objektiven und äußerlichen Prozess des besonderen Subjekts als der Besonderheit des Lebens, d. h. der Assimilation (WL II S. 483–4), gleichgesetzt wird, unterscheidet er sich von der Assimilation dadurch, dass die Tätigkeit des einzelnen Lebendigen bei dem Prozess der Gattung in einer wechselseitigen Beziehung mit dem anderen einzelnen Lebendigen steht[750]. Daher resultieren aus den zwei und wechselseitig einseitigen Tätigkeiten der lebendigen Individualität zwei und miteinander verschiedene Selbstgefühle oder inhaltlich zwei Wahrnehmungen. Das mit Selbstgefühl wahrgenommene Andere ist als solches das Allgemeine. Denn einerseits ist die Wahrnehmung, in Bezug auf das Bewusstsein, mit dem Allgemeinen verbunden[751], andererseits enthält sie, in der inneren oder logischen Hinsicht, das Andere in sich selbst, wie bereits oben dargelegt wurde, aufgrund der Zweiseitigkeit des Selbstgefühls. Daher zeigen sich die zwei verschiedenen und besonderen Allgemeinen als Resultat der wechselseitigen Negation oder Aufhebung des anderen lebendigen Individuums durch das eine lebendige Individuum. Die Besonderheit der zwei Allgemeinen geht aus sich selbst zugrunde. Denn die unmittelbare Selbstnegation des lebendigen Individuums führt zu einer besonderen Allgemeinheit des einzelnen Lebendigen, ist jedoch selbst widersprüchlich. Die Besonderheit des besonderen Subjekts als des einen lebendigen Individuums zeigt sich als Resultat des objektiven und äußerlichen Prozesses des Lebendigen. Das besondere Subjekt ist somit an sich die Gattung, wobei die Besonderheit nur durch das andere besondere Subjekt, also im Gegensatz gegen das andere Subjekt seiner selbst, besteht. Die Besonderheit des Subjekts ist demnach aufgehoben, sofern der Trieb des einen besonderen Subjekts den Gegensatz negiert. In gleicher Weise stellen die zwei besonderen Allgemeinheiten lediglich die zwei Allgemeinheiten als die zwei Wahrnehmungen dar, die inhaltlich und hinsichtlich ihrer Bestimmtheit miteinander gleichgesetzt werden können. Denn die einzelne Individualität ist eigentlich der eine Teil von der Zweiteilung der an sich seienden Gattung oder, in Ansehung der Gattung, von der Entzweiung derselben (WL II, S. 485). Infolge der inhaltlichen

[750] Cf. Enz § 369 Zusatz.

[751] Cf. Enz § 419. „Das *Sinnliche* als Etwas wird ein *Anderes*; die Reflexion des *Etwas* in sich, das *Ding*, hat *viele* Eigenschaften und als Einzelnes in seiner Unmittelbarkeit *mannigfaltige Prädikate*. Das *viele Einzelne* der Sinnlichkeit wird daher ein *Breites*, - eine Mannigfaltigkeit von *Beziehungen*, *Reflexionsbestimmungen* und *Allgemeinheiten*. – Dies sind logische Bestimmungen, durch das Denkende, d. i. hier durch das Ich gesetzt. Aber *für dasselbe* als erscheinend hat der Gegenstand sich so verändert. Das sinnliche Bewusstsein ist in dieser Bestimmung des Gegenstandes *Wahrnehmen*“.; § 420. „Das Bewusstsein, das über die Sinnlichkeit hinausgegangen, will den Gegenstand in seiner *Wahrheit nehmen*, nicht als bloß unmittelbaren, sondern als vermittelten, in sich reflektierten und von erweiterten Gedankenbestimmungen konkreter Verhältnisse und Zusammenhänge. Damit ist die Identität des Bewusstseins mit dem Gegenstand nicht mehr die abstrakte der *Gewissheit*, sondern die *bestimmte*, ein *Wissen*“.

Gleichsetzung haben die Wahrnehmungen eine Gemeinschaft oder Identität und sind dadurch über die Unmittelbarkeit des Lebens hinausgetreten und für sich. Die Gemeinschaft der Wahrnehmungen umfasst die konkrete und begriffliche Totalität, die an sich seiende und allgemeine Gattung, die besonderen Wahrnehmungen und die für sich seiende und negativ vereinigende Gattung ist, ist es „für *die gemeine Wahrnehmung vorhanden*, was der Begriff ist, und daß der *subjektive Begriff äußerliche Wirklichkeit* hat“ (WL II S.485).

4-4-13. Der unmittelbare Versöhnungsprozess im Leben

Das Leben ist die unmittelbare Idee, folglich die Entwicklung des reinen Denkens im Leben selbst. In Übereinstimmung mit der 3. Forschungshypothese kann der Versöhnungsprozess im Leben ebenfalls als unmittelbar bestimmt werden.

Die Unmittelbarkeit kann als äußerliche und beziehungslose Größe bezeichnet werden. Die logische Struktur des unmittelbaren Versöhnungsprozesses, die Selbstnegation und das Wiederlesen, ist demnach unmittelbar. Die Unmittelbarkeit besagt, dass die Elemente des Versöhnungsprozesses nicht zusammengesetzt sind, sondern nach der Darstellung der Entwicklung des reinen Denkens äußerlich nebeneinander stehen. Wie der unmittelbare Versöhnungsprozess weisen die Gegensätze im Kapitel des Lebens die Unmittelbarkeit auf.

Die unmittelbaren Gegensätze im Leben sind der Gegensatz zwischen den Entwicklungsstufen des Lebens, dem allgemeine Leben (Kapitel 4-4-1), dem lebendigen Individuum (Kapitel 4-4-2) und der Gattung (Kapitel 4-4-9). Das allgemeine Leben ist als substantielles Leben zu begreifen, das alles in sich einschließende Seele ist. In Bezug auf das allgemeine Leben können demnach weder Entgegensetzung noch Gegenüberstellung festgestellt werden. Demgegenüber konstituiert sich das lebendige Individuum, Resultat der Entwicklung des Begriffs aus dem allgemeinen Leben, ausschließlich unter den Bedingungen der Gegenüberstellung und der Entgegensetzung (Kapitel 4-4-3). Ein solcher Gegensatz zeigt sich zudem in der Beziehung zwischen der Gattung und dem lebendigen Individuum. Denn die Aufhebung dieser Gegenüberstellung und Entgegensetzung erfolgt durch die Gattung (Kapitel 4-4-8). Die Gattung ist bestimmt als die Einheit der negativen Einheit des Individuums, d. h. des subjektiven und innerlichen Prozesses des Lebendigen, sowie der Negation des Anderen, also des objektiven und äußerlichen Prozesses des Lebendigen. Dies impliziert, dass die Gattung in sich selbst widersprüchlich ist (Kapitel 4-4-9). Die Entzweiung der Gattung führt einerseits zur Auflösung des genannten Widerspruchs und stellt sich andererseits gegen die Gattung. Dies bedeutet, dass es sich um einen Gegensatz gegen sich selbst handelt (Kapitel 4-4-11). Schließlich kann die Entwicklung des reinen Denkens im Leben insgesamt als ein Gegensatz mit sich selbst sowie als Selbstwiderspruch bezeichnet werden.

In der sich widersprechenden Entwicklung des Lebens wird der unmittelbare Versöhnungsprozess wegen der Unmittelbarkeit in Auseinandersein gesetzt. Folglich stehen die Selbstnegation und das Wiederlesen des unmittelbaren Versöhnungsprozesses in einem Verhältnis der gegenseitigen Unabhängigkeit.

In Bezug auf die Selbstnegation kann festgehalten werden, dass es sich nicht – wie zuvor angenommen – um eine Negation seiner selbst handelt. Stattdessen lässt sich eine Negation des Anderen beobachten, die durch ihre Unmittelbarkeit gekennzeichnet ist. In der Entwicklung des Lebens zeigt sich die Negation des Anderen als Prozess, beispielsweise in Form von Sensibilität, Reproduktion und Assimilation. Die Selbstnegation zeigt sich zunächst in der letzten Phase des Gattungsprozesses als Selbstnegation durch wechselseitige Negationen des Anderen (Kapitel 4-4-12).

Im Vergleich zur Selbstnegation ergibt sich hinsichtlich des Wiederlesens in der Entwicklung des Lebens ein weniger eindeutiges Bild. Die Aussage Hegels, wonach die Entzweiung der Gattung „nur die Wiederholung und der unendliche Progress“ (WL II S.486), erscheint in diesem Kontext jedoch merkwürdig. Bei einer Gesamtbetrachtung der Entwicklung des Lebens zeigt sich jedoch, dass sie sich als ein einheitliches Wiederlesen manifestiert. Denn das Resultat der Entwicklung des Lebens ist nichts anderes als die zu sich selbst zurückkehrte Allgemeinheit des Lebens und die Wiederherstellung des allgemeinen Lebens.

Durch solchen außereinander liegenden Versöhnungsprozess, d. h. durch den fortwährenden Selbstwiderspruch des Leben wiederzulesen, versöhnt das Leben sich mit sich selbst und es ist jetzt der Geist oder das Erkennen (WL II S.486-7) [752].

In Bezug auf die 3. Forschungshypothese wird ersichtlich, dass sich die logische Struktur der Versöhnung in der Entwicklung des reinen Denkens verdeutlicht. Dann, was übrig ist, ist die Frage nach der Einheit der Selbstnegation und des Wiederlesens und nach der Selbstbezüglichkeit der Versöhnung.

4-5. Die Selbstbezüglichkeit des Geistes und die Versöhnung des Geistes mit sich selbst

[752] Cf. Enz § 376 Zusatz. „Dies ist der *Übergang des Natürlichen in den Geist*; im Lebendigen hat die Natur sich vollendet und ihren Frieden geschlossen, indem sie in ein Höheres umschlägt. Der Geist ist so aus der Natur hervorgegangen. Das Ziel der Natur ist, 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. Die Natur ist sich ein Anderes geworden, um sich als Idee wieder zu erkennen und sich mit sich zu versöhnen“.

4-5-1. Der Geist als die Idee des Erkennens

Das Leben als die unmittelbare Idee geht über die Unmittelbarkeit seiner selbst hinaus. Dies erfolgt einerseits durch die Selbstnegation des Lebens als die unmittelbare absolute Negativität desselben und andererseits durch das Wiederlesen der logischen Entwicklung des Lebens. Die Wahrheit des Lebens findet sich in der Gattung als die für sich seiende Allgemeinheit oder für sich selbst "realisierter *Begriff*" (WL II, S. 487). Die Gattung ist die Wahrheit des Lebens und der für sich seiende Begriff. Sie ist für sich, da sie sich auf sich selbst bezieht. Die Gattung ist sowohl Idee als auch Begriff und die Idee ist die Einheit von Begriff und Realität. Folglich hat die Gattung als für sich seiender Begriff bzw. realisierter Begriff sich selbst als Realität für die Gattung, d. h. als für sich. Wie bereits dargelegt, sind der Begriff der Idee und die Realität der Idee nicht als Einheit zu fassen, sondern unterscheiden sich voneinander. Da die Idee als solche die Einheit von Begriff und Realität darstellt, ist die Idee als für sich seiende Gattung von sich selbst zu unterscheiden, d. h. sie teilt sich von sich selbst. Dieses Unterscheiden bezeichnet Hegel als "das *Erkennen* überhaupt" (WL II, S. 487).

Unter der Voraussetzung der Abstraktion von der Bezüglichkeit des Erkennens auf die Vernunft oder den epistemologischen Sinn des Gegenstandes lässt sich Erkennen als eine Tätigkeit bestimmen, die in der Beziehung des Selbst auf sein Anderes stattfindet. Dabei ist das Selbst in der Lage, sich selbst in seinem Anderen zu sein, oder, anders formuliert, das Andere seiner selbst für sich selbst zu setzen[753].

[753] Cf. Enz § 445. „Die Intelligenz *findet* sich *bestimmt*; dies ist ihr Schein, von dem sie in ihrer Unmittelbarkeit ausgeht; als *Wissen* aber ist sie dies, das Gefundene als ihr eigenes zu setzen. Ihre Tätigkeit hat es mit der leeren Form zu tun, die Vernunft zu *finden*, und ihr Zweck ist, dass ihr Begriff *für sie* sei, d. i. *für sich* Vernunft zu sein, womit in einem der *Inhalt* für sie vernünftig wird. Diese Tätigkeit ist *Erkennen*. Das formelle Wissen der Gewissheit erhebt sich, da die Vernunft konkret ist, zum bestimmten und begriffgemäßen Wissen. [...] Hier ist die Stelle des einfachen Begriffs des Erkennens, welcher dem ganz allgemeinen Gesichtspunkt jener Frage entgegentritt, nämlich dem, die *Möglichkeit* des wahrhaften Erkennens überhaupt in Frage zu stellen und es für eine Möglichkeit und Willkür auszugeben, das Erkennen zu treiben oder aber es zu unterlassen. Der Begriff des Erkennens hat sich als die Intelligenz selbst, als die Gewissheit der Vernunft ergeben; die Wirklichkeit der Intelligenz ist nun das Erkennen selbst. Es folgt daraus, dass es ungereimt ist, von der Intelligenz und doch zugleich von der Möglichkeit oder Willkür des Erkennens zu sprechen. Wahrhaft aber ist das Erkennen, eben insofern sie es verwirklicht, d. i. den Begriff desselben *für sich* setzt. Diese formelle Bestimmung hat ihren konkreten Sinn in demselben, worin das Erkennen ihn hat. Die Momente seiner realisierenden Tätigkeit sind Anschauen, Vorstellen, Erinnern usf.; die[se] Tätigkeiten haben keinen anderen immanenten Sinn; ihr Zweck ist allein der Begriff des Erkennens(s. Anm. § 445). Nur wenn sie isoliert werden, so wird teils vorgestellt, dass sie für etwas anderes als für das Erkennen nützlich seien, teils [dass sie] die Befriedigung desselben für sich selbst gewähren, und es wird das Genußreiche des Anschauens, der Erinnerung, des Phantasierens usf. gerühmt. Auch isoliertes, d. i. geistloses Anschauen, Phantasieren usf. kann freilich Befriedigung gewähren; was in der physischen Natur die Grundbestimmtheit ist, das Außersichsein, die Momente der immanenten Vernunft außereinander darzustellen, das vermag in der Intelligenz teils die Willkür, teils geschieht es ihr, insofern sei selbst nur natürlich, ungebildet ist. Die *wahre Befriedigung* aber, gibt man zu, gewähre nur ein von Verstand und Geist durchdrungenes Anschauen, vernünftiges Vorstellen, von Vernunft durchdrungene, Ideen darstellende Produktionen der Phantasie usf.; d. i. *erkennendes* Anschauen, Vorstellen usf. Das *Wahre*, das solcher Befriedigung zugeschrieben wird, liegt darin, dass das Anschauen, Vorstellen usf. nicht isoliert, sondern nur als Moment der Totalität, des Erkennens selbst, vorhanden ist“.; § 445 Zusatz. „So wird das zuerst *abstrakte, formelle* Wissen zum *konkreten*, mit dem *wahrhaften Inhalt angefüllten*, also *objektiven* Wissen. Wenn die Intelligenz zu diesem durch ihren Begriff ihr gesetzten Ziele gelangt, ist sie in Wahrheit das, was sie zunächst nur *sein soll*, - nämlich das *Erkennen*. Dasselbe muß vom *bloßen*

Erkennen überhaupt kann folglich nur in Bezug auf das Selbst und das Andere des Selbst sowie, sofern das Andere des Selbst als Gegenstand bezeichnet werden kann, in Bezug auf das Selbst und den Gegenstand desselben stattfinden. Die für sich seiende Gattung unterscheidet sich um der Selbstbeziehung ihrer selbst willen in sich selbst und in das Andere ihrer selbst oder in den Gegenstand. Ferner müssen das Selbst und der Gegenstand seiner selbst zusammen als die Idee eins sein. Dies führt zu der Erkenntnis, dass die Idee im Urteilen der Gattung oder in der Selbstbeziehung derselben liegt (WL II, S. 487).

4-5-1-1. Das Ur-teilen der Idee: Die Subjektivität, die Form der Subjektivität und die objektive Idee

Die Idee als das Erkennen in dem Urteilen ihrer selbst, indem die für sich gewordene Gattung durch den Prozess des Lebens zur Subjektivität gelangt (WL II S. 485–6), ist an sich oder als Begriff subjektiv. Folglich hat die Idee als das Erkennen in dem Urteilen ihrer selbst, indem die für sich gewordene Gattung durch den Prozess des Lebens die Wirklichkeit hat (WL II S. 486), die Realität ihrer selbst nicht in der ihr selbst „unterworfene[n] Objektivität" oder in der „inwohnende[n], substantielle[n] Form" (WL II S.487) der Objektivität wie das Leben, sondern in der Form der Subjektivität ihrer selbst[754]. Daher ist das Erkennen als die urteilte Idee hinsichtlich der Subjektivität in die Subjektivität und in die Form der Subjektivität zu urteilen. Insofern die Form der Subjektivität mit der Subjektivität als solcher die Zweiteilung der urteilten oder entzweiten Idee als des Erkennens bildet, ist die Form der Subjektivität, die als Realität des subjektiven Erkennens dem subjektiven Begriff gegenübersteht, Gegenstand des subjektiven Begriffs. Daher ist die subjektive Idee des Erkennens dadurch bestimmt, sich selbst als Gegenstand zu haben. Dies führt zu den Bestimmungen "*Denken, Geist, Selbstbewusstsein*" (ebenda).

Die für sich gewordene Gattung ist aufgrund ihrer Subjektivität und Wirklichkeit der sich selbst als Gegenstand habende Geist, nämlich die subjektive Idee. Das Urteilen der Idee umfasst jedoch nicht nur die Subjektivität, sondern auch die gesamte Idee, was der Objektivität entspricht. Innerhalb der

---

Wissen wohl unterschieden werden. Denn schon das *Bewusstsein* ist Wissen. Der freie Geist aber begnügt sich nicht mit dem einfachen Wissen; er will *erkennen*, d. h er will nicht nur wissen*, dass* ein Gegenstand *ist* und was derselbe *überhaupt* sowie seinen *zufälligen, äußerlichen* Bestimmungen nach ist, sondern er will wissen, worin die *bestimmte substantielle Natur* des Gegenstandes besteht. Dieser Unterschied des Wissens und des Erkennens ist etwas dem gebildeten Denken ganz Geläufiges". Mit einem Wort ist das Erkennen ein notwendiges Wissen. Deshalb ist es nicht so unvorstellbar, dass Hegel das Erkennen in der formellen Hinsicht als eine identische Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Objekt oder eine Identität derselben bezeichnet. Zu dem Wissen überhaupt sieht auch Kapitel 3-1-3.

[754] Cf. WL II S. 487. „Der Begriff ist als Begriff *für sich*, insofern er *frei* als abstrakte Allgemeinheit oder als Gattung existiert. So ist er seine reine Identität mit sich, welche sich so in sich selbst unterscheidet, dass das Unterschiedene nicht eine *Objektivität*, sondern gleichfalls zur Subjektivität oder zur Form der einfachen Gleichheit mit sich befreit, hiermit der Gegenstand des Begriffes, der Begriff selbst ist. Seine *Realität* überhaupt ist die *Form seines Daseins*; auf Bestimmung dieser Form kommt es an; auf ihr beruht der Unterschied dessen, was der Begriff *an sich* oder als *subjektiver* ist, was er ist in die Objektivität versenkt, dann in der Idee des Lebens".

subjektiven Idee, welche sich auf die Subjektivität bezieht, ist eine Beziehung zur Objektivität erforderlich, welche sich aus den nachfolgenden Punkten ableitet.

Zunächst ist festzuhalten, dass die Subjektivität als tätiges Subjekt oder subjektive Fähigkeit bestimmt werden kann. Daher kann festgestellt werden, dass das Objekt der Tätigkeit des Subjekts mit der Subjektivität einhergeht, soweit die Subjektivität die Tätigkeit des Subjekts andeutet. Obgleich die subjektive Idee die Form der Subjektivität oder die "abstrakte Allgemeinheit" (ebenda) zu ihrer Realität hat und sie durch den Gegensatz gegen die Subjektivität als den Begriff der subjektiven Idee zu ihrem Gegenstand hat, kann die Realität der subjektiven Idee, insofern sie die Form des Begriffs der subjektiven Idee, d. h. der Subjektivität ist, nicht als Objektivität betrachtet werden, da sie das Objekt der Subjektivität darstellt. Zwar ist die Objektivität, die in der urteilten Idee betrachtet wird, nicht die Objektivität in dem Kapitel der Objektivität, in die der Begriff insgesamt versenkt ist und in der der Begriff sich selbst verliert[755], und auch nicht die Objektivität in dem Kapitel der Teleologie, bei der der Begriff als der Zweck durch sich selbst zu bestimmen hat und gegen die zugleich der Begriff entgegengesetzt ist[756]. In Bezug auf die Idee als Erkennen ist aber festzuhalten, dass die Objektivität der in die versenkte und zugleich mit sich selbst identische Begriff oder die Idee des Lebens als solche.

Zweitens kann das Leben als unmittelbare Idee betrachtet werden, die sich durch den Prozess ihrer selbst über ihre Unmittelbarkeit hinaus für sich ist. Dies bedeutet, dass das Leben das für sich seiende allgemeine Leben zu seiner Wahrheit hat. Allerdings ist es noch nicht erreicht, das an sich seiende allgemeine Leben mit dem für sich seienden allgemeinen Leben identisch zu setzen. Denn das an sich seiende allgemeine Leben verbleibt in der Sphäre der Unmittelbarkeit des Lebens und hat seine Äußerlichkeit und Mannigfaltigkeit noch nicht aufgehoben und idealisiert. Bei Betrachtung der Einheit von Begriff und Realität kann festgehalten werden, dass das an sich seiende allgemeine Leben um der

[755] Cf. WL II S. 406ff.; S. 406. „In der Sphäre des Seins ist sie das Sein selbst und das Dasein, in der Sphäre des Wesens die Existenz und dann die Wirklichkeit und Substantialität, in der Sphäre des Begriffs außer der Unmittelbarkeit als abstrakter Allgemeinheit nunmehr die Objektivität. - Diese Ausdrücke mögen, wenn es nicht um die Genauigkeit philosophischer Begriffsunterschiede zu tun ist, als synonym gebracht werden; jene Bestimmungen sind aus der Notwendigkeit des Begriffs hervorgegangen; - *Sein* ist überhaupt die *erste* Unmittelbarkeit und *Dasein* dieselbe mit der ersten Bestimmtheit. Die *Existenz* mit dem Dinge ist die Unmittelbarkeit, welche aus dem *Grunde* hervorgeht – aus der sich aufhebenden Vermittlung der einfachen Reflexion des Wesens. Die *Wirklichkeit* aber und die *Substantialität* ist die aus dem aufgehobenen Unterschiede der noch unwesentlichen Existenz als Erscheinung und ihrer Wesentlichkeit hervorgegangene Unmittelbarkeit. Die *Objektivität* endlich ist die Unmittelbarkeit, zu der sich der Begriff durch Aufhebung seiner Abstraktion und Vermittlung bestimmt".

[756] Cf. WL II S. 439. „Die Zweckmäßigkeit nun zeigt sich zunächst als ein *Höheres* überhaupt, als ein *Verstand*, der *äußerlich* die Mannigfaltigkeit der Objekte *durch eine an und für sich seiende Einheit* bestimmt, so dass die gleichgültigen Bestimmtheiten der Objekte *durch diese Beziehung wesentlich* werden. Im Mechanismus werden sie es durch die *bloße Form der Notwendigkeit,* wobei ihr *Inhalt* gleichgültig ist, denn sie sollen äußerliche bleiben und nur der Verstand als solcher sich befriedigen, indem er seinen Zusammenhang, die abstrakte Identität, erkennt. In der Teleologie dagegen wird der Inhalt wichtig, weil sie einen Begriff, ein *an und für sich Bestimmtes* und damit Selbstbestimmedes voraussetzt, also von der *Beziehung* der Unterschiede und ihres Bestimmtseins durch einander, von der *Form* die *in sich reflektierte Einheit, ein an und für sich Bestimmtes*, somit *einen Inhalt* unterschieden hat".

Unmittelbarkeit der unmittelbaren Idee willen die unmittelbare Einheit von Begriff und Realität ist. Obgleich die Auseinandersetzung mit der Teleologie auf die Zweckbeziehung des Begriffs zur Realität bzw. Objektivität verweist, ist diese Zweckbeziehung selbst noch nicht aus dem Begriff gesetzt. Sie wird lediglich als einseitige Beziehung zwischen dem Begriff und der Realität bzw. als einseitige Vereinigung zwischen denselben dargestellt. Erst im Erkennen, d. h. in dem Fürsichsein der unmittelbaren Einheit des Begriffs und der Realität, hat die Idee als die unmittelbare Einheit des Begriffs und der Realität die Unmittelbarkeit ihrer Einheit zum Gegenstand, um den es geht. Die vorliegende Abhandlung befasst sich folglich mit der Aufgabe, die Einheit des Begriffs und der Realität aus dem Begriff selbst oder aus ihrer gegenseitigen Beziehung herauszuarbeiten[757]. Daher bildet die unmittelbare Einheit von Begriff und Realität den Gegenstand des Erkennens, wobei letztere als Idee des Lebens zu fassen ist. Insofern die unmittelbare Idee das Objekt der Subjektivität der urteilten Idee, d. h. des Fürsichseins der Idee, darstellt, ist die Beziehung der Idee auf die Objektivität die objektive Idee.

4-5-1-2. Die Doppelstruktur des Urteilens des Geistes: Das Urteilen der gesamten Idee und das Urteilen der fürsichseienden Idee

Die ur-teilte Idee zeigt demnach eine doppelte Struktur. Das erste Urteilen der Idee betrifft die gesamte Idee und entzweit diese in eine subjektive und objektive Idee. Dabei bezeichnet das Fürsichsein der Idee den Aspekt der Subjektivität und das Ansichsein der Idee den Aspekt der Objektivität. Das zweite Urteilen der Idee betrifft das Fürsichsein der Idee bzw. die Subjektivität der Idee. Aufgrund der Selbstbezüglichkeit der Idee muss hierbei zwischen Subjektivität, d. h. der Tätigkeit der Idee, und der Bestimmung der Weise und Form derselben, d. h. dem Dasein der Tätigkeit der Idee, unterschieden werden. In der logischen Entwicklung des Erkennens steht zunächst das zweite Urteilen der Idee im Mittelpunkt, da sich das zweite Urteilen der Idee auf die Subjektivität des Begriffs, also die Freiheit desselben, bezieht[758]. Daher kann die logische Entwicklung des Erkennens als die Entwicklung des

[757] Cf. Enz § 382 Zusatz. „In seiner Unmittelbarkeit ist der Geist aber nur an sich, dem Begriffe oder der Möglichkeit nach, noch nicht der Wirklichkeit nach frei; die wirkliche Freiheit ist also nicht etwas unmittelbar im Geiste Seiendes, sondern etwas durch seine Tätigkeit Hervorzubringende. So als den Hervorbringer seiner Freiheit haben wir in der Wissenschaft den Geist zu betrachten. Die ganze Entwicklung des Begriffs des Geistes stellt nur das Sichfreimachen des Geistes von allen seinem Begriffe nicht entsprechenden Formen seines Daseins dar; eine Befreiung, welche dadurch zustande kommt, dass diese Formen zu einer dem Begriffe des Geistes vollkommen angemessen Wirklichkeit umgebildet werden“.; WL II S. 487. „Die Erhebung des Begriffs über das Leben ist, dass seine Realität die zur Allgemeinheit befreite Begriffsform ist“.

[758] Cf. WL II S. 497. „Was sie *sucht*, ist das *Wahre*, diese Identität des Begriffs selbst und der Realität, aber sie sucht es nur erst; denn sie ist hier, wie sie *zuerst* ist, noch ein *Subjektives*“.; Enz § 387 Zusatz. „in § 385 ist der Geist in seine drei Hauptformen, den subjektiven, den objektiven und den absoluten Geist unterschieden und zugleich die Notwendigkeit des Fortgangs von dem ersten zu dem zweiten und von diesem zum dritten angedeutet worden. Wir haben diejenige Form des Geistes, welche wir zuerst betrachten müssen, den *subjektiven* Geist genannt, weil der Geist hier noch in seinem unentwickelten Begriff ist, sich seinen Begriff noch nicht gegenständlich gemacht hat. In seiner Subjektivität ist der Geist aber zugleich objektiv, hat eine unmittelbare Realität, durch deren Aufhebung er erst für sich wird, zu sich selbst, zum Erfassen seines Begriffs, seiner Subjektivität gelangt. Man

Geistes bezeichnet werden. Wie das Leben als die unmittelbare Idee von dem natürlichen Leben und von dem Leben mit dem endlichen Geist, z. B. dem gesellschaftlichen Leben und ästhetischen Leben, sich unterscheidet (WL II S. 470–1), ist der Geist in der logischen Entwicklung des reinen Denkens von der Seele und von dem Bewusstsein "in den konkreten Wissenschaften des Geistes" (WL II S. 494) unterschiedlich[759]. Die Seele kann nicht mit dem Begriff des Lebens als der unmittelbaren Idee gleichgesetzt werden und stellt keinen Gegenstand der Wissenschaft der Logik dar, sondern ist Gegenstand der Anthropologie[760]. Ihr Dasein ist in der unmittelbaren Äußerlichkeit verankert und ist als das Leben mit der Objektivität oder, konkreter gefasst, mit der Natürlichkeit verbunden[761]. Das Bewusstsein hat das entgegengesetzte Andere zu seinem Gegenstand. Insofern das Wissen des Bewusstseins nichts anderes als die Identität des Bewusstseins mit dem Gegenstand ist und der Gegenstand als das Ansichsein die Gleichgültigkeit gegen das Bewusstsein hat, ist das Wissen des Bewusstseins nur in der Erscheinung gegeben. Es ist der Gegenstand der Phänomenologie[762]. Der Geist

könnte daher ebensowohl sagen, der Geist sei zunächst objektiv und solle subjektiv werden, wie umgekehrt, er sei erst subjektiv und habe sich objektiv zu machen. Der Unterschied des subjektiven und des objektiven Geistes ist folglich nicht als ein starrer anzusehen. Schon im Anfang haben wir den Geist nicht als bloßen Begriff, als ein bloß Subjektives, sondern als Idee, als eine Einheit des Subjektiven und Objektiven zu fassen, und jeder Fortgang von diesem Anfange ist ein Hinausgehen über die erste einfache Subjektivität des Geistes, ein Fortschritt in der Entwicklung der Realität oder Objektivität desselben“. Kurzgefasst, kann man das gedoppelte Urteilen der Idee so verstehen. Das zweite Urteilen der Idee ist das Teilen in die Form der Subjektivität und in die Subjektivität als Tätigkeit des Subjekts. Deshalb kann man alltäglich so vorstellen, dass das zweite Urteilen innerhalb des Subjekts ist. Im Gegenteil dazu ist das erste Urteilen der Idee das Teilen in die Subjektivität und in die Objektivität. Mit gleicher Weise kann man vorstellen, dass das erste Urteilen in der Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Objekt ist.

[759] Cf. Enz § 387 Zusatz. „Die drei Hauptformen des subjektiven Geistes sind 1. Die *Seele*, 2. Das *Bewusstsein* und 3. Der *Geist als solcher*. Als Seele hat der Geist die Form der abstrakten *Allgemeinheit*, als Bewusstsein die der *Besonderung*, als für sich seiender Geist die der *Einzelheit*. So stellt sich in seiner Entwicklung die Entwicklung des Begriffes dar. Warum die jenen drei Formen des subjektiven Geistes entsprechenden Teile der Wissenschaft in dem obenstehenden Paragraphen den Namen *Anthropologie, Phänomenologie* und *Psychologie* erhalten habe, wird aus einer näheren vorläufigen Angabe des Inhalts der Wissenschaft vom subjektiven Geiste erhellen“.; § 441. „Die Seele ist *endlich*, insofern sie unmittelbar oder von Natur bestimmt ist; das Bewusstsein, insofern er einen Gegenstand hat; der Geist, insofern er zwar nicht mehr einen Gegenstand, aber eine Bestimmtheit in seinem Wissen hat, nämlich durch seine Unmittelbarkeit und, was dasselbe ist, dadurch, dass er subjektiv oder als der Begriff ist“.

[760] Cf. WL II S. 472,; 495,; Enz 387 Zusatz.

[761] Cf. WL II S. 494-5. „Der Name *Seele* wurde sonst vom einzelnen endlichen Geiste überhaupt gebracht, und die rationale oder empirische *Seelenlehre* sollte soviel bedeuten als *Geisteslehre*. Bei dem Ausdruck *Seele* schwebt die Vorstellung vor, dass sie ein *Ding* ist wie die anderen Dinge; man fragt nach ihrem *Sitze*, der *räumlichen* Bestimmung, von der aus ihre *Kräfte* wirken, noch mehr danach, wie dieses Ding *unvergänglich* sei, den Bedingungen der *Zeitlichkeit* unterworfen, der Veränderung darin aber entnommen sei. [...] *Der für sich selbst seiende Begriff* ist notwendig auch in *unmittelbarem Dasein*; in dieser substantiellen Identität mit dem Leben, in seinem Versenktsein in seine Äußerlichkeit ist er in der *Anthropologie* zu betrachten“.; Enz § 387 Zusatz. „Der Anfang unserer Betrachtung muß der unmittelbare Geist bilden; dies aber ist der *Naturgeist*, die *Seele*. [...] Das Erste in der *Anthropologie* ist die qualitativ bestimmte, an ihre Naturbestimmungen gebundene Seele(hierher gehören z. B. die Rassenunterschiede). Aus diesem unmittelbaren einsseins mit ihrer Natürlichkeit tritt die Seele in den Gegensatz und Kampf mit derselben(dahin gehören die Zustände der Verrücktheit und des Somnambulismus). Diesem Kampf folgt der Sieg der Seele über ihre Leiblichkeit zu einem Zeichen, zur Darstellung der Seele. So tritt die Idealität der Seele in ihrer Leiblichkeit hervor, wird diese Realität des Geistes auf eine, selbst aber noch leibliche Weise ideell gesetzt“.,; § 388,; § 389.

[762] Cf. WL II S. 495-6. „In dieser Form ist der freie Begriff als *fürsichseiendes Ich* zurückgezogen aus der Objektivität,

als Idee, der in der Wissenschaft der Logik betrachtet wird, ist auch als ein Geist Gegenstand der konkreten Wissenschaft, d. h. der Psychologie. Denn der in der Psychologie betrachtete Geist ist, obwohl er die für ihn seiende Vorstellung zum Gegenstand hat, d. h., obwohl der Gegenstand des Geistes nicht gegen ihn gleichgültig oder bloß an sich wie der Gegenstand des Bewusstseins ist, sondern er sein Gegenstand ist, noch nicht das Hervorbringende seines Gegenstandes und sein Gegenstand ist als das Gegebensein oder das unmittelbare Dasein aufzufassen. Ein solcher Geist kann lediglich als ein endlicher Geist bezeichnet werden[763]. In Kontrast dazu hat der Geist der Wissenschaft der Logik bzw.

---

aber sich auf sie als *sein Anderes*, als gegenüberstehenden Gegenstand beziehend. Indem der Geist hier nicht mehr als Seele ist, sondern in der *Gewissheit* seiner selbst die *Unmittelbarkeit* des *Seins* vielmehr die Bedeutung *eines Negativen* für ihn hat, so ist die Identität, in der er im Gegenständlichen mit sich selbst ist, zugleich nur noch ein *Scheinen*, indem das Gegenständliche auch noch die Form eines *Ansichseienden* hat. Diese Stufe ist der Gegenstand der *Phänomenologie des Geistes,* - einer Wissenschaft, welche zwischen der Wissenschaft des Naturgeistes und des Geistes als solchen [mitten] innesteht und den *für sich* seienden Geist zugleich in seiner *Beziehung auf sein Anderes*, welches hierdurch sowohl, wie erinnert, als *an sich* seiendes Objekt wie auch als negiertes bestimmt ist, - den Geist also als *erscheinend*, am Gegenteil seiner selbst sich darstellend betrachtet".; Enz § 387 Zusatz. „In der *Phänomenologie* erhebt sich nun die Seele durch die Negation ihrer Leiblichkeit zur reinen ideellen Identität mit sich, wird Bewusstsein, wird Ich, ist ihrem Anderen gegenüber für sich. Aber dies erste Fürsichsein des Geistes ist noch bedingt durch das Andere, von welchem der Geist herkommt. Das Ich ist noch vollkommen leer, eine ganz abstrakte Subjektivität, setzt allen Inhalt des unmittelbaren Geistes außer sich und bezieht sich auf denselben als auf eine vorgefundene Welt. So wird dasjenige, was zunächst nur unser Gegenstand war, zwar dem Geiste selber zum Gegenstande, das Ich weiß aber noch nicht, dass das ihm Gegenüberstehende der natürliche Geist selber ist. Das Ich ist daher trotz seines Fürsichseins doch zugleich nicht für sich, da es nur in Beziehung auf Anderes, auf ein Gegebenes ist. Die Freiheit des Ich ist folglich nur eine abstrakte, bedingte, relative. Der Geist ist hier zwar nicht mehr in die Natur versenkt, sondern in sich reflektiert und auf dieselbe bezogen, *erscheint* aber nur, steht nur in Beziehung zur Wirklichkeit, ist noch nicht *wirklicher* Geist. Daher nennen wir den Teil der Wissenschaft, in welchem diese Form des Geistes betrachtet wird, die *Phänomenologie*. Indem nun aber das Ich sich aus seiner Beziehung auf Anderes in sich reflektiert, wird es Selbstbewusstsein".; § 413. „Das *Bewusstsein* macht die Stufe der Reflexion oder des *Verhältnisses* des Geistes, seiner als *Erscheinung*, aus. Ich ist die unendliche Beziehung des Geistes auf sich, aber als *subjektive*, als *Gewissheit seiner selbst*; die unmittelbare Identität der natürlichen Seele ist zu dieser reinen ideellen Identität mit sich erhoben, der Inhalt von jener ist für diese für sich seiende Reflexion *Gegenstand*. Die reine abstrakte Freiheit für sich entläßt ihre Bestimmtheit, das Naturleben der Seele, als ebenso frei, als *selbständiges Objekt*, aus sich, und von diesem als *ihm äußeren* ist es, dass Ich zunächst weiß, und ist so Bewusstsein". Zufolge dem enzyklopädischen System Hegels steht das Bewusstsein zwischen dem Leben und dem Geist. Wenn dies mit der Darstellung der *Wissenschaft der Logik*, i. e. dass der Geist nach dem Leben folgt, verglichen wird, weist es darauf hin, dass das Leben in der Wissenschaft der Logik von dem Leben in der Enzyklopädie unterscheidet werden muss. Dazu sieht auch Anm 664 und 733.

[763] Cf. WL II S. 496. „Die höhere Wahrheit dieser Form ist aber *der Geist für sich*, für welchen der dem Bewusstsein *an sich* seiende Gegenstand die Form seiner eigenen Bestimmung, der *Vorstellung* überhaupt hat; dieser Geist, der auf die Bestimmungen als auf seine eigenen, auf Gefühle, Vorstellungen und Gedanken, tätig ist, ist insofern in sich und in seiner Form unendlich. Die Betrachtung dieser Stufe gehört der eigentlichen *Geisteslehre* an, die dasjenige umfassen würde, was Gegenstand der gewöhnlich *empirischen Psychologie* ist, die aber, um die Wissenschaft des Geistes zu sein, nicht empirisch zu Werke gehen, sondern wissenschaftlich gefaßt werden muß. – Der Geist ist auf dieser Stufe *endlicher Geist*, insofern der *Inhalt* seiner Bestimmtheit ein unmittelbarer, gegebener ist; die Wissenschaft desselben hat den Gang darzustellen, worin er sich von dieser seiner Bestimmtheit befreit und zum Erfassen seiner Wahrheit, des unendlichen Geistes, fortgeht".; Enz § 387 Zusatz. „Dieser *dritte* Teil, die *Psychologie*, betrachtet den Geist als solchen, den Geist, wie er im Gegenstand sich nur auf sich selber bezieht, darin nur mit seinen eigenen Bestimmungen zu tun hat, seinen eigenen Begriff erfaßt. So kommt der Geist zur Wahrheit; denn nun ist die in der bloßen Seele noch unmittelbare, noch abstrakte Einheit des Subjektiven und Objektiven durch Aufhebung des im Bewusstsein entstehenden Gegensatzes dieser Bestimmungen als eine vermittelte wiederhergestellt, die Idee des Geistes also aus der ihr widersprechenden Form des einfachen Begriffs und aus der ihr ebensosehr widersprechenden Trennung ihrer Momente zur

der Geist als die urteilte Idee sich selbst zum Gegenstand nicht wie die Seele und das Bewusstsein. Er hat seinen Gegenstand nicht aus dem Anderen seiner selbst wie der endliche Geist, sondern frei aus sich selbst[764].

In diesem Kontext wird die Idee des Geistes bzw. die Idee des Erkennens zunächst mit der Unmittelbarkeit assoziiert[765]. Denn einerseits ist der Geist, sofern er die Bestimmung des Geistes für sich hat, die subjektive und wirkliche Allgemeinheit als die für sich gewordene Gattung, welche das Resultat des Prozesses des Lebens ist. In ersten Hinblick ist der Geist das Resultat des Lebens und von diesem gesetzt. Insofern ist er unmittelbar, da er von dem Anderen gesetzt ist. Andererseits ist der Geist, sofern er als das Subjektive gesetzt ist, in Bezug auf das Objektive, das dem Subjektiven gegenübersteht, durch Einseitigkeit, Endlichkeit und Abstraktheit gekennzeichnet[766].

---

vermittelten Einheit und somit zur wahren Wirklichkeit gelangt. [...] Die zunächst auch selbst noch unerfüllte Intelligenz hebt ihre dem Begriff des Geistes unangemessene Form der Subjektivität dadurch auf, dass sie den ihr gegenüberstehenden, noch mit der Form des Gegebenseins und der Einzelheit behafteten objektiven Inhalt nach dem absoluten Maßtabe der Vernunft mißt, diesem Inhalt die Vernünftigkeit antut, die Idee in ihn einbildet, ihn zu einem konkret Allgemeinen verwandelt und so in sich aufnimmt. Dadurch kommt die Intelligenz dahin, dass das, was sie weiß, nicht eine Abstraktion, sondern der objektive Begriff ist und dass andererseits der Gegenstand die Form eines Gegebenen verliert und die Gestalt eines dem Geiste selber angehörenden Inhalts bekommt".; § 440. „Die *Psychologie* betrachtet deshalb die Vermögen oder allgemeinen Tätigkeitsweisen des *Geistes als solchen*, Anschauen, Vorstellen, Erinnern usf., Begierden usf., teils ohne den Inhalt, der nach der *Erscheinung* sich im empirischen Vorstellen, auch im Denken wie in der Begrierde und im Willen findet, teils ohne die Formen, in der Seele als Naturbestimmung, in dem Bewusstsein selbst als ein für sich vorhandener Gegenstand desselben zu sein. Dies ist jedoch nicht eine willkürliche Abstraktion; der Geist ist selbst dies, über die Natur und natürliche Bestimmtheit, wie über die Verwicklung mit einem äußerlichen Gegenstande, d. i. über das Materielle überhaupt erhoben zu sein; wie sein Begriff sich ergeben hat. Er hat jetzt nur dies zu tun, diesen Begriff seiner Freiheit zu realisieren, d. i. nur die *Form* der Unmittelbarkeit, mit der er wieder anfängt, aufzuheben". Die Psychologie, also die Wissenschaft des endlichen Geistes ist die Vermittlung der unmittelbaren Einheit in der Seele und des Gegensatzes im Bewusstsein. Der endliche Geist stellt sich dem Objekt gegenüber und nimmt zugleich es einfach auf. Inwieweit die Psychologie es zum ihren Ziel hat, das Objekt richtig aufzunehmen, ist sie auf den theoretischen Geist Hegels und auf die Epistemologie in Geschichte der Philosophie.

[764] Cf. WL II S. 496. „Die *Idee des Geistes* dagegen, welche *logischer* Gegenstand ist, steht schon innerhalb der reinen Wissenschaft; sie hat daher nicht den Gang durchmachen zu sehen, wie er mit der Natur, der unmittelbaren Bestimmtheit und dem Stoffe oder der Vorstellung verwickelt ist, was in jenen drei Wissenschaften betrachtet wird; sie hat diesen Gang bereits hinter sich oder, was dasselbe ist, vielmehr vor sich, [...] In der logischen Idee des Geistes ist Ich daher sogleich, wie es aus dem Begriffe der Natur als deren Wahrheit sich gezeigt hat, der freie Begriff, der in seinem Urteile sich selbst der Gegenstand ist, *der Begriff als seine Idee*".; Enz § 382 Zusatz. „Die Substanz des Geistes ist die Freiheit, d. h. das Nichtabhängigsein von einem Anderen, das Sichaufsichselbstbeziehen. Der Geist ist der für sich seiende, sich selbst zum Gegenstand habende verwirklichte Begriff. In dieser in ihm vorhandenen Einheit des Begriffs und der Objektivität besteht zugleich seine Wahrheit und seine Freiheit. Die Wahrheit macht den Geist, wie schon Christus gesagt hat, frei; die Freiheit macht ihn wahr. Die Freiheit des Geistes ist aber nicht bloß eine außerhalb des Anderen, sondern eine im Anderen errungene Unabhängigkeit vom Anderen, - kommt nicht durch Flucht vor dem Anderen, sondern durch dessen Überwindung zur Wirklichkeit".

[765] Cf. WL II S. 496-7. „Aber auch in dieser Gestalt ist die Idee noch nicht vollendet. Indem sie der zwar freie, sich selbst zum Gegenstande habende Begriff ist, so ist sie *unmittelbar*, eben darum weil sie unmittelbar ist, noch die Idee in ihrer *Subjektivität* und damit in ihrer Endlichkeit überhaupt. Sie ist der *Zweck*, der sich realisieren soll, oder es ist die *absolute Idee* selbst noch in ihrer *Erscheinung*".

[766] Cf. WL II S. 487.; 497.; Enz § 382 Zusatz. „Der Geist kann aus seiner abstrakten für sich seienden Allgemeinheit, aus seiner einfachen Beziehung auf sich heraustreten, einen bestimmten, wirklichen Unterschied, ein Anderes, als das einfache Ich ist, somit ein Negatives in sich selbst setzen; und diese Beziehung auf das Andere ist dem

Der Geist als die urteilte Idee weist eine doppelte Struktur des Urteilens auf, die der doppelten Struktur des Geistes entspricht. In der Konsequenz lässt sich festhalten, dass die Idee des Geistes nach dem zweifachen Urteilen, welches das Urteil der gesamten Idee sowie das der für sich seienden Idee darstellt, Gegenstände hervorbringt, die sich voneinander unterscheiden und in einer anderen Ebene verortet sind. Der Gegenstand, den der Geist zunächst und unmittelbar hat, ist der Gegenstand nach dem zweiten Urteilen der Idee, das sich auf das Fürsichsein der Idee bezieht. Es handelt sich dabei um nichts anderes als die Form der Subjektivität des Geistes (WL II, S. 487). In Bezug auf einen solchen Gegenstand ist der Geist als Subjekt lediglich Subjektivität und die subjektive Tätigkeit desselben. Die Form der Subjektivität bestimmt sich durch ihre Bestimmtheit als Subjektivität. Folglich ist der Geist mit dem Gegenstand des Geistes nach dem zweiten Urteilen der Idee identisch. In diesem Zusammenhang kann festgehalten werden, dass der Geist das Sichaufsichbeziehende ist und sich selbst als seinen Gegenstand hat. Die Form der Subjektivität als Gegenstand des bloß fürsichseienden Geistes ist noch unbestimmt und lediglich abstrakt allgemein. Folglich ist die Subjektivität des Geistes, die als Resultat des Prozesses des Lebens betrachtet werden kann, lediglich allgemein und besitzt keine weiteren Bestimmtheiten oder kein konkretes Dasein (WL II, S. 487). Im zweiten Urteilen der Idee ist der Gegenstand des Geistes für ihn, sofern der Gegenstand gleichsam sein eigener Gegenstand ist und mit ihm identisch, noch nicht das aus dem Geist Hervorgebrachte und daher zunächst lediglich ein Gegebensein.

Der Gegenstand, den der Geist hinsichtlich des ersten Urteilens der Idee, also der gesamten Idee, hat, ist der objektive Gegenstand. Dieser Gegenstand des Geistes ist dem zunächst bloß als Subjektivität

---

Gesit nicht bloß möglich, sondern notwendig, weil er durch das Andere und durch Aufhebung desselben dahin kommt, sich als dasjenige zu bewähren und in der Tat dasjenige zu sein, was er seinem Begriffe nach sein soll, nämlich die Idealität der Äußerlichen, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrende Idee oder, abstrakter ausgedrückt, das sich selbst unterschiedene und in seinem Unterschiede und für sich seiende Allgemeine. Das Andere, das Negative, der Widerspruch, die Entzweiung gehört also zur Natur des Geistes“.; § 441. „Die Endlichkeit des Geistes besteht daher darin, dass das Wissen das Anunfürsichsein seiner Vernunft nicht erfaßt, oder ebensosehr, dass diese sich nicht zur vollen Manifestation im Wissen gebracht hat. Die Vernunft ist zugleich nur insofern die unendliche, als sie die absolute Freiheit ist, daher sich ihrem Wissen *voraussetzt* und sich dadurch verendlicht und die ewige Bewegung ist, diese Unmittelbarkeit aufzuheben, sich selbst zu begreifen und Wissen der Vernunft zu sein“.; § 441 Zusatz. „In siner *Unmittelbarkeit* – denn auch der Geist als solcher gibt sich zunächst die Form der Unmittelbarkeit – ist aber der Geist noch nicht *wahrhaft* Geist: da steht vielmehr seine Existenz mit seinem Begriffe, mit dem göttlichen Urbilde, nicht in absoluter Übereinstimmung, da ist das Göttliche in ihm nur das erst zur vollkommenen Erscheinung herauszubildene *Wesen*. Unmittelbar hat folglich der Geist seinen Begriff noch nicht erfaßt, *ist* er nur vernünftiges Wissen, *weiß* sich aber noch nicht als solches. So ist der Geist, wie schon im Zusatz zum vorigen Paragraphen gesagt wurde, zunächst nur die unbestimmte Gewissheit der Vernunft, der Einheit des Subjektiven und Objektiven. Daher fehlt ihm hier noch die *bestimmte* Erkenntnis der Vernünftigkeit des Gegenstandes“. Zufolge den Aussagen Hegels besteht die Endlichkeit des Geistes darin, einerseits dass der Geist sich auch in der Entwicklung des reinen Denkens als einen Bestandteil derselben zeigt, und andererseits dass der Geist sich von sich selbst unterscheidet. Die Endlichkeit, die hier handelt wird, ist jene und diese ist als solche die Entwicklung des Geistes selbst. Natürlich heißt dies nicht, dass jene Endlichkeit dem Geist selbst äußerlich ist. Die Unterscheidung zwischen jeder Endlichkeit und dieser Endlichkeit des Geistes ist aber aus der Unterscheidung des Zusammenhangs der Betrachtung über denselben abzuleiten. Jene Endlichkeit setzt sich in den Vordergrund, wenn der Geist in dem Zusammenhang der gesamten Entwicklung des reinen Denkens betrachtet wird. Diese Endlichkeit setzt sich in den Vordergrund, wenn der Geist in seiner Entwicklung betrachtet wird. Zusätzlich besteht der Unterschied zwischen jener Endlichkeit des Geistes und dem endlichen Geist (Gegenstand der Psychologie cf. Anm 762) darin, dass die Endlichkeit des Geistes für sich ist.

gesetzten Geist aufgrund seiner Objektivität entgegengesetzt. Das Fürsichsein der urteilten Idee ist aufgrund seiner Subjektivität mit dem Geist gleichzusetzen. Der objektive Gegenstand des Geistes ist demgegenüber das Ansichsein der urteilten Idee. Wie bereits dargelegt, entspricht dies der Idee des Lebens selbst bzw. der Substantialität der urteilten Idee. In diesem Sinne umfasst der Gegenstand des Geistes sowohl die Mannigfaltigkeit als auch die Äußerlichkeit. Der Geist und der Gegenstand des Geistes sind identisch, da sie beide die urteilte Idee sind. Der Geist hat in der Beziehung auf diesen Gegenstand die Sichaufsichbezeihung und sich selbst, indem der Geist und sein Gegenstand die Idee, nämlich die subjektive Idee und die objektive Idee, sind (WL II S.487), zu seinem Gegenstand.

4-5-1-3. Die Endlichkeit des Geistes und die logische Entwicklung des Geistes

In Bezug auf die Struktur des Geistes oder des Urteilens ist der Gegenstand des Geistes oder des Erkennens in der Idee des Geistes oder des Erkennens zweifach. Dies verdeutlicht die Unmittelbarkeit oder Endlichkeit des Geistes. In der konkreten Wissenschaft, d. h. in der Psychologie, zeigt sich die Endlichkeit des Geistes oder, konkreter gefasst, des endlichen Geistes. Dieser ist noch mit dem Empirischen und Äußerlichen verbunden, was bedeutet, dass der endliche Geist von dem Anderen abhängig ist[767]. In Bezug auf den endlichen Geist kann die Endlichkeit des unendlichen Geistes nicht mit einer Abhängigkeit von anderen oder einer äußerlichen Beschaffenheit gleichgesetzt werden.

Denn der unendliche Geist ist der Gegenstand der Wissenschaft der Logik oder der Philosophie, wobei die Philosophie als die Logik die reine Wissenschaft oder die Wissenschaft des reinen Denkens darstellt. Die Endlichkeit des unendlichen Geistes basiert auf sich und kann nicht von außen auferlegt werden. In Bezug auf den Gegenstand als Form der Subjektivität ist der unendliche Geist bzw. die Subjektivität des Geistes unbestimmt. Denn erst durch die Form der Subjektivität als das Andere derselben kann er bestimmt werden. Dies bedeutet, dass der Geist als reine Subjektivität abstrakt und damit endlich ist. In Bezug auf den Gegenstand als Objektivität ist die bestimmte Subjektivität aufgrund ihrer Unmittelbarkeit das Subjektive, und der Geist als das Subjektive steht in einer Gegenüberstellung zu seinem Gegenstand. In Bezug auf den Gegensatz des Geistes gegen seinen Gegenstand ist der Geist von dem Gegenstand desselben bedingt und beschränkt, sprich endlich. Abstrakter ausgedrückt, ist der Geist als das Fürsichsein der Idee von dem Gegenstand des Geistes als dem Ansichsein der Idee unterschiedlich und von demselben beschränkt. Die Endlichkeit des Geistes ist folglich aus sich selbst die abstrakte Allgemeinheit und die gegenüberstehende Subjektivität.

Die Endlichkeit des Geistes ist auch im Hinblick auf die Idee als die Einheit von Begriff und Realität zu betrachten. In Bezug auf die Abstraktion des Geistes ist zunächst festzuhalten, dass die Unmittelbarkeit

[767] Cf. WL II S. 496.; Enz § 387 Zusatz.; § 440.

der Idee des Geistes sich von der Unmittelbarkeit der Idee des Lebens unterscheidet, da der Geist als die durch die Vermittlung des einzelnen Lebendigen zu sich selbst zurückkommende Gattung darstellt. Die Identität und die Einheit des Geistes haben zu ihrer Unmittelbarkeit nicht die vorausgesetzte Identität des Begriffs und der Realität wie dieselbe der Idee des Lebens (WL II, S. 474), sondern die abstrakte, d. h. unbestimmte Identität des Begriffs und der Realität. In Bezug auf die Endlichkeit des Geistes als gegenüberstehende Subjektivität ist festzuhalten, dass die Identität des Begriffs und der Realität bei der Idee des Geistes nicht nur die Identität der Unterschiedenen, beispielsweise von Seele und Objektivität, darstellt, sondern darüber hinaus die Identität der Entgegengesetzten, des Subjektiven und des Objektiven. Das Subjektive kann nicht lediglich als das Nicht-Objektive bestimmt werden, sondern muss darüber hinaus als Komplement des Objektiven betrachtet werden, da das Subjektive durch das Objektive beschränkt wird. Folglich müssen das Subjektive mit dem Nicht-Objektiven und das Objektive mit dem Nicht-Subjektiven in die Einheit des Subjektiven und des Objektiven mit einbezogen werden, d. h. die Identität ist in sich selbst widersprüchlich.

Die Unmittelbarkeit, die Endlichkeit des Geistes[768] sowie die Erscheinung der absoluten Idee (vgl. WL II, S. 497) [769] machen eine Skizze der Entwicklung des Geistes[770] oder der logischen Entwicklung des

[768] Cf. Enz § 379 Zusatz. „In seiner Unmittelbarkeit ist der Geist noch nicht wahr, hat seinen Begriff noch nicht sich gegenständlich gemacht, das in ihm auf unmittelbare Weise Vorhandene noch nicht zu einem von ihm Gesetzten umgestaltet, seine Wirklichkeit noch nicht zu einer seinem Begriff gemäßen umgebildet“.; § 382 Zusatz. „Der Geist kann aus seine abstrakten für sich seienden Allgemeinheit, aus seiner einfachen Beziehung auf sich heraustreten, einen bestimmten, wirklichen Unterschied, ein Anderes, als das einfache Ich ist, somit ein Negatives in sich selbst setzen; und diese Beziehung auf das Andere ist dem Geiste nicht bloß möglich, sondern notwendig, weil er durch das Andere und durch Aufhebung desselben dahin kommt, was er seinem Begriffe nach sein soll, nämlich die Idealität des Äußerlichen, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrende Idee oder, abstrakter ausgedrückt, das sich selbst unterscheidende und in seinem Unterschiede bei und für sich seiende Allgemeine“.; § 385 Zusatz. „Der Geist ist immer Idee; zunächst aber ist er nur der *Begriff* der Idee oder die Idee in ihrer Unbestimmtheit, in der abstraktesten Weise der Realität, d. h. in der Weise des Seins. Im Anfange haben wir nur die ganz allgemeine, unentwickelte Bestimmung des Geistes, nicht schon das Besondere desselben; dies kommen wir erst, wenn wir von einem zu anderem übergehen, denn das Besondere enthält Eines und ein Anderes; diesen Übergang haben wir aber eben zu Anfang noch nicht gemacht. Die Realität des Geistes ist also zunächst noch eine ganz allgemeine, nicht besondere; die Entwicklung dieser Realität wird erst durch die ganze Philosophie des Geistes vollendet“. Obwohl der Geist in der *Enzyklopädie* von demselben in der *Wissenschaft der Logik* unterscheidet werden soll, ist die Aussage Hegels über die Endlichkeit des Geistes dort merkwürdig. Wie schon oben gesehen hat (Kapitel 4-5-1-1), ist der Geist das allgemeine Leben, das durch seine Entwicklung zur Selbstbezüglichkeit erreicht. Deshalb, wenn der Geist allein betrachtet wird, hat er keine Bestimmtheit außer der Selbstbezüglichkeit. Also ist er unmittelbar und endlich.

[769] Cf. Enz § 442 Zusatz. „Die Existenz des Geistes, das *Wissen*, ist die *absolute* Form, d. h. die den Inhalt in sich selbst habende Form, oder der *als Begriff* existierende, seine Realität sich selber gebende *Begriff*. Dass der Inhalt oder Gegenstand dem Wissen ein *gegebener*, ein *von außen* an dasselbe kommender sei, ist daher nur ein *Schein*, durch dessen Aufhebung der Geist sich als das erweist, was er *an sich* ist, - nämlich das absolute *Sichselbstbestimmen*, die unendliche Negativität des ihm und sich selbst Äußerlichen, das alle Realität *aus sich* hervorbringende *Ideelle*“.

[770] Cf. Enz § 379 Zusatz. „Die Philosophie muß daher den Geist als eine notwendige Entwicklung der ewigen Idee begreifen und dasjenige, was die besonderen Teile der Wissenschaft vom Geist ausmacht, rein aus dem Begriffe desselben sich entfalten lassen. Wie bei dem Lebendigen überhaupt auf ideelle Weise alles schon im Keime enthalten ist und von diesem selbst, nicht von einer fremden Macht hervorgebracht wird, so müssen auch alle besondere Formen des lebendigen Geistes aus seinem Begriffe als ihrem Keime sich hervortreiben. Unser vom Begriff bewegtes Denken bleibt dabei dem ebenfalls vom Begriff bewegten Gegenstande durchaus immanent;

reinen Denkens erforderlich. Das Ziel, das der Geist als der Zweck (WL II S. 493, 497) [771] hat, als die Vollendung der Idee (WL II S. 496) oder "die *absolute Idee*" (WL II S. 497) konkretisiert sich in der Konzeption der Skizze.

---

wir sehen der eigenen Entwicklung des Gegenstandes gleichsam nur zu, verändern dieselbe nicht durch Einmischung unserer subjektiven Vorstellungen und Einfälle. Der Begriff bedarf zu seiner Verwirklichung keines äußeren Antriebs; seine eigene, den Widerspruch der Einfachheit und des Unterschieds in sich schließende und deswegen unruhige Natur treibt ihn, sich zu verwirklichen, den in ihm selbst nur auf ideelle Weise, d. h. in der widersprechenden Form der Unterschiedslosigkeit vorhandenen Unterschied zu einem wirklichen zu entfalten und sich durch diese Aufhebung seiner Einfachheit als eines Mangels, einer Einseitigkeit, wirklich zu dem Ganzen zu machen, von welchem er zunächst nur die Möglichkeit enthält. [...] Dasselbe gilt vom Geiste; auch seine Entwicklung hat ihr Ziel erreicht, wenn der Begriff desselben sich vollkommen verwirklicht hat oder, was dasselbe ist, wenn der Geist zum vollkommenen Bewusstsein seines Begriff gelangt ist. Dies Sich-in-Eins-Zusammenziehen des Anfangs mit dem Ende, - dies in seiner Verwirklichung Zu-sich-selber-Kommen des Begriffs erscheint aber am Geiste in einer noch vollendeteren Gestalt als am bloß Lebendigen; denn während bei diesem der hervorgebrachte Samen nicht derselbe ist mit dem, von welchem er hervorgebracht worden, ist in dem sich selbst erkennenden Geiste das Hervorgebrachte eins und dasselbe mit dem Hervorbringende. [...] ".; § 382 Zusatz.; § 385 Zusatz. „Zu dieser Entwicklung seiner Realität geht der Begriff des Geistes notwendig fort, denn die Form der Unmittelbarkeit, der Unbestimmtheit, welche seine Realität zunächst hat, ist ein ihm widersprechende; das unmittelbar im Geist vorhanden zu sein Scheinende ist nicht ein wahrhaft Unmittelbares, sondern an sich ein Gesetztes, Vermitteltes. Durch diesen Widerspruch wird der Geist getrieben, das Unmittelbare, das Andere, als welches er sich selber voraussetzt, aufzuheben. Durch diese Aufhebung kommt er erst zu sich selbst, tritt er *als* Geist hervor. Man kann daher nicht mit dem Geiste als solchem, sondern muß von seiner unangemessensten Realität anfangen. Der Geist *ist* zwar schon im Anfange der Geist, aber er weiß noch nicht, dass er dies ist. Nicht er selber hat zu Anfang schon seinen Begriff erfaßt, sondern nur wir, die wir ihn betrachten, sind es, die seinen Begriff erkennen. Dass der Geist dazu kommt, zu wissen, was er ist, dies macht seine Realisation aus. Der Geist ist wesentlich nur das, was er von sich selber weiß".; § 442. „Das Fortschreiten des Geistes ist *Entwicklung*, insofern seine Existenz, das *Wissen*, in sich selbst das an und für sich Bestimmtsein, d. i. das Vernünftige zum Gehalte und Zweck hat, also die Tätigkeit des Übersetzens rein nur der formelle Übergang in die Manifestation und darin Rückkehr in sich ist. Insofern das Wissen mit seiner ersten Bestimmtheit behaftet, nur erst *abstrakt* oder *formell* ist, ist das Ziel des Geistes, die objektive Erfüllung und damit zugleich die Freiheit seines Wissens *hervorzubringen*". Wenn Hegel auch die Notwendigkeit der Entwicklung des Geistes mit den vielen Aussagen betont, zeigt die Endlichkeit des Geistes in der gesamten Entwicklung des reinen Denkens, dass der Geist in sich nicht bleiben, sondern sich weiter entwickeln soll.

[771] Der Zweck ist schon aus sich selber es, was ausgeführt werden soll. Daher bedeutet es, was der Zweck ist, dass es hier und jetzt noch nicht ausgeführt ist, und umgekehrt, dass es der Zustand dagegen ist, worin der Zweck ausgeführt werden kann. Wenn die Idee des Geistes als der Zweck bestimmt ist, deutet es an, dass der Anfang der logischen Entwicklung des reinen Denkens in der Idee des Geistes nicht dem Sollen der Idee des Geistes angemessen ist. Im Gegenteil dazu bestimmt die Idee sich selbst nicht als der Zweck in der Idee des Lebens, worin die Einheit der Idee unmittelbar gegeben und gesetzt ist. Cf. Enz § 387. „Wie im Begriffe überhaupt die *Bestimmtheit*, die an ihm vorkommt, *Fortgang* der *Entwicklung* ist, so ist auch an dem Geiste jede Bestimmtheit, in der er sich zeigt, Moment der Entwicklung und, in der Fortbestimmung, Vorwärtsgehen seinem *Ziele* zu, sich zu dem zu machen und *für sich* zu werden das, was er *an sich* ist. Jede Stufe ist innerhalb ihrer dieser Prozess, und das Produkt derselben [ist], dass *für den* Geist(d. i. die Form desselben, die er in ihr hat) das ist, was er im Beginn derselben *an sich* oder damit nur *für uns* war. – Die psychologische, sonst gewöhnliche Betrachtungsweise gibt an, erzählungsweise, was der Geist oder die Seele *ist*, was ihr *geschieht*, was sie *tut*; so dass die Seele als fertiges Subjekt vorausgesetzt ist, an dem dergleichen Bestimmungen nur als *Äußerungen* zum Vorschein kommen, - in sich für Vermögen und Kräfte besitzt; ohne Bewusstsein darüber, dass die *Äußerung* dessen, was sie *ist*, im Begriffe dasselbe *für sie* setzt, wodurch sie eine höhere Bestimmung gewonnen hat. – Von dem hier zu betrachtenden Fortschreiten ist dasjenige zu unterscheiden und davon ausgeschlossen, welches Bildung und Erziehung ist. Dieser Kreis bezieht sich *nur* auf die *einzelnen* Subjekte als solche, dass der allgemeine Geist in ihnen zur Existenz gebracht werde. In der philosophischen Ansicht des Geistes als solchen wird er selbst als nach seinem Begriffe sich bildend und erziehend betrachtet und seine Äußerungen als die Momente seines Sich-zu-sich-selbst-Hervorbringens, seins [Sich-]Zusammenschließens mit sich, wodurch er erst wirklicher Geist ist".; § 387 Zusatz. „Die zunächst auch selbst noch unerfüllte Intelligenz hebt ihre dem Begriff des Geistes

In Bezug auf das zweite Urteilen der Idee, den Geist als das Fürsichsein der Idee oder die innere Struktur der subjektiven Idee, ist das Ziel, die Subjektivität des Geistes als Begriff durch die Form der Subjektivität als Realität und Gegenstand des Geistes zu bestimmen, also zu konkretisieren. Die Konkretisierung bzw. die Bestimmung der Subjektivität und ihrer Form führt folglich zur Konkretisierung oder Verwirklichung der Vereinigung von Subjektivität und Form bzw. der Einheit der subjektiven Idee. Diese Bestimmung kann nicht von dem Gegebenem wie die Formen des Verstandes und der produktiven Einbildungskraft, beispielsweise die Kategorien bei Kant, oder vom Gegenstand des Bewusstseins determiniert werden. Auch eine Bestimmt-Werden durch das einwirkende Andere, wie es der endliche Geist darstellt, ist nicht möglich. Diese Vorgehensweise ist dem Fürsichsein des Geistes, sprich, der Freiheit desselben, unangemessen. Daher ist eine Konkretisierung oder Bestimmung der Subjektivität aus der Subjektivität selbst herauszukommen, da die Form der Subjektivität als Gegenstand oder Realität der subjektiven Idee als solche keine Tätigkeit, also keine Bestimmende ist. Die Subjektivität hat die Form der Subjektivität zu bestimmen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Bestimmung der Subjektivität als Tätigkeit des Subjekts lediglich eine andere Ausdrucksform der Bestimmungen der Subjektivität als Begriff darstellt. Folglich hat die Subjektivität die Form derselben als Gegenstand ihrer selbst "in eine *Begriffsbestimmung*" (WL II, S. 497) zu verwandeln[772]. Die subjektive Idee erlangt ihre Wahrheit dadurch, dass die Subjektivität die Form ihrer selbst durch ihre der Form nach tätige Tätigkeit gemäß den Begriffsbestimmungen bestimmt oder die Form mit ihr selbst identisch setzt[773]. Folglich ist die bestimmte und formelle Identität der Subjektivität als Begriff und der Form derselben als Realität erreicht. Inwiefern die Bestimmtheit dieser Identität auf der Begriffsbestimmung der Subjektivität beruht, ist sie die begriffliche und subjektive Identität des Begriffs und der Realität[774].

---

unangemessene Form der Subjektivität dadurch auf, dass sie den ihr gegenüberstehenden, noch mit der Form des Gegebenseins und der Einzelheit behafteten objektiven Inhalt nach dem absoluten Maßtabe der Vernunft mißt, diesem Inhalt die Vernünftigkeit antut, die Idee in ihn einbildet, ihn zu einem konkret Allgemeinen verwandelt und so in sich aufnimmt. Dadurch kommt die Intelligenz dahin, dass das, was sie weiß, nicht eine Abstraktion, sondern der objektive Begriff ist und dass andererseits der Gegenstand die Form eines Gegebenen verliert und di Gestalt eines dem Geistesselber angehörenden Inhalts bekommt".

[772] Cf. WL II S. 497. „Der Gegenstand, der für den Begriff ist, ist daher hier zwar auch ein gegebener, aber er tritt nicht als einwirkendes Objekt oder als Gegenstand, wie er als solcher für sich selbst beschaffen sei, oder als Vorstellung in das Subjekt ein, sondern dieses verwandelt ihn in eine *Begriffsbestimmung*; [...]".

[773] Cf. WL II S. 497. „[...] es ist der Begriff, der im Gegenstand sich betätigt, darin sich auf sich bezieht und dadurch, dass er sich an dem Objekte seine Realität gibt, *Wahrheit* findet".

[774] Cf. Enz § 441 Zusatz. „In seiner *Unmittelbarkeit* – denn auch der Geist als solcher gibt sich zunächst die Form der Unmittelbarkeit – ist aber der Geist noch nicht *wahrhaft* Geist: da steht vielmehr seine Existenz mit seinem Begriffe, mit dem göttlichen Urbilde, nicht in absoluter Übereinstimmung, da ist das Göttliche in ihm nur das erst zur vollkommenen Erscheinung herauszubildende *Wesen*. Unmittelbar hat folglich der Geist seinen Begriff noch nicht erfaßt, *ist* er nur vernünftiges Wesen, *weiß* sich aber noch nicht als solches. So ist der Geist, wie schon im Zusatz zum vorigen Paragraphen gesagt wurde, zunächst nur die unbestimmte Gewissheit der Vernunft, der Einheit des Subjektiven und Objektiven. Daher fehlt ihm hier noch die *bestimmte* Erkenntnis der Vernünftigkeit des Gegenstandes".

In Bezug auf das erste Urteilen der Idee, die gesamte Idee bzw. die ideelle Struktur der subjektiven Idee und der objektiven Idee befindet sich der Geist in einem extremen Gegensatz zwischen der subjektiven Idee und der objektiven Idee[775], den es aufzulösen gilt. In der Gegensatz des Geistes, der den subjektiven Geist als subjektive Idee in sich einschließt, zeigt sich die subjektive Idee als Einheit des nur für sich seienden Begriffs und der abstrakten Realität. Demgegenüber stellt die objektive Idee die Einheit des nur an sich seienden Begriffs und der konkreten und äußerlichen Realität dar[776].

Die Auflösung des Gegensatzes der subjektiven und abstrakten Idee sowie der objektiven und konkreten Idee, oder, was dasselbe ist, die für sich seiende Einheit der "subjektiven Realität" und der „objektive[n] Welt“ (WL II S.497), kann nur durch Erkennen erfolgen[777]. Dies bedeutet, dass das Erkennen die Tätigkeit ist, die dazu dient, die subjektive Realität mit der objektiven Welt identisch zu setzen, beziehungsweise die abstrakte Subjektivität die konkrete Objektivität als ihrige haben zu lassen[778]. Diesbezüglich sei der Zweck der Idee ausgeführt, welcher in der Erhebung der Endlichkeit des Geistes[779],

[775] Cf. WL II S. 497. „Die Idee ist also zunächst das eine Extreme eines Schlusses als der Begriff, der als Zweck zunächst sich selbst zur subjektiven Realität hat; das andere Extrem ist die Schranke des Subjektiven, die objektive Welt“.

[776] Cf. WL II S. 497. „Die beiden Extreme sind darin identisch, dass sie die Idee sind; erstlich ist ihre Einheit die des Begriffs, welcher in dem einen nur *für sich*, in dem anderen nur *an sich* ist; zweitens ist die Realität in dem einem abstrakt, in dem anderen in ihrer konkreten Äußerlichkeit“.

[777] Cf. WL II S. 497. „Die Einheit wird nun durch das Erkennen *gesetzt*; sie ist, weil es die subjektive Idee ist, die als Zweck von sich ausgeht, zunächst nur als *Mitte*“.

[778] Cf. WL II S. 497. „Das Erkennende bezieht sich durch die Bestimmtheit seines Begriffs, nämlich das abstrakte Fürsichsein, zwar auf eine Außenwelt, aber in der absoluten Gewissheit seiner selbst, um die Realität seiner an sich selbst, diese formelle Wahrheit, zur reellen Wahrheit zu erheben. Es hat ann seinem Begriff die *ganze Wesenheit* der objektiven Welt; sein Prozess ist, den konkreten Inhalt derselben für sich als identisch mit der Objektivität zu setzen“.; Enz § 224. „Die Beziehung dieser beiden Ideen, die *an sich* oder als Leben identisch sind, ist so die *relative*, was die Bestimmung der *Endlichkeit* in dieser Sphäre ausmacht. Sie ist das *Reflexionsverhältnis*, indem die Unterscheidung der Idee in ihr selbst nur das *erste* Urteil, das *Voraussetzen* noch nicht als *ein Setzen*, für die subjektive Idee daher die objektive die *vorgefundene* unmittelbare Welt oder die Idee als Leben in der Erscheinung der *einzelnen Existenz* ist. Zugleich in einem ist, insofern dies Urteil reines Unterschieden *innerhalb* ihrer selbst ist(vorherg. §), sie *für sich* sie selbst und *ihre andere*; so ist sie die *Gewissheit* der *an sich* seienden Identität dieser objektiven Welt mit ihr. – Die Vernunft kommt an die Welt mit dem absoluten Glauben, die Identität setzen und ihre Gewissheit zur *Wahrheit* erheben zu können, und mit dem Triebe, den *für sie an sich* nichtigen Gegensatz auch als nichtig zu setzen“.

[779] Cf. Enz § 379 Zusatz. „Die ganze Entwicklung des Geistes ist nichts anderes als sein Sichselbsterheben zu seiner Wahrheit, und die sogenannten Seelenkräfte haben keinen anderen Sinn als den, die Stufen dieser Erhebung zu sein. Durch diese Selbstunterscheidung, durch dies Sichumgestalten und durch die Zurückführung seiner Unterschiede zur Einheit seines Begriffs ist der Geist, wie ein Wahres, so ein Lebendiges, Organisches, Systematisches, und nur durch das Erkennen dieser seiner Natur ist die Wissenschaft vom Geiste gleichfalls wahr, lebendig, organisch, systematisch, - Prädikate, die weder der rationellen noch der empirischen Psychologie erteilt werden können, toten Wesen macht, diese aber den lebendigen Geist dadurch abtöten, dass sie denselben in eine vom Begriff nicht hervorgebrachte und zusammengehaltene Mannigfaltigkeit selbständiger Kräfte auseinanderreißt“.; § 386 Zusatz. „Das Endliche hat also im Geiste nur die Bedeutung eines Aufgehobenen, nicht die eines Seienden. Die eigentliche Qualität des Geistes ist daher vielmehr die wahrhafte Unendlichkeit, d. h. diejenige Unendlichkeit, welche dem Endlichen nicht einseitig gegenübersteht, sondern in sich selber das Endliche als ein Moment enthält. Es ist deshalb ein leerer Ausdruck, wenn man sagt: Es gibt endliche Geister. Der Geist als Geist *ist* nicht endlich, er *hat* die Endlichkeit in sich, aber nur als eine aufzuhebende und aufgehobene“.; § 445. „Das formelle Wissen der Gewissheit erhebt sich, da die Vernunft konkret ist, zum bestimmten und begriffgemäßen Wissen. Der Gang dieser Erhebung ist selbst vernünftig und ein durch den Begriff bestimmter,

der Selbsterkenntnis des Geistes[780] sowie der Sichoffenbarung und Manifestation des Geistes[781] besteht. In der Idee des Geistes zeigt sich der härteste Gegensatz als Gegensatz der Idee mit sich selbst in deutlicheren Formen als derselbe Gegensatz in der Idee des Lebens. Die Selbstnegation der Idee wird insbesondere durch die Endlichkeit des Geistes verdeutlicht, da diese nicht aus einem Anderen resultiert, sondern aus sich selbst heraus entsteht. In seiner Endlichkeit ist der Geist folglich mit einem Gegensatz zu sich selbst konfrontiert, der mit einem Schmerz einhergeht[782]. Indem die Endlichkeit des Geistes als

notwendiger Übergang einer Bestimmung der intelligenten Tätigkeit(eines sogenannten *Vermögens* des Geistes) in die andere. Die Widerlegung des Scheinens, das von der Gewissheit, d. i. dem Glauben der Intelligenz an ihre Fähigkeit, vernünftig zu wissen, an die Möglichkeit, sich die Vernunft aneignen zu können, die sie und der Inhalt an sich ist". Die Aufhebung der Endlickeit des Geistes in der Entwicklung des Geistes ist mit der Erhebung des Menschen zum Gott in der Religionsphilosophie vergleichbar (Kapitel 3-2-1). Der Unterschied besteht darin, dass die Erhebung der Religionsphilosophie die Andersheit, also das Bewusstsein Gottes fordert.

[780] Cf. Enz 377 Zusatz. „Die Schwierigkeit der philosophischen Erkenntnis des Geistes besteht darin, dass wir es dabei nicht mehr mit der vergleichsweise abstrakten, einfachen logischen Idee, sondern mit der konkretesten, entwickeltsten Form zu tun haben, zu welcher die Idee in der Verwirklichung ihrer selbst gelang. Auch der endliche oder subjektive Geist – nicht bloß der absolute – muß als eine Verwirklichung der Idee gefaßt werden. Die Betrachtung des Geistes ist nur dann in Wahrheit philosophisch, wenn sie den Begriff desselben in seiner lebendigen Entwicklung und Verwirklichung erkennt, d. h. eben, wenn sie den Geist als ein Abbild der ewigen Idee begreift. Seinen Begriff zu erkennen gehört aber zur Natur des Geistes. Die vom delphischen Apollo an die Griechen ergangene Auffoderung zur Selbsterkenntnis hat daher nicht den Sinn eines von einer fremden Macht äußerlich an den menschlichen Geist gerichteten Gebots; der zur Selbsterkenntnis treibende Gott ist vielmehr nichts anderes als das eigene absolute Gesetz des Geistes. Alles Tun des Geistes ist deshalb nur ein Erfassen seiner selbst, und der Zweck aller wahrhaften Wissenschaft ist nur der, dass der Geist in allem, was im Himmel und auf Erden ist, sich selbst erkennen".

[781] Cf. Enz § 383. „Diese Allgemeinheit ist auch sein *Dasein*. Als für sich seiend ist das Allgemeine sich *besondernd* und hierin Identität mit sich. Die Bestimmtheit des Geistes ist daher die *Manifestation*. Er ist nicht irgendeine Bestimmtheit oder Inhalt, dessen Äußerung oder Äußerlichkeit nur davon unterschiedene Form wäre; so dass er nicht *etwas* offenbart, sondern seine Bestimmtheit und Inhalt ist dieses Offenbaren selbst. Seine Möglichkeit ist daher unmittelbar unendliche, absolute *Wirklichkeit*".; § 383 Zusatz. „Denn durch Aufhebung ihres Andersseins wird die logische Idee oder der an sich seiende Geist für sich, d. h. sich offenbart. Der für sich seiende Geist oder der Geist als solcher ist also – im Unterschiede von dem sich selbst unbekannten, nur uns offenbaren, in das Außereinander der Natur ergossenen, an sich seienden Geiste – das nicht bloß einem Anderen, sondern sich selber Sichoffenbarende oder, was auf dasselbe hinauskommt, das in seinem eigenen Elemente, nicht in einem fremden Stoffe seine Offenbarung Vollbringende. Diese Bestimmung kommt dem Geiste als solchem zu; sie gilt daher von demselben nicht nur, insofern er sich einfach auf sich bezieht, sich selbst zum Gegenstande habendes Ich ist, sondern auch insofern er aus seiner abstrakten für sich seienden Allgemeinheit heraustritt, eine bestimmte Unterscheidung, ein Anderes als er ist, in sich selbst setzt; denn der Geist verliert sich nicht in diesem Anderen, erhält und verwirklicht sich vielmehr darin, prägt darin sein Inneres aus, macht das Andere zu einem ihm entsprechenden Dasein, kommt also durch diese Aufhebung des Anderen, des bestimmten wirklichen Unterschiedes, zum konkreten Fürsichsein, zum bestimmten Sichoffenbarwerden. Der Geist offenbart daher im Anderen nur sich selbst, seine eigene Natur; diese besteht aber in der Selbstoffenbarung. Das Sichselbstoffenbaren ist daher selbst der Inhalt des Geistes und nicht etwa nur eine äußerlich zum Inhalt desselben hinzukommende Form; durch seine Offenbarung offenbart folglich der Geist nicht einen von seiner Form verschiedenen Inhalt, sondern seine, den ganzen Inhalt des Geistes ausdrückende Form, nämlich seine Selbstoffenbarung".; § 384. „Das *Offenbaren*, welches als das Offenbaren der *abstrakten* Idee unmittelbarer Übergang, *Werden* der Natur ist, ist als Offenbaren des Geistes, der frei ist, *Setzen* der Natur als *seiner* Welt; ein Setzen, das als Reflexion zugleich *Voraussetzen* der Welt als selbständiger Natur ist. Das Offenbaren im Begriffe ist Erschaffen derselben als seines Seins, in welchem er die *Affirmation* und *Wahrheit* seiner Freiheit sich gibt". Obwohl die Manifestation und die Offenbarung gewissermaßen die religiöse Implikation und den religiösen Zusammenhang in sich haben, wenn sie bloß logisch betrachtet werden, sind sie nichts anderes als die Selbstverendlichung des Geistes. Sieht auch Anm. 765.

[782] Cf. Enz § 382. „Das *Wesen* des Geistes ist deswegen formell die *Freiheit*, die absolute Negativität des Begriffs als Identität mit sich. Nach dieser formellen Bestimmung *kann* er von allen Äußerlichen und seiner eigenen

solcher zum Geiste gehört, ist die Erhebung des Geistes über die Endlichkeit oder die Befreiung des Geistes aus der Endlichkeit[783] die Entwicklung der Selbstnegation des Geistes.

4-5-1-4. Der Anfang der Entwicklung des Geistes: Voraussetzung und Richtungen der Subjektivität

Sofern die grobe Skizze der logischen Entwicklung des reinen Denkens bei der Idee des Geistes im Hintergrund bleibt, lässt sich der Anfang derselben oder die erste Erscheinung der Idee des Geistes in der reinen Wissenschaft wie folgt beschreiben:

Es handelt sich um die Beziehung des Subjekts und des Objekts, oder, mit der Bestimmung des Geistes betrachtet, um die Beziehung des Subjekts und des seinen Gegenstandes in der Form der Unmittelbarkeit oder in der Endlichkeit des Geistes. In dieser Beziehung zeigt sich das Subjekt als ein Unbestimmtes und das Objekt als das unmittelbare Sein. Das Objekt ist für das Subjekt als das Unbestimmte oder das Abstrakte nichts anderes als das Andere, d. h. das Nicht-Selbst oder die Beschränkung seiner selbst. In der Folge erscheint das Objekt dem Subjekt als Gegebenes, als Vorgegebenes, als das Andere als die Andersheit[784]. Es sei jedoch angemerkt, dass der Anfang der Entwicklung des Geistes in der Form der Unmittelbarkeit erfolgt, was darauf hinweist, dass die Entwicklung des Geistes eine Voraussetzung erfordert. Das Subjekt, oder, ausführlicher gesagt, der Geist selbst, hat die Voraussetzung als die absolute Gewissheit (WL II, S. 497) oder den absoluten Glauben[785], dass das Subjekt und die objektive

---

Äußerlichkeit, seinem Dasein selbst abstrahieren; er kann die Negation seiner individuellen Unmittelbarkeit, den unendlichen *Schmerz* ertragen, d. i. in dieser Negativität affirmativ sich erhalten und identisch für sich sein. Diese Möglichkeit ist seine abstrakte für sich seiende Allgemeinheit in sich".; § 382 Zusatz. „Das Andere, das Negative, der Widerspruch, die Entzweiung gehört also zur Natur des Geistes. In dieser Entzweiung liegt die Möglichkeit des *Schmerzes*. Der Schmerz ist daher nicht von außen an den Geist gekommen, wie man sich einbildete, wenn man die Frage aufwarf, auf welche Weise der Schmerz in die Welt gekommen sei. Ebensowenig wie der Schmerz kommt das *Böse*, das Negative des an und für sich seienden unendlichen Geistes, von außen an den Geist; es ist im Gegenteil nichts anderes als der sich auf die Spitze seiner Einzelheit stellende Geist. Selbst in dieser seiner höchsten Entzweiung, in diesem Sichlosreißen von der Wurzel seiner an sich seienden sittlichen Natur, in diesem vollsten Widerspruche mit sich selbst, bleibt daher der Geist doch mit sich identisch und daher frei".

[783] Cf. Enz § 441 Zusatz. „Um zu dieser zu gelangen, muß der Geist den an sich vernünftigen Gegenstand von der demselben zunächst anklebenden Form der Zufälligkeit, Einzelheit und Äußerlichkeit befreien und dadurch sich selber von der Beziehung auf ein ihm Anderes frei machen. In den Weg dieser Befreiung fällt die *Endlichkeit* des Geistes. Denn solange dieser sein Ziel noch nicht erreicht hat, weiß er sich noch nicht absolut identisch mit seinem Gegenstande, sondern findet sich durch denselben *beschränkt*".

[784] Cf. WL II S. 497-8. „Unmittelbar ist die Idee der Erscheinung *theoretische* Idee, das *Erkennen* als solches. Denn unmittelbar hat die objektive Welt die Form der *Unmittelbarkeit* oder des *Seins* für den für sich seienden Begriff, so wie dieser zuerst sich nur als der abstrakte, noch in ihm eingeschlossene Begriff seiner selbst ist; er ist daher nur als *Form*; seine Realität, die er an ihm selbst hat, sind nur seine einfachen Bestimmungen von *Allgemeinheit* und *Besonderheit*; die Einzelheit aber oder die *bestimmte Bestimmtheit*, den Inhalt erhält diese Form von außen".

[785] Cf. Enz § 224. „Die Beziehung dieser beiden Ideen, die *an sich* oder als Leben identisch sind, ist so die *relative*, was die Bestimmung der *Endlichkeit* in dieser Sphäre ausmacht. Sie ist das *Reflexionsverhältnis*, indem die Unterscheidung der Idee in ihr selbst nur das *erste* Urteil, das *Voraussetzen* noch nicht als *ein Setzen*, für die subjektive Idee daher die objektive die *vorgefundene* unmittelbare Welt oder die Idee als Leben in der Erscheinung der *einzelnen Existenz* ist. Zugleich in einem ist, insofern dies Urteil reines Unterscheiden *innerhalb*

Welt die Einheit sind. Die Identität von Subjekt und objektiver Welt stellt eine grundlegende Voraussetzung für den Beginn der Entwicklung des Geistes dar. Ohne diese Voraussetzung wäre die Entwicklung des Geistes nicht denkbar. Denn sofern in diesem Fall das Subjekt und die objektive Welt einander gleichgültig gegenüberstünden, würde dies bedeuten, dass keinerlei Beziehung zwischen dem Subjekt und der objektiven Welt bestünde oder dass sie lediglich nebeneinander sein könnten, wie die Dinge im Raum. Folglich kann festgehalten werden, dass eine logische Betrachtung der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, oder, genauer gefasst, der Identität des Subjekts und der objektiven Welt, ohne die Voraussetzung eines Gegensatzes des Geistes keine logische Betrachtung des Geistes ist. Die Bestimmung des Geistes impliziert, dass er sich selbst als Gegenstand haben muss (WL II, S. 487). Umgekehrt kann ein Etwas, das sich selbst nicht als Gegenstand hat, weder als Geist noch als solcher behandelt werden. Daher kann diese Identität als Voraussetzung für die Entwicklung des Geistes oder für den Geist selbst unmittelbar angenommen werden. Diese Identität stellt somit die unmittelbare Einheit des Subjekts und der objektiven Welt sowie das Lebens selbst als unmittelbare Idee dar (vgl. WL II, S. 470). Sie kann folglich als die "formelle Wahrheit" (WL II, S. 497) des Geistes bezeichnet werden.

In der Anfangsphase der Entwicklung des Geistes zeigt sich das Subjekt oder die subjektive Idee, d. h. die um der Endlichkeit des Geistes willen bloß als das Subjektivität bestimmte Idee, über ihre unmittelbare Bestimmung als das bloße Subjektive hinausgehend und sich als die Subjektivität bestimmend, d. h. ein den Trieb habendes Subjekt oder ein Subjekt der Tätigkeit. Im Falle einer bloßen Bestimmung der subjektiven Idee als bloßes Subjektives oder einer bloßen Setzung als festes Seiendes sind Subjekt und objektive Welt gegeneinander ausschließend. Dies führt zu einer Beziehungslosigkeit zwischen beiden. Allerdings besteht auch die Möglichkeit, die objektive Welt als selbstständigen Gegenstand zu betrachten, der sich vom Subjekt unterscheidet. In diesem Fall würde nicht der Trieb oder die Subjektivität als Aktivität, sondern die Passivität als das Subjektive in das Subjekt hineingesetzt werden. Diese Charakterisierung des Bewusstseins stellt jedoch keine Bestimmung des Geistes dar. Hegel zufolge ist der Geist nicht passiv, sondern aktiv[786]. In anderen Worten ist der Geist nicht wie das

ihrer selbst ist(vorherig. §), sie *für sich* sie selbst und *ihre andere*; so ist die *Gewissheit* der *an sich* seienden Identität dieser objektiven Welt mit ihr. – Die Vernunft kommt an die Welt mit dem absoluten Glauben, die Identität setzen und ihre Gewissheit zur *Wahrheit* erheben zu können, und mit dem Treibe, den *für sie an sich* nichtigen Gegensatz auch als nichtig zu setzen".

[786] Cf. Enz § 226 Zusatz. „Die Endlichkeit des Erkennens liegt in der Voraussetzung einer vorgefundenen Welt, und das erkennende Subjekt erscheint hierbei als eine *tabula rasa*. Man hat diese Vorstellung dem Aristoteles zugeschreiben, obschon niemand von dieser äußerlichen Auffassung des Erkennens entfernter ist als gerade Aristoteles. Dies Erkennen weiß sich noch nicht als die Tätigkeit des Begriffs, welche es nur *an sich* ist, aber nicht *für sich*. Sein Verhalten erscheint ihm selbst als ein passives, in der Tat ist dasselbe jedoch aktiv".; § 444 Zusatz. „Nur die *Seele* ist *passiv*, der *freie Geist* aber wesentlich *aktiv, produzierend*. Man irrt daher, wenn man mitunter den theoretischen Geist vom praktischen auf die Weise unterscheidet, dass man den ersteren als das *Passive*, den letzteren hingegen als das *Aktive* bezeichnet. Der Erscheinung nach hat dieser Unterschied allerdings seine Richtigkeit. Der theoretische Geist scheint nur aufzunehmen, was vorhanden ist, wogegen der praktische Geist etwas noch nicht äußerlich Vorhandenes hervorbringen soll. In Wahrheit ist aber, wie schon im Zusatz zu § 442 angedeutet wurde, der theoretische Geist nicht ein bloß passives Aufnehmen eines Anderen, eines gegebenen

Bewusstsein lediglich ein aufnehmender Verstand, sondern eine solche Vernunft, die das Andere gemäß seiner Form umgestaltet. Des Weiteren ist die Voraussetzung des Gegensatzes des Geistes als die unmittelbare Identität des Subjekts und des Objekts nicht die Einheit in einem Dritten, von dem das Subjekt und das Objekt zu unterscheiden sind. Sofern dies der Fall ist, stellt die Beziehung des Subjekts und der objektiven Welt im unmittelbaren und endlichen Gegensatz des Geistes keine innere Beziehung des Geistes dar, ebenso wenig eine Sich-auf-sich-Beziehung desselben. Dies ist darauf zurückzuführen, dass das Subjekt und das Objekt in der Sich-auf-sich-Beziehung des Geistes jede "die wesentliche Bestimmung der *Verschiedenheit* und des gleichgültigen Daseins" (WL II S. 498) nicht aufweisen können. Auch wenn die Identität des Subjekts und des Objekts auf dem Dritten beruht, kann die Idee nicht als die Wahrheit als solche, sondern lediglich als ein Wahres bezeichnet werden[787]. Deshalb ist das Subjekt als der Trieb, der eine Aktivität ist, oder als die Subjektivität, d. h. der subjektive Trieb zu bestimmen[788].

Innerhalb der vorliegenden Untersuchung lässt sich festhalten, dass der Trieb des Subjekts, d. h. die Tätigkeit des Subjekts nichts anderes als die Negation ist. Diese Subjektivität befindet sich in der unmittelbaren Identität und auch im unmittelbaren Gegensatz des Subjekts und der objektiven Welt. Die Negation des Subjekts als dessen Subjektivität weist demnach zwei verschiedene Richtungen auf[789]. Diese dienen dazu, die wechselseitige Beschränkung und den Gegensatz des Subjekts und der objektiven Welt in der unmittelbaren Einheit aufzulösen.

Objekts, sondern zeigt sich als aktiv dadurch, dass er den an sich vernünftigen Inhalt des Gegenstandes aus der Form der Äußerlichkeit und Einzelheit in die Form der Vernunft erhebt. Umgekehrt hat aber auch der praktische Geist eine Seite der Passivität, da ihm sein Inhalt zunächst, obschon *nicht von außen*, doch *innerlich gegeben*, somit ein unmittelbarer, nicht durch die Tätigkeit des vernünftigen Willens gesetzter ist und zu einem solchen Gesetzten erst vermittels des *denkenden Wissens*, also vermittels des theoretischen Geistes, gemacht werden soll".

[787] Cf. WL II S. 462. „Die Idee ist der *adäquate Begriff*, das objektive *Wahre* oder das *Wahre als solches*. Wenn irgend etwas Wahrheit hat, hat es sie durch seine Idee, oder *etwas hat nur Wahrheit, insofern es Idee ist*".

[788] Cf. WL II S. 498. „Die subjektive Idee ist zunächst *Trieb*. Denn sie ist der Widerspruch des Begriffs, sich zum *Gegenstand* zu haben und sich die Realität zu sein, ohne dass doch der Gegenstand als *Anderes*, gegen ihn Selbständiges wäre oder ohne dass der Unterschied seiner selbst von sich zugleich die wegentliche Bestimmung der *Verschiedenheit* und des gleichgültigen Dasein hätte".; Enz § 443 Zusatz. „Während man vom *Bewusstsein*, da dasselbe das Objekt *unmittelbar* hat, nicht wohl sagen kann, dass es *Trieb* habe, muß dagegen der *Geist* als Trieb gefaßt werden, weil er wesentlich Tätigkeit, [...]".

[789] Cf. Enz § 225. „Dieser Prozess ist im allgemeinen *das Erkennen*. *An sich* wird in ihm in *einer* Tätigkeit der Gegensatz, die Einseitigkeit der Subjektivität mit der Einseitigkeit der Objektivität, aufgehoben. Aber dies Aufheben geschieht zunächst nur *an sich*; der Prozess als solcher ist daher unmittelbar selbst mit der Endlichkeit diesr Sphäre behaftet und zerfällt in die *gedoppelte*, als verschieden gesetzte Bewegung des Triebs, [...]".; § 443. „Wie das Bewusstsein zu seinem Gegenstande die vorhergehende Stufe, die natürliche Seele hat(§ 431), so hat oder macht vielmehr der Geist das Bewusstsein zu seinem Gegenstande; d. i. indem dieses nur *an sich* die Identität des Ich mit seinem Anderen ist(§ 415), so setzt sie der Geist *für sich*, dass nun *er* sie wisse, diese *konkrete* Einheit. Seine Produktionen sind nach der Vernunftbestimmung, dass der Inhalt sowohl der *an sich seiende*, als nach der Freiheit der *seinige* sei. Somit, indem er in seinem Anfange *bestimmt* ist, ist diese Bestimmtheit die gedoppelte, die des *Seienden* und die des *Seinigen*; nach jener etwas als *seiend* in sich zu finden, nach dieser es nur als das *Seinige* zu setzen".

Zum einen ist die Subjektivität auf sich selbst gerichtet. Dies bedeutet, dass die Subjektivität sich selbst negiert und aufhebt. Die Negation der Subjektivität durch das Subjekt selbst bedeutet, dass die Subjektivität als Tätigkeit bzw. Trieb des Subjekts es negiert, was sich die Subjektivität bzw. der Trieb des Subjekts vollzieht hat, mit anderem Wort, dass die Subjekheit oder das Subjektive des Subjekts negiert wird. Wenn die Subjektivität als die Tätigkeit des Subjekts negiert wird, ist die Subjektivität als solche dennoch erhalten und bleibend. Folglich ist die Negation, da sie nichts anderes als eine subjektive Tätigkeit ist, ebenfalls eine Tätigkeit des Subjekts, d. h. die Subjektivität selbst. In Bezug auf die gegenseitige Abstoßung und Beschränkung des Subjekts und des Objekts ist die Negation der subjektiven Ausschließung des Objekts oder der durch das Subjekt gesetzten Beschränkung des Objekts zu nennen, durch welche die Subjektheit oder das Subjektive negiert wird. In der Konsequenz kann die objektive Welt in das Subjekt ohne die Beschränkung des Subjekts hineintreten. Das Subjekt als Subjektivität nimmt folglich die objektive Welt als Objektives in sich auf, indem es seine Subjektivität negiert. Konkret bedeutet dies, dass das Subjekt die subjektive Anschließung des Objektiven negiert. Gleichzeitig wird das Subjekt durch die Aufnahme der objektiven Welt von seiner Endlichkeit, d. h. seiner Abstraktheit oder Unbestimmtheit, befreit. Folglich ist festzuhalten, dass das Subjekt, aufgrund der Endlichkeit des Geistes, „nur als *Form*“ (WL II S.498) ist. Dies impliziert, dass die objektive Welt als Inhalt die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit, sowie die Konkretheit beinhaltet. In der Konsequenz wird das Subjekt durch die Selbstaufhebung seiner Subjektivität von der objektiven Welt erfüllt, sodass das Subjekt und die objektive Welt als identisch zu setzen sind. Dies ist die "*Wahrheit*" der "*theoretische[n]* Idee" (WL II S.498) und die Wahrheit im "eigentlichen Sinne" (WL II, S. 499) des Erkennens. Letzteres wird in diesem Kontext als das endliche Erkennen oder die endliche Intelligenz[790], insofern die Erkenntnis noch mit der Endlichkeit des Geistes behaftet ist.

[790] Cf. WL II S. 498. „Der Trieb hat daher die Bestimmtheit, seine eigene Subjektivität aufzuheben, seine erst abstrakte Realität zur konkreten zu machen und sie mit dem *Inhalte* der von seiner Subjektivität vorausgesetzten Welt zu erfüllen“.; Enz § 225. „[...] die Einseitigkeit der *Subjektivität* der Idee aufzuheben vermittels der Aufnehme der *seienden* Welt in sich, in das subjektive Vorstellen und Denken, und die abstrakte Gewissheit seiner selbst mit dieser so als wahrhaft geltenden Objektivität als *Inhalt* zu erfüllen, [...]“.; § 226. „Die allgemeine Endlichkeit des Erkennens, die in dem einen Urteil, der *Voraussetzung* des Gegensatzes(§ 224) liegt, gegen welche sein Tun selbst der eingelegte Widerspruch ist, bestimmt sich näher an seiner eigenen Idee dazu, dass deren Momente die Form der Verschiedenheit voneinander erhalten und, indem sie zwar vollständig sind, in das Verhältnis der Reflexion, nicht des Begriffs zueinander zu stehen kommen. Die Assimilation des Stoffes als eines Gegebenen erscheint daher als die *Aufnehme* desselben in die ihm zugleich *äußerlich* bleibenden Begriffsbetimmungen, welche ebenso in der Verschiedenheit gegeneinander auftreten. Es ist die als *Verstand* tätige Vernunft. Die Wahrheit, zu der dies Erkennen kommt, ist daher gleichfalls nur die *endliche*; die unendliche des Begriffs ist als ein nur *an sich* seiendes Ziel, ein *Jenseits* für dasselbe fixiert. Es steht aber in seinem äußerlichen Tun unter der Leitung des Begriffs, und dessen Bestimmungen machen den inneren Faden des Fortgangs aus“.; § 443. „a)*theoretisch* zu sein, es mit dem Vernünftigen als seiner unmittelbaren Bestimmtheit zu tun zu haben und es nun als das *Seinige* zu setzen; oder das Wissen von der Voraussetzung und damit von seiner Abstraktion zu befreien und die Bestimmtheit subjektiv zu machen. Indem das Wissen so als *in sich* an und für sich bestimmt, die Bestimmtheit als die *seinige* gesetzt, hiermit als *freie Intelligenz* ist, [...]“.; § 443 Zusatz. „a) diejenige Tätigkeit ist, durch welche das scheinbar *fremde* Objekt, statt der Gestalt eines Gegebenen, Vereinzelten und Zufälligen, die Form eines Erinnerten, Subjektiven, Allgemeinen, Notwendigen und Vernünftigen erhält. Dadurch dass der Geist diese Veränderung mit dem Objekte vornimmt, reagiert er gegen die Einseitigkeit des auf die Objekte als auf *unmittelbar seiende* sich beziehenden,

Andererseits ist die Subjektivität auf die objektive Welt als das Objektive gerichtet. Um die Aufhebung der Objektivität zu erreichen, ist eine erneute Bestimmung des Subjekts als Subjektivität erforderlich, die sich von der vorherigen Bestimmung desselben im Prozess der theoretischen Idee unterscheidet. Innerhalb der theoretischen Idee wird das Subjekt als Abstraktion und Trieb bzw. Tätigkeit von der Endlichkeit des Geistes unmittelbar bestimmt, wodurch die Negation der objektiven Welt als der Realität des unmittelbaren und anfänglichen Gegensatzes des Geistes lediglich zum abstrakten Solipsismus erreicht wäre. Dies impliziert, dass die Identität des Subjekts und der objektiven Welt durch die Aufhebung der objektiven Welt hervorgebracht werden muss, wobei das Subjekt in sich selbst den Grund oder das Wesen der Realität und der Konkretheit enthalten muss. In diesem Zusammenhang erlangt die vorausgesetzte Identität des Subjekts und des Objekts oder die absolute Gewissheit, die den Gegensatz des Geistes als das Geistige erst ermöglicht, eine herausragende Bedeutung. Innerhalb des absoluten Glaubens besteht die Annahme, dass das Subjekt das Objekt in sich selbst zu erhalten hat oder die notwendige Beziehung auf das Objekt in sich selbst aufweisen muss. Im Rahmen der erneuten Bestimmung des Subjekts in Bezugnahme auf die Voraussetzung wird das Subjekt als das „die *ganze Wesenheit* der objektiven Welt“ (WL II S. 497) in sich Habende bestimmt[791]. In Konsequenz der Wiederbestimmung des Subjekts ist das Objekt auch im Gegenteil zu derselben „nur als ein *Schein*, eine Sammlung von Zufälligkeiten und an sich nichtigen Gestalten“ (Enz § 225) wieder zu bestimmen, wodurch es "den Wert nur eines *Unwesentlichen*" (WL II S. 498) erhält. Insofern das Subjekt und das Objekt des Gegensatzes des Geistes nach der Voraussetzung als der absoluten Gewissheit des Geistes wieder bestimmt sind, lässt sich ableiten, dass die Aufhebung der objektiven Welt, um das Subjekt und das Objekt identisch zu setzen, impliziert, dass die objektive Welt als das Objektive nicht länger die Stellung der Realität des Gegensatzes des Geistes einnimmt. Das Subjekt als Wesenheit der objektiven Welt wird somit gegenüber der objektiven Welt als Erscheinung des Subjekts priorisiert. Folglich kann die Identität von Subjekt und objektiver Welt dahingehend interpretiert werden, dass das Subjekt sich selbst im Objekt findet bzw. „anzuschauen“ (WL II S.498). Dies ist die Wahrheit der praktischen Idee sowie die Wahrheit des Erkennens als des Wollens[792].

---

dieselben nicht als subjektiv wissenden *Bewusstseins* und ist so *theoretischer* Geist. In diesem herrscht der Trieb des *Wissens*, der Drang nach *Kenntnissen*. Vom Inhalt der Kenntnisse weiß ich, dass er *ist*, Objektivität hat, - und zugleich, dass er in *mir*, also *subjektiv* ist. Das Objekt hat also hier nicht mehr wie auf dem Standpunkt des Bewusstseins die Bestimmung eines *Negativen* gegen das Ich“. Die Endlichkeit des Erkennens als des theoretischen Geistes besteht darin, dass der theoretische Geist sich auf die objektive Idee als sein Gegenstand bezieht. Zugleich besteht die Besonderheit der Endlichkeit des theoretischen Geistes darin, dass diese Gegenständlichkeit um des Fürsichseins des Geistes willen für den Geist ist.

[791] Cf. Umgekehrt wenn das Objekt nach der Voraussetzung als der absoluten Gewissheit des Geistes wieder bestimmt ist, ist es folgendes. Wie die Wiederbestimmung des Subjekts hat das Objekt in sich selber das Subjekt zu enthalten oder das Wesen des Subjekts, hier besonders den Grund oder das Wesen der Subjektivität als der Tätigkeit zu haben. Mit anderen Worten ist dies nichts anderes als die in die Objektivität versenkte Subjektivität und, wie schon oben gezeigt wird, das Leben als die unmittelbare Idee. Cf. WL II S. 487.

[792] Cf. WL II S. 498. „Von der anderen Seite bestimmt er sich hierdurch so: der Begriff ist zwar die absolute Gewissheit seiner selbst; seinem *Fürsichsein* steht aber seine Voraussetzung einer *an sich* seienden Welt gegenüber, deren gleichgültiges *Anderssein* aber für die Gewissheit seiner selbst den Wert nur eines

4-5-1-5. Der theoretische Geist und praktische Geist

Der Prozess der Selbsterkenntnis, der Idee des Geistes oder der Befreiung aus der Endlichkeit des Geistes, lässt sich demnach in einen theoretischen und einen praktischen Geist unterteilen. Diese Unterteilung erfolgt gemäß der Richtung der Subjektivität, welche der Trieb des Geistes in einem unmittelbaren Gegensatz zum Geist ist. Dieser eingeteilte Prozess des Geistes, genauer ausgedrückt, die Tätigkeit des Geistes selbst, ist, wenn sie gleich voneinander unterschieden sind, eins in dem Geist[793]

Unwesentlichen hat; er ist insofern der Treib, dies Anderssein aufzuheben und in dem Objekte die Identität mit sich selbst anzuschauen".; Enz § 225. „[...] und umgekehrt die *Einseitigkeit* der objektiven Welt, die hiermit hier im Gegenteil nur als ein *Schein*, eine Sammlung von Zufälligkeiten und an sich nichtigen Gestalten gilt, aufzuheben, sie durch das *Innere* des Subjektiven, das hier als das wahrhaft seiende Objektive gilt, zu bestimmen und ihr dieses einzubilden".; § 233. „Die subjektive Idee als das an und für sich Bestimmte und sich selbst gleicher, einfacher *Inhalt* ist das *Gute*. Ihr Treib, sich zu realisieren, hat das umgekehrte Verhältnis gegen die Idee des *Wahren* und geht darauf, vielmehr die vorgefundene Welt nach seinem *Zwecke* zu bestimmen. – Dieses *Wollen* hat einerseits die Gewissheit der *Nichtigkeit* des vorausgesetzten Objekts, andererseits aber setzt es als Endliches zugleich den Zweck des Guten als nur *subjektive* Idee und die *Selbständigkeit* des Objekts voraus".; § 443. „b) *Wille*, *praktischer Geist*, welcher zunächst gleichfalls formell ist, einen Inhalt als *nur* den *seinigen* hat, unmittelbar will und nun seine Willensbestimmung von ihrer Subjektivität als der einseitigen Form seines Inhalts befreit, [...]".; § 443 Zusatz. „b) Der *praktische* Geist nimmt den umgekehrten Ausgangspunkt; er fängt nicht, wie der theoretische Geist, vom scheinbar selbständigen Objekte, sondern von seinen *Zwecken* und *Interessen*, also von *subjektiven* Bestimmungen an und schreitet erst dazu fort, dieselben zu einem Objektiven zu machen. Indem er dies tut, reagiert er ebenso gegen die einseitige Subjektivität des in sich verschlossenen *Selbstbewusstseins*, wie der theoretische Geist gegen das von einem gegebenen Gegenstand abhängige *Bewusstsein*".; § 469. „Der Geist als Wille weiß sich als sich in sich beschließend und sich aus sich erfüllend. Dies erfüllte *Fürsichsein* oder *Einzelheit* macht die Seite der Existenz oder *Realität* von der *Idee* des Geistes aus; als Wille tritt der Geist in Wirklichkeit, als Wissen ist er in dem Boden der Allgemeinheit des Begriffs. – Seine Endlichkeit besteht in dessen *Formalismus*, dass sein durch sich Erfülltsein die *abstrakte* Bestimmtheit, die *seinige* überhaupt, mit der entwickelten *Vernunft* nicht identifiziert ist. Die Bestimmung des *an sich* seienden Willens ist, die Freiheit in dem formellen Willen zu seiner Bestimmtheit, zu seinem Inhalte und Zwecke wie zu seinem Dasein zu machen. Dieser Begriff, die Freiheit, ist wesentlich nur als Denken; der Weg des Willens, sich zum *objektiven* Geiste zu machen, ist, sich zum denkenden Willen zu erheben, - sich den Inhalt zu geben, den er nur als sich denkender haben kann".

[793] Cf. Enz § 445. „Die Unterscheidung der *Intelligenz* von dem *Willen* hat oft den unrichtigen Sinn, dass beide als eine fixe, voneinander getrennte Existenz genommen werden, so dass das Wollen ohne Intelligenz oder die Tätigkeit der Intelligenz willenlos sein könne. Die Möglichkeit, dass, wie es genannt wird, der *Verstand* ohne das *Herz* und das *Herz* ohne den *Verstand* gebildet werden könne, dass es auch einseitigerweise verstandlose Herzen und herzlose Verstande gibt, zeigt auf allen Fall nur dies an, dass schlechte, in sich unwahre Existenzen statthaben; aber die Philosophie ist es nicht, welche solche Unwahrheiten des Daseins und der Vorstellung für die Wahrheit, das Schlechte für die Natur der Sache nehmen soll. – Eine Menge sonstiger Formen, die von der Intelligenz gebracht werden, dass sie *Eindrücke* von außen empfange, sie *aufnehme*, dass die Vorstellungen durch *Einwirkungen* äußerlicher Dinge als der Ursache entstehen usf., gehören einem Standpunkt von Kategorien an, der nicht der Standpunkt des Geistes und der philosophischen Betrachtung ist. Eine beliebte Reflexionsform ist die der *Kräfte* und *Vermögens* der *Seele*, der Intelligenz oder des Geistes. – Das *Vermögen* ist wie die *Kraft* die *fixierte Bestimmtheit eines Inhalts*, als Reflexion-in-sich vorgestellt. Die *Kraft* (§ 136) ist zwar die *Unendlichkeit* der Form, des Inneren und Äußeren, aber ihre wesentliche *Endlichkeit* enthält die *Gleichgültigkeit* des *Inhalts* gegen die Form(ebenda. Anm.). Hierin liegt das Vernunftlose, was durch diese Reflexionsform und die Betrachtung des Geistes als einer Menge von *Kräften* in denselben sowie auch in die Natur gebracht wird. Was an seiner Tätigkeit *unterschieden* werden kann, wird als eine *selbständige Bestimmtheit* festgehalten und der Geist auf diese Weise zu einer verknöcherten, mechanischen *Sammlung* gemacht. Es macht dabei ganz und gar keinen Unterschied, ob statt der Vermögen und Kräfte der Ausdruck *Tätigkeiten* gebracht wird. Das *Isolieren* der

oder der theoretische Geist und der praktische Geist, insofern der Geist noch mit der Endlichkeit behaftet ist. Diese Einseitigkeit des Geistes (Enz § 225) stellt eine Form der Tätigkeit des Geistes dar. Die These, dass der theoretische Geist und der praktische Geist voneinander unterschieden sind[794], impliziert nicht, dass der theoretische Geist als eine Einseitigkeit des Geistes sich neben dem praktischen Geist als der anderen Einseitigkeit des Geistes in der gleichen Stufe der logischen Entwicklung des reinen Denkens etabliert[795]. Ebenso wenig bedeutet sie, dass die Tätigkeit des theoretischen Geistes gegen die des

---

Tätigkeiten macht den Geist ebenso nur zu einem Aggregatwesen und betrachtet das Verhältnis derselben als eine äußerliche, zufällige Beziehung". Zwar unterscheiden der theoretische Geist und der praktische Geist sich bezüglich ihrer Konstellation, Voraussetzungen, Anfang und Programm usf., aber, wenn es in Bezug auf die Tätigkeit als solche betrachtet wird, sind sie eins und dasselbe. Ihre Tätigkeit ist, wie später sehen wird, die Methode des Denkens oder der Trieb zur Wahrheit.

[794] Cf. Enz § 443 Zusatz. „Derr theoretische und der praktische Geist integrieren sich daher gegenseitig, eben weil sei auf die angegebene Weise voneinander unterschieden sind. Dieser Unterschied ist jedoch kein absoluter, denn auch der *theoretische* Geist hat es mit *seinen eigenen* Bestimmungen, mit Gedanken zu tun; und umgekehrt sind die Zwecke des *vernünftigen Willens* nicht etwas dem besonderen *Subjekt* Angehöriges, sondern etwa *an und für sich Seiendes*. Beide Weisen des Geistes sind Formen der Vernunft; denn sowohl im theoretischen wie im praktischen Geiste wird, obgleich auf verschiedenen Wegen, dasjenige hervorgebracht, worin die Vernunft besteht: eine Einheit des Subjektiven und Objektiven".

[795] In der Philosophie Hegels zeigt die Unterscheidung des theoretischen Geistes und des praktischen Geistes sich nicht nur in der Wissenschaft der Logik, also besonders in der Idee des Geistes, sondern auch in den anderen Philosophien, nämlich in der Philosophie der Kunst und in der Philosophie der Religion. Allein in der Philosophie der Kunst und der Philosophie der Religion ergibt der Geist sich nicht als die reine logische Bewegung wie in der Wissenschaft der Logik sondern in dem Zustand, worin der Geist mit der Äußerlichkeit und der Endlichkeit behaftet ist.

Zunächst in der Philosophie der Kunst sind der theoretische Geist und der praktische Geist in dem gewöhnlichen und endlichen Bewusstsein oder, genauer ausgedrückt, in der „sinnliche[n] Auffassen" (VÄ I S. 56) gezeigt in dem Kontext, dass das ästhetische Verhalten als das menschliche Verhalten mit der Kunst oder die ästhetische Erfahrung des Bewusstseins verdeutlicht wird in der Vergleichung zu den anderen menschlichen Verhalten (VÄ I S. 56f.). In der sinnlichen Auffassung, also in der gewöhnlichen menschlichen Erfahrung verhält der Geist sich, Hegel zufolge, drei verschiedenen Verhältnisweisen nach mit dem sinnlichen Gegenstand oder dem Gegenstand der Erfahrung. Darin ist die ästhetische Erfahrung oder die menschliche Verhältnis zu dem Kunstwerk als die dritte Verhältnisweise des Menschen hier nicht zu betrachten ist (VÄ I S. 60-1). Denn die menschliche Erfahrung des Kunstwerkes ist weder in der Sphäre des reinen Denkens noch in der Sphäre der bloßen Materiellen angehörig sondern eine Erfahrung von dem äußerlichen Ideelle, also dem Ideal (VÄ I S. 60. „Es ist *noch nicht* reiner Gedanke, aber seiner Sinnlichkeit zum Trotz auch *nicht mehr* bloßes materielles Dasein, wie Steine, Pflanzen und organisches Leben, sondern das Sinnliche im Kunstwerk ist selbst ein ideelles, das aber, als nicht das Ideelle des Gedankens, zugleich als Ding noch äußerlich vorhanden ist".). Die erste menschliche Verhältnisweise zu den Naturdinge ist „die bloß sinnliche Auffassung" (VÄ I S. 57), das Verhalten des Menschen in der „begierdvollen Beziehung auf die Außenwelt"(ebenda.) und, insofern das menschliche Verhalten zum Behuf der menschlichen Begierde und der Befriedigung derselben ist, die sinnliche und praktische Verhältnisweise des Menschen oder „einzelne[n] sinnliche[n] Anschauung und praktische[n] Begierde" (VÄ I S. 58-9) des Menschen. Nach dieser Verhältnisweise des Menschen ist der Gegenstand des Menschen oder das gegen den Menschen gegenüberstehende sinnlich Naturding, um die Begierde und die Interesse des Menschen zu befriedigen, aufzuopfern und zu verzehren, logisch ausgedrückt, zu negieren und aufzuheben. Wenn es in der logischen Hinsicht betrachtet ist, ist der Mensch als das Subjekt der sinnlichen und praktischen Verhältnisweise nach durch die Negation seines Gegenstandes zur Identität seiner selbst mit dem seinen Gegenstand, konkreter gefaßt, zur „Selbstbefriedigung" (VÄ I S. 58) erreicht. Die zweite menschliche Verhältnisweise zu den Naturdinge ist „das rein theoretische Verhältnis zur *Intelligenz*" (VÄ I S. 59) und die Befriedigung dieser theoretischen Interesse des Menschen ist „die Arbeit der *Wissenschaft*"(ebenda.). Nach dieser Verhältnisweise ist der Mensch vor den sinnlichen und einzelnen Naturdingen zurückhaltend, weil die theoretische Interesse sich nicht auf die Einzelheit der Naturdingen sondern auf die Allgemeinheit derselben richtet. In dem Kontext der Selbstunterscheidung des Geistes ist es bei der theoretischen Verhältnisweise des Menschen merkwürdig, dass die menschliche Zurückhaltung vor den Naturdinge, welche nach der theoretischen Verhältnisweise ist, die menschliche

Beschränkung oder Negation der Subjektivität des Menschen ist(VÄ I S. 58-60).

Nächstens in der Philosophie der Religion zeigt die Selbstunterscheidung des Geistes sich in dem religiösen Bewusstsein, ausführlicher gefaßt, in der Bestimmung des Menschen (VPR II S. 251ff. besonders. S. 263f.). In der Hinsicht auf die Religion ist der Menschen als das Geschöpfte Gottes die Welt zugleich aber als das Fürsichsein, das Bewusstsein und das Selbstbewusstsein nicht die Welt (VPR II S. 260). Der Mensch ist als solcher in dem Widerspruch oder Gegensatz (VPR II S. 259-60.; S. 262. „ [...] dass der Mensch zu der *Unendlichkeit des Gegensatzes* in sich komme, des Gegensatzes von Gut und Böse, dass er als Natürliches sich böse wisse und somit des Gegensatzes sich nicht nur überhaupt, sondern sich desselben *in sich selbst bewusst* werde [...]“.). In dem abstrakten und also verallgemeinten Gegensatz des Menschen begegnet der Menschen sich mit den zwei verschiedenen Gegensätzen. Der erste Gegensatz des Menschen ist der Gegensatz des Menschen mit dem Gott und die Entzweiung derselben. Darin hat das Menschen das Bewusstsein von dem „*unendliche[n] Schmerz über sich selbst*“ (VPR II S. 263) und in der Verhältnis mit dem Gott oder mit dem Sollen setzt er sich selbst als das Negative. Wenn das Negative des Menschen in dem Gegensatz innerlich vertieft wird, ist es das Böse (VPR II S. 264. „Dies ist die *negative*, innerliche Vertiefung in das Böse; die innerliche Vertiefung *affirmativ* ist die Vertiefung in die reine Einheit Gottes“.). Wenn es in der Hinsicht auf die Selbstunterscheidung des Geistes logisch und abstrakt betrachtet ist, setzt der Mensch in der Verhältnis mit dem gegen ihn gegengesetzten Gott dem Gott als seinem Gegenstand das Affirmative und sich selber das Negative. Zwar in der religiösen Hinsicht ist die Versöhnung des menschlichen Gegensatzes nur vermittels dessen Bewusstseins möglich, dass es „die *an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur*“ (VPR II S. 273) ist, aber versucht der Mensch durch die „Demütigung“ oder „Zerknirschung“ (VPR II S. 265), mit anderen Worten, durch die Negation und die Aufhebung des Subjekts die Identität Gottes mit dem Menschen zu haben. Der zweite Gegensatz des Menschen ist der Gegensatz des Menschen und der Welt (VPR II S. 265f.). In diesem Gegensatz setzt der Mensch in sich selber die „sittliche[n] Anforderungen“ oder „die Bestimmung der Freiheit“(VPR II S. 265). In der Begegnung mit der Welt findet der Mensch aber nicht das Dasein oder die sinnliche Äußerlichkeit, welche der sittlichen Anforderung oder der Sittlichkeit gemäß sind, und deshalb hat er das Bewusstsein des Unglücks (VPR II S. 265. „Insofern diese *an sich berechtigen*, in seinem Begriff [...] begründeten Forderungen, insofern diese nicht ihre Befriedigung finden im Dasein, in der äußerlichen Welt, so ist er im Unglück“.). Mit anderen Worten setzt der Mensch sich selbst das Affirmative und der Welt als dem Gegenstand seiner selbst das Negative. Hier versucht der Mensch durch die Negation oder die Aufhebung der Welt als seines Gegenstandes wie der „*Stoizismus*“ oder „*Skeptizismus*“ (VPR II S. 266) den Gegensatz auszulösen und, logisch ausgedrückt, zur Identität des Menschen mit der Welt zu erreichen(VPR II S. 266).

In der Zusammenfassung hat die Selbstunterscheidung des Geistes, des theoretischen Geistes und des praktischen Geistes, welche in der Philosophie der Kunst, Philosophie der Religion und in der Wissenschaft der Logik behandelt sind, die Gemeinschaft. Erstens zeigt die Selbstunterscheidung des Geistes sich in dem Gegensatz oder in der Gegenüberstellung. In der Philosophie der Kunst sind das menschliche Bewusstsein und die Naturdinge gegeneinander gegenüberstehend. In der Philosophie der Religion setzen der Mensch und Gott oder der Mensch und die Welt miteinander entgegen. In der Wissenschaft der Logik setzt der Geist in dem unmittelbaren Gegensatz desselben sich selbst entgegen, nämlich der Geist als das Subjekt gegen den Geist als der Gegenstand des Geistes entgegen. Zweitens der theoretische Geist, also die theoretische menschliche Verhältnisweise in der Philosophie der Kunst, das Bewusstsein des Bösen in der Philosophie der Religion und der theoretische Geist als solcher in dem reinen Denken, negiert das Subjekt in dem Gegensatz oder setzt dem Subjekt das Negative, während im Gegenteil er den Gegenstand als das Wahre, das Gute oder das Sollende ansieht und dem Gegenstand das Affirmative setzt. Drittens der praktische Geist, die sinnliche und praktische Begierde in der Philosophie der Kunst, das Bewusstsein des Unglücks in der Philosophie der Religion und der praktische Geist als solcher in dem reinen Denken, negiert den Gegenstand in dem Gegensatz oder setzt dem Gegenstand das Negative, während im Gegenteil er das Subjekt als das Wahre, das Gute oder das Sollende ansieht und dem Subjekt das Affirmative setzt. Aus den zweiten und dritten Gemeinschaften der Selbstunterscheidung des Geistes her deutet es an, dass die Selbstunterscheidung des Geistes in der Reflexionsverhältnis bestanden ist. Daher ist das Eine der Entgegengesetzten das Wesen oder der Grund des Anderen der Entgegengesetzten und das Andere ist darnach die Erscheinung oder der Schein (Enz § 226, § 445). Dennoch besteht der Unterschied zwischen der Selbstunterscheidung des Geistes in den besonderen Philosophien und Derselben in der Wissenschaft der Logik darin, dass die zweie Verhältnisweise des Menschen in der Philosophie der Kunst und die zweie Bewusstseins von dem menschlichen Gegensätzen in der Philosophie der Religion nebeneinander in der gleichen Ebene der philosophischen Betrachtung sind, während der theoretische Geist der logischen Entwicklung des reinen Denkens nach vor dem praktischen Geist vorhergeht.

praktischen Geistes gleichgültig ist und sie folglich miteinander unantastbar sind[796]. Es sei darauf verwiesen, dass der theoretische Geist sowie der praktische Geist in der Stufenfolge der logischen Entwicklung des reinen Denkens, in der der theoretische Geist vor dem praktischen Geist steht, zu verorten sind. Denn wie bereits dargelegt, thematisiert die Auseinandersetzung mit dem theoretischen Geist die innere Struktur und den inneren Prozess der Subjektivität bzw. der subjektiven Idee (vgl. WL II, S. 487). Andererseits, in Hinblick auf die logische Entwicklung des reinen Denkens, ist der theoretische Geist unmittelbarer als der praktische Geist. Dies lässt sich daraus ableiten, dass der theoretische Geist aus der Unmittelbarkeit und der Endlichkeit des Geistes hervorgeht. Wie bereits dargelegt, resultiert der Prozess des praktischen Geistes nicht unmittelbar aus dem endlichen Gegensatz des Geistes, sondern lediglich unter der Voraussetzung, dass das Subjekt und das Objekt im Hinblick auf die Voraussetzung des Gegensatzes des Geistes als der absoluten Gewissheit desselben erneut bestimmt werden (WL II, S. 497–8). In Konsequenz der unmittelbaren Ableitung des theoretischen Geistes aus der Endlichkeit des Geistes ist dieser demnach endlicher als der praktische Geist[797]. Die Endlichkeit des theoretischen Geistes muss in der Auseinandersetzung mit der logischen Entwicklung des theoretischen Geistes als solcher konkretisiert werden.

[796] Cf. KrV B XXX. „Ich kann also *Gott, Freiheit* und *Unsterblichkeit* zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal *annehmen*, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten *benehme*, weil sie sich, um zu diesen zu gelangen, solcher Grundsätze bedienen muß, die, indem sie in der Tat bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sei gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln, und so alle *praktische Erweiterung* der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist".

[797] Cf. Enz § 444 Zusatz. „Für nicht weniger unwahr als die eben besprochene Unterscheidung des Theoretischen und Praktischen muß die Unterscheidung erklärt werden, nach welcher die Intelligenz das *Beschränkte*, der Wille dagegen das *Unbeschränkte* sein soll. Gerade umgekehrt kann der Wille für das Beschränktere erklärt werden, weil derselben sich mit der äußerlichen, widerstandleistenden Materie, mit der ausschließenden Einzelheit des Wirklichen, in Kampf einläßt und zugleich anderen menschlichen Willen sich gegenüber hat, während die Intelligenz als solche in ihrer Äußerung nur bis zum *Worte* – dieser flüchtigen, verschwindenden, in einem widerstandslosen Element erfolgenden, ganz *ideellen* Realisation – fortgeht, also in ihrer Äußerung vollkommen bei sich bleibt, sich in sich selber befriedigt, sich als Selbstzweck, als das Göttliche erweist und, in der Form des *begreifenden Erkennens*, die unbeschränkte Freiheit und Versöhnung des Geistes mit sich selber zustandebringt. Beide Weisen des subjektiven Geistes, die Intelligenz sowohl wie der Wille, haben indes zunächst nur *formelle* Wahrheit. Denn in beiden entspricht der Inhalt nicht unmittelbar der unendlichen Form des Wissens, so dass also diese Form noch nicht *wahrhaft erfüllt* ist. Im Theoretischen wird der Gegenstand wohl einerseits subjektiv, andererseits bleibt aber zunächst noch ein Inhalt des Gegenstandes außerhalb der Einheit mit der Subjektivität zurück. Deshalb bildet hier das Subjektive nur eine das Objekt nicht absolut durchdringende Form und ist somit das Objekt nicht durch und durch ein vom Geiste Gesetztes. – In der praktischen Sphäre dagegen hat das Subjektive unmittelbar noch keine wahrhafte Objektivität, da dasselbe in seiner Unmittelbarkeit nicht etwas absolute Allgemeines, an und für sich Seiendes, sondern etwas der Einzelheit des Individuums Angehöriges ist. Wenn der Geist seinen eben dargestellten Mangel überwunden hat, wenn also sein *Inhalt* nicht mehr mit seiner *Form* in Zwiespalt steht, die Gewissheit der Vernunft, der Einheit des Subjektiven und Objektiven nicht mehr *formell*, vielmehr *erfüllt* ist, wenn demnach die *Idee* den alleinigen Inhalt des Geistes bildet, - dann hat der *subjektive* Geist sein *Ziel* erreicht und geht in den *objektiven* Geist über".

4-6. Die Selbstnegation des Erkennens als die Erhebung seiner selbst

4-6-1. Die erste Negation des theoretischen Geistes

Der Prozess des theoretischen Geistes nimmt seinen Anfang mit dem unmittelbaren Gegensatz des Geistes als solchem. Wie zuvor dargelegt, zeigt sich der unmittelbare Gegensatz des Geistes in der Gegenüberstellung der subjektiven Idee, die als Trieb oder Subjektivität bestimmt wird, und der objektiven Idee, die als objektive Welt vorausgesetzt wird. Er ist ein Gegensatz und demgemäß sind das Subjekt als die subjektive Idee und die objektive Welt als die objektive Idee gegenüberstehend und sich ausschließend. Dies impliziert, dass das Subjekt als nicht objektiv und die objektive Welt als nicht subjektiv bezeichnet werden kann. In anderen Worten kann festgehalten werden, dass die objektive Welt für das Subjekt das Andere als die Andersheit darstellt, während das Subjekt für die objektive Welt ebenfalls als das Andere als die Andersheit fungiert. Konsequenterweise besteht zwischen dem Subjekt und der objektiven Welt unmittelbar oder nach dem gegebenen Zustand keinerlei Beziehung außer der des Gegensatzes gegeneinander. Hier ist die Aufgabe des Erkennens, das Subjekt und die objektive Welt, die gegenüberstehen und ferner gegeneinander gleichgültig sind, in die Identität zu bringen, oder sich aufeinander zu beziehen (WL II S.497). Insofern die absolute Gewissheit als Voraussetzung des Gegensatzes des Geistes betrachtet wird, besteht die Aufgabe des Erkennens darin, die absolute Gewissheit sichtbar zu machen, d. h. für sich zu sein.

Die Gleichgültigkeit der objektiven Welt gegenüber dem Subjekt basiert zunächst auf dem Ansichsein als die Bestimmung der objektiven Welt. Das Ansichsein der objektiven Welt wiederum ist auf das bloße Fürsichsein des Subjekts zurückzuführen. Das Subjekt ist zunächst als das abstrakte Fürsichsein bestimmt, woraus folgt, dass das Objektive die Bestimmung des konkreten Ansichseins hat (WL II, S. 497–8). Insofern das Erkennen als der theoretische Geist seinen Trieb, d. h. seine Subjektivität, nicht auf den Gegenstand seiner selbst, sondern nur auf sich selbst richtet, ist die Akt- oder Negation des Subjekts, um die Gleichgültigkeit zwischen dem Subjekt und der objektiven Welt aufzulösen, zwar "die Negation als *an sich seiend* vorausgesetzten Welt" (WL II, S. 499). Die erste Negation des Subjekts kann jedoch als Negation des subjektiven Fürsichseins oder der Eingeschlossenheit des Subjekts bezeichnet werden (WL II, S. 498). Die erste Negation des Subjekts führt zu einer Veränderung des Subjekts, das zuvor als Fürsichsein bestimmt war. Es wird nun zu einem Für-Anderes-Sein und ist dadurch gekennzeichnet, dass es die Offenlassenheit oder Passivität aufweist. Dies impliziert, dass das Subjekt das Objekt nicht länger von sich aus ausschließt oder von sich stößt. Unter Berücksichtigung der Objektiven kann das Objektive in das Subjekt hinein treten um die Offenlassenheit und Passivität des Subjekts willen. Dies erfolgt durch die Negation des Ansichseins des Objektiven, welches durch die Negation des bloßen Fürsichseins des Subjekts begründet ist. Die erste Tätigkeit des erkennenden Subjekts, die erste subjektive Negation des subjektiven Fürsichseins, hat zur Konsequenz, dass das

Fürsichsein sowohl als Einheit der negativen Beziehung auf das Andere als auch als affirmativen Beziehung auf sich selbst beschrieben werden kann. Die Negation der Negativität der Beziehung auf das Andere lässt sich demnach als Möglichkeit auffassen, dass das Subjekt sich auf das Andere des Subjekts bezieht. In dem unmittelbaren Gegensatz des Geistes, worin das Subjekt sich befindet, ist das Andere, das sich auf das Subjekt beziehen kann, nichts anderes als die objektive Welt als das Objektive des Gegensatzes. Die objektive Welt stellt für das Subjekt demnach das Andere als Andersheit dar, wobei die Unmittelbarkeit des Geistes eine wesentliche Rolle spielt. Insofern das Subjekt durch die erste Negation die Möglichkeit erlangt, sich auf das Objekt zu beziehen, kann das Objekt nicht länger als bloßes Ansichsein betrachtet werden. Das Ansichsein impliziert die Negation jeglicher Möglichkeit, sich auf das Andere zu beziehen. Das Subjekt und das Objekt können aufeinander bezogen sein. Da die Idee als solche der Bestimmung der Idee nach alles in sich einschließt[798], sind das Subjekt und das Objekt unmittelbar noch unbestimmt aufeinander bezogen. Hegel zufolge sind das Subjekt und das Objekt durch die erste Negation des Subjekts zu „einer *neutralen* Einheit oder einer *Synthesis*, d. h. einer Einheit von solchen, die ursprünglich geschieden, nur äußerlich so verbunden seien“ (WL II S.499), geworden[799].

Der Schlusssatz der ersten Negation des Subjekts bezeichnet die neutrale Einheit oder die unmittelbare und unbestimmte Beziehung zwischen dem Subjekt und der objektiven Welt im Hinblick auf die Aufgabe des Erkennens. Dieser Satz hat eine doppelte Seite, nämlich eine affirmative und eine negative Seite.

In Bezug auf die positive Seite des Schlusssatzes kann zunächst festgehalten werden, dass die objektive Welt durch die erste Negation des Subjekts aus ihrem Ansichsein herausfallen und sich auf das Subjekt beziehen oder in das Subjekt hineinkommen kann. Die objektive Welt kann als das Objektive auf das Subjekt einwirken. In der Konsequenz können die objektive Welt und das Subjekt als das Eingewirkte

---

[798] Cf. Enz § 213. „Die Idee ist die *Wahrheit*; denn die Wahrheit ist dies, dass die Objektivität dem Begriff entsprocht, - nicht dass äußerliche Dinge meinen Vorstellungen entsprechen; dies sind nur *richtige* Vorstellungen, die *Ich Dieser* habe. In der Idee handelt es sich nicht um Diesen, noch um Vorstellungen, noch um äußerlichen Dinge. – Aber auch *alles* Wirkliche, insofern es ein Wahres ist, ist die Idee und hat seine Wahrheit allein durch und kraft der Idee. Das einzelne Sein ist irgendeine Seite der Idee, für dieses bedarf es daher noch anderer Wirklichkeiten, die gleichfalls als besonders für sich bestehende erscheinen; in ihnen zusammen und in ihrer Beziehung ist allein der Begriff realisiert. Das Einzelne für sich entspricht seinem Begriffe nicht; diese Beschränktheit seines Daseins macht seine *Endlichkeit* und seinen Untergang aus. Die Idee selbst ist nicht zu nehmen als eine Idee *von irgend etwas*, sowenig als der Begriff bloß als bestimmter Begriff. Das Absolute ist die allgemeine und *eine* Idee, welche als urteilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus diesem Urteil ist es, dass die Idee *zunächst* nur die eine, allgemeine *Substanz* ist, aber ihre entwickelte, wahrhafte Wirklichkeit ist, dass sie als *Subjekt* und so als Geist ist“.

[799] Cf. WL II S. 499. „Weil das Erkennen die Idee als Zweck oder als subjektive ist, so ist die Negation der als *an sich seiend* vorausgesetzten Welt die *erste*; der Schlußsatz, worin das Objektive in das Subjektive gesetzt ist, hat daher zunächst auch nur die Bedeutung, dass das Ansichseiende nur als ein Subjektives oder in der Begriffsbestimmung nur *gesetzt*, darum aber nicht so an und für sich sei. Der Schleßsatz kommt insofern nur zu einer *neutralen* Einheit oder einer *Synthesis*, d. h. einer Einheit von solchen, die ursprünglich geschieden, nur äußerlich so verbunden seien“.

in das Verhältnis der Identität treten[800]. Das Wissen im Allgemeinen besagt, „daß der Gegenstand *das Andere ist* und *sein Sein mit meinem Sein verknüpft* ist“ (VPR I S.118). Daher kann die objektive Welt als Gegenstand des Subjekts in ein Verhältnis mit dem Subjekt ist, d. h. sie ist im Wissen. Insofern das Wissen überhaupt das Wissen des Subjekts oder das Wissen im Subjekt ist, ist sie in dem Subjekt. Nach der affirmativen Seite des Schlusssatzes ist die Identität des Subjekts und der objektiven Welt erreicht und das Subjekt setzt die objektive Welt „als *das seinige*“ (WL II S.499).

In Bezug auf die negative Seite des Schlusssatzes ist festzuhalten, dass die objektive Welt zwar durch die erste Negation des Subjekts in das Subjekt, genauer ausgedrückt, in das Wissen des Subjekts hineinkommen kann, jedoch bleibt die objektive Welt als solche dennoch außer dem Subjekt. Die durch die erste Negation des Subjekts und die Negation des subjektiven Fürsichseins bei der objektiven Welt aufgehobene Beziehungslosigkeit zum Subjekt betrifft lediglich das Ansichsein der objektiven Welt, nicht jedoch das Vorausgesetztsein oder die Abhängigkeit vom Subjekt. Die objektive Welt ist demnach in ihrer Selbstständigkeit und Unabhängigkeit vom Subjekt zu betrachten. Die Negation des Ansichseins der objektiven Welt impliziert, dass „die Form der Äußerlichkeit“, die vorher die objektive Welt hat, „aufgehoben“ (ebenda) wird, und umgekehrt, dass das Objekt in der objektiven Welt nur durch die Aufhebung der Form der Äußerlichkeit desselben in das Subjekt hineinkommen kann. Demnach ist das nicht mehr in der Form der Äußerlichkeit seiende Objekt für das Subjekt „ein vorgefundenes, ihm gegenüberstehendes Seiendes“ (Enz § 227) in dem Wissen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass dieses Seiende oder der Inhalt des Wissens auf der Einwirkung der objektiven Welt beruht. Insofern ist das Objekt im Wissen ein Gegebenes. In Konsequenz dessen kann das Subjekt die objektive Welt noch nicht vollkommen als das seinige setzen. Die Einheit von Subjekt und objektiver Welt, welche durch den Prozess des Erkennens als theoretischem Geist erreicht wird, ist folglich endlich. „Dies Erkennen behält insofern in seinem ausgeführten Zwecke noch seine *Endlichkeit*; es hat in ihm denselben zugleich *nicht* erreicht und ist *in seiner Wahrheit* noch nicht *zur Wahrheit* gekommen“ (WL II S.499) [801].

[800] Cf. Enz 153. „Die Substanz ist *Ursache*, insofern sie gegen ihr Übergehen in die Akzidentalität in sich reflektiert und so die *ursprüngliche Sache* ist, aber ebensosehr die Reflexion-in-sich oder ihre bloße Möglichkeit aufhebt, sich als das Negative ihrer selbst setzt und so eine *Wirkung* hervorbringt, eine Wirklichkeit, die so nur eine *gesetzte*, aber durch den Prozess des Wirkens zugleich notwendig ist. Die Ursache hat als die *ursprüngliche Sache* die Bestimmung von absoluter Selbständigkeit und einem sich gegen die Wirkung erhaltenden Bestehen, aber sie ist in der Notwendigkeit, deren Identität jene Ursprünglichkeit selbst ausmacht, nur in die Wirkung übergegangen. Es ist kein Inhalt, insofern wieder von einem bestimmten Inhalte die Rede sein kann, in der Wirkung, der nicht in der Ursache ist; - jene Identität ist der absolute Inhalt selbst; ebenso ist sie aber auch die Formbestimmung, die Ursprünglichkeit der Ursache wird in der Wirkung aufgehoben, in der sie sich zu einem *Gesetztsein macht*. Die Ursache ist aber damit nicht verschwunden, so dass das Wirkliche nur die Wirkung wäre. Denn dies *Gesetztsein* ist ebenso unmittelbar aufgehoben, es ist vielmehr die Reflexion der Ursache in sich selbst, ihre Ursprünglichkeit; in der Wirkung ist daher an und für sich *causa sui*“.

[801] Cf. WL II S. 499. „Indem daher in diesem Erkennen der Begriff das Objekt als *das seinige* setzt, gbt sich die Idee zunächst nur einen Inhalt, dessen Grundlage *gegeben* und an dem nur die Form der Äußerlichkeit aufgehoben werden. Dies Erkennen behält insofern in seinem ausgeführten Zwecke noch seine *Endlichkeit*; es hat in ihm denselben zugleich *nicht* erreicht und ist *in seiner Wahrheit* noch *nicht zur Wahrheit* gekommen. Denn insofern im Resultate der Inhalt noch die Bestimmung eines *gegebenen* hat, so ist das vorausgesetzte *Ansichsein* gegen

4-6-2. Die widersprechende Bestimmung des endlichen Erkennens und das analytische Erkennen

Der Widerspruch des endlichen Erkennens lässt sich aus den doppelten Seiten des Erkennens ableiten. Dabei handelt es sich um die affirmativen Seite, nach der das Objekt im Wissen des Subjekts ist, sowie die negative Seite, nach der das Objekt noch außer dem Subjekt ist. Das Erkennen überhaupt ist eine Tätigkeit, das Subjekt und die objektive Welt als identisch zu setzen. Das endliche Erkennen erreicht zwar seine Wahrheit, nämlich das Subjekt mit der objektiven Welt in dem Wissen des Subjekts identisch zu setzen, d. h. die vorgefundene Welt mit dem Subjekt zu identifizieren. Die vorausgesetzte und außer dem subjektiven Wissen seiende Welt kann jedoch nicht mit der vorgefundenen und im subjektiven Wissen seienden Welt gleichgesetzt werden. Folglich kann und soll die Wahrheit des endlichen Erkennens nicht die Wahrheit des Geistes, d. h. die Einheit der subjektiven Idee und der objektiven Idee sein. Daher ist das endliche Erkennen aus seiner selbst und in sich selbst als widersprüchlich zu bestimmen[802]. Schließlich ist das Erkennen als die theoretische Tätigkeit der subjektiven Idee um seiner Endlichkeit willen der in sich selbst sich selbst auflösende Prozess der Subjektivität. Folglich muss der Widerspruch der Subjektivität aufgelöst werden, oder das Erkennen muss sich über seine Endlichkeit hinaus erheben, da es andernfalls als Selbstwiderspruch nicht bestehen kann. Vielmehr beinhaltet das Erkennen die Möglichkeit, den Widerspruch aus sich selbst heraus aufzulösen oder sich über die Endlichkeit seiner selbst zu erheben. Nach Hegel ist das Erkennen die Idee.

Die Idee ist die Einheit des Begriffs und der Realität. Die Idee des Geistes ist zudem die Einheit des Subjekts als des für sich seienden Begriffs und des Gegenstandes des Subjekts als der objektiven Realität des Begriffs. In der Idee ist der Begriff oder das Subjekt der Zweck, „durch seine Realisierung sich“ auszuführen, oder der Trieb, „sich *für sich selbst* zu realisieren“ (WL II S.500). Die Ausführung des Zwecks und die Realisierung des Triebs sind insofern auf die erkennende Tätigkeit des Subjekts bezogen, als dieses "das Objekt zu bestimmen und durch dies Bestimmen sich in ihm identisch auf sich zu beziehen" hat (ebenda). Damit das Erkennen als Idee bestehen kann, müssen die Ausführung des Zwecks und die Realisierung des Triebs im Prinzip möglich sein. In Bezug auf das Erkennen muss die Möglichkeit gegeben sein, dass das Subjekt das Objekt bestimmt. Das heißt, indem die Idee die Einheit des Subjekts und des Objekts ist, ist das Objekt demnach „überhaupt das schlechthin Bestimmbare, und in der Idee hat es diese wesentliche Seite, nicht an und für sich gegen den Begriff zu sein“ (ebenda). Das

---

den Begriff nicht aufgehoben; die Einheit des Begriffs und der Realität, die Wahrheit, ist somit ebensosehr auch nicht darin enthalten“.

[802] Cf. WL II S. 500. „Aus dieser Bestimmung des endlichen Erkennens erhellt unmittelbar, dass es ein Widerspruch ist, der sich selbst aufhebt, - der Widerspruch einer Wahrheit, die zugleich nicht Wahrheit sein soll, - eines Erkennens dessen, was ist, welches zugleich das Ding-an-sich nicht erkennt. In dem Zusammenfallen dieses Widerspruchs fällt sein Inhalt, das subjektive Erkennen und das Ding-an-sich zusammen, d. h. erweist sich als ein Unwahres“.

Objekt des Erkennens ist folglich durch eine doppelte Seite, einerseits innerhalb des Erkennens andererseits außerhalb des Erkennens, gekennzeichnet. Das Objekt kann einerseits als das bestimmt werden, was vom Subjekt bestimmt werden kann, andererseits „als ein absolutes *Jenseits* für das Erkennen“ (ebenda) [803].

Bei einer Fokussierung auf die prinzipiellen Bestimmungen des endlichen Erkennens kann die Aufgabe des endlichen Erkennens konkreter bestimmt werden. Das endliche Erkennen kann das Objekt nur unter der Bedingung bestimmen, dass das Objekt dem Wissen gegeben ist. Denn dies hat im Subjekt stattgefunden, wobei gemäß der Bestimmung des theoretischen Geistes die Subjektivität nicht auf das Objekt, sondern auf das Subjekt selbst gerichtet ist. Daher ist in dem endlichen Erkennen das Subjekt gegen das Objekt zurückhaltend und passiv, mit anderen Worten, die Subjektivität des Subjekts besteht darin, "negativ gegen sich selbst zu sein" (WL II, S. 501). Die Subjektivität des endlichen Erkennens ist darauf beschränkt, „nur ein subjektives Hindernis, eine äußerliche Schale von dem Gegenstande zu entfernen“(WL II S.501-2). Dies zeigt das zweite Urteilen der Idee des Geistes bezüglich der inneren Struktur der subjektiven Idee. Die Form der Subjektivität besteht in der Art und Weise, wie das Subjekt das Objekt bzw. den Gegenstand als Gegebenes und Vorgegebenes empfängt und auffasst[804]. Hegel zufolge ist dies das analytische Erkennen. Es ist „die Form der zu erkennenden Gegenstände selbst“ (Enz §227 Zusatz), die unmittelbar von dem Schlusssatz der ersten Negation des theoretischen Geistes, dass das Subjekt sich unmittelbar auf das Objekt bezieht [805], gleichgesetzt ist. Dies bezeichnet die unmittelbare Auffassung und das Empfangen des Subjekts von dem Objekt. Unter Berücksichtigung der Subjektivität erfolgt eine unmittelbare Bemächtigung des Subjekts über das Objekt, wobei „eine unmittelbare *Mitteilung* und widerstandlose *Verbreitung* seiner auf dasselbe“ (WL II S.501) stattfindet.

[803] Cf. WL II S. 500-1. „Es ist daher an ihm selbst in seiner positiven Tätigkeit zu betrachten. Da diese Idee, wie gezeigt, der Trieb des Begriffes ist, sich *für sich selbst* zu realisieren, so ist seine Tätigkeit, das Objekt zu bestimmen und durch dies Bestimmen sich in ihm identisch auf sich zu beziehen. Das Objekt ist überhaupt das schlechthin Bestimmbare, und in der Idee hat es diese wesentliche Seite, nicht an und für sich gegen den Begriff zu sein. Weil dies Erkennen noch das endliche, nicht spekulative ist, so hat die vorausgesetzte Objektivität noch nicht die Gestalt für dasselbe, dass sie schlechthin nur der Begriff an ihr selbst ist und nichts Besonderes für sich gegen ihn enthält. Aber damit, dass sie als ein an sich seiendes Jenseits gilt, hat sie die Bestimmung der *Bestimmbarkeit durch den Begriff* darum wesentlich, weil *die Idee* der für sich seiende Begriff und das schlechthin in sich Unendliche ist, worin das Objekt *an sich* aufgehoben und der Zweck nur noch ist, es *für sich* aufzuheben; das Objekt ist daher zwar von der Idee des Erkennens als *an sich seiend* vorausgesetzt, aber wesentlich in dem Verhältnis, dass sie, ihrer selbst und der Nichtigkeit dieses Gegensatzes gewiß, zu[r] Realisierung ihres Begriffes in ihm komme“.

[804] Cf. WL II S. 501-2. „Die gesetzte Bestimmung gilt daher ebensosehr als eine nur *gefundene* Voraussetzung, als ein *Auffassen* eines *Gegebenen*, worin die Tätigkeit des Begriffs vielmehr nur darin besteht, negativ gegen sich selbst zu sein, sich gegen das Vorhandene zurückzuhalten und passiv zu machen, damit dasselbe nicht bestimmt vom Subjekte, sondern wie es in sich selbst ist, sich *zeigen* könne. Dies Erkennen erscheint daher in dieser Prämisse nicht einmal als eine *Anwendung* der logischen Bestimmungen, sondern als ein Empfangen und Auffassen derselben als Vorgefundener, und seine Tätigkeit erscheint als darauf beschränkt, nur ein subjektives Hindernis, eine äußerliche Schale von dem Gegenstande zu entfernen. Dies Erkennen ist das *analytische*“.

[805] Cf. WL II S. 501. „In dem Schlusse, wodurch sich die subjektive Idee nun mit der Objektivität zusammenschließt, ist die *erste Prämisse* dieselbe Form der unmittelbaren Bemächtigung und Beziehung des Begriffs auf das Objekt, als wir in der Zweckbeziehung sahen“.

Denn indem das Objekt durch die erste Negation des Subjekts als erste Tätigkeit desselben in das Subjekt hineinkommt, wird es in der Betrachtung des wissenden Subjekts damit gleichgesetzt, dass das Subjekt das Objekt durch die Tätigkeit des Subjekts unter das eigenen Wissen hineinnimmt. Betrachten wir beispielsweise ein vor uns liegendes Buch. Insofern das Sehen als die sinnliche Tätigkeit des Ich die Bestimmung der Passivität hat, ist das Buch in der Tat durch die sinnliche Tätigkeit des Sehens in uns hineingekommen. Dennoch lässt sich der Satz 'Ich sehe das Buch"' insofern interpretieren, als dass das Buch dadurch in meinem Wissen präsent ist. Betrachtet man die Richtung der Tätigkeit des theoretischen Geistes, so lässt sich eine unmittelbare Beziehung zwischen Subjekt und Objekt feststellen. Die unmittelbare Beziehung des Subjekts und des Objekts ist die unmittelbare Mitteilung des Objekts und die widerstandlose Verbreitung des Objekts auf das Subjekt.

4-6-3. Das analytische Erkennen als die unmittelbare Beziehung auf das Andere selbst

Das analytische Erkennen hat die Form oder die Verhältnisweise, das Objekt aufzufassen oder zu empfangen, die eben „die Form einfacher *Identität*, der *abstrakten Allgemeinheit*“ (WL II S.502) ist. Insofern sich das analytische Erkennen durch die unmittelbare Beziehung von Subjekt und Objekt als reine Auffassung und Empfangen des Objekts bestimmt (vgl. WL II, S. 501–2), ist eine Veränderung des Objekts durch das Erkennen ausgeschlossen. Das analytische Erkennen ist vielmehr geprägt von der Angst vor einem möglichen Verfall des Objekts, der durch das Subjekt verursacht werden könnte. Dies führt letztlich dazu, dass das Erkennen seine Tätigkeit im Objekt vernichtet. In anderen Worten schließt die Subjektivität des analytischen Erkennens um seiner negativen Beziehung auf sich selbst willen alles außer sich aus, nämlich die Andersheit und den Unterschied von sich selbst, und hat sie die tautologische Beziehung mit sich selbst. Diese Beziehung zeigt sich sowohl in Bezug auf die Form als auch auf das Prinzip. Die Bestimmung des Subjekts des analytischen Erkennens bzw. der Form des Subjekts als mit sich selbst identische abstrakte Allgemeinheit führt dazu, dass das Objekt, das dem unmittelbaren Gegensatz des Geistes nach dem Subjekt gegenübersteht, als das verschiedene und einzelne Konkrete bestimmt wird. Dieses ist der Endlichkeit des Geistes nach vorausgesetzt und ansichseiend und wird dem analytischen Erkennen als solches gegeben[806]. Daher ist es für das analytische Erkennen, was erkannt wird, alles nur in dem Objekt und nicht in dem Subjekt. Was in dem Subjekt ist, ist bloß das

[806] Cf. WL II S. 502-3. „Das Unterschiedende des analytische Erkennens hat sich bereits dahin bestimmt. Dass ihm als der ersten Prämisse des ganzen Schlusses die Vermittlung noch nicht angehört, sondern dass es die unmittelbare, das Anderssein noch nicht enthaltende Mitteilung des Begriffs ist, worin die Tätigkeit sich ihrer Negativität entäußert. Jene Unmittelbarkeit der Beziehung ist jedoch darum selbst Vermittlung, denn sie ist die negative Beziehung des Begriffs auf das Objekt, die sich aber selbst vernichtet und sich dadurch einfach und identisch macht. Diese Reflexion-in-sich ist nur ein Subjektives, weil in ihrer Vermittlung der Unterschied nur noch als der vorausgesetzte *ansichseiende*, als Verschiedenheit *des Objekts* in sich, vorhanden ist. Die Bestimmung, die daher durch diese Beziehung zustande kommt, ist die Form einfacher *Identität*, der *abstrakten Allgemeinheit*. Das analytische Erkennen hat daher überhaupt diese Identität zu seinem Prinzip, [...]“

sich auf sich beziehende und tautologische Selbstbewusstsein als das Ich=Ich. Gleichzeitig ist das Objekt als das Erkannte sowohl im Wissen als auch im Subjekt präsent, insofern das Wissen nichts anderes als das Wissen des Subjekts ist. Denn gemäß der Bestimmung des Erkennens ist das Objekt oder der Gegenstand des analytischen Erkennens das Objekt des Subjekts oder das subjektive Objekt. Wie bereits dargelegt, lässt sich das Objekt im Rahmen des endlichen Erkennens als zweiseitig bezeichnen. In Konsequenz dessen weist das Subjekt im Rahmen des analytischen Erkennens eine zweiseitige Verhältnisweise gegenüber dem Objekt auf.

Einerseits kann das Subjekt durch seine Tätigkeit das Objekt nicht berühren, da das Objekt als das Vorausgesetzte und Ansichseiende gegeben ist. Die Subjektivität des endlichen Erkennens ist folglich auf sich selbst und nicht auf das Objekt gerichtet und begegnet dem Objekt als der Andersheit lediglich mit Zurückhaltung. Dies ist die neue Aufgabe des endlichen Erkennens (WL II S.501).

Andererseits stellt sich die Frage, inwiefern das Objekt im Wissen des Subjekts gegeben ist und von diesem erkannt wird. Das heißt, inwiefern das Objekt im Subjekt ist. Das im Wissen erkannte Objekt kann dann entweder als das Seinige oder als das Subjektive bezeichnet werden. In diesem Fall kann die Subjektivität des Subjekts ohne Widerstand auf das Objekt übertragen werden. Insofern das Objekt im Wissen also im Subjekt ist, hat das Objekt im Wissen die Identität mit dem Subjekt. Dadurch kann die Subjektivität des Subjekts sich gemäß der Bestimmung des theoretischen Geistes auf das Objekt richten.

In Anbetracht der Zweiseitigkeit der Subjektivität und des Objekts in dem Subjekt kann das analytische Erkennen wie folgt verstanden werden. Ein Verständnis des analytischen Erkennens, welches lediglich die erste Seite des Objekts und der Subjektivität berücksichtigt, kann der sogenannten Vorstellung des Realismus zugeordnet werden. Daher kann festgehalten werden, dass das Erkannte, also der Inhalt einer Erkenntnis sowie die Begriffsbestimmungen in den Gegenständen des Erkennens, alle von außerhalb des Subjekts stammen. Demnach ist das Subjekt lediglich die "leere Identität" (WL II, S. 503).

Ein anderes Verständnis ist, wenn das analytische Erkennen nach der zweiten Seite des Objekts und der Subjektivität verstanden wird, die sogenannte die Vorstellung des subjektiven Idealismus. Demnach ist alles Erkannte das in das Objekt hineinbringende Subjektive, während das, was das Subjekt in dem Objekt erkennt, nichts anderes ist als das Resultat der subjektiven Tätigkeit[807]. Die Annahme einer Zweiseitigkeit von Subjektivität und Objektivität sowie die These, dass die Bestimmungen der Zweiseitigkeit unmittelbar aus der unmittelbaren Beziehung von Subjekt und Objekt abgeleitet werden

[807] Cf. WL II S. 503. „Es ist ebenso einseitig, die Analyse so vorzustellen, als ob im Gegenstande nichts sein, was nicht in hm *hineingelegt* werde, als es einseitig ist, zu meinen, die sich ergebenden Bestimmungen werden nur aus ihm *herausgenommen*. Jene Vorstellung spricht bekanntlich der subjektive Idealismus aus, der in der Analyse die Tätigkeit des Erkennens allein für ein einseitiges *Setzen* nimmt, jenseits dessen das *Ding-an-sich* verborgen bleibt; die andere Vorstellung gehört dem sogenannten Realismus an, der den subjektiven Begriff als eine leere Identität erfaßt, welcher die Gedankenbestimmungen *von außen* in sich *aufnehme*“.

können, bilden die Grundlage für die Annahme, dass das analytische Erkennen, d. h. die Analyse, die Einheit dieser zwei Seiten sein soll.

4-6-3-1. Die Aufgabe des analytischen Erkennens

Die Aufgabe der Analyse ist ebenso die Aufgabe des analysierenden Subjekts. Wie bereits oben dargelegt, stellt das einzelne Konkrete das Objekt der Analyse dar, welches der Abstraktheit und Allgemeinheit des Subjekts des analytischen Erkennens gegenübersteht[808]. Hegel zufolge ist die Analyse als Form des theoretischen Geistes von der Analyse im allgemeinen Sinn, dem Gegenstand in die besonderen Vorstellungen aufzulösen, zu unterscheiden. Die Analyse im Allgemeinen ist der Sphäre der Vorstellung zuzuordnen. Im Vergleich dazu ist die Analyse des endlichen Erkennens als die in sich selbst urteilende Idee zu betrachten, die bereits in dem Objekt oder Gegenstand vorliegende Begriffsbestimmungen umfasst[809]. In Bezug auf die Beziehung zum Objekt ist das analytische Erkennen „die Verwandlung des gegebenen Stoffes", d. h. der Aufgabe der Analyse „in logische Bestimmungen" (ebenda), die bei dem analytischen Erkennen nichts anderes als die abstrakte Allgemeinheit ist.

Die Einheit der zwei Seiten der Subjektivität und des Objekts, welche die Tätigkeit der Analyse konstituiert, lässt sich wie folgt erläutern: Das analytische Erkennen ist die Einheit des subjektiven Idealismus und des Realismus. Dies bedeutet, dass die Begriffsbestimmung, nach der die Verwandlung des Objekts vom Subjekt stattfindet, mit der Begriffsbestimmung, die das Subjekt im Objekt vorfindet, d. h. die im Objekt schon fertig ist, gleichgesetzt werden kann. In abstrakterer Formulierung bedeutet dies, dass die vom Subjekt gesetzten Begriffsbestimmungen mit den außer dem Subjekt vorausgesetzten Begriffsbestimmungen gleichgesetzt werden, mit anderem Wort, dass das Setzen des Subjekts mit dem Voraussetzen des Objekts gleichgesetzt sein soll[810].

---

[808] Cf. WL II S. 503. „Das analytische Erkennen nun näher betrachtet, so wird von einem *vorausgesetzten*, somit einzelnen, *konkreten* Gegenstande angefangen, er sei nun ein für die Vorstellung schon *fertiger*, oder er sei ein *Aufgabe*, nämlich nur in seinen Umständen und Bedingungen gegeben, aber aus ihnen noch nicht für sich herausgehoben und in einfacher Selbständigkeit dargestellt".

[809] Cf. WL II S. 503. „Die Analyse desselben kann nun nicht darin bestehen, dass er bloß in die besonderen *Vorstellungen*, die er enthalten kann, *aufgelöst* werde; eine solche Auflösung und das Auffassen derselben ist ein Geschäft, das nicht zum Erkennen gehört, sondern nur eine nähere *Kenntnis*, eine Bestimmung innerhalb der Sphäre des *Vorstellens* beträfe".

[810] Cf. WL II S. 503-4. „Da das analytische Erkennen, die Verwandlung des gegebenen Stoffes in logische Begriffsbestimmungen, sich gezeigt hat, beides in einem zu sein, ein *Setzen*, welches sich ebenso unmittelbar als *Voraussetzen* bestimmt, so kann um des letzten willen das Logische als ein schon im Gegenstande *Fertiges* sowie wegen des ersteren als *Produkt* einer bloß subjektiven Tätigkeit erscheinen. Aber beide Momente sind nicht zu trennen; das Logische ist in seiner abstrakten Form, in welche es die Analyse heraushebt, allerdings nur im Erkennen vorhanden, so wie es umgekehrt nicht nur ein *Gesetztes*, sondern ein *Ansichseiendes* ist".

Die Identität des Setzens der Begriffsbestimmungen und des Voraussetzens der Begriffsbestimmungen lässt sich, sofern es prinzipiell betrachtet wird, aus der Idee des Geistes ableiten[811]. Diesbezüglich ist festzuhalten, dass gemäß der Bestimmung der Idee des Geistes, insbesondere dem ersten Urteil der Idee, das Subjekt des analytischen Erkennens die subjektive Idee und das vorausgesetzte Objekt desselben die objektive Idee ist (WL II, S. 487). Die Idee ist gemäß ihrer Bestimmung die Einheit des Begriffs und der Realität. Die objektive Idee stellt demgemäß die noch nicht für sich seiende und bloß an sich seiende Einheit des Begriffs und der Realität dar (WL II S. 487f.). Die objektive Idee enthält somit als solche trotz ihres An-sich-seins die Begriffsbestimmungen und eben die Totalität derselben in sich. Daher kann prinzipiell davon ausgegangen werden, dass die Subjektivität des Subjekts, die auf dem Begriff beruht, und das vorausgesetzte Objekt, das den Begriff in sich enthält, identisch sind. Diese Betrachtung ist bloß im Prinzip und basiert auf der Idee des Geistes. Sie betrifft nicht das analytische Erkennen. Folglich wäre das Subjekt des analytischen Erkennens imstande, die Identität seiner selbst mit der objektiven Welt oder mit dem Gegenstand seiner selbst, d. h. die absolute Gewissheit des Geistes, zu erkennen. In diesem Fall würde die Sphäre des endlichen Geistes verlassen werden, wodurch die Sphäre der absoluten Idee erreicht werden könnte. Allerdings kann die absolute Gewissheit vor dem Subjekt der Analyse nicht erreicht werden, sofern dieses noch mit der Endlichkeit des Geistes behaftet ist. Konkret bedeutet dies, dass das Subjekt die objektive Welt, d. h. seinen Gegenstand, als das vorausgesetzte Ansichsein und das Objekt in seinem Wissen als das Gegebene oder Vorgefundene ansieht. Die Identität des subjektiven Setzens und der objektiven Voraussetzung besteht jedoch, sofern das endliche Erkennen betrachtet wird, weder im analysierenden Subjekt noch im vorausgesetzten und jenseits des Subjekts liegenden Objekt, sondern allein im Wissen. Daher kann die objektive Voraussetzung nicht als jenseits des Subjekts lokalisiert werden, sondern muss vielmehr als das vorausgesetzte Andere oder Seiende im Subjekt selbst betrachtet werden. In dem Gegensatz des Geistes wird ersichtlich, dass das Hineinkommen des Objekts in das Subjekt durch die erste Negation der Subjektivität als eine sich auf sich negativ beziehende Tätigkeit des Subjekts möglich ist. Im Rahmen der widerstandslosen Verbreitung des Objekts auf das Subjekt wird die Form der Äußerlichkeit in Bezug auf das Subjekt durch das Objekt als dessen Form aufgehoben (vgl. WL II, S. 499). Folglich ist das Objekt im Subjekt, also im Wissen, subjektiv und weist somit die Form des Subjekts auf. Wie zuvor dargelegt, erfolgt die widerstandlose Verbreitung des Objekts auf das Subjekt auf das Subjekt in derselben Weise wie die Verbreitung des Subjekts auf das Objekt (WL II, S. 501). In diesem Kontext kann die passive Tätigkeit des Subjekts als "bestimmende Tätigkeit des Begriffs auf das Objekt" (ebenda) bezeichnet werden. Zudem bedeutet sie eine subjektive Verwandlung des Objekts in die Begriffsbestimmungen (WL II S. 497), wobei diese im Rahmen des analytischen Erkennens als abstrakte Identität mit sich selbst aufgefasst werden können. Dies bedeutet,

[811] Cf. WL II S. 503. „Die Analyse, da sie den Begriff zum Grunde hat, hat zu ihren Produkten wesentlich die Begriffsbestimmungen, und zwar als solche, welche *unmittelbar* in dem Gegenstand *enthalten* sind. Es hat sich aus der Natur der Idee des Erkennens ergeben, dass die Tätigkeit des subjektiven Begriffs von der einen Seite nur als *Entwicklung* dessen*, was im Objekte schon ist*, angesehen werden muß, weil das Objekt selbst nichts als die Totalität des Begriffs ist“.

dass das Objekt mit der Form der abstrakten Allgemeinheit in das Subjekt hinein kommt. Allerdings bleibt dieser Grund der Identität der setzenden Subjektivität und der vorausgesetzten Objektivität innerhalb des endlichen Erkennens wie der prinzipiell aus der Idee herausgekommene Grund derselben vor dem Subjekt des analytischen Erkennens verborgen. Denn der innere Grund dieser Identität ist ein Prozess, in dem die Aufgabe der Analyse der Analyse aufgegeben ist. Die Analyse selbst findet erst nach dem Aufgeben der Aufgabe statt.

4-6-3-2. Das reine Auffassen und Empfinden: Die abstrakte Allgemeinheit und das Abstrahieren

Die identische Beziehung zwischen dem Setzen der Subjektivität und der Voraussetzung des Objekts erscheint der Analyse unmittelbar[812]. Die Analyse als die Subjektivität des analysierenden Erkennens kann als Trieb bezeichnet werden (vgl. WL II, S. 498). Da die eigentliche Aufgabe des endlichen Erkennens die Erhebung seiner selbst über die Endlichkeit seiner selbst ist (vgl. WL II, S. 500), soll die Subjektivität der Analyse in dem analytischen Erkennen tätig sein. Denn wenn die Analyse lediglich als eine unmittelbar aus der unmittelbaren Beziehung des Subjekts und des Objekts hervorgehende Erkenntnis betrachtet würde, wäre sie nicht länger als eine Tätigkeit oder ein Trieb zu bezeichnen. Die Analyse stellt die Form oder die Verhältnisweise des Erkennens dar, wobei das Erkennen überhaupt als Tätigkeit bestimmt werden kann, die darin besteht, den Unterschiedenen identisch zu setzen. Somit ist für die Tätigkeit der Analyse ein Unterschied oder eine Verschiedenheit erforderlich. Im Rahmen des analytischen Erkennens wird das Subjekt lediglich als abstrakte und sich mit sich selbst identische Allgemeinheit bestimmt, sodass keine Differenzierung aus dem analytischen Erkennen herausgebracht ist. Deshalb hat die Analyse als Unterschied nur das von dem Objekt Herausgekommene oder „einen *gegebenen Unterschied*" (WL II S.504). Konkreter ausgedrückt, setzt die Analyse sich identisch mit den der Form ihrer selbst, d. h. der Form der abstrakten Identität angemessenen Teilen oder Seiten von dem einzelnen und konkreten Gegenstand als der ihr aufgegebenen Aufgabe und abstrahiert sie von den Übrigens desselben[813].

Die Feststellung, dass das analysierende Erkennen bei seinem Gegenstand alle anderen Begriffs- oder Gedankenbestimmungen, die nicht der Form der abstrakten Allgemeinheit entsprechen, abstrahiert (WL

[812] Cf. WL II S. 504. „Insofern nun das analytische Erkennen die aufgezeigte Verwandlung ist, geht es durch keine weiteren *Mittelglieder* hindurch, sondern die Bestimmung ist insofern *unmittelbar* und hat eben diesen Sinn, dem Gegenstand eigen und an sich anzugehören, daher ohne subjektive Vermittlung aus ihm aufgefaßt zu sein".

[813] Cf. Enz § 115. „*Formelle* oder *Verstandesidentität* ist diese Identität, insofern an ihr festgehalten und von dem Unterschiede *abstrahiert* wird. Oder die *Abstraktion* ist vielmehr das Setzen dieser formellen Identität, die Verwandlung eines in sich Konkreten in diese Form der Einfachheit, - es sei, dass ein Teil des am Konkreten vorhandenen Mannigfaltigen *weggelassen*(durch das sogenannte *Analysieren*) und nur *eines* derselben herausgenommen wird, oder dass mit Weglassung ihrer Verschiedenheit die mannigfaltigen Bestimmtheiten in *eine zusammengezogen* werden".

II S.503-4), impliziert, dass das analytische Erkennen lediglich den Unterschied seiner selbst vom Gegenstand seiner selbst in sich einschließt. Dabei werden andere der Unterschieden, wie beispielsweise die Beziehungen der Bestimmungen, Reflexionsbestimmungen und der innere Zusammenhang, die der Gegenstand des Erkennens aufweisen kann, abstrahiert[814]. Die Analyse nimmt den von ihr selbst unterschiedenen Gegenstand als das Andere und als die Andersheit in ihr Wissen auf, wobei sie sich die Form und Bestimmung ihrer selbst, d. h. die Passivität, bedient, welche unmittelbar von der ersten Negation des theoretischen Geistes abgeleitet sind. Für die Analyse ist somit das in sie hineinkommende Objekt das Andere oder die Andersheit als solche. In anderen Worten kann festgehalten werden, dass die Analyse keinerlei Relevanz für den Inhalt oder Kontext des Objekts aufweist. Für die Analyse ist lediglich von Belang, dass das Objekt als das Andere betrachtet werden kann. Die Beziehungen oder Unterschiede zwischen den objektiven Bestimmungen sind für das analysierende Subjekt irrelevant, da sie lediglich als das Objektive Gegenstand der Analyse sind und somit mit den anderen objektiven Bestimmungen identisch sind[815]. Insofern kann die Tätigkeit der Analyse gegen alle objektiven

[814] Cf. Enz § 418 Zusatz. „Dieses ist von den anderen Weisen des Bewusstseins nicht dadurch unterscheiden, dass bei ihm allein das Objekt durch die *Sinne* an mich käme, sondern vielmehr dadurch, dass auf dem Standpunkt desselben das Objekt, möge dieses nun ein äußerliches oder ein innerliches sein, noch weiter gar keine *Gedankenbestimmung* hat als die, erstens überhaupt zu *sein* und zweitens ein *selbständiges Anderes gegen mich*, ein *Insichreflektiertes*, ein *Einzelnes* gegen mich als *Einzelnen, Unmittelbaren* zu sein. Der *besondere Inhalt* des Sinnlichen, zum Beispiel Geruch, Geschmack, Farbe usw., fällt, wie wir § 401 gesehen haben, der *Empfindung* anheim. Die dem Sinnlichen eigentümliche *Form* aber, das *Sich-selber-äußerlich-Sein*, das Außereinandertreten in *Raum* und *Zeit,* ist die (wie wir § 448 sehen werden) von der *Anschauung* erfaßte Bestimmung des Objekts, - dergestalt, dass für das *sinnliche* Bewusstsein als solches nur die obengenannte Denkbestimmung übrigbleibt, kraft welcher der vielfachen besondere Inhalt der Empfindungen sich zu einem außer mir seienden Eins zusammennimmt, das auf diesen Standpunkte von mir auf unmittelbare, vereinzelte Weise gewußt wird, zufällig jetzt in mein Bewusstsein kommt und dann wieder daraus verschwindet, überhaupt sowohl seiner Existenz wie seiner Beschaffenheit nach für mich ein Gegebenes, also ein solches ist, von welchem ich nicht weiß, wo es herkommt, warum es diese bestimmte Natur hat und ob es ein Wahres ist“.; § 419. „Das *Sinnliche* als Etwas wird ein *Anderes*; die Reflexion des *Etwas* in sich, das *Ding*, hat *viele* Eigenschaften und als Einzelnes in seiner Unmittelbarkeit *mannigfaltigen Prädikate*. Das *viele Einzelne* der Sinnlichkeit wird daher ein *Breites*, - eine Mannigfaltigkeit von *Beziehungen*, *Reflexionsbestimmungen* und *Allgemeinheiten*. – Dies sind logische Bestimmungen, durch das Denkende, d. i. hier durch das Ich gesetzt. Aber *für dasselbe* als erscheinend hat der Gegenstand sich so verändert. Das sinnliche Bewusstsein ist in dieser Bestimmung des Gegenstandes *Wahrnehmen*“.; § 420. „Das Bewusstsein, das über die Sinnlichkeit hinausgegangen, will den Gegenstand in seiner *Wahrheit nehmen*, nicht als bloß unmittelbaren, sondern als vermittelten, in sich reflektierten und allgemeinen. Er ist somit eine Verbindung von sinnlichen und von erweiterten Gedankenbestimmungen konkreter Verhältnisse und Zusammenhänge. Damit ist die Identität des Bewusstseins mit dem Gegenstand nicht mehr die abstrakte der *Gewissheit*, sondern die *bestimmte*, ein *Wissen“*. Das analytische Erkennen abstrahiert von Gendakenbestimmungen. Wenn es in der Hinsicht der Erfahrung betrachtet wird, weist dies darauf hin, von allen Bestimmung des Gegenstandes des Erkennens, Farbe, Gestaltungen usf., zu abstrahieren. Deshalb ist es nach dem Abstrahieren, was für das analytische Erkennen übrig ist, empirisch das Gegebensein und logisch die Andersheit.

[815] Cf. WL II S. 503. „[...], und der Übergang in Anderes, die Verknüpfung Verschiedener ist aus ihm selbst, aus seiner Tätigkeit ausgeschlossen“.; S. 504-5. „Die Gedankenbestimmungen scheinen aber in ihnen selbst auch einen Übergang zu enthalten. Wenn der Gegenstand als Ganzes bestimmt worden, so wird davon allerdings zur *andere* Bestimmung *des Teils*, von der *Ursache* zur anderen Bestimmung der *Wirkung* usf. fortgegangen. Aber dies ist hier insofern kein Fortgehen, als Ganzes und Teile, Ursache und Wirkung *Verhältnisse* sind, und zwar für dieses formale Erkennen so *fertige* Verhältnisse, dass die eine Bestimmung an die andere wesentlich geknüpft *vorgefunden* wird. Der Gegenstand, der als *Ursache* oder als *Teil* bestimmt worden, ist damit durch das *ganze* Verhältnis, schon durch beide Seiten desselben bestimmt. Ob es schon *an sich* etwas Synthetisches ist, so ist dieser Zusammenhang für das analytische Erkennen ebensosehr nur ein *Gegebenes* als anderer Zusammenhang

Bestimmungen als gleichgültig betrachtet werden. Auch die Frage, ob das Objekt bereits Bestimmungen aufweist, ist in diesem Kontext irrelevant, da es sich lediglich um „die Wiederholung des einen ursprünglichen Tuns der Analyse“ (WL II S.504) handelt. Wie bereits dargelegt, besteht die ursprüngliche Tätigkeit der Analyse in einem Prozess, durch den die Aufgabe der Analyse dem analysierenden Erkennen aufgegeben ist. In Bezug auf den theoretischen Geist betrachtet, stellt es nichts anderes als die erste Negation desselben selbst dar[816]. Denn das analysierende Erkennen betrachtet das Objekt, welches bereits durch die ursprüngliche Tätigkeit des erkennenden Subjekts in die Begriffsbestimmungen aufgenommen wurde, als das Konkrete, das Gegebene und das von dem Subjekt noch nicht Bestimmte. Das Subjekt integriert es wiederum in die Begriffsbestimmungen oder nimmt es durch dieselben auf[817]. Hegel zufolge ist in dem arithmetischen Erkennen als dem analytischen Erkennen nur die Wiederholung des desselben Prinzips der Analyse und kein Platz für den Unterschied, die Verschiedenheit und die Andersheit[818].

---

seines Stoffes und gehört daher nicht seinem eigentümlichen Geschäft an. Ob solcher Zusammenhang sonst als ein Priorisches oder Aposteriorisches bestimmt werde, dies ist dabei gleichgültig, insofern er als ein *vorgefundener* gefaßt wird oder, wie man es auch genannt hat, als eine *Tatsache* des Bewusstseins, dass mit der Bestimmung *Ganzes* die Bestimmung *Teil* verknüpft sei und so fort“.

[816] Cf. WL II S. 508-9. „Es ist daher ein höchst überflüssiges Gerüst, hier die Form der geometrischen Methode, welche sich auf synthetische Sätze bezieht, anzuwenden und der Aufgabe außer der *Auflösung* auch noch einen *Beweis* folgen zu lassen. Er kann nichts als die Tautologie ausdrücken, dass die Auflösung richtig ist, weil man operiert hat, wie aufgegeben war. Wenn die Aufgabe ist, man soll mehrere Zahlen addieren, so ist die Auflösung: man addiere sie; der Beweis zeigt, dass die Auflösung richtig ist, darum weil aufgegeben war zu addieren und man addieren hat. Wenn die Aufgabe zusammengesetztere Bestimmungen und Operationen, z. B. etwa Dezimalzahlen zu multiplizieren, enthält und die Auflösung gibt nichts als das mechanische Verfahren an, so wird wohl ein Beweis nötig; dieser aber kann weiter nichts sein als die Analyse jener Bestimmungen und der Operation, woraus die Auflösung von selbst hervorgeht. Durch diese Absonderung der *Auflösung* als eines mechanischen Verfahrens und des *Beweises* als der Rückerinnerung an die Natur des zu behandelnden Gegenstandes und der Operation selbst geht gerade der Vorteil der analytischen Aufgabe verloren, dass nämlich die *Konstruktion* unmittelbar aus der Aufgabe abgeleitet und daher an du für sich als *verständig* dargestellt werden kann; auf die andere Weise wird der Konstruktion ausdrücklich ein Mangel gegeben, der synthetischen Methode eigen ist“.

[817] Cf. WL II S. 504. „Aber das Erkennen soll ferner auch ein *Fortgehen*, eine *Entwicklung von Unterschieden* sein. Weil es aber nach der Bestimmung, die es hier hat, begrifflos und undialektisch ist, hat es nur einen *gegebenen Unterschied*, und sein Fortgehen geschieht allein an den Bestimmungen des *Stoffes*. Nur insofern scheint er ein *immanentes* Fortgehen zu haben, als die abgeleiteten Gedankenbestimmungen von neuem analysiert werden können, insofern sie noch ein Konkretes sind; das Höchste und Letzte dieses Analysierens ist das abstrakte höchste Wesen oder die abstrakte subjektive Identität und ihr gegenüber die Verschiedenheit. Dieses Fortgehen ist jedoch nichts anderes als nur die Wiederholung des einen ursprünglichen Tuns der Analyse, nämlich die Wiederbestimmung des schon in die abstrakte Begriffsform Aufgenommenen als eines *Konkreten* und hierauf die Analyse desselben, dann von neuem die Bestimmung des aus ihr hervorgehenden Abstrakten als eines Konkreten und so fort“.

[818] Cf. WL II S. 505-6. „Die Erkenntnisweise derselben ist in der Tat am immanentesten analytisch, und es ist kürzlich betrachten, worauf sich dies gründet. – Das sonstige analytische Erkennen fängt von einem konkreten Stoff an, der eine zufällige Mannigfaltigkeit an sich hat; aller Unterschied des Inhalts und das Fortgehen zu weiterem Inhalt hängt von demselben ab. Der arithmetische und algebraische Stoff dagegen ist ein schon ganz abstrakt und unbestimmte Gemachtes, an dem alle Eigentümlichkeit des Verhältnisses getilgt, dem somit nun jede Bestimmung und Verknüpfung ein Äußerliches ist. Ein solches ist das Prinzip der diskreten Größe, das *Eins*. Dies verhältnislose Atome kann zu einer *Vielheit* vermehrt und äußerlich zu einer Anzahl bestimmt und vereinigt werden; dieses Vermehren und Begrenzen ist ein leeres Fortgehen und Bestimmen, welches bei demselben Prinzip des abstrakten Eins stehenbleibt. [...] Die *Größe* ist überhaupt die Kategorie, innerhalb welcher diese Bestimmungen gemacht werden, - was die *gleichgültig* gewordene Bestimmtheit ist, so dass der Gegenstand

4-6-3-3. Der Erfolg der Analyse und der Versöhnungsprozess in dem Analysieren

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass der Prozess des analysierenden Erkennens den Übergang ins Andere oder die Vorfindung eines Neuen von sich selbst ausschließt. Dies führt dazu, dass es sich um einen nach dem einfachen und abstrakten Prinzip seiner selbst wiederholenden und langweiligen Prozess handelt. Dennoch hat das analytische Erkennen bezüglich der eigentlichen Aufgabe des theoretischen Geistes, d. h. der Erhebung seiner selbst über die Endlichkeit des Geistes, folgenden Sinn:

Erstens führt das analysierende Erkennen reproduzierend die ansichseiende und vorausgesetzte Tätigkeit seiner selbst als das Aufgeben der Aufgabe aus, was das Fürsichsein der subjektiven Idee und das Ansichsein der objektiven Idee in dem Gegensatz des Geistes betrifft. Die Analyse macht somit die passive Tätigkeit des erkennenden Geistes, oder, was dasselbe ist, die erste Negation desselben, sichtbar. Dies impliziert, dass die absolute Gewissheit des Geistes, die sich zuvor lediglich im Wissen zog, als die ansichseiende Identität des Subjektiven und des Objektiven für sich wird.

Zweitens in Bezug auf die abstrakte Form der subjektiven Idee und den konkreten Inhalt der objektiven Idee im Gegensatz des Geistes nimmt das analysierende Erkennen gemäß seiner Bestimmung das Objekt als solches auf. In der Wissenschaft der Logik wird der Begriff der Analyse in einem spezifischeren Sinne verwendet als in Allgemeinen. Während die allgemeine Analyse darauf abzielt, die Erkenntnis oder das Wissen deutlicher zu machen, indem die Vorstellung des Objekts aufgelöst oder das Überflüssige im Gegenstand entfernt wird, verwandelt die Analyse des theoretischen Geistes das Objekt in die Form der abstrakten Identität, um es als das Andere, als Andersheit, aufzunehmen oder, wie man auch sagen könnte, um die Gesamtheit des Objekts zu empfangen. In Konsequenz dessen gilt für die Analyse im Allgemeinen, dass die objektive Welt als Gegenstand der Analyse von der Analyse selbst aufgegeben wird. Die allgemeine Analyse löst die objektive Welt in die physische und natürliche Welt sowie die geistige und gesellschaftliche Welt auf und sondert jede Welt erneut ab. Hegel zufolge stellt die Erkenntnis der objektiven Welt, die durch solche Absonderung gekennzeichnet ist, keine Erkenntnis der objektiven Welt als solcher dar. Folglich wird die objektive Welt durch die Analyse als die

keine Bestimmtheit hat, welche ihm immanent, also dem Erkennen *gegeben* wäre. [...] Allein es ist leicht, ein fortleitendes Prinzip zu erkennen, und zwar ist es das Immanente der analytischen Identität, die am Verschiedenen als *Gleichheit* erscheint; der Fortschritt ist die Reduktion des Ungleichen auf immer größere Gleichheit“.; S. 506-7. „Weil nun die Bestimmtheit des Gegenstandes und der Verhältnisse eine *gesetzte* ist, so ist die weitere Operation mit ihnen auch ganz analytisch, und die analytische Wissenschaft hat daher nicht sowohl *Lehrsätze* als *Aufgaben*. Der analytische Lehrsatz enthält die Aufgabe schon für sich selbst als gelöst, und der ganz äußerliche Unterschied, der den beiden Seiten, die er gleichgesetzt, zukommt, ist so unwesentlich, dass ein solcher Lehrsatz als eine triviale Identität erscheinen würde. [...] Hier ist im Geringsten kein Übergang zu einem *Anderen*; es ist ein bloßes Fortsetzen, d. h. *Wiederholen* derselben Operation, durch welche 5 und 7 entstanden ist“.; S. 508-9. Das analytische Erkennen erreicht durch die Wiederholung des Gleichen und die Identität mit sich selbst die einfache und abstrakte Identität des Subjekts und des Objekts.

Absonderung aufgelöst[819]. Demgegenüber nimmt die Analyse des theoretischen Geistes in der Form der abstrakten Identität die objektive Welt vollständig auf. Obgleich die objektive Welt in sich selbst Unterschiede aufweist und in einem inneren Zusammenhang steht, Insofern die objektive Welt als Aufgabe der Analyse ist, wird sie von der Analyse als Einheit betrachtet, wodurch die Analyse die Mannigfaltigkeit und den Unterschied der objektiven Welt mit derselben aufnimmt. Obgleich sich das analysierende Erkennen lediglich im Wissen befindet, wird die Identität der abstrakten Form und des konkreten Inhalts erreicht.

Allerdings muss die Form des analytischen Erkennens aufgrund ihrer abstrakten Allgemeinheit lediglich die formelle Erkenntnis sein, sodass eine Bestimmung des Objekts tatsächlich oder inhaltlich nicht möglich ist. Denn um das Objekt bestimmen zu können, muss das Erkennen die Andersheit und den Unterschied im Wissen anerkennen. Diese Anerkennung ist jedoch der abstrakten Identität als Form der Analyse nicht angemessen. Daher entwickelt sich das analytische Erkennen zu dem synthetischen Erkennen[820].

Die analytische Form des theoretischen Geistes stellt im Hinblick auf den Versöhnungsprozess die logische Entwicklungsstufe des reinen Denkens dar, in der die Selbstnegation und das Wiederlesen eine zentrale Rolle einnehmen.

In Bezug auf die Selbstnegation wird durch den theoretischen Geist als solchen die Selbstnegation deutlich sichtbar, indem die Negation ihrer selbst auf sie selbst gerichtet wird. Das analysierende Erkennen hat die abstrakte Identität als die Form seiner selbst durch die Vernichtung der Subjektivität seiner selbst (vgl. WL II, S. 502).

---

[819] Cf. Enz § 227 Zusatz. „Dies ist der Standpunkt, auf welchem *Locke* und alle Empiriker stehen. Viele sagen, weiter könne das Erkennen überhaupt nichts tun, als die gegebenen konkreten Gegenstände in ihre abstrakten Elemente zu zerlegen und diese dann in ihrer Isolierung zu betrachten. Es erhellt indes sogleich, dass dies ein Verkehren der Dinge ist und dass das Erkennen, welches die Dinge nehmen will, wie sie *sind*, hierbei mit sich selbst in Widerspruch gerät. So z. B. bringt der Chemiker ein Stück Fleisch auf seine Retorte, martert dasselbe auf vielfache Weise und sagt dann, er habe gefunden, dass dasselbe aus Stickstoff, Kohlenstoff, Wasserstoff usw. bestehe. Diese abstrakte Stoffe sind dann aber kein Fleisch mehr. Ebenso verhält es sich, wenn der empirische Psychologe eine Handlung in die verschiedenen Seiten, die dieselbe der Betrachtung darbietet, zerlegt und diese dann in ihrer Trennung festhält. Der analytisch behandelte Gegenstand wird hierbei gleichsam als eine Zwiebel betrachtet, der man eine Haut nach der andern abzieht".

[820] Cf. WL II S. 510. „Es ist erinnert worden, dass die Analyse synthetisch wird, insofern sie auf *Bestimmungen* kommt, welche nicht mehr durch die Aufgaben selbst *gesetzt* sind. Der allgemeine Übergang aber vom analytischen zum synthetischen Erkennen liegt in dem notwendigen Übergange von der Form der Unmittelbarkeit zur Vermittlung, der abstrakten Identität zum Unterschiede. Das Analytische bleibt in seiner Tätigkeit bei den Bestimmungen überhaupt stehen, insofern sie sich auf sich selbst beziehen; durch ihre *Bestimmtheit* aber sind sei wesentlich aus von dieser Natur, dass sie sich auf *ein Anderes beziehen*. Es ist schon erinnert worden, dass, wenn das analytische Erkennen auch an Verhältnissen fortgeht, die nicht ein äußerlich gegebener Stoff, sondern Gedankenbestimmungen sind, so bleibt es doch analytisch, insofern für dasselbe auch diese Verhältnisse *gegeben* sind. Weil aber die abstrakte Identität, welche dies Erkennen allein als das seinige weiß, wesentlich *Identität des Unterschiedenen* ist, so muß sie auch als solche die seinige sein und für den subjektiven Begriff auch der *Zusammenhang* als durch ihn gesetzt und mit ihm identisch werden".

In Bezug auf das Wiederlesen ist die Tätigkeit des analytischen Erkennens als solche zweifach zu betrachten. Die analytische Form des theoretischen Geistes lässt sich in zwei Tätigkeiten unterteilen: die ursprüngliche Tätigkeit, bei der die Aufgabe aufgegeben wird, und die tätige Analyse der Aufgaben. Obgleich die eine Tätigkeit, nämlich die des analytischen Erkennens, an sich oder gewöhnlich ausgedrückt, unbewusst ist, ist die andere Tätigkeit, die des bewussten Erkennens, dagegen für sich. Jedoch sind beide Tätigkeiten als die Verwandlung des Objekts in die Form der abstrakten Identität identisch, sodass diese Tätigkeit als die Wiederholung oder das Wiederlesen jener Tätigkeit bezeichnet werden kann.

4-6-4. Das systematische Programm des synthetischen Erkennens: Der Weg der Selbstnegation und der Selbsterkenntnis

Das synthetische Erkennen geht über die Formalität des analytischen Erkennens hinaus und erstreckt sich auf die inhaltlichen Bestimmungen des Objekts des Anderen. Unter Berücksichtigung der logischen Entwicklung des reinen Denkens ist ein Fortgehen notwendig, da die Identität des Subjektiven und des Objektiven nicht lediglich als formelle Identität beim analytischen Erkennen bestehen bleiben kann, sondern sich gemäß der Bestimmung der Idee zu einer realen Identität entwickeln muss. Hegel zufolge ist das analytische Erkennen daher als "*Auffassen* dessen, was *ist*" bestimmt, während das synthetische Erkennen als "das *Begreifen* dessen, was *ist*, d. h. [darauf], die Mannigfaltigkeit von Bestimmungen in ihrer Einheit zu fassen" (WL II, S. 511) beschrieben werden kann[821]. Insofern das synthetische Erkennen

[821] Cf. Enz § 423 Zusatz. „Wie das Gesetz ein nicht bloß gegen etwas *anderes*, sondern *in sich selbst* Unterschiedenes, ein in seinem Unterschiede mit sich Identisches ist, so auch das sich selbst zum Gegenstand habende, von sich selbst wissende Ich. Indem daher das Bewusstsein, als *Verstand*, von den *Gesetzen* weiß, so verhält dasselbe sich zu einem Gegenstande, in welchem das Ich das Gegenbild seines eigenen Selbstes widerfindet und somit auf dem Sprunge steht, sich zum *Selbstbewusstsein als solchem* zu entwickeln. Da aber, wie schon im Zusatz zu § 442 bemerkt wurde, das *bloß verständige* Bewusstsein noch nicht dahin gelangt, die um Gesetz vorhandene Einheit der unterschiedenen Besrtimmungen zu *begreifen*, d. h. aus der einen dieser Bestimmungen deren entgegengesetzte dialektisch zu entwickeln, so bleibt diese Einheit jenem Bewusstsein noch etwas Totes, folglich mit der *Tätigkeit* des Ich *nicht Übereinstimmende*. Im *Lebendigen* dagegen schaut das Bewusstsein den *Prozess* selber des Setzens und des Aufhebens der unterschiedenen Bestimmungen an, nimmt wahr, dass der Unterschied *kein* Unterschied, d. h. kein absolut fester Unterschied ist. Denn das Leben ist dasjenige Innere, das nicht ein *abstrakt* Inneres bleibt, sondern ganz in seine *Äußerung* eingeht; es ist ein durch die Negation des Unmittelbaren, des Äußerlichen, *Vermitteltes*, das diese seine Vermittlung selber zur *Unmittelbarkeit* aufhebt, - eine *sinnliche, äußerliche* und zugleich schlechthin *innerliche* Existenz, ein *Materielles*, in welchem das *Außereinander* der Teile *aufgehoben*, das Einzlene zu etwas *ideellem*, zum *Moment*, zum *Gliede* des Ganze herabgesetzt erscheint; kurz, das Leben muß als *Selbstzweck* gefaßt werden, als ein Zweck, der in sich selber sein Mittel hat, als eine Totalität, in welcher jedes Unterschiedene zugleich Zweck und Mittel ist. Am Bewusstsein dieser *dialektischen*, dieser *lebendigen* Einheit des Unterschiedenen entzündet sich daher das *Selbstbewusstsein*, das Bewusstsein von dem sich selber gegenständlichen, also in sich selbst unterschiedenen einfachen *Ideellen*, das Wissen von der *Wahrheit des Natürlichen*, vom *Ich*“.; § 467 Zusatz. „Das zweite Moment des reinen Denkens ist das *Urteilen*. Die Intelligenz, welche als *Verstand* die verschiedenen, in der konkreten Einzelheit des Verstandes unmittelbar vereinten *abstrakten Bestimmungen auseinanderreißt* und vom *Gegenstande abtrennt*, geht notwendig *zunächst* dazu fort, den Gegenstand auf diese *allgemeine*

auf den Inhalt der Erkenntnis gerichtet ist und der Inhalt in dem Wissen oder in der Erkenntnis, in dem die Identität des Begriffs und der Realität, d. h. die Idee selbst, verwirklicht werden soll, muss das synthetische Erkennen sich auf die Notwendigkeit beziehen. Im Folgenden soll die Notwendigkeit des synthetischen Erkennens aus zwei Perspektiven betrachtet werden.

Einerseits ist eine Notwendigkeit desselben auf den Inhalt des Objekts bezogen, die auf die Notwendigkeit der Verschiedenen in dem Objekt. Sie bezeichnet die Notwendigkeit des inneren Zusammenhangs des Objekts sowie des Verhältnisses der objektiven Bestimmungen. Eine andere Notwendigkeit bezieht sich andererseits auf die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, oder, anders formuliert, auf die Notwendigkeit der Beziehung zwischen der bestimmten subjektiven Einheit, d. h. dem subjektiven Begriff, und dem Objekt[822].

4-6-4-1. Das erste Scheitern des Erkennens: Definition

Der Anfang des synthetischen Erkennens ist zugleich das Ende des analytischen Erkennens. Das Erkennen als die Beziehung des Subjekts und des Objekts ist dabei noch unbestimmt und unmittelbar. Die Bestimmung und Vermittlung dieser Identität erfolgt durch die Tätigkeit des synthetischen Erkennens. Dies impliziert, dass das von dem analytischen Erkennen erfasste Objekt, d. h. das einzelne Konkrete (vgl. WL II, S. 503), durch das synthetische Erkennen definiert werden soll[823]. Denn das

---

Denkbestimmungen zu *beziehen*, ihn somit als *Verhältnis*, als einen objektiven Zusammenhang, als eine Totalität zu betrachten. Diese Tätigkeit der Intelligenz nennt man häufig schon *Begreifen*, aber mit Unrecht. Denn auf diesem Standpunkt wird der Gegenstand noch als ein *Gegebenes*, als etwas von einem *Anderen Abhängiges*, durch dasselbe *Bedingtes* gefaßt. Die Umstände, welche eine Erscheinung bedingen, gelten hier noch für selbständige Existenzen. Somit ist die Identität der aufeinander bezogenen Erscheinungen noch eine *bloß innere* und eben deshalb *bloß äußerliche*. Der Begriff zeigt sich daher hier noch nicht in seiner eigenen Gestalt, sondern in der Form der *begrifflosen Notwendigkeit*. Erst auf der dritten Stufe des reinen Denkens wird der *Begriff als solcher* erkannt. Diese Stufe stellt also das *eigentliche Begreifen* dar. Hier wird das Allgemein als sich selber besondernd und aus der Besonderung zur Einzelheit zusammennehmend erkannt oder, was dasselbe ist, das Besondere aus seiner Selbständigkeit zu einem Momente des Begriffs herabgesetzt. Demnach ist hier das Allgemeine nicht mehr eine dem Inhalt äußerliche, sondern die wahrhafte, aus sich selber den Inhalt hervorbringende Form, - der sich selber entwickelne Begriff der Sache. Das Denken hat folglich auf diesem Standpunkte keinen anderen Inhalt als sich selber, als seine eigenen, den immanenten Inhalt der Form bildenden Bestimmungen; es sucht und findet im Gegenstande nur sich selbst. Der Gegenstand ist daher hier vom Denken nur dadurch unterscheiden, dass er die Form des *Seins*, des *Fürsichbestehens* hat. Somit steht das Denken hier zum Objekt in einem vollkommen freien Verhältnisse". Das Begreifen als das synthetische Erkennen ist also tätiger als das analytische Erkennen. Während die Tätigkeit des analytischen Erkennens sich bloß bei dem Abstrahieren von den Bestimmtheiten des Gegenstandes zeigt, versucht das synthetische Erkennen die Bestimmtheiten des Gegenstandes nach seiner Form, i. e. den Begriffsbestimmungen zu strukturieren. Deshalb ist das synthetische Erkennen in der formellen Hinsicht die Konstruktion des Gegenstandes.

[822] Cf. WL II S. 511. „Es ist daher die zweite Prämisse des Schlusses, in welchem das *Verschiedene* als solche bezogen wird. Sein Ziel ist deswegen die *Notwendigkeit* überhaupt. – Die Verschiedenen, welche verbunden sind, sind es teils in einem *Verhältnisse*; in solchem sind sie ebensowohl bezogen als gleichgültig und *selbständig* gegeneinander; teils aber sind sie im *Begriffe* verknüpft; dieser ist ihre einfache, aber bestimmte Einheit".

[823] Cf. WL II S. 512. „Das Erste ist, dass die noch gegebene Objektivität in die einfache, als erste Form, somit die

Konkrete wird im Rahmen der Analyse als Einzelnes bestimmt. Die Analyse bzw. Abstraktion des analytischen Erkennens stellt lediglich eine formale Absonderung dar. Die Wiederverwandlung des Objekts in die Begriffsbestimmungen durch die Tätigkeit des synthetischen Erkennens bezeichnet Hegel als "*die Definition*" (WL II S. 512). Die Definition vollzieht sich demnach durch die Verwandlung des Objekts in die Begriffsbestimmungen, welche nichts anderes als "die Momente des Begriffs: die *Allgemeinheit*, *Besonderheit* und *Einzelheit*" (WL II S. 512) sind. Diese Verwandlung ist nichts anderes als das Auffassen des analytischen Erkennens (WL II S.503). In der Begriffsbestimmung wird das aufgefasste und gegebene Objekt, „was definiert werden soll" (WL II S.512), als Einzelheit bezeichnet. Denn wird das Objekt als dasjenige definiert werden, was im Rahmen einer analytischen Erkenntnis, d. h. nach der Form der abstrakten Identität, als das Objekt=das Objekt betrachtet. In diesem Kontext stellt das Objekt zugleich den Ausgangspunkt für eine synthetische Erkenntnis dar. Die Form des Objekts ist in dem Wissen nichts anderes als die abstrakte Identität, wodurch das Objekt als Einzelheit unbestimmt und unmittelbar ist. Um das Objekt zu definieren, muss bei einer Definition, bei der das Objekt als Einzelheit die Stelle des Subjekts in dem definierenden Satz einnimmt, die Bestimmung des Objekts die Stelle des Prädikats in dem definierenden Satz einnehmen. In Bezug auf die Definition eines Seienden lässt sich festhalten, dass die Bestimmung das Allgemeine ist und ein Seiendes, das in einem Satz definiert wird, ein Einzelnes ist. Wobei kann die Bestimmung desselben nicht von einfacher Allgemeinheit, sondern muss von konkreter Allgemeinheit gesprochen werden. Die konkrete Allgemeinheit beinhaltet gemäß ihrer Bestimmung den Unterschied bzw. die Besonderheit, sodass das Prädikat des definierenden Satzes aus der Allgemeinheit und der Besonderheit konstruiert werden muss[824].

Die Allgemeinheit und die Besonderheit sind eine der Begriffsbestimmungen und jede hat die einfache Beziehung auf sich selbst. Als Beispiel sei angeführt, dass ein Mensch als Objekt definiert werden soll. Das Objekt gelangt durch analytisches Erkennen in das Wissen des Subjekts. Gleichzeitig ist das Objekt im Wissen jedoch noch keiner Bestimmung seiner selbst zugefügt, da das analytische Erkennen gegen die Bestimmung desselben gleichgültig ist (WL II, S. 504). Dem erkennenden Subjekt wird lediglich ein einzelnes, konkretes Objekt aufgegeben. Die Definition des Objekts bedeutet nach der Bestimmung der Definition des synthetischen Erkennens, dass das Objekt durch die Verknüpfung der Allgemeinheit und der Besonderheit bestimmt wird. In diesem Beispiel wird der Satz: *der Mensch ist ein vernünftiges Tier*., als definierender Satz verwendet. In diesem Beispiel sind die Begriffe 'Tier' als Allgemeinheit und

Form des *Begriffes* verwandelt wird; die Momente dieses Auffassens sind daher keine anderen al die Momente des Begriffs: die *Allgemeinheit, Besonderheit* und *Einzelheit*. – Das *Einzelne* ist das Objekt selbst als *unmittelbare Vorstellung*, dasjenige, was definiert werden soll".

[824] Cf. WL II S. 512. „Das Allgemeine des Objekts desselben hat sich in der Bestimmung des objektiven Urteils oder der Urteils der Notwendigkeit als die *Gattung*, und zwar als die *nächste* ergeben, das Allgemeine nämlich mit dieser Bestimmtheit, welche zugleich Prinzip für den Unterschied des Besonderen ist. Diesen Unterschied hat der Gegenstand an der *spezifischen Differenz*, welche ihn zu der bestimmten Art macht und welche seine Disjunktion gegen die übrigen Arten begründet".

'vernünftig' als Besonderheit aufgrund der einfachen Sich-Auf-Sich-Beziehung ihrer selbst als das Andere oder, konkreter ausgedrückt, die andere Allgemeinheit und andere Besonderheit von ihrer selbst auszuschließen. Der Ausschluss erstreckt sich somit nicht nur auf die andere Allgemeinheit und Besonderheit auf derselben Ebene der Objektbestimmung, beispielsweise 'instinktiv' oder 'Fisch', sondern auch auf die andere Allgemeinheit und Besonderheit, die 'der Mensch' als äußerlich erkennbares Einzelwesen aufweisen könnte, wie beispielsweise 'blond' oder 'ehrgeizig'. Der Begriff 'der Mensch' bezeichnet ein äußerliches und objektives Seiendes, das durch eine Vielzahl von Bestimmungen und Eigenschaften bestimmt wird. Dennoch werden derartige Bestimmungen und Eigenschaften des Objekts von der Definition als Resultat der Tätigkeit des synthetischen Erkennens ausgeklammert und außer Acht gelassen. Diesbezüglich sei auf die Funktion der Beschreibung verwiesen[825]. Dies verdeutlicht die Endlichkeit oder die Grenze der Definition des synthetischen Erkennens.

Zunächst ist festzuhalten, dass neben der Definition, d. h. der definierenden Bestimmung des Objekts, auch das Geschäft der Beschreibung des Gegenstands der Definition existiert. Es sei darauf verwiesen, dass die durch die Definition angegebene Bestimmung des Objekts im Vergleich zum Objekt an sich lediglich eine abstrakte und vereinfachte Darstellung darstellt.

Zweitens kann die Abstraktheit oder Vereinfachung der Definition keine hinreichende Auskunft darüber geben, ob das definierte Objekt im Wissen und das außer dem Subjekt liegende und doch demselben aufgegebene Objekt identisch sind. Dies impliziert, dass das Objekt selbst oder der Gegenstand als solcher durch die Definition nicht in den definierenden Satz, d. h. in die Stelle des Subjekts in demselben oder in die Stelle des Prädikats in demselben, integriert wird, sondern sich als "das Dritte" (WL II, S. 513) außerhalb des definierenden Satzes befindet[826].

Daher kann das synthetische Erkennen sein Ziel als die Notwendigkeit des Erkennens erreichen (vgl. WL II, S. 511). Stattdessen wird die Zufälligkeit des Erkennens erreicht. Die Zufälligkeit des synthetischen Erkennens ist verdoppelt wie das Ziel desselben.

---

[825] Cf. WL II S. 512-3. „Die Definition, indem sie auf diese Weise den Gegenstand auf seinem *Begriff* zurückführt, streift seine Äußerlichkeiten, welche zur Existenz erforderlich sind, ab; sie abstrahiert von dem, was zum Begriffe in seiner Realisation hinzukommt, wodurch er erstlich zur Idee und zweitens zur äußerlichen Existenz heraustritt. Die *Beschreibung* ist für die *Vorstellung* und nimmt diesen weiteren, der Realität angehörigen Inhalt auf. Die Definition reduziert aber diese Reichtum der mannigfaltigen Bestimmungen des angeschauten Daseins auf die einfachsten Momente; welches die Form dieser einfachen Elemente und wie sie gegeneinander bestimmt sind, dies ist in dem Begriff enthalten“.; Enz § 396. „An der Seele als *Individuum* bestimmt, sind die Unterschiede als *Veränderungen* an ihm, dem in ihnen beharrenden *einen* Subjekte, und als Entwicklungs*momente* desselben. Da sie in *einem* physische und geistige Unterschiede sind, so wäre für deren konkretere Bestimmung oder Beschreibung die Kenntnis des gebildeten Geistes zu antizipieren“.

[826] Cf. WL II S. 513. „Der Gegenstand wird hiermit, wie angegeben, als Allgemeines gefaßt, welches zugleich wesentlich Bestimmtes ist. Der Gegenstand selbst ist das Dritte, das Einzelne, in welchem die Gattung und die Besonderung in eins gesetzt ist, und ein *Unmittelbares*, welche *außer* dem Begriffe, da er noch nicht selbstbestimmend ist, gesetzt ist“.

In Bezug auf die Notwendigkeit der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt bzw. die Notwendigkeit der Verknüpfung "im *Begriffe*" (WL II S. 511) lässt sich zunächst festhalten, dass das synthetische Erkennen "nach seinem Inhalte überhaupt" (WL II S. 513) grundsätzlich zufällig ist. Diese Notwendigkeit und Zufälligkeit resultieren jedoch aus der Tatsache, dass das synthetische Erkennen das Auffassen des Objekts als das Hineinkommen desselben in das Wissen betrachtet, d. h. das synthetische Erkennen beinhaltet implizit auch das analytische Erkennen. Der Gegenstand des synthetischen Erkennens bzw. das Objekt des Wissens ist sowohl im Rahmen des synthetischen Erkennens als auch des analytischen Erkennens als das Gegebene bzw. Vorgefundene aufzufassen. Dadurch lässt sich die unmittelbare Beziehung zwischen dem bestimmten Begriff und dem ihm angemessenen Objekt erklären (vgl. WL II, S. 511). Dies bedeutet nicht nur die Endlichkeit des synthetischen Erkennens, sondern auch die Endlichkeit des theoretischen Geistes selbst (WL II, S. 501).

Die innere Notwendigkeit des Objekts, d. h. die Notwendigkeit bezüglich der Verhältnisse zwischen den Bestimmungen des Objekts, ist ein weiterer Aspekt, der im Rahmen der Betrachtung der Endlichkeit des synthetischen Erkennens Beachtung finden muss. Das synthetische Erkennen hat „darnach, welche Inhaltsbestimmungen von den mannigfaltigen Qualitäten, die der Gegenstand im äußerlichen Dasein hat, für den Begriff ausgewählt werden und die Momente desselben ausmachen sollen“ (WL II S.513), die Zufälligkeit. Die Zufälligkeit des synthetischen Erkennens ist mit der einfachen Abstraktheit der Allgemeinheit sowie der Besonderheit, die in der Stelle des Prädikats des definierenden Satzes gesetzt ist, assoziiert. Wie bereits dargelegt, werden die Allgemeinheit, die Besonderheit und die Vereinigung derselben als die Bestimmung des Objekts in der Definition aufgefasst. Dabei handelt es sich jeweils um eine einfache Begriffsbestimmung, die zugleich im Hinblick auf den Inhalt eine einfache Bestimmung darstellt. Exemplarische Beispiele hierfür sind die Begriffe 'vernünftig' und 'Tier' usf.. Diese Bestimmungen sind von den Bestimmungen zu unterscheiden, die zwar ebenfalls eine Rolle bei der Bestimmung des Objekts spielen können, jedoch keine Bestimmungen der Definition sind. In Bezug auf das definierende Subjekt besteht keine Notwendigkeit, die äußerlich objektiven Bestimmungen zu spezifizieren, die als die Bestimmung des Objekts von der Definition ausgewählt werden sollten. Denn ein solcher Grund soll der innere Zusammenhang oder das Verhältnis zwischen den Bestimmungen des Objekts oder des Gegenstandes sein. Die Innerlichkeit des Objekts ist, insofern das definierende Erkennen wie das analytische Erkennen das Objekt bloß auffasst oder empfängt, dem definierenden Subjekt nicht aufgegeben. Die Zufälligkeit des synthetischen Erkennens bezüglich der Bestimmungen des Objekts resultiert aus der Tatsache, dass das definierende Subjekt die wesentliche Bestimmung des Objekts sowie die andere unwesentliche Bestimmung desselben nicht aus sich selbst bestimmen kann[827].

[827] Cf. WL II S. 513-4. „In jenen Bestimmungen, dem Formunterschiede der Definition, findet der Begriff sich selbst und hat darin die ihm entsprechende Realität. Aber weil die Reflexion der Begriffsmomente in sich selbst, die Einzelheit, in dieser Realität noch nicht enthalten, weil somit das Objekt, insofern es im Erkennen ist, noch nicht als ein subjektives bestimmt ist, so ist das Erkennen dagegen ein subjektives und hat einen äußerliche Anfang, oder wegen seines äußerlichen Anfangs am Einzelnen ist es ein subjektives. Der Inhalt des Begriffs ist daher ein Gegebenes und ein Zufälliges. Der konkrete Begriff selbst ist damit ein Zufälliges nach der gedoppelten Seite,

Im Kapitel 'Definition' widmet sich Hegel in erster Linie der letzten Zufälligkeit. Diese Notwendigkeit ist dabei auf das synthetische Erkennen im Allgemeinen bezogen und auch diese Notwendigkeit handelt unmittelbar von der Bestimmung des Objekts, was die Endlichkeit der Definition selbst zur Folge hat.

In Bezug auf die Zufälligkeit untersucht Hegel die drei verschiedenen Arten des Objekts, nämlich die Produkte "der selbstbewussten Zweckmäßigkeit", „die geometrische Gegenstände“ (WL II S.514) und die „*konkrete[r]* Objekte der Natur sowohl als auch des Geistes“ (WL II S.515).

Hegel führt aus, dass das definierende Erkennen keine Zufälligkeit bei den Produkten der selbstbewussten Zweckmäßigkeit und den geometrischen Gegenständen aufweist. Denn die Produkte als Mittel der Zweckbeziehung geben dem definierenden Erkennen sein konstituierendes Prinzip des Objekts als Mittels durch die Zweckbeziehung oder den Begriff des Zwecks auf. Im Falle der geometrischen Gegenstände, die dem definierenden Erkennen aufgegeben werden, handelt es sich um nichts anderes als das konstituierende Prinzip der geometrischen Gegenstände selbst um der abstrakten Raumbestimmungen willen, die für sie als ihre absolute Voraussetzung gelten[828].

In Bezug auf konkrete Objekte der Natur und des Geistes kann das konstituierende Prinzip des Objekts jedoch nur insofern als innerlich bezeichnet werden, als es dem definierenden Subjekt nicht aufgegeben ist. Infolgedessen kann sich das definierende Erkennen von der Zufälligkeit der Objektbestimmung nicht freimachen. Die Frage, welche Eigenschaft oder Bestimmung des Objekts die wesentliche und welche die unwesentliche ist, „[d]afür aber ist kein anderes Kriterium noch vorhanden als das *Dasein* selbst“ (WL II S.515) [829]. Dies bedeutet, dass die Auswahl der wesentlichen Bestimmung des Objekts

---

einmal nach seinem Inhalte überhaupt, das andere Mal darnach, welche Inhaltsbestimmungen von den mannigfaltigen Qualitäten, die der Gegenstand im äußerlichen Dasein hat, für den Begriff ausgewählt werden und die Momente desselben ausmachen sollen. Die letztere Rücksicht bedarf näherer Betrachtung. Es ist nämlich, da die Einzelheit als das an und für sich Bestimmtsein außer der eigentümlichen Begriffsbestimmungen des synthetischen Erkennens liegt, kein Prinzip vorhanden, welche Seiten des Gegenstandes als zu seiner Begriffsbestimmung und welche nur zu der äußerlichen Realität gehörig angesehen werden sollen. Dies macht eine Schwierigkeit bei den Definitionen aus, die für dieses Erkennen nicht zu beseitigen ist“.

[828] Cf. WL II S. 514. „*Fürs erste*: vom Produkten der selbstbewussten Zweckmäßigkeit läßt sich leicht die Definition auffinden, denn der Zweck, für welchen sie dienen sollen, ist eine Bestimmung, die aus dem subjektiven Entschlusse erzeugt ist und die wesentliche Besonderung, die Form des Existierenden ausmacht, auf welche es hier allein ankommt. Die sonstige Natur seines Materials oder andere äußere Eigenschaften sind, insofern sei dem Zweck entsprechen, in seiner Bestimmung enthalten, die übrigen sind dafür unwesentlich. *Zweitens*: die geometrischen Gegenstände sind abstrakte Raumbestimmungen; die zum Grunde liegende Abstraktion, der sogenannte absolute Raum, hat alle weiteren konkreten Bestimmungen verloren und hat nun ferner nur solche Gestalten und Figurationen, als in ihm gesetzt werden; *sie sind* daher wesentlich nur, was sie sein *sollen*; ihre Begriffsbestimmung überhaupt und näher die spezifische Differenz hat an ihnen ihre einfache ungehinderte Realität; sie sind insofern dasselbe, was die Produkt der äußeren Zweckmäßigkeit, wie sie auch mit den arithmetischen Gegenständen darin übereinkommen, in welchen gleichfalls nur die Bestimmung zum Grunde liegt, die in ihnen gesetzt worden“.

[829] Aus demselben Grund sind die Produkte der selbstbewussten Zweckmäßigkeiten und die geometrische Gegenstände, welche Hegel zufolge nicht mit der Zufälligkeit der Bestimmung des Objekts behaftet seien, auch in der prinzipiellen Hinsicht aus der Zufälligkeit der Bestimmung des Objekts nicht freizulassen. Der Grund, durch welchen die Produkte der selbstbewussten Zweckmäßgikeit und die geometrische Gegenstände von der Zufälligkeit der Bestimmung des Objekts freizulassen sind, ist es, dass das konstituierende Prinzip dieser Arten des Objekts dem definierenden Subjekt aufgegeben werden kann. Allerdings wenn man den Prozess dessen, wie

nicht das Ergebnis der Definition, sondern das Resultat der Analyse ist. Dabei handelt es sich jedoch nicht um die Analyse des erkennenden Subjekts, sondern um die Analyse des Objekts. Die Analyse verwandelt das Objekt durch ihre Form in eine abstrakte Identität, die als abstrakte Allgemeinheit die Grundlage für eine Begriffsbestimmung bildet. Gleichzeitig zeigt sich die Analyse jedoch gegenüber der Verschiedenheit und dem Unterschied des Objekts gleichgültig (WL II S. 503f.) [830]. Daher erweist sich die Definition "als der erste, noch unentwickelte Begriff" (WL II, S. 516) als unzureichend, um die Notwendigkeit der Bestimmung des Objekts oder das notwendige Bestimmen des objektiven Wesens als Ziel zu erfassen. Folglich ist für das definierende Erkennen, das die wesentliche Bestimmung des aufgefassten Objekts durch die Begriffsbestimmungen, die Allgemeinheit und die Besonderheit, mit sich identisch setzen wollte, das Übrige lediglich der Anfang seiner selbst. Dies umfasst das unmittelbar aufgegebene oder durch das analytische Erkennen aufgefasste Einzelne sowie die Eigenschaften, welche als Konkretisierung des Einzelnen oder als "eine Bestimmung des sinnlichen Daseins oder der Vorstellung" (ebenda) bezeichnet werden können. In diesem Kontext ist es dem synthetischen Erkennen nicht möglich, ein Aufgefasstes oder Empfangenes aufzufinden, das den Begriffsbestimmungen des synthetischen Erkennens, d. h. den einfachen und sich auf sich beziehenden Begriffsbestimmungen desselben, angemessen ist[831].

---

das konstituierende Prinzip des Objekts dem erkennenden Subjekt aufgegeben ist, betrachtet, kann man leicht verstehen, dass solcher Prozess auch ein Prozess des Erkennens sein soll. Denn die Erkenntnis des definierenden Subjekts über das konstituierende Prinzip des Objekts, i. e. bei der Produkten der selbstbewussten Zweckmäßigkeit was der selbstbewusste Zweck ist und bei der geometirischen Gegenständen dass das durch die geometrische Gegenstände Aufgegebene nichts anderes als das konstituierende Prinzip derselben ist, ist nicht aus dem Subjekt selber herausgekommen. Natürlich wenn man den gewöhnlichen und alltäglichen Umstand annehmen kann, kann man dann leicht verstehen, dass das Anspruch Hegels rechtfertig ist. Zum Beispiel können wir als das definierende Subjekt ein Hammer, indem wir schon den Zweck und die Anleitung dieses Objekts kennen, mit anderen Worten indem wir schon die Erkenntnis über das konstituierende Prinzip desselben hat, ohne die Zufälligkeit der Bestimmung des Objekts einfach definieren. Dennoch in dem anderen Beispiel, z. B. das Slime als das Kinderspielzeug, wenn wir schon darüber kennt, dass das Slime als ein Kinderspielzeug gezeugt ist und wie man damit spielen kann, und, was dasselbe ist, wenn wir das konstituierende Prinzip des Slimes erkennt, kann man das Slime wie ein Hammer einfach definieren. Allerdings sonst haben wir die Schwierigkeit, das Slime zu definieren, weil es als das Apfelmuss oder das Pudding aussieht, und wir sind mit der Zufälligkeit der Bestimmung des Objekts verwickelt. Ferner, was in der Wissenschaft der Logik behandelt ist, ist keine Sphäre des gewöhnlichen und alltäglichen Bewusstseins sondern die Sphäre des reinen Denkens und des Logischen. Deshalb kann das definierende Subjekt eine Vorerkenntnis des Objekts nicht voraussetzen. Insofern ist das definierende Subjekt auch bei den Produkten der selbstbewussten Zweckmäßigkeit mit der Zufälligkeit der Bestimmung des Objekts behaftet. Die Bestimmung des Objekts ist in der Definition nicht aus dem Erkennen sondern nur aus dem Objekt als solchem abzuleiten. Damit das definierende Erkennen von der Zufälligkeit der Bestimmung des Objekts freiläßt, muß es die Erkenntnis von den Bestimmungen des Objekts voraussetzen. Dies ist natürlich absurd.

[830] Cf. WL II S. 515-6. „Wenn nun die Vergleichung den totalen Habitus, wie er sich empirisch darbietet, als gemeinschaftliche Grundlage angibt, so hat die Reflexion denselben in eine einfache Gedankenbestimmung zusammenzubringen und den einfachen Charakter solcher Totalität aufzufassen. Aber die Beglaubigung, dass eine Gedankenbestimmung oder eine einzelne der unmittelbaren Eigenschaften das einfache und bestimmte Wesen des Gegenstandes ausmache, kann nur eine *Ableitung* solcher Bestimmung aus der konkreten Beschaffenheit sein. Dies erforderte aber eine Analyse, welche die unmittelbaren Beschaffenheiten in Gedanken verwandelt du das Konkret derselben auf ein Einfaches zurückführt; eine Analyse, die höher ist als die betrachtete, weil sie nicht abstrahierend sein, sondern in dem Allgemeinen das Bestimmte des Konkreten noch erhalten, dasselbe vereinigen und von der einfachen Gedankenbestimmung abhängig zeigen sollte“.

[831] Cf. WL II S. 516. „Die Beziehungen der mannigfaltigen Bestimmungen der unmittelbaren Daseins auf den

Bezüglich der Zufälligkeit der Bestimmung des Objekts ist die Definition zweifach endlich. Eine Endlichkeit besteht darin, dass die dem definierenden Erkennen aufgegebenen Eigenschaften des Objekts nicht nur keine wesentliche Bestimmung des Objekts darstellen, sondern auch, da die Eigenschaften des Objekts unmittelbar und äußerlich sind, den einfachen Begriffsbestimmungen, die das definierende Erkennen auffinden wollte, unangemessen sein können[832]. Eine andere Endlichkeit besteht darin, dass, sofern eine Eigenschaft des Objekts als wesentliche Bestimmung des Objekts betrachtet werden kann, da sie ein Wirkliches und Äußerliches ist, lediglich eine unvollständige Entsprechung zwischen dem Begriff und seiner Verwirklichung gegeben ist[833].

Schließlich hat die Definition, sofern das definierende Erkennen das Objekt seiner selbst als das unmittelbare Aufgefasste ansieht, ihren Inhalt, d. h. die wesentliche Bestimmung des Objekts, nicht aus sich selbst mitgebracht, sondern "aus dem unmittelbaren Dasein" (WL II, S. 519) genommen. Da die Definition als Tätigkeit des synthetischen Erkennens mit dem unmittelbaren Dasein als ihrem Objekt um des Gegensatzes des Geistes willen noch nicht identisch gesetzt ist, muss das definierende Erkennen mit der Zufälligkeit behaftet sein. Dies impliziert, dass das synthetische Erkennen als Definition auf das Ziel, das Objekt mit Notwendigkeit zu bestimmen und dadurch mit sich selbst zu identifizieren,

---

einfachen Begriff wären aber Lehrsätze, die des Beweises bedürfen. Die Definition aber als der erste, noch unentwickelte Begriff, indem sie die einfache Bestimmtheit des Gegenstandes auffassen und diese Auffassen etwas Unmittelbares sein soll, kann dazu nur eine seiner *unmittelbaren* sogenannten Eigenschaften, - eine Bestimmung des sinnlichen Daseins oder der Vorstellung gebrauchen; ihre durch die Abstraktion geschehene Vereinzelung macht dann die Einfachheit aus, und für die Allgemeinheit und Wesentlichkeit ist der Begriff an die empirische Allgemeinheit, das Beharren unter veränderten Umständen und die Reflexion verwiesen, die im äußerlichen Dasein und in der Vorstellung, d. h. da die Begriffsbestimmung sucht, wo sie nicht zu finden ist".

[832] Cf. WL II S. 516-7. „Das Definieren tut daher auch auf eigentliche Begriffsbestimmungen, die wesentlich die Prinzipien der Gegenstände wären, von selbst Verzicht und begnügt sich mit Merkmale, d. i. Bestimmungen, bei denen die Wesentlichkeit für den Gegenstand selbst gleichgültig ist und die vielmehr nur den Zweck haben, dass sie für eine äußere Reflexion *Merkzeichen* sind. - Eine solche einzelne, *äußerliche* Bestimmtheit steht mit der konkreten Totalität und mit der Natur ihres Begriffs zu sehr in Unangemessenheit, als dass sie für sich gewählt und dafür genommen werden könnte, dass ein konkretes Ganzes seinen wahrhaften Ausdruck und Bestimmung in ihr hätte. – Nach *Blumenbachs* Bemerkung z. B. ist das Ohrläppchen etwas, das allen anderen Tieren fehlt, das also nach den gewöhnlichen Redensarten von gemeinsamen und unterscheidenden Merkmalen mit allem Recht als der distinktive Charakter in der Definition des physischen Menschen gebracht werden könnte. Aber wie unangemessen zeigt sich sogleich eine solche ganz äußerliche Bestimmung mit der Vorstellung des totalen Habitus des physischen Menschen und mit der Forderung, dass die Begriffsbestimmun etwas Wesentliches sein soll".

[833] Cf. WL II S. 517-9. „Noch tritt an de konkreten Dingen neben der Verschiedenheit der Eigenschaften gegeneinander der Unterschied zwischen [dem] *Begriff* und seiner *Verwirklichung* ein. Der Begriff in der Natur und im Geiste hat eine äußerliche Darstellung, worin seine Bestimmtheit sich als Abhängigkeit von Äußerem, Vergänglichkeit und Unangemessenheit zeigt. Etwas Wirkliches zeigt daher wohl an sich, was es sein *soll*, aber es kann auch nach dem negativen Begriffsurteil ebensosehr zeigen, dass seine Wirklichkeit diesem Begriffe nur unvollständig entspricht, dass sie *schlecht* ist. Indem die Definition nun in einer unmittelbaren Eigenschaft die Bestimmtheit des Begriffes angeben soll, so gibt es keine Eigenschaft, gegen welche nicht eine Instanz beigebracht werden könne, in der der ganze Habitus zwar das zu definierende Konkrete erkennen läßt, die Eigenschaft aber, welche für dessen Charakter genommen wird, sich unreif oder verkümmert zeigt. [...] Ob ihr Inhalt *an und für sich* Wahrheit oder Zufälligkeit sei, dies liegt außer ihrer Sphäre: die formelle Wahrheit aber, die Übereinstimmung des in der Definition subjektiv gesetzten Begriffs und eines außer ihm wirklichen Gegenstandes kann darum nicht ausgemacht werden, weil der einzelne Gegenstand auch schlecht sein kann".

verzichten muss[834]. Der Verzicht der Definition auf das Begreifen des Objekts resultiert aus der Zufälligkeit der Objektbestimmung sowie der doppelten Unmittelbarkeit der Definition.

Eine Unmittelbarkeit liegt vor, wenn das Objekt unmittelbar der Definition aufgegeben wird, mit anderen Worten, wenn die Bestimmung des Objekts in der Definition unmittelbar bestimmt wird. Dies resultiert in einer Beziehungslosigkeit zwischen den definierenden Bestimmtheiten und den übrigen Bestimmtheiten, was die Unmöglichkeit bedingt, dass die Definition sich an den objektiven Zusammenhang der Bestimmtheiten anpasst.

Eine weitere Unmittelbarkeit zeigt sich in der unmittelbaren Verknüpfung der Allgemeinheit und der Besonderheit in der Bestimmung der Definition, was in der Konsequenz bedeutet, dass das Prädikat des definierenden Satzes in gleicher Weise betroffen ist. Die Unmittelbarkeit und Unbestimmtheit der Verknüpfung der bestimmten Begriffsbestimmungen in der Definition bedingen, dass das definierende Erkennen die Notwendigkeit der Bestimmung des Objekts nicht erreichen kann.

Die Unmittelbarkeit des aufgefassten Objekts resultiert aus dem theoretischen Geist selbst, da die Definition das erste und noch unentwickelte synthetische Erkennen darstellt (vgl. WL II, S. 512, 516). Das definierende Erkennen ist folglich nicht in der Lage, sich von der Unmittelbarkeit oder der Endlichkeit seiner selbst zu befreien. Daher zielt die Definition darauf ab, das Objekt auf eine Weise zu bestimmen, die dessen Unmittelbarkeit und Zufälligkeit der Verknüpfung seiner Begriffsbestimmungen überwindet. Dies erfolgt durch eine erneute Konzentration auf sich selbst. Denn das synthetische Erkennen ist der theoretische Geist, dessen Tätigkeit sich nicht auf das Objekt, sondern lediglich auf sich selbst richtet. Für das synthetische Erkennen ist lediglich die Begriffsbestimmung von Belang, da das Objekt sich außerhalb des Subjekts befindet und somit dem Gegensatz des Geistes unterliegt. Die Möglichkeit der notwendigen Bestimmung des Objekts lässt sich aus der Verknüpfung und dem Verhältnis der Begriffsbestimmungen ableiten. Daher ist die Definition über die Unmittelbarkeit ihrer Begriffsbestimmungen in die Vermittlung derselben, d. h. in die Einteilung, hinausgegangen[835].

4-6-4-2. Das zweite Scheitern des Erkennens: Einteilung

[834] Cf. WL II S. 519. „Der Inhalt der Definition ist überhaupt aus dem unmittelbaren Dasein genommen, und weil er unmittelbar ist, hat er keine Rechtfertigung; die Frage nach dessen Notwendigkeit ist durch den Ursprung beseitigt; darin, dass sie den Begriff als ein bloß Unmittelbares ausspricht, ist darauf Verzicht getan, ihn selbst zu begreifen".

[835] Cf. WL II S. 519. „Sie stellt daher nichts dar als die Formbestimmung des Begriffs an einem gegebenen Inhalt, ohne die Reflexion des Begriffes in sich selbst, d. h. *ohne sein Fürsichsein*. Aber die Unmittelbarkeit überhaupt geht nur aus der Vermittlung hervor, sie muß daher zu dieser übergehen. Oder die Inhaltsbestimmtheit, welche die Definition enthält, ist darum, weil sei Bestimmtheit ist, nicht nur ein Unmittelbares, sondern durch die ihr andere Vermitteltes; die Definition kann daher ihren Gegenstand nur durch die entgegengesetzte Bestimmung fassen und muß daher zur *Einteilung* übergehen".

Der Übergang vom definierenden zum einteilenden Erkennen impliziert die Notwendigkeit eines Übergangs in zwei folgenden Blickwinkeln.

In Bezug auf die Bestimmung der Begriffsbestimmungen, die Allgemeinheit und Besonderheit, muss die Allgemeinheit "sich *besondern*" (WL II, S. 519) und die Besonderheit "für sich auf ein anderes Besonderes" (ebenda) verweisen[836]. Die Allgemeinheit und die Besonderheit, in die das definierende Erkennen das Objekt als das von dem analytischen Erkennen Aufgefasste verwandelt, fungieren als Prädikat des definierenden Satzes oder Bestimmung des Objekts. Aus sich selbst heraus leiten sie das Andere oder die andere Bestimmtheit notwendig ab. Die Allgemeinheit und die Besonderheit als Formen objektiver Bestimmung der Definition beziehen sich auf das Andere, nicht aus dem Inhalt ihrer selbst, sondern aus sich selbst als Form. Dies macht das definierende Erkennen notwendig aus sich selbst oder, was dasselbe ist, ohne die Beziehung auf das Objekt oder den Inhalt zum einteilenden Erkennen. Denn

[836] Cf. WL II S. 273-4. „*Zuerste* ist er *reiner Begriff* oder die Bestimmung der *Allgemeinheit*. Der reine oder allgemeine Begriff ist aber auch nur ein *bestimmter* oder *besonderer* Begriff, der sich auf die Seite neben die anderen stellt. Weil der Begriff die Totalität ist, also in seiner Allgemeinheit oder rein identischen Beziehung auf sich selbst wesentlich das Bestimmen und Unterschieden ist, so hat er in ihm selbst den Maßstab, wodurch diese Form seiner Identität mit sich, indem sie alle Momente durchdringt und in sich faßt, ebenso unmittelbar sich bestimmt, *nur* das *Allgemeine* gegen die Unterschiedenheit der Momente zu sein. *Zweitens* ist der Begriff dadurch als dieser *besondere* oder als [der] *bestimmte* Begriff, welcher als gegen andere unterschieden gesetzt ist“.; S. 279. „Das wahrhafte, unendliche Allgemeine, welches unmittelbar ebensosehr Besonderheit als Einzelheit in sich ist, ist nun zunächst näher als *Besonderheit* zu betrachten. Es *bestimmt* sich frei; seine Verendlichung ist kein Üb ergehen, das nur in der Sphäre des Seins statthat; *es ist schöpferische Macht* als die absolute Negativität, die sic h auf sich selbst bezieht. Es ist als solche das Unterscheiden in sich, und dieses ist *Bestimmen* dadurch, dass das Unterscheiden mit der Allgemeinheit eins ist. Somit ist es ein Setzen der Unterschiede selbst als allgemeiner, sic h auf sich beziehender. Hierdurch werden sie *fixierte*, isolierte Unterschiede. Das isolierte *Bestehen* des Endliche n, das sich früher als seine Fürsichsein, auch als Dingheit, als Substanz bestimmte, ist in seiner Wahrheit die Allg emeinheit, mit welcher Form der unendliche Begriff seine Unterschiede bekleidet, - eine Form, die eben einer s einer Unterschiede selbst ist. Hierin besteht das *Schaffen* des Begriffs, das nur in diesem Innersten desselben sel bst zu begreifen ist“.; S. 281. „Das Besondere ist das Allgemeine selbst, aber es ist dessen Unterschied oder Beziehung auf ein *Anderes*, sein *Scheinen nach außen*; es ist aber kein Anderes vorhanden, wovon das Besondere unterschieden wäre, als das Allgemeine selbst. – Das Allgemeine bestimmt *sich*, so ist es selbst das Besondere; die Bestimmtheit ist *sein* Unterschied; es ist nur von sich selbst unterschieden. Seine Arten sind daher nur a) das Allgemeine selbst und b)das Besondere. Das Allgemeine als der Begriff ist es selbst und sein Gegenteil, was wieder es selbst als seine gesetzte Bestimmtheit ist; es greift über dasselbe über und ist in ihm bei sich. So ist es die Totalität und Prinzip seiner Verschiedenheit, die ganz nur durch es selbst bestimmt ist“.; S. 519. „Das Allgemeine muß sich *besondern*; insofern liegt die Notwendigkeit der Einteilung in dem Allgemeinen. Indem aber die Definition schon selbst mit dem Besonderen anfängt, so liegt ihre Notwendigkeit, zur Einteilung überzugehen, im Besonderen, das für sich auf ein anderes Besonderes hinweist“.; Enz § 163 Zusatz. „1. Wenn vom Begriff gesprochen wird, so ist es gewöhnlich nur die abstrakte Allgemeinheit, welche man dabei vor Augen hat, und der Begriff pflegt dann auch wohl [als] eine allgemeine Vorstellung definiert zu werden. Man spricht demgemäß vom Begriff der Farbe, der Pflanze, des Tieres usw., und diese Begriffe sollen dadurch entstehen, dass bei Hinweglassung des Besonderen wodurch sich die verschiedenen Farben, Pflanzen, Tiere usw. voneinander unterscheiden, das denselben Gemeinschaftliche festgehalten werde. Dies ist die Weise, wie der Verstand den Begriff auffaßt, und das Gefühl hat recht, wenn es solche Begriff für hohl und leer, für bloße Schemen und Schatten erklärt. Nun aber ist das Allgemeine des Begriffs nicht bloß ein Gemeinschaftliches, welchem gegenüber das Besondere seinen Bestand für sich hat, sondern vielmehr das sich selbst Besondernde(Spezifizierende) und in seinem Anderen in ungetrübter Klarheit bei sich selbst Bleibende. Es ist von der größten Wichtigkeit für das Erkennen als auch für unser praktisches Verhalten, dass das bloß Gemeinschaftliche nicht mit dem wahrhaft Allgemeinen, dem Universellen, verwechselt wird“. Die Verwnadlung des Allgemeinen und des Besonderen bei der Einteilung ist demanch einerseits auf die Begirffsbestimmungen als solche und andererseits auf die Einteilung, oder ausführlicher das systematische Programm des synthetischen Erkennens beruht.

das einteilende Erkennen bzw. die Einteilung lässt sich bestimmen als Zusammensetzung mit dem Anderen oder als eine Bestimmung, die durch entgegengesetzte Bestimmungen bestimmt wird (vgl. WL II, S. 519).

In Bezug auf den Prozess des erkennenden Geistes selbst sind für das definierende Subjekt als theoretischen Geist lediglich der objektive Stoff, dessen Ursprung das erkennende Subjekt nicht erkennen kann, sowie die Begriffsbestimmungen. Die eigentliche Aufgabe des erkennenden Geistes besteht darin, eine Identität zwischen sich selbst und dem gegen sich selbst Gegengesetzten herzustellen.

Daher strebt das theoretische Erkennen eine Konkretisierung seiner anfänglichen Abstraktheit an, indem es sich auf das außer ihm vorausgesetzte Objekt bezieht. Dies bedeutet, dass "seine erst abstrakte Realität zur konkreten zu machen und sie mit dem *Inhalte* der von seiner Subjektivität vorausgesetzten Welt zu erfüllen" ist (WL II, S. 498). Die Konkretisierung des theoretischen Erkennens kann als Konkretisierung der Form der Subjektivität oder der Begriffsbestimmungen bezeichnet werden. Dies ergibt sich daraus, dass der theoretische Geist seiner Bestimmung nach nur auf sich selbst und nicht auf das Objekt als den die Form desselben erfüllenden Inhalt gerichtet sein kann (WL II S. 497–8). Die anfängliche Abstraktheit des theoretischen Geistes wird insbesondere im analytischen Erkennen deutlich, da die Form des analysierenden Erkennens die abstrakte Allgemeinheit ist (vgl. WL II, S. 502–3).

In diesem Kontext kann die Definition des synthetischen Erkennens als erster Schritt des theoretischen Geistes zur Konkretisierung seiner selbst betrachtet werden. In der Definition ist die Konkretisierung des Erkennens jedoch noch unmittelbar und unbestimmt, da, wie bereits dargelegt, die Allgemeinheit und die Besonderheit eine unmittelbare Verknüpfung, d. h. eine abstrakte Verknüpfung, miteinander eingehen. Die Konkretisierung der unmittelbaren und unbestimmten Verknüpfung der Allgemeinheit und der Besonderheit als der Begriffsbestimmungen der Definition erfolgt durch Einteilung, d. h. durch Konkretisierung der abstrakten Allgemeinheit oder durch Zusammenbringen der Besonderheit mit einer anderen Besonderheit oder einer dergleichen Allgemeinheit.

In Anbetracht der doppelten Notwendigkeit des Übergangs ist zunächst die erste Notwendigkeit desselben, d. h. die Notwendigkeit des Übergangs bezüglich der Begriffsbestimmungen, zu berücksichtigen, um eine Einteilung des synthetischen Erkennens vorzunehmen. Es muss konstatiert werden, dass ein Besonderes in einem Allgemeinen nicht nur von einem anderen Besonderen, sondern auch von dem Allgemeinen unterschieden wird[837]. Das einteilende Erkennen nimmt seinen Anfang in der Verknüpfung des Allgemeinen und des Besonderen, welche das Prädikat des definierenden Satzes ausmachen. Dies kann auch als abstrakte Allgemeinheit bezeichnet werden, in die das Objekt durch das analytische Erkennen hineingebracht wird. Das Allgemeine stellt somit die Bestimmung des Objekts in

[837] Cf. WL II S. 519. „Um gekehrt scheidet sich eben darin das Besondere, indem die Bestimmtheit im Bedürfnisse ihres Unterschiedes von der ihr anderen festgehalten wird, von dem Allgemeinen ab; diese wird hiermit für die Einteilung *vorausgesetzt*".

der Definition dar, insofern es mit dem Besonderen in der Definition verknüpft ist. Dabei handelt es sich zwar nicht um eine abstrakte Allgemeinheit, jedoch insofern diese Verknüpfung unmittelbar und unbestimmt ist, doch auch um eine abstrakte Allgemeinheit. Der Prozess der Einteilung vollzieht sich demnach von dem Allgemeinen, das sich vom Besonderen unterscheidet, zu dem Besonderen, das mit dem anderen Besonderen nebeneinander und sich auf dasselbe bezogen ist[838]. Das Allgemeine kann als der Anfang oder das Erste des einteilenden Erkennens bezeichnet werden. Es stellt auf der einen Seite das Resultat des Prozesses des analytischen Erkennens "in der Form des sich auf sich beziehenden Allgemeinen" (WL II, S. 520) dar und ist deshalb eine Bestimmtheit, die den objektiven Inhalt durch sich selbst erweist, d. h. ein Besonderes oder hat die Bezogenheit mit dem Besonderen. Hegel zufolge ist es „ein *erkenntnisgemäßer* Weg“ (WL II S.520) [839] und „nach der *Leichtigkeit*“ (WL II S.521) [840], dass das Erkennen nicht von dem Konkreten aus, sondern von dem Allgemeinen aus anfängt[841]. Allerdings gilt, dass das Allgemeine, sofern es ebenfalls wie das Besondere eine Bestimmung des Objekts, d. h. das Prädikat des definierenden Satzes ist, "schon selbst ein Bestimmtes und damit nur ein Glied einer Einteilung" (WL II, S. 523) ist. Eine Betrachtung des Allgemeinen als Bestimmtes würde jedoch dazu führen, dass das andere Allgemeine, welches das erste Allgemeine unter sich enthält, erforderlich wäre, „so zunächst fort ins Unendliche“ (ebenda). Um von dem einen Allgemeinen aus die Einteilung anzufangen, soll daher das Allgemeine als das Erste und der Anfang oder "die objektive Grundlage" (WL II S. 520) so vorausgesetzt oder angenommen werden, dass das anfängliche

[838] Cf. WL II S. 519-20. „Der Gang ist daher zwar dieser, dass der einzelne Inhalt der Definition durch die Besonderheit zum Extrem der Allgemeinheit aufsteigt, aber diese muß nunmehr als die objektive Grundlage angenommen werden, und von ihr aus stellt sich die Einteilung als Disjunktion des Allgemeinen, als des Ersten, dar“.; Enz § 228 Zusatz. „Die Bewegung der synthetischen Methode ist das Umgekehrte der analytischen Methode. Während diese vom Einzelnen ausgehend zum Allgemeinen fortschreitet, so bildet dagegen bei jener das Allgemeine (als *Definition*) den Ausgangspunkt, von welchen durch die Besonderung (in der *Einteilung*) zum Einzelnen (dem *Theorem*) fortgeschritten wird. Die synthetische Methode erweist sich als die Entwicklung der Momente des Begriffs am Gegenstande“.

[839] Cf. WL II S. 520. „Gegen diesen Gang im Wissenschaftlichen kann etwas gemeint werden, weil das Anschauen leichter sei als das Erkennen, so sei auch das Anschaubare, also die konkrete Wirklichkeit zum Anfang der Wissenschaft zu machen, und dieser Gang sei *naturgemäßer* als der, welcher vom Gegenstand in seiner Abstraktion beginnt und von da umgekehrt zu dessen Besonderung und konkreter Vereinzelung fortgeht. – Indem aber *erkannt* werden soll, so ist die Vergleichung mit der *Anschauung* bereits entschieden und aufgegeben, und es kann nur die Frage sein, was *innerhalb des Erkennens* das Erste und wie die Folge beschaffen sein soll; es wird nicht mehr ein *naturgemäßer*, sondern ein *erkenntnisgemäßer* Weg verlangt“.

[840] Cf. WL II S. 521. „Wenn bloß nach der *Leichtigkeit* gefragt wird, so erhellt ohnehin von selbst, dass es dem Erkennen leichter ist, die abstrakte einfache Gedankenbestimmung zu fassen als das Konkrete, welches eine vielfache Verknüpfung von solchen Gedankenbestimmungen und deren Verhältnissen ist; und in dieser Art, nicht mehr wie es in der Anschauung ist, soll es aufgefaßt werden. An und für sich ist das *Allgemeine* das erste Begriffsmoment, weil er das *Einfache* ist, und das Besondere erst das nachfolgende, weil es das Vermittelte ist; um umgekehrt ist das *Einfache* das Allgemeinere, und das Konkrete als das in sich Unterschiedene, hiermit Vermittelte, [ist] dasjenige, das den Übergang von einem Ersten schon voraussetzt. – Diese Bemerkung betrifft nicht nur die Ordnung des Ganges in den bestimmten Formen von Definitionen, Einteilungen und Sätzen, sondern auch die Ordnung des Erkennens im allgemeinen, und bloß in Rücksicht auf den Unterschied von Abstrakten und Konkreten überhaupt“.

[841] Cf. WL II S. 522-3. „Mehrere und andere Beispiele könnten aus der Erkenntnis der organischen Natur und der Welt des Geistes angeführt werden; allenthalben muß das Abstrakte den Anfang und das Element ausmachen, in welchem und von welchem aus sich die Besonderheiten und die reichen Gestalten des Konkreten ausbreiten“.

Allgemeine unmittelbar durch die Definition angenommen ist[842]. Einmal, wenn das Allgemeine als der Anfang der Einteilung vorausgesetzt ist, ist für das einteilende Erkennen ein immanentes Prinzip gegeben, durch das die verschiedenen Besonderen unter dem vorausgesetzten oder, was dasselbe ist, definierten Allgemeinen subsumiert werden können, oder ein Einteilungsgrund, durch den das anfängliche Allgemeine in den verschiedenen Besonderen eingeteilt werden kann. Allerdings kann das einteilende Erkennen kein solches Prinzip oder keinen solchen Einteilungsgrund aufweisen, „weil es nur der Formbestimmung des Begriffes ohne ihre Reflexion-in-sich nachgeht, daher die Inhaltsbestimmtheit aus dem Gegebenen nimmt“ (ebenda). In anderen Worten handelt es sich beim Einteilungsgrund oder dem Prinzip der Einteilung, insofern das Besondere als die Bestimmtheit des Objekts dadurch in dem Allgemeinen als der Bestimmtheit des Objekts bestimmt und geordnet ist, um die Bestimmung des Objekts oder, ausführlicher ausgedrückt, um den Inhalt des Erkennens. So kann beispielsweise das Allgemeine 'das Tier' in das Säugetier, die Vögel und das Spinnentier usw. eingeteilt werden, wobei diese wiederum als das Besondere in dem Allgemeinen 'das Tier' erfasst werden können. Im Folgenden wird das Prinzip der Einteilung an den Beispielen Säugetier, Vogel und Spinnentier erörtert. Durch die Bestimmungen, beispielsweise als Wirbeltier oder wirbelloses Tier, lassen sich diese besonderen Arten von anderen besonderen Arten unterscheiden. Eine Gliederung des Allgemeinen 'Tier' ist ohne die vorherige Bestimmung des einzelnen Tiers nicht möglich. Folglich wäre zu konstatieren, dass das Prinzip der Einteilung oder der Einteilungsgrund in sich selbst enthalten oder aus sich selbst herausgehoben werden könnte, wenn das einteilende Erkennen dazu imstande wäre, das außer ihm liegende und vorausgesetzte Objekt aus sich selbst zu bestimmen. Allerdings ist diese Annahme widersprüchlich, da das einteilende Erkennen als theoretischer Geist nicht auf das Objekt seiner selbst, sondern lediglich auf sich selbst gerichtet sein kann. Schließlich kann das einteilende Erkennen seinem Wesen nach kein einteilendes, also bestimmendes und konstitutives Prinzip des Objekts in sich haben[843].

Das einteilende Erkennen beginnt mit dem von dem Objekte aufgegebenen Stoff und den subjektiven Begriffsbestimmungen. Da das Prinzip der Einteilung nicht von der Subjektivität aus abgeleitet werden kann, muss es von dem einteilenden Subjekt im objektiven Stoffe aufgefunden werden. Ohne ein einteilendes Prinzip kann sich das einteilende Subjekt mit dem aufgegebenen und stofflichen Einzelnen wie folgt befassen: „teils das im empirischen Stoffe aufgefundene Besondere zu ordnen, teils auch

[842] Cf. WL II S. 523. „Bei der Einteilung oder dem Besonderen tritt nun zwar eigentlich der Unterschied desselben von dem Allgemeinen ein, aber dies Allgemeine ist schon selbst ein Bestimmtes und damit nur ein Glied einer Einteilung. Es gibt daher ein höheres, und so zunächst fort ins Unendliche. Für das hier betrachtete Erkennen ist keine immanente Grenze, da es vom Gegebenen ausgeht und die Form der abstrakten Allgemeinheit seinem Ersten eigentümlich ist. Irgendein Gegenstand also, welcher eine elementarische Allgemeinheit zu haben scheint, wird zum Gegenstande einer bestimmten Wissenschaft gemacht und ist ein absoluter Anfang insofern, als die Bekanntschaft der *Vorstellung* mit ihm *vorausgesetzt* wird und er für sich als keiner Ableitung bedürftig genommen wird. Die Definition nimmt ihn als einen unmittelbaren“.

[843] Cf. WL II S. 523. „Der weitere Fortgang von ihm ist zunächst die *Einteilung*. Dür diesen Fortgang würde nur ein immanentes Prinzip, d. h. ein Anfang aus dem Allgemeinen und dem Begriffe erfordert; das hier betrachtetet Erkennen ermangelt aber eines solchen, weil es nur der Formbestimmung des Begriffes ohne ihre Reflexion-in-sich nacHrsg.eht, daher die Inhaltsbestimmtheit aus dem Gegebenen nimmt“.

allgemeine Bestimmungen desselben durch die Vergleichung zu finden“ (ebenda). Dies impliziert, dass das einteilende Subjekt während der Einteilung als der erkennenden Tätigkeit seiner selbst den Grund der erkennenden Tätigkeit selbst empirisch auffinden soll. Obgleich das einteilende Erkennen ein Prinzip für die Einteilung in sich selbst besitzt, handelt es sich dabei lediglich um ein formelles Prinzip. Dies wird ersichtlich, wenn man den tautologischen Satz betrachtet, der lautet: "daß alle Arten vollständig aufgeführt werden sollen" (WL II, S. 524) [844].

Der Versuch des einteilenden Erkennens, aus den empirisch erkannten Besonderen die Gemeinschaft derselben abzuleiten und dieses Abgeleitete als Einteilungsgrund anzusehen, ist jedoch nicht die Notwendigkeit der Einteilung, die das einteilende Erkennen erreichen wollte, sondern vielmehr nur die Zufälligkeit derselben oder die "Erscheinung eines Spiel der Willkür" (WL II, S. 525). Denn sofern das einteilende Subjekt eine empirisch feststellbare Gemeinschaft in den Besonderen auffinden kann, liegt die Akzeptanz oder Ablehnung dieser Gemeinschaft als Prinzip der Einteilung im Ermessen des einteilenden Subjekts, d. h. es handelt sich um eine Frage der Willkür[845]. Des Weiteren kann bei einer

[844] Cf. WL II S. 524. „Wegen des ermangelnden Prinzips des Für-sich-selbst-Bestimmtseins können die Gesetze für diese Einteilungsgeschäft nur in formellen, leeren Regeln bestehen, die zu nichts führen. – So sehen wir als Regel aufgestellt, dass die Einteilung den Begriff *erschöpfen* solle; aber in der Tat muß jedes einzelnen Einteilungsglied den *Begriff* erschöpfen. Es ist aber eigentlich die *Bestimmtheit* desselben gemeint, welche erschöpft werden soll; allein bei der empirischen, in sich bestimmungslosen Mannigfaltigkeit der Arten trägt es zur Erschöpfung des Begriffs nichts bei, ob deren mehr oder weniger vorgefunden werden; ob z. B. zu den 67 Arten von Papageien noch ein Dutzend weiter aufgefunden werden, ist für die Erschöpfung der Gattung gleichgültig. Die Forderung der Erschöpfung kann nur den tautologischen Satz bedeuten, dass alle Arten *vollständig* aufgeführt werden sollen“.; KrV A 508 = B 536 – A 509 = B 537. „Der Grundsatz der Vernunft also ist eigentlich nur eine *Regel*, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen eine Regressus gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bei einem Schlechthinunbedingten stehen zu bleiben. Er ist also kein Prinzipium der Möglichkeit der Erfahrung und der empirischen Erkenntnis der Gegenstände der Sinne, mithin kein Grundsatz des Verstandes; denn jede Erfahrung ist in ihren Grenzen(der gegebenen Anschauung gemäß) eingeschlossen, auch kein *konstitutives* Prinzip der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern, sondern ein Grundsatz der größmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten muß, also ein Prinzipium der Vernunft, welches, als *Regel,* postuliert, was von uns im Regressus geschehen soll und *nicht antizipiert*, was im *Objekte* vor allem Regressus an sich gegeben ist. Daher nenne ich es ein *regulatives* Prinzip der Vernunft, da hingegen der Grundsatz der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen, als im Objekte(den Erscheinungen) an sich selbst gegeben, ein konstitutives kosmologisches Prinzip sein würde, dessen Nichtigkeit ich eben durch diese Unterscheidung habe anzeigen und dadurch verhindern wollen, dass man nicht, wie sonst unvermeidlich geschieht, (durch transzendentale Subreption,) einer Idee, welche bloß zur Regel dient, objektive Realität beimesse“. Das formelle Prinzip der Einteilung, dass alle Arten vollkommen aufgegeben werden soll, ist also nach dem kantischen Sprachgebrauch kein konstitutives Prinzip, sondern bloß ein regulatives Prinzip.

[845] Cf. WL II S. 524-5. „Bei der Erweiterung der empirischen Kenntnisse kann es sich nun sehr wohl tragen, dass sich Arten finden, welche nicht unter die angenommene Bestimmung der Gattung passen, weil diese häufig mehr nach einer dunklen Vorstellung des ganzen Habitus angenommen wird als nach dem mehr oder weniger einzelnen Merkmal, welches ausdrücklich für ihre Bestimmung dienen soll. – In solchem Falle müßte die Gattung geändert, und es müßte gerechtfertigt werden, dass eine andere Anzahl von Arten als Arten einer neuen Gattung anzusehen seien, d. h. die Gattung bestimmte sich aus dem, was man aus irgendeiner Rücksicht, die man als Einheit annehmen will, zusammenstellt; diese Rücksicht selbst würde dabei der Einteilungsgrund. Umgekehrt, wenn an der zuerst angenommenen Bestimmtheit als dem Eigentümlichen der Gattung festgehalten wird, schlösse sich jener Stoff, den man als Arten mit früheren in eins zusammenstellen wollte, aus. Dieses Treiben ohne Begriff, welches das eine Mal eine Bestimmtheit als wesentliches Moment der Gattung annimmt und die Besonderen danach ihr unterstellt oder davon ausschließt, das andere Mal bei dem Besonderen anfängt und in

vorausetzungslosen Gegenüberstellung der einzelnen Bestimmtheiten „die gänzliche Gleichgültigkeit des Unterschiedes“ (ebenda). konstatiert werden. In anderen Worten sind die objektiven und verschiedenen Bestimmtheiten lediglich unter der Voraussetzung des einteilenden Prinzips, dass sie gegeneinander und miteinander gegliedert werden können[846].

Schließlich kann das einteilende Erkennen die notwendige Erkenntnis sowie den Zusammenhang der notwendigen Erkenntnisse, welche durch die Tätigkeit des einteilenden Erkennens erreicht werden sollten, nämlich das systematische Erkennen, nicht erlangen. Die Notwendigkeit des Erkennens bildet das Ziel des synthetischen Erkennens (WL II, S. 511) und das definierende Erkennen kann, da es aus sich selbst die Notwendigkeit des Erkennens nicht erreichen kann, lediglich in das einteilende Erkennen übergeganen (WL II, S. 519). Gleichfalls zielt die Einteilung darauf ab, die Notwendigkeit des Erkennens wie folgt zu bewahren.

Erstens ist das durch das analytische Erkennen aufgefasste einzelne Konkrete durch die Definition in das Allgemeine zu verwandeln. Zweitens ist ausgehend vom Allgemeinen als Objektbestimmung das Besondere anzusteigen (WL II, S. 519–20). Wären die zwei Prozesse des synthetischen Erkennens notwendig, wie es das synthetische Erkennen postuliert, so hätte das durch diese Prozesse generierte Erkennen, d. h. das systematische Erkennen, die Notwendigkeit in doppelter Hinsicht und würde folglich die eigentliche Aufgabe des erkennenden Geistes erfüllen[847].

Einerseits versucht das systematische Erkennen, die Notwendigkeit des definierenden Prozesses und des einteilenden Prozesses des synthetischen Erkennens zu ergründen. Dabei soll die Notwendigkeit der

---

dessen Zusammenstellung sich wieder von einer anderen Bestimmtheit leiten läßt, gibt die Erscheinung eines Spiel der Willkür, der es anheimgestellt sei, welchen Teil oder welche Seite des Konkreten sie festhalten und hiernach ordnen will. – Die physische Natur bietet von selbst eine solche Zufälligkeit in den Prinzipien der Einteilung dar; vermöge ihrer abhängigen, äußerlichen Wirklichkeit steht sie in dem mannigfaltigen, für sie gleichfalls gegebenen Zusammenhange; daher sich eine Menge Prinzipien vorfinden, nach denen sie sich zu bequemen hat, in einer Reihe ihrer Formen also dem einen, in anderen Reihen aber anderen nachfolgt und ebensowohl auch vermischte Zwitterwesen, die nach den verschiedenen Seiten zugleich hingehen, hervorbringt. Hierdurch geschieht es, dass an einer Reihe von Naturdingen Merkmale als sehr bezeichnend und wesentlich hervortreten, die an anderen unscheinbar und zwecklos werden, und damit das Festhalten an einem Einteilungsprinzip dieser Art unmöglich wird“. Das synthetische Erkennen gibt der Einteilng kein konstituives und a priorisches Prinzip (Anm 843). Denn das synthetische Erkennen ist in der Hinsicht des Inhalts des Gegenstandes mit dem analytischen Erkennen gleichgesetzt. Deshalb hat das synthetische Erkennen kein notwendiges Prinzip zur Einteilung und teilt es den Gegenstand ohne Prinzip ein.

[846] Cf. WL II S. 525. „Die allgemeine *Bestimmtheit* der empirischen Arten kann nur diese sein, dass sei voneinander *verschieden* überhaupt sind, ohne entgegengesetzt zu sein. Die *Disjunktion* des *Begriffs* ist früher in ihrer Bestimmtheit aufgezeigt worden; wenn die Besonderheit ohne die negative Einheit des Begriffs als eine unmittelbare und gegebene aufgenommen wird, so bleibt der Unterschied nur bei der früher betrachteten Reflexionsform der Verschiedenheit überhaupt. Die Äußerlichkeit, in welcher der Begriff in der Natur vornehmlich ist, bringt die gänzliche Gleichgültigkeit des Unterschiedes herein; eine häufige Bestimmung für die Einteilung wird daher von der *Zahl* hergenommen“.

[847] Cf. WL II S. 520. „Hiermit ist ein Übergang eingetreten, der, da er vom Allgemeinen zum Besonderen geschieht, durch die Form des Begriffs bestimmt ist. Die Definition für sich ist etwas Einzelnes; eine Mehrheit von Definitionen gehört der Mehrheit der Gegenstände an. Der dem Begriff angehörige Fortgang vom Allgemeinen zum Besonderen ist Grundlage und Möglichkeit einer *synthetischen Wissenschaft*, eines *System* und *systematischen Erkennens*“.

Definition, wie oben dargelegt, von der Notwendigkeit der Einteilung abgeleitet werden. Die Notwendigkeit der Einteilung ist es, die Notwendigkeit in Bezug auf das aufgegebene Objekt zu finden.

Denn wenn der Prozess des analytischen Erkennens mit dem Aufgeben des Objekts beginnt und sich durch die notwendigen Prozesse, die den definierenden und einteilenden Vorgängen der synthetischen Erkenntnis entsprechen, hindurchzieht, bis schließlich ein Erkennen als Resultat erreicht wird, kann mit Recht angenommen werden, dass eine notwendige Beziehung des Erkennens und des Objekts besteht. Allerdings impliziert das systematische Erkennen als Prozess in sich die Einzelheit des analytischen Erkennens, die Allgemeinheit des definierenden Erkennens sowie die Besonderheit des einteilenden Erkennens, nämlich die Totalität des Begriffs. Diese Bestimmung des Objekts ist in dem systematischen Erkennen inbegriffen. Folglich impliziert die Notwendigkeit eines Prozesses des systematischen Erkennens, dass die Bestimmung des Objekts die begriffliche Totalität in sich selbst einschließt. Denn die Bestimmung des Objekts ist nichts anderes als das Resultat des systematischen Erkennens. Dies bedeutet eine Verwandlung des Ansichseins der Begrifflichkeit von der an sich seienden und objektiven Idee als Gegenstand der subjektiven Idee (WL II, S. 501) in das Fürsichsein. Es sei darauf verwiesen, dass der theoretische Geist sich selbst in seinem Gegenstand auffindet und sich dadurch mit dem Gegenstand seiner selbst identisch zu setzen (WL II, S. 502). Wie bereits dargelegt, ist das Programm des synthetischen Erkennens, hier des systematischen Erkennens, aufgrund der Zufälligkeit des Prozesses der Definition und der Einteilung gescheitert. Für das einteilende Erkennen beruht diese Zufälligkeit oder dieses Scheitern dennoch nicht auf der Unmittelbarkeit und Endlichkeit seiner selbst. Dies bedeutet, dass für den theoretischen Geist das Objekt zwar vorausgesetzt, jedoch nicht als gegeben hingenommen wird, sondern dass es vielmehr von ihm aufgenommen wird. Für ihn ist das Objekt lediglich „eine *Tatsache* des Bewusstseins“ (WL II S.505), d. h. das unmittelbare Sein überhaupt, über das der theoretische Geist nicht hinaustreten kann (vgl. WL II, S. 496–7). Daher richtet sich das erkennende Subjekt gemäß der Bestimmung seiner selbst auf sich selbst, genauer ausgedrückt, auf die Vollkommenheit des erkennenden Prozesses seiner selbst. Im Vergleich zum Programm des systematischen Erkennens ist die Einzelheit als Begriffsbestimmung im Prozess des synthetischen Erkennens noch nicht ausgefällt. Innerhalb des Programms des systematischen Erkennens erfolgt die Herausgabe der Einzelheit nicht aus dem synthetischen Erkennen, sondern aus dem analytischen Erkennen heraus. Zudem ist die aus demselben gezeigte Einzelheit gegenüber dem Inhalt des Objekts gleichgültig. Dennoch stellt dieser Inhalt des Objekts bzw. dessen Bestimmung für das synthetische Erkennen das Erkennen selbst dar. Daher lässt das synthetische Erkennen seine Konkretisierung und das einteilende Ansteigen bis zur Einzelheit erweitern. Das einzelne Konkrete ist für das einteilende Erkennen nicht lediglich ein Exemplar des spezifischen Besonderen, sondern ebenso die identifizierbare Einzelheit, d. h. die "sich auf sich beziehende und von der Kontinuität mit Anderem abgrenzende Einzelheit" (WL II, S. 526) [848].

[848] Cf. WL II S. 526. „In der Tat liegt aber in jenen Organen nicht nur ein Unterscheiden, das einer äußeren

4-6-4-3. Das dritte Scheitern des Erkennens: Beweisen und Demonstration

Die dritte Stufe des synthetischen Erkennens, das deduzierende oder beweisende Erkennen, stellt zugleich die letzte Stufe des Programms des systematischen Erkennens dar. Ihr Inhalt ist der "Übergang der Besonderheit in die Einzelheit" (ebenda). In anderen Worten ist der Lehrsatz als Resultat des synthetischen Erkennens sowohl durch die Stellung des Subjekts in dem definierenden Satz in der Definition als auch durch den definierenden Satz auf das einzelne Objekt selbst gerichtet, welches definiert werden soll (WL II, S. 512). Im Gegensatz dazu ist das einteilende Erkennen, wie bereits dargelegt, nicht auf das objektive Einzelne, sondern auf die Stellung des Prädikats des definierenden Satzes, d. h. die Bestimmung des Objekts, oder, genauer ausgedrückt, auf die "Disjunktion des Allgemeinen" (WL II, S. 520) gerichtet. In der Auseinandersetzung mit dem Lehrsatz wird die Einteilung, die das Verhältnis zwischen den Besonderheiten als den Begriffsbestimmungen betrifft, daher zur Seite verschoben. Das deduzierende Erkennen richtet den Fokus auf die Einzelheit des Objekts, wobei das Objekt als Einzelnes nichts anderes als ein wirkliches Objekt ist. Ziel ist eine vollständige Bestimmung des Objekts, wie sie in dem Lehrsatz dargelegt wird. Diese umfasst "*die sich auf sich beziehende Bestimmtheit*, der Unterschied des Gegenstandes in sich selbst und die Beziehung der unterschiedenen Bestimmtheiten aufeinander" (WL II S. 526). Im Vergleich mit dem anderen synthetischen Erkennen, d. h. dem definierenden Erkennen und dem einteilenden Erkennen, weist das beweisende Erkennen die folgenden Merkmale auf:

In Bezug auf die Begriffsbestimmungen lässt sich zunächst festhalten, dass das beweisende Erkennen, in Vergleich zum definierenden und zum einteilenden Erkennen, auf die Einzelheit abzielt. Dabei ist zu beachten, dass sich die Einzelheit sowohl auf die Allgemeinheit als auch auf die Besonderheit bezieht[849].

Zweitens was die Bestimmung des Objekts betrifft, setzt die Definition das Objekt, das erkannt werden soll, mit einer bestimmten Allgemeinheit oder einem Allgemeinen identisch. Die Einteilung erfolgt folglich in Relation zum Verhältnis der Bestimmungen innerhalb der Bestimmung des Objekts. Das

---

Reflexion zukommt, sondern sie sind der Lebenspunkt der animalischen Individualität, wo sie sich selbst von dem Anderen der ihr äußerlichen Natur als sich auf sich beziehende und von der Kontinuität mit Anderem ausscheidende Einzelheit setzt. – Bei der *Pflanzen* machen die Befruchtungsteile denjenigen höchsten Punkt des vegetarischen Lebens aus, wodurch sie auf den Übergang in die Geschlechtsdifferenz und damit in die individuelle Einzelheit hindeutet. Das System hat sich daher mit Recht für einen zwar nicht aus-, doch weitriechenden Einteilungsgrund an diesen Punkt gewendet und dadurch eine Bestimmtheit zugrunde gelegt, welche nicht bloß eine Bestimmtheit für die äußerliche Reflexion zur Vergleichung, sondern die höchste an und für sich ist, deren die Pflanze fähig ist“.

[849] Cf. Enz § 228 Zusatz. „Die Bewegung der synthetischen Methode ist das Umgekehrte der analytischen Methode. Während dies vom Einzelnen ausgehend zum Allgemeinen fortschreitet, so bildet dagegen bei jener das Allgemeine(als *Definition*) den Ausgangspunkt, von welchem durch die Besonderung(in der *Einteilung*) zum Einzelnen(dem *Theorem*) fortgeschritten wird. Die synthetische Methode erweist sich hiermit als die Entwicklung der Momente des Begriffs am Gegenstande“.

einteilende Erkennen fokussiert sich dabei auf die verschiedenen besonderen Bestimmtheiten, d. h. die verschiedene und besondere Bestimmtheiten, und setzt das Objekt mit den Bestimmungen des Objekts gleich. Im Gegensatz dazu befasst sich der Lehrsatz als das deduzierende Erkennen mit allen Bestimmungen des Objekts sowie, insofern die Bestimmungen in einem Gegenstand aufeinander bezogen sind, mit der Beziehung zwischen den Bestimmungen des Objekts.

Drittens, in Bezug auf die Realität: So kann Realität als die Realität des theoretischen Geistes bestimmt werden, die nicht die Realität des außer dem Erkennen vorausgesetzten und dennoch dem Erkennen aufgegebenen Objekts ist. Dies bedeutet, dass Realität als solche nichts anderes ist als "das Treten ins *Dasein* als *bestimmtes* Sein überhaupt" (WL II, S. 302), also „das *bestimmte Sein*“ (WL II S.466). Deshlab ist das beweisende Erkennen, insofern der Lehrsatz sich auf die Bestimmtheiten in dem Objekt selbst bezieht[850], auf die Realität des in das Subjekt hineingekommenen Objekts, d. h. des Objekts in dem subjektiven Wissen bezogen. Im Gegensatz dazu ist das definierende Erkennen lediglich auf eine Bestimmtheit fokussiert, während das einteilende Erkennen keine Beziehung zum Objekt als Einzelne aufweist. Dies zeigt, dass die Definition und die Einteilung im Vergleich zum Lehrsatz noch nicht hinreichend konkretisiert sind, um die Realität des Objekts selbst im Wissen zu behandeln. Da sie zudem abstrakt sind, besteht keine Beziehung zur Realität selbst[851]. Insofern kann das deduzierende Erkennen als das "eigentliche *Synthetische* eines Gegenstandes" (WL II, S. 527) bezeichnet werden.

Das synthetische Erkennen beziehungsweise Synthetisieren findet zwar in der Definition sowie in der Einteilung Anwendung, In der Definition wird das Synthetisierte als Allgemeinheit und Besonderheit in Form von Begriffsbestimmungen bestimmt, während in der Einteilung eine Besonderheit der anderen gegenübergestellt wird. Dies impliziert, dass die Begriffsbestimmungen in der Definition und in der Einteilung miteinander zusammengesetzt werden. Folglich sind die Bestimmungen des Objekts, die in dem definierenden Erkennen und in dem einteilenden Erkennen zusammen mit den Begriffsbestimmungen, der Allgemeinheit und der Besonderheit, mit den anderen Bestimmungen desselben zusammengesetzt sind, als der Inhalt des Erkennens "nur *monstriert*" (ebenda). Der Inhalt des Erkennens bzw. der objektive Stoff desselben wird, sofern er gleichsam von dem Erkennen in das Wissen aufgefasst und in die Begriffsbestimmungen verwandelt wird, wie ein Anderes und Fremdes für das Erkennen selbst. Infolgedessen ist der Inhalt der Begriffsbestimmungen, der durch die Tätigkeit des definierenden Erkennens und des einteilenden Erkennens zusammengesetzt wird, insofern diese Zusammensetzung der Definition und der Einteilung nicht nach dem objektiven Inhalt selbst, sondern

[850] Cf. WL II S. 526. „Die dritte Stufe dieses nach den Begriffsbestimmungen fortschreitenden Erkennens ist der Übergang der Besonderheit in die Einzelheit; diese macht den Inhalt des *Lehrsatzes* aus. Was hier also zu betrachten ist, ist *die sich auf sich beziehende Bestimmtheit*, der Unterschied des Gegenstandes in sich selbst und die Beziehung der unterschiedenen Bestimmtheiten aufeinander“.

[851] Cf. WL II S. 526-7. „Die Definition enthält nur *eine Bestimmtheit*, die Einteilung die Bestimmtheit *gegen andere*; in der Vereinzelung ist der Gegenstand in sich selbst auseinandergegangen. Insofern die Definition beim allgemeinen Begriff stehenbliebt, so ist dagegen in den Lehrsätzen der Gegenstand in seiner Realität, in den Bedingungen und Formen seines reellen Daseins erkannt“.

nach dem Zusammenhang der Begriffsbestimmungen, also nach der subjektiven Form, erfolgt, kann es festgestellt werden, dass die Synthetisierung der Definition und der Einteilung für das Objekt selbst lediglich eine äußerliche, unmittelbare Monstrierung ist[852].

Im Gegensatz dazu basiert die Zusammensetzung oder das Synthetische im deduzierenden Erkennen nicht auf den Begriffsbestimmungen, sondern auf der Realität, d. h. auf den Bestimmungen des Objekts. Insofern das Objekt im Wissen als der einzelne Gegenstand des Erkennens betrachtet wird, der das Resultat des analytischen Erkennens ist, und das Objekt als ein wirkliches und bestimmtes Sein vollständig bestimmt ist (WL II, S. 526), und folglich das Objekt die viel unterschiedliche Bestimmtheiten beinhaltet, soll das Objekt für die Bestimmungen seiner selbst der innere Zusammenhang derselben oder die innere Identität derselben sein. Denn andernfalls wären die Bestimmtheiten des Objekts nicht die Bestimmtheit des einen Objekts, inwieweit das einzelne Objekt hier, im beweisenden Erkennen, auseinandergesetzt wird.

Diese Annahme ist jedoch widersprüchlich. Obgleich der Inhalt des Erkennens mit der Beziehungslosigkeit zum Begriff gegeben ist, soll das Objekt in Bezug auf das deduzierende Erkennen als die die Bestimmtheit seiner selbst in sich einschließende und das Andere von sich selbst ausschließende negative Einheit betrachtet werden. Unter der Bedingung, „insofern die Verhältnisse seiner Bestimmtheiten *notwendig*, d. i. in der *inneren Identität* des Begriffes gegründet sind“ (WL II

[852] Cf. WL I S. 125-6. „*Zweitens* ist ebenso jedes ein *Anderes*. Es ist gleichgültig, welches zuerst und bloß darum *Etwas* genannt wird(im Lateinischen, wenn sie in einem Satze vorkommen, heißen beide *aliud*, oder >>Einer den Anderen<< *alius alium*; bei einer Gegenseitigkeit ist der Ausdruck *alter alterum* analog). Wenn wir ein Dasein *A* nennen, das andere aber *B*, so ist zunächst *B* als das Andere bestimmt. Aber *A* ist ebensosehr das Andere des *B*. Beide sind auf gleiche Weise *Andere*. Um den Unterschied und das als affirmativ zu nehmende Etwas zu fixieren, dient das *Dieses*. Aber *Dieses* spricht eben es aus, dass dies Unterschieden und Herausheben des einen Etwas ein subjektives, außerhalb des Etwas selbst fallendes Bezeichnen ist. In dieses äußerliche Monstrieren fällt die ganze Bestimmtheit; selbst der Ausdruck *Dieses* enthält keinen Unterschied; alle und jede Etwas sind geradesogut *Dieses*, als sich auch Andere sind“.; WL II S. 300. „Das Einzelne, welches in der Reflexionssphäre der Existenz als *Dieses* ist, hat nicht die *ausschließende* Beziehung auf anderes Eins, welche dem qualitativen Fürsichsein zukommt. *Dieses* ist als das *in sich reflektierte* Eins für sich ohne Repulsion; oder die Repulsion ist in dieser Reflexion mit der Abstraktion in eins und ist die reflektierende *Vermittlung*, welch so an ihm ist, dass dasselbe eine *gesetzte,* von einem Äußerlichen *gezeigte* Unmittelbarkeit ist. *Dieses ist*; es ist *unmittelbar*; es ist aber nur *Dieses*, insofern es *monstriert* wird. Die Monstrieren ist die reflektierende Bewegung, welche sich in sich zusammennimmt und die Unmittelbarkeit setzt, aber als ein sich Äußerliches“. Hegel versteht unter dem Wort ‚Monstrieren‘ die Andere oder die Bestimmtheiten in der äußerlichen Beziehungen miteinander. Zum Beispiel hat ein Buch eine so und so Farbe und eine so und so Gestalt. Wenn dieses Buch der Gegenstand der Einteilung ist, werden die so und so Farbe und die so und so Gestalt von der Einteilung als die Besonderheit dieses Buchs erkennt. Dennoch kann das einteilende Erkennen keine notwendige und innerliche Beziehung zwischen der so und so Farbe und der so und so Gestalt erkennen.

S.527), ist das beweisende Erkennen die Demonstration des Gegenstandes. Nach Hegel bezieht sich die Demonstration einerseits auf die Bestimmtheit[853] und andererseits auf die Entwicklung[854].

In Bezug auf die Entwicklung kann festgestellt werden, dass diese weder als Übergang in das Andere (beim Sein) noch als Scheinen in demselben (beim Wesen) zu beschreiben ist[855]. Stattdessen kann sie als Manifestation bezeichnet werden, die innerlich und an sich ist. In Bezug auf das Erkennen kann die Demonstration als ein Prozess des Erkennens bezeichnet werden, durch den Erkenntnisse über bislang nicht Erkannte gewonnen werden können. Eine Interpretation der Demonstration bloß als

[853] Cf. WL II S. 284. „Wenn vom *bestimmten Begriffe* die Rede ist, so ist es gewöhnlich rein nur ein solches *abstrakt Allgemeines*, was gemeint ist. Auch unter dem *Begriffe* überhaupt wird meist nur dieser *begrifflose* Begriff verstanden, und der *Verstand* bezeichnet das Vermögen solcher Begriffe. Die *Demonstration* gehört diesem Verstande an, insofern sie an *Begriffen fortgehe*, d. h. nur an *Bestimmungen*. Solches Fortgehen an Begriffen kommt daher nicht über die Endlichkeit und Notwendigkeit hinaus; ihr Höchstes ist das negative Unendliche, die Abstraktion des höchsten Wesens, welches selbst die Bestimmtheit der *Unbestimmtheit* ist".

[854] Cf. WL II S. 310. „Vielmehr aber, da *an und für sich* Subjekt und Prädikat die Totalität des Begriffes sind und das Urteil die Realität des Begriffes ist, so ist seine Fortbewegung nur *Entwicklung*; es ist in ihm dasjenige schon vorhanden, was in ihm hervortritt, und die *Demonstration* ist insofern nur eine *Monstration*, eine Reflexion als *Setzen* desjenigen, was in den Extremen des Urteils schon *vorhanden* ist; aber auch dies Setzen selbst ist schon vorhanden; es ist die *Beziehung* der Extreme".

[855] Cf. WL II S. 245-6. „Die *objektive Logik*, welche das *Sein* und *Wesen* betrachtet, macht daher eigentlich die *genetische Exposition des Begriffes* aus. Näher ist die *Substanz* schon das *reale Wesen* oder das *Wesen*, insofern es mit dem *Sein* vereinigt und in Wirklichkeit getreten ist. Der Begriff hat daher die Substanz zu seiner unmittelbaren Voraussetzung, sie ist das *an sich*, was er als *Manifestiertes* ist. Die *dialektische Bewegung der Substanz* durch die Kausalität und Wechselwirkung hindurch ist daher die unmittelbare *Genesis* des *Begriffes*, durch welche sein *Werden* dargestellt wird. Aber sein *Werden* hat, wie das Werden überall, die Bedeutung, dass es die Reflexion des Übergehenden in seinen *Grund* ist und dass das zunächst anscheinend *Andere*, in welches das erstere übergegangen, dessen *Wahrheit* ausmacht. So ist der Begriff die *Wahrheit* der Substanz, und indem die bestimmte Verhältnisweise der Substanz die *Notwendigkeit* ist, zeigt sich die *Freiheit* als die *Wahrheit der Notwendigkeit* und als die *Verhältnisweise des Begriffs*".; Enz § 161. „Das Fortgehen des Begriffs ist nicht mehr Übergehen noch Scheinen in Anderes, sondern *Entwicklung*, indem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das Identische miteinander und mit dem Ganzen gesetzt, die Bestimmtheit als ein freies Sein des ganzen Begriffes ist".; § 161 Zusatz. „Übergehen in Anderes ist der dialektische Prozess in der Sphäre des *Seins* und Scheinen in Anderes in der Sphäre des *Wesens*. Die Bewegung des *Begriffs* ist dagegen *Entwicklung*, durch welche nur dasjenige gezeigt wird, was an sich schon vorhanden ist. In der Natur ist es das organische Leben, welches der Stufe des Begriffs entspricht. So entwickelt sich z. B. die Pflanzen aus ihrem Keim. Dieser enthält bereits die ganze Pflanze aber in ideeller Weise, und man hat somit deren Entwicklung nicht so aufzufassen, als ob die verschiedenen Teile der Pflanze, Wurzel, Stengel, Blätter usw., im Kein bereits *realiter*, jedoch nur ganz klein vorhanden wären. Dies ist die sogenannte Einschachtelungshypothese, deren Mangel somit darin besteht, dass dasjenige, was nur erst in ideeller Weise vorhanden ist, als bereits existierend betrachtet wird. Das Richtige in dieser Hypothese ist dagegen dies, dass der Begriff in seinem Prozess bei sich selbst bleibt und dass durch denselben dem Inhalt nach nichts Neues gesetzt, sondern nur eine Formveränderung hervorgebracht wird. Diese Natur des Begriffs, sich in seinem Prozess als Entwicklung seiner selbst zu erweisen, ist es dann auch, welche man vor Augen hat, wenn man von dem Mensch angeborenen Ideen spricht oder, wie solches Platon getan, alles Lernen bloß als Erinnerung betrachtet, welches jedoch gleichfalls nicht so verstanden werden darf, als ob dasjenige, was den Inhalt des durch Unterricht gebildeten Bewusstseins ausmacht, in seiner bestimmten Erfahrung vorher schon in demselben Bewusstsein wäre vorhanden gewesen. – Die Bewegung des Begriffs ist gleichsam nur als ein Spiel zu betrachten; das Andere, was durch dieselbe gesetzt wird, ist in der Tat nicht ein Anderes. In der christlich-religiösen Lehre ist dies so ausgesprochen, dass Gott nicht nur eine Welt erschaffen hat, die ihm als ein Anderes gegenübersteht, sondern dass er auch von Ewigkeit her einen Sohn erzeugt hat, in welchem er als Geist bei sich selbst ist". Bei den Zitaten Hegels ist die Manifestation als die dialektische Bewegung des Begriffs mit der Entwicklung gleichgesetzt. Dennoch, was in dem Text betont ist, ist nicht die Seite des Werdens des Begriffs, sondern die Seite der Veräußerung des Inneren.

Veräußerlichung der Innerlichkeit bzw. Erkennbarmachung des noch nicht Erkennbaren würde jedoch eine Gleichsetzung mit der Monstration bedeuten (vgl. WL II, S. 310). Folglich bezeichnet der Begriff der Monstration ebenfalls das Scheinbarmachen des Unscheinbaren. Daher ist die Beziehung der Demonstration zur Bestimmung von entscheidender Bedeutung.

In der Beziehung zur Bestimmung steht die Demonstration nicht nur für die äußerliche und erkennbare Darstellung der Innerlichkeit oder des an sich Vorhandenen, wie es die Monstration tut, sondern auch für die Auseinandersetzung der Bestimmungen der Innerlichkeit (WL II, S. 284). In der Zusammenfassung lässt sich festhalten, dass die Demonstration die inneren Bestimmungen und den inneren Zusammenhang bzw. die innere Vermittlung derselben sichtbar macht.

Insofern kann die Demonstration als ein Instrument zur Widerlegung einer Theorie betrachtet werden[856]. Eine Widerlegung, die den Anspruch auf Wahrheit erhebt, muss daher mehr leisten, als lediglich die betreffende Theorie oder Philosophie äußerlich zu konfrontieren. Denn die bloße Entgegensetzung ist ebenfalls als „selbst ein Einseitiges" (WL II S.250). Eine wahrhafte Widerlegung erfolgt demnach durch die Herleitung des Entgegensetzten von den eigentlichen Forderungen und Grundlagen derselben[857].

Es ist zunächst festgehalten, dass der Lehrsatz "das eigentliche *Synthetische*" (WL II, S. 527) und die Tätigkeit des Lehrsatzes nichts anderes als die Demonstration oder das Deduzieren ist. Es ist darauf hingewiesen, dass die Notwendigkeit des beweisenden Erkennens auf die sich auf sich beziehende Einheit des Objekts im Wissen oder, was dasselbe ist, auf den inneren Zusammenhang der Bestimmungen des Objekts gegründet ist. Gleichzeitig ist auch darauf hinzuweisen, dass die

[856] Cf. WL II S. 249f. „Allein insofern kann das System nicht als *falsch*, als der *Wiederlegung* bedürftig und fähig nagesehen werden; sondern nur dies daran ist als das *Falsche* zu betrachten, dass es der höchste Standpunkt sei. Das *wahre* System kann daher auch nicht das Verhältnis zu ihm haben, ihm nur *entgegengesetzt* zu sein; denn so wäre dies Entgegengesetzte selbst ein Einseitiges. Vielmehr als das Höhere muß es das Untergeordnete in sich enthalten. Ferner muß die Widerlegung nicht von außen kommen, d. h. nicht von Annahmen ausgehen, welche außer jenem Systeme liegen, denen es nicht entspricht. Es braucht jene Annahmen nur nicht anzuerkennen; der *Mangel* ist nur für den ein Mangel, welcher von den auf sei gegründeten Bedürfnissen und Forderungen ausgeht. [...] Der Nerv des äußerlichen Widerlegens beruht dann allein darauf, die entgegengesetzten Formen jener Annahmen, z. B. das absolute Selbstbestehen des denkenden Individuums gegen die Form des Denkens, wie es in der absoluten Substanz mit der Ausdehnung identisch gesetzt wird, seinerseits steif und fest zu halten. Die wahrhafte Widerlegung muß in den Umkreis seiner Stärke stellen; ihn außerhalb seiner selbst anzugreifen und da Recht zu behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache nicht. Die einzige Widerlegung des Spinozismus kann daher nur darin bestehen, dass sein Standpunkt zuerst als wesentlich und notwendig anerkannt werde, dass aber zweitens dieser Standpunkt *aus sich selbst* auf den höheren gehoben werde. [...] Die im letzten Buch enthaltene Exposition der Substanz, welche zum *Begriffe* überführt, ist daher die einzige und wahrhafte Widerlegung des Spinozismus. Sie ist die *Enthüllung* der Substanz, und diese ist die *Genesis des Begriffs*, deren Hauptmomente oben zusammengestellt worden".

[857] Cf. WL II S. 538-9. „Der Kontrast eines solchen leicht faßlichen, seiner Natur nach keiner strengen und wissenschaftlichen Behandlung fähigen Stoffes mit dem steifen wissenschaftlichen Umwege und Überzuge hat für sich selbst das Ungeschickte solcher Anwendung gezeigt und um den Kredit gebracht. [...] In der Tat aber ist durch *Kant* und *Jacobi* die ganze Wiese der vormaligen Metaphysik und damit ihre Methode über den Haufen geworfen worden. Kant hat von dem Inhalte jener Metaphysik nach seiner Weise gezeigt, dass derselbe durch die strenge Demonstration auf *Antinomien*, deren übrige Beschaffenheit an den gehörigen Orten beleuchtet worden ist, führe; aber die Natur dieses Demonstrierens selbst, das an einen endlichen Inhalt geknüpft ist, hat er nicht reflektiert; [...]".

Notwendigkeit der Definition und der Einteilung auf die Notwendigkeit des Lehrsatzes gegründet ist, damit das definierende Erkennen und das einteilende Erkennen durch sich selbst und aus sich selbst die Notwendigkeit des Erkennens als Ziel erreichen können. Die Notwendigkeit des Erkennens kann folglich nicht in der Definition und Einteilung begründet sein, da dies die Verwandlung des Objekts in die "Form des Begriffs überhaupt" sowie eine bloße Passivität des Subjekts bedeuten würde. Allerdings ist zu hinterfragen, inwiefern die Notwendigkeit des Erkennens als Ziel des synthetischen Erkennens lediglich auf der subjektiven Notwendigkeit beruht und sich auf die notwendige Beziehung von Subjekt und Objekt richtet (WL II, S. 511). Die bloß auf der subjektiven Verknüpfung der Begriffsbestimmungen beruhende Notwendigkeit, die das definierende und das einteilende Erkennen anstreben, ist im Hinblick auf die Notwendigkeit des synthetischen Erkennens als solche nicht ausreichend. In Bezug auf die Notwendigkeit des definierenden Erkennens und des einteilenden Erkennens bleibt lediglich die Passivität der Subjektivität übrig. Da die objektive Notwendigkeit nicht aus dieser Passivität abgeleitet werden kann und der Ursprung des Erkennens (WL II S.519) sowie der innere Zusammenhang des Objekts (WL II S.523) noch weitere Faktoren erfordern, ist die Notwendigkeit der genannten Erkennungsarten zu hinterfragen. Die Notwendigkeit der Definition und Einteilung ergibt sich erst durch die Tätigkeit des Lehrsatzes, d. h. durch die Demonstration oder das Beweisen. Dies ist die auseinandersetzende Enthüllung der objektiven Bestimmungen und des innere Zusammenhangs des Objekts [858] . Im Falle der Ausführung eines solchen Programms des demonstrierenden Erkennens als des synthetischen Erkennens kann das synthetische Erkennen die "*Einheit der vollständigen Inhaltsbestimmtheiten*" (WL II S. 529–30) erreichen.

[858] Cf. WL II S. 527-9. „Das Synthetische in der Definition und Einteilung ist eine äußerliche aufgenommene Verknüpfung; das Vorgefundene wird in die Form des Begriffes gebracht, aber als vorgefunden wird der ganz Inhalt nur *monstriert*; der Lehrsatz aber soll *demonstriert* werden. Da dieses Erkennen den Inhalt seiner Definition und der Einteilungsbestimmungen *nicht deduziert*, so scheint es, könnte es sich auch das *Beweisen* derjenigen Verhältnisse ersparen, welche die Lehrsätze ausdrücken, und sich in dieser Rücksicht gleichfalls mit der Wahrnehmung begnügen. Allein wodurch sich das Erkennen von der bloßen Wahrnehmung und der Vorstellung unterscheidet, ist die *Form des Begriffs* überhaupt, die es dem Inhalte erteilt; dies wird in der Definition und Einteilung geleistet; aber da der Inhalt des Lehrsatz von dem Begriffsmomente der *Einzelheit* herkommt, so besteht er in Realitätsbestimmungen, welche nicht mehr bloß die einfachen und unmittelbaren Begriffsbestimmungen zu ihrem Verhältnisse haben; in der Einzelheit ist der Begriff zum *Anderssein*, zur Realität, wodurch er Idee wird, übergegangen. Die Synthesis, die im Lehrsatz enthalten ist, hat somit nicht mehr die Form des Begriffs zu ihrer Rechtfertigung; sie ist eine Verknüpfung als von *Verschiedenen*; die noch nicht damit gesetzte Einheit ist daher erst aufzuzeigen, das Beweisen wird also hier diesem Erkennen selbst notwendig. [...] Allein der Inhalt der Definition ist ein bestimmter überhaupt und dadurch selbst wesentlich ein vermittelter; er hat nur eine *subjektive* Unmittelbarkeit, d. h. das Subjekt macht einen willkürlichen Anfang und läßt einen Gegenstand als Voraussetzung gelten. Indem dies nun ein in sich konkreter Gegenstand überhaupt ist und auch eingeteilt werden muß, so ergibt sich eine Menge von Bestimmungen, welche ihrer Natur nach vermittelte sind und nicht durch ein Prinzip, sondern nur nach subjektiver Bestimmung als unmittelbare und unerwiesene angenommen werden. [...] der Beweis jenes Axiom über die Parallel-Linien betrifft, so läßt sich darüber bemerken, dass wohl darin gerade der richtige Sinn Euklids zu erkennen ist, der das Element sowie die Natur seiner Wissenschaft genau gewürdigt hatte; der Beweis jenes Axioms wäre aus dem *Begriffe* der Parallel-Linien zu führen gewesen; aber ein solches Beweis gehört sowenig in seine Wissenschaft als die Deduktion seiner Definitionen, Axiome und überhaupt seines Gegenstandes, des Raums selbst und der nächsten Bestimmungen desselben, der Dimensionen; - weil eine solche Deduktion nur aus dem Begriffe geführt werden kann, dieser aber außerhalb des Eigentümlichen der Euklidischen Wissenschaft liegt, so sind es für dieselbe notwendig *Voraussetzungen*, relative Erste“.

Diese Einheit lässt sich zunächst insofern bestimmen, als dass sie durch das Erkennen vollständig bestimmt wird. Diesbezüglich kann sie als der Begriff des Objekts bezeichnet werden. In einem zweiten Sinne kann die Bestimmtheit dieser Einheit mit der Vollkommenheit der objektiven Bestimmtheit identifiziert werden, wodurch sich die Realität des Objekts ergibt. Das synthetische Erkennen kann die Idee des Objekts erreichen[859].

Hegel bezeichnet die euklidische Geometrie als Muster des beweisenden Erkennens (vgl. WL II, S. 530f.) [860]. Diesbezüglich zeigt sie sich als das eigentliche Synthetische des Erkennens. Bei Betrachtung des von Hegel angeführten Beispiels, des Lehrsatzes der Dreiecke bezüglich der Kongruenz, lässt sich feststellen, dass dieser in zwei Hinsichten synthetisch ist. Der Lehrsatz besagt, dass zwei Seiten und der eingeschlossene Winkel zweier zu vergleichender Dreiecke gleich sein müssen, damit die Dreiecke kongruent sind.

Einerseits ist der Lehrsatz eine Zusammensetzung von Definitionen. Der Lehrsatz der Kongruenz zweier Dreiecke setzt sich aus den Definitionen der Dreiecke, der Seiten und Winkel sowie der Kongruenz zusammen. Insofern jede Definition sowohl in ihrem Inhalt als auch in ihrer Form die einfache Bestimmtheit und Allgemeinheit ist, können geometrische Definitionen als das synthetische Erkennen schlechthin bezeichnet werden. Dies lässt den Schluss zu, dass die Definitionen geometrischer Gegenstände als das einfache Allgemeine gegeneinander gleichgültig sind und für sich selbst keinen Bezug zueinander nehmen. Die Zusammensetzung der Definitionen lässt den Schluss zu, dass das eine einfache Allgemeine als die Definition des Einen durch das andere Allgemeine als die Definition des

[859] Cf. WL II S. 527. „Mit der Definition zusammen stellt er daher die *Idee* dar, welche die Einheit des Begriffs und der Realität ist. Aber das hier betrachtetet, noch im Suchen begriffene Erkennen kommt zu dieser Darstellung insofern nicht, als die Realität bei demselben nicht aus dem Begriffe hervorgeht, also ihre Abhängigkeit hiervon und damit die Einheit selbst nicht erkannt wird".; S. 529-30. „In Ansehung *des Inhaltes der Lehrsätze* ist nun der nähere Unterschied zu machen, dass, da derselbe in einer *Beziehung* von *Bestimmtheiten* der Realität des Begriffes besteht, diese Beziehungen mehr oder weniger unvollständige und einzelne Verhältnisse des Gegenstandes oder aber ein solches Verhältnis sein können, das den *ganzen Inhalt* der Realität befaßt und dessen bestimmte Beziehung ausdrückt. Die *Einheit der vollständigen Inhaltsbestimmtheiten* ist aber dem *Begriffe* gleich; ein Satz, der sie enthält, ist daher selbst wieder die Definition, aber die nicht nur den unmittelbar aufgenommenen, sondern den in seine bestimmten, realen Unterschiede entwickelten Begriff oder das vollständige Dasein desselben ausdrückt. Beides zusammen stellt daher die *Idee* dar".

[860] Cf. WL II S. 530. „Wenn man die Lehrsätze einer synthetischen Wissenschaft und *namentlich der Geometrie* näher vergleicht, so wird sich dieser Unterschied zeigen, dass einige ihrer Lehrsätze nur einzelne Verhältnisse, in welcher die vollständige Bestimmtheit des Gegenstandes ausgedrückt ist. Es ist eine sehr oberflächliche Ansicht, wenn die sämtlichen Sätze an Wert einander gleich geachtet werden, weil überhaupt jeder eine Wahrheit enthalte und im formellen Gange, im Zusammenhange des Beweisens, gleich wesentlich sei. Der Unterschied in Ansehung des Inhalts des Lehrsätze hängt mit diesem Gange selbst aufs engste zusammen; einige weiter Bemerkungen über den letzteren werden dazu dienen, jenen Unterschied wie die Natur des synthetischen Erkennens näher aufzuhellen. Zunächst ist von jeher an der Euklidischen Geometrie, welche als Repräsentant der synthetischen Methode, wovon sie das vollkommenste Muster liefert, als Beispiel dienen soll, die Anordnung in der Folge der Lehrsätze angerühmt worden, wodurch für jeden Lehrsatz diejenigen Sätze, die zu seiner Konstruktion und Beweis erforderlich sind, sich immer schon als früher beweisen vorfinden. Dieser Umstand betrifft die formelle Konsequenz; so wichtig diese ist, so betrifft er doch mehr die äußerliche Anordnung der Zweckmäßigkeit und hat für sich keine Beziehung auf den wesentlichen Unterschied von Begriff und Idee, in dem ein höheres Prinzip der Notwendigkeit des Fortgangs liegt".

Anderen bestimmt wird und zugleich umgekehrt. Im vorliegenden geometrischen Beispiel, d. h. im Lehrsatz über die Kongruenz der beiden Dreiecke, werden die Seite und die Winkel, die ihrer Definition nach gegeneinander gleichgültig sind, durch einander bestimmt.

Andererseits kann festgestellt werden, dass die Definitionen von Seiten, Winkeln und Dreiecken das einfache Allgemeine darstellen. Jede Definition ist somit die einfache und allgemeine Bestimmtheit, wobei das Verhältnis zu anderen einfachen und allgemeinen Bestimmtheiten nicht berücksichtigt wird. Dies bedeutet, dass, sofern die geometrische Definition die Definition des synthetischen Erkennens ist und folglich nicht auf das Objekt selbst, sondern auf die subjektive Form als die besondere Allgemeinheit gegründet ist, die Zusammensetzung der Definitionen als der einfachen Bestimmungen des Objekts nicht aus den einfachen und allgemeinen Bestimmungen selbst, d. h. aus der Form als den Begriffsbestimmungen, abgeleitet werden kann. Folglich kann die Zusammensetzung der Objektbestimmung, welche die Notwendigkeit der Zusammensetzung und des Synthetischen impliziert, nicht in der Subjektivität, d. h. in den Begriffsbestimmungen, aufgefunden werden. Stattdessen muss sie im Objekt selbst gesucht werden.

Aus der synthetischen Betrachtung der beiden Perspektiven ergibt sich, dass der Lehrsatz als Resultat des synthetischen Erkennens bezüglich des Prozesses des Erkennens oder des systematischen Erkennens (WL II, S. 520) zwei Bemerkungen umfasst.

In Bezug auf das erste Synthetische, d. h. die gegeneinander wechselseitige Bestimmung der einfachen und allgemeinen Bestimmtheiten als der Definitionen, kann festgehalten werden, dass der Lehrsatz die vollkommene Bestimmtheit des Objekts darstellt. Die Vollkommenheit der Bestimmung des Objekts besteht in der vollkommenen Definition bzw. Beschreibung der Objektbestimmungen (vgl. WL II, S. 512–3). Die in dem Lehrsatz dargestellten Bestimmungen des Objekts umfassen jedoch nicht vollständig alle Bestimmungen des Objekts. In Bezug auf das Beispiel der Dreiecke besagt der Lehrsatz lediglich, dass zwei Seiten einen Winkel einschließen. Ein Dreieck hingegen verfügt über drei Seiten und drei Winkel. Insofern jedoch die reduzierte Bestimmung des Objekts in dem Lehrsatz durch sich selbst die Gesamtheit der Bestimmtheiten des Objekts, d. h. die Gesamtheit der Dreiecke, bestimmen kann, ist der Lehrsatz die vollkommene Bestimmung des Objekts. Die wechselseitige Bestimmung der einen Bestimmtheit des Objekts durch die andere Bestimmtheit desselben deutet auch umgekehrt an, dass sie nur möglich ist, wenn und nur wenn die Bestimmung des Objekts in der wechselseitigen Bestimmung vollkommen ist. Denn wäre die eine Bestimmtheit des Objekts von der wechselseitigen Bestimmung der verschiedenen Bestimmtheiten des Objekts ausgeschlossen oder anders formuliert, wäre die Bestimmung des Objekts nicht vollkommen, so wäre die wechselseitige Bestimmung der verschiedenen Bestimmtheiten des Objekts nicht möglich. Dies liegt darin begründet, dass eine von der wechselseitigen Bestimmung ausgeschlossene Bestimmtheit des Objekts die durch ihre bestimmte andere Bestimmtheit desselben auch von derselben ausschließen würde und somit kein Austausch stattfinden könnte.

In Bezug auf das zweite Synthetische, d. h. den Zusammenhang der einfachen und allgemeinen Bestimmungen, ist festzuhalten, dass der Lehrsatz die reelle Bestimmtheit des Objekts darstellt. Die Realität des Objekts ist die Bestimmtheit desselben (WL II, S. 466). Um der Vollkommenheit der Bestimmung des Objekts im Lehrsatz willen, d. h. um des ersten Synthetischen des Lehrsatzes willen, ist die Bestimmung des Objekts im Lehrsatz die vollkommene Bestimmung desselben. Der Lehrsatz hat somit als die vollkommene Bestimmung des Objekts dessen Realität. Dies impliziert, dass der Lehrsatz nicht länger aus der Form heraus, d. h. durch die Begriffsbestimmungen, gerechtfertigt wird, wie dies bei der Definition und Einteilung als Tätigkeiten des synthetischen Erkennens der Fall ist (vgl. WL II, S. 527). Stattdessen erfolgt die Rechtfertigung aus dem Inhalt des Erkennens, oder präziser formuliert, aus dem Objekt selbst. Dies gilt auch für den Fall, dass das Objekt nicht außerhalb des Subjekts vorausgesetzt wird, sondern lediglich dem Subjekt aufgegeben ist. Folglich ist der Lehrsatz die reelle Bestimmtheit des Objekts[861].

Der Lehrsatz wird zwar als die vollkommene Bestimmtheit des Objekts sowie als reale Bestimmtheit desselben, also als „die *zweiten* oder reellen *Definitionen*“ (WL II S.533), bestimmt, jedoch wird dabei die Notwendigkeit des Lehrsatzes in sich selbst sowie seine Genesis aus sich selbst nicht hinreichend dargelegt. Auch der Lehrsatz der geometrischen Gegenstände als Resultat eines vollkommenen Fortgangs oder Übergangs lässt sich nicht unmittelbar aus den Definitionen ableiten[862]. Der

[861] Cf. WL II S. 530-2. „Die Definitionen, mit welchen angefangen wird, fassen nämlich den sinnlichen Gegenstand als unmittelbar gegeben auf und bestimmen ihn nach seiner nächsten Gattung und spezifischen Differenz, welches gleichfalls die einfachen, *unmittelbaren* Bestimmtheiten des Begriffs, die Allgemeinheit und Besonderheit sind, deren Verhältnis weiter nicht entwickelt ist. Die anfänglichen Lehrsätze nun können selbst sich an nichts als solche unmittelbare Bestimmungen halten, wie die in den Definitionen enthaltenen sind; ingleichen kann ihre gegenseitige *Abhängigkeit* zunächst nur dies Allgemeine betreffen, dass die eine durch die andere *bestimmt* überhaupt ist. [...] Dass *zwei* Dreiecke miteinander vergleichen und die Kongruenz auf das *Decken* gesetzt wird, ist ein Umweg, dessen die Methode bedarf, die das *sinnliche Denken* statt des *Gedankens*; *Bestimmtsein*, gebrauchen muß. Sonst, für sich betrachtet, enthalten jene Lehrsätze selbst *zwei* Teile, deren der eine als der *Begriff*, der andere als die *Realität*, als das jenen zur Realität Vollendende angesehen werden kann. Das vollständig Bestimmende nämlich, z. B. die zwei Seiten und der eingeschlossene Winkel, ist bereits das ganze Dreieck *für den Verstand*; es bedarf zur vollständigen Bestimmtheit desselben nichts weiter; die überigen zwei Winkel und die dritte Seite ist der Überfluß der Realität über die Bestimmtheit des Begriffs. Was jene Lehrsätze daher tun, ist eigentlich dies, dass sie das sinnliche Dreieck, das allerdings dreie Seiten und dreier Winkel bedarf, auf die einfachsten Bedingungen reduzieren; die Definition hatte nur der drei Linien überhaupt erwähnt, welche die ebene Figur einschließen und zu einem Dreieck machen; ein Lehrsatz enthält erst ausdrücklich das *Bestimmtsein* der Winkel durch das Bestimmtsein der Seiten, so wie die übrigen Lehrsätze die Abhängigkeit anderer dreier Stücke von dreien solchen Stücken. – Die völlige Bestimmtheit aber der Größe des Dreiecks nach seinen Seiten *in sich selbst* enthält der *Pythagoreische Lehrsatz*; dieser ist erst die *Gleichung* der Seiten des Dreiecks, da die vorhergehenden Seiten es nur im allgemeinen zu einer *Bestimmtheit* seiner Stücke gegeneinander, nicht zu einer *Gleichung* bringen. Dieser Satz ist daher die vollkommene, *reelle Definition* des Dreiecks, nämlich zunächst des rechtwinkligen, des in seinen Unterschieden einfachsten und daher regelmäßigsten“.

[862] Cf. WL II S. 532. „Dieser wahrhafte synthetische Fortgang ist ein Übergang vom *Allgemeinen* zur *Einzelheit*, nämlich *zum an und für sich Bestimmten* oder der Einheit des Gegenstandes *in sich selbst*, insofern dieser in seine wesentlichen reellen Bestimmtheiten auseinandergegangen und unterschieden worden ist. Der ganz unvollkommene, gewöhnliche Fortgang aber in anderen Wissenschaften pflegt zu sein, dass der Anfang zwar von einem Allgemeinen gemacht wird, die *Vereinzelung* und Konkretion desselben aber nur eine *Anwendung* des Allgemeinen auf anderswoher hineinkommenden Stoff ist; das eigentliche *Einzelne* der Idee ist auf diese Weise

geometrische Gegenstand gibt dem erkennenden Subjekt lediglich die wesentliche Bestimmung, ohne selbst eine Definition zu sein (vgl. WL II, S. 514–5). Obgleich der Lehrsatz aus einer Zusammensetzung der Definitionen hervorgegangen ist, kann das Zusammensetzen als solches oder das Verhältnis zwischen den einfachen Bestimmungen als den Definitionen nicht aus den Definitionen selbst abgeleitet werden. Der Lehrsatz ist die reelle Bestimmtheit des Objekts, wobei die einfachen Bestimmungen des Objekts, die in dem Lehrsatz zusammengesetzt sind, umgekehrt die reelle und einfache Bestimmtheit sind. „Als reelle Bestimmtheiten haben sie die Form *gleichgültig Bestehender* und *Verschiedener*; sie sind daher nicht unmittelbar eins; es ist deswegen ihre Vermittlung aufzuzeigen“ (WL II S.533) [863].

Insofern die einfache Bestimmtheit als Definition gegenseitig gleichgültig ist oder, was dasselbe ist, insofern sie die Beziehungslosigkeit aufeinander hat, kann die Vermittlung oder der deduzierende Gang des Lehrsatzes als "der Übergang ins Entgegengesetzte" bezeichnet werden. Für die zusammengesetzt werdenden Bestimmungen ist dieser Übergang "fremd" (ebenda), da die Zusammensetzung derselben gegen die Beziehungslosigkeit derselben entgegengesetzt ist[864]. In Bezug auf geometrische Gegenstände stellt die Vermittlung zwischen den einfachen Bestimmungen und dem Lehrsatz als Zusammensetzung derselben oder der Übergang der allgemeinen Bestimmungen in die synthetisierende Einheit derselben in erster Linie „die *Konstruktion*“ (ebenda) [865]. Die Konstruktion oder Vermittlung kann als "ohne Verstand" (WL II, S. 534) und als zwecklos bezeichnet werden, da sie kein Verhältnis mit dem Lehrsatz, d. h. mit der Zusammensetzung der einfachen Bestimmungen, oder keine Zweckbeziehung mit

---

eine *empirische* Zutat“.

[863] Cf. WL II S. 533. „Von welchem unvollkommeneren oder vollkommeneren Inhalte nun auch der Lehrsatz sei, so muß er *beweisen* werden. Er ist ein Verhältnis von reellen Bestimmungen, die nicht das Verhältnis von Begriffsbestimmungen haben; wenn sie dieses haben, wie es in den Sätzen, welche wir die *zweiten* oder reellen *Definitionen* genannt haben, aufgezeigt werden kann, so sind diese eben darum einerseits Definitionen; aber weil ihr Inhalt zugleich aus Verhältnissen reeller Bestimmungen, nicht bloß in dem Verhältnisse eines Allgemeinen und der einfachen Bestimmtheit besteht, sind sie im Vergleich mit solcher ersten Definition auch des Beweises bedürftig und fähig. Als reelle Bestimmtheiten haben sie die Form *gleichgültig Bestehender* und *Verschiedener*; sie sind daher nicht unmittelbar eins; es ist deswegen ihre Vermittlung aufzuzeigen“.

[864] Cf. WL II S. 533. „Die *Vermittlung*, die jetzt näher zu betrachten ist, kann nun einfach sein oder durch mehrere Vermittlungen hindurcHrsg.ehen. Die vermittelnden Glieder hängen mit den zu vermittelnden zusammen; aber indem es nicht der Begriff ist, aus welchem die Vermittlung und der Lehrsatz in diesem Erkennen zurückgeführt wird, dem überhaupt der Übergang ins Entgegengesetzte fremd ist, so müssen die vermittelnden Bestimmungen ohne den Begriff des Zusammenhangs als ein vorläufiges Material zum Gerüste des Beweises irgendwoher herbeigebracht werden“.

[865] Cf. Enz § 237. „An die Stelle des Mißbrauchs, der mit dem Formalismus dieser Methoden in der Philosophie und in den Wissenschaften getrieben worden, ist in neueren Zeiten der Mißbrauch mit der sogenannten *Konstruktion* getreten. Durch *Kant* war die Vorstellung in Umlauf gebracht worden, dass die Mathematik ihre *Begriffe konstruiere*; dies sagte nichts anderes, als dass sie es mit *keinem Begriffen*, sondern mit abstrakten Bestimmungen *sinnlicher Anschauungen* zu tun hat. So ist denn die Angabe *sinnlicher*, aus der *Wahenehmung* aufgegriffener Bestimmungen mit Umgehung des Begriffs und der fernere Formalismus, philosophische und wissenschaftliche Gegenstände nach einem vorausgesetzten Schema tabellarisch, übrigens nach Willkür und Gutdünken, zu klassifizieren, eine *Konstruktion der Begriffe* genannt worden. Es liegt dabei wohl eine dunkle Vorstellung der *Idee,* der Einheit *des Begriffs und der Objektivität*, sowie dass die Idee konkret sei, im Hintergrunde. Aber jenes Spiel des sogenannten Konstruierens ist weit entfernt, diese *Einheit* darzustellen, die nur der *Begriff* als solcher ist, und ebensowenig ist das Sinnlich-Konkrete der Anschauung ein Konkretes der Vernunft und der Idee“.

demselben, aufweist[866]. Der Lehrsatz demonstriert sich somit selbst als notwendig durch die Vermittlung oder Konstruktion[867]. Allerdings kann die Demonstration seiner selbst und die Notwendigkeit seiner selbst in dem Lehrsatz als dem synthetischen Erkennen nicht als Einheit betrachtet werden. Die Demonstration oder das Deduzieren des synthetischen Erkennens ist lediglich objektiv, nicht jedoch subjektiv. Die Notwendigkeit desselben ist hingegen ausschließlich subjektiv, nicht objektiv. Dies bedeutet, dass die Konstruktion für sich genommen ohne die Subjektivität des Begriffs auskommt, während der Beweis ein subjektives Handeln ohne Objektivität ist, d. h. „[w]ie die Konstruktion für sich ohne die Subjektivität des Begriffes ist, so ist der Beweis ein subjektives Tun ohne Objektivität“ (ebenda).

In Bezug auf den Prozess des Beweises, d. h. die Vermittlung zwischen den einfachen Bestimmungen und dem Lehrsatz oder die Konstruktion desselben als solche, lässt sich festhalten, dass die Vermittlung für sich zwecklos und begriffslos ist. Dies führt dazu, dass die Vermittlung objektiv ist und keine Elemente der Subjektivität enthält. Die Vermittlung lässt sich weder aus den einfachen Bestimmungen als einzelne Definitionen noch aus der Zusammensetzung derselben ableiten. Bei einer isolierten Betrachtung der Vermittlung bzw. Konstruktion in der Geometrie wird deutlich, dass diese Operation selbst, beispielsweise das weitere Ziehen von Linien, als "blindlings" (WL II S.533) bezeichnet werden kann. Es handelt sich dabei um eine zweckfreie Wiederholung des Gegebenen, d. h. der einzelnen Definitionen. Die Operation der Konstruktion kann als eine Handlung oder Tätigkeit des erkennenden Subjekts bezeichnet werden. Die einfachen Bestimmungen, die von der Konstruktion oder der Vermittlung wiederholt werden, sind die Bestimmungen des Objekts, die vom erkennenden Subjekt in das Allgemeine transformiert werden. Die Konstruktion kann jedoch nur insofern einen Sinn haben, als dass sie in einer äußerlichen Zweckbeziehung zum Lehrsatz steht. Andernfalls wäre sie eine sinnlose und resultatlose Handlung des Subjekts. Ferner ist zu berücksichtigen, dass die Subjektivität oder der Zweck in der äußerlichen Zweckmäßigkeit "nur *formell*" (Enz § 205) ist und deshalb für die Vermittlung als die Mittel desselben äußerlich ist[868]. Dies führt dazu, dass die Konstruktion keine Zweckbeziehung

[866] Cf. WL II S. 533-4. „Unter den Beziehungen des Inhalts des Lehrsatzes, die sehr mannigfaltig sein können, müssen nun nur diejenigen angeführt und vorstellig gemacht werden, welche dem Beweise dienen. Diese Herbeischaffung des Materials hat erst ihren Sinn in diesem; an ihr selbst erscheint sie als blind und ohne Begriff. Hinternach beim Beweise sieht man wohl ein, dass es zweckmäßig war, an der geometirischen Figur, z. B. solche weiter Linien zu ziehen, als die Konstruktion angibt; aber bei dieser selbst muß man blindlings gehorchen; für sich ist diese Operation daher ohne Verstand, da der Zweck, der sie leitet, noch nicht ausgesprochen ist. – Es ist gleichgültig, ob es ein eigentlicher Lehrsatz oder eine Aufgabe ist, zu deren Behuf sei vorgenommen wird; so wie sie zunächst *vor* dem Beweis erscheint, ist sie etwas aus der im Lehrsatze oder der Aufgabe gegebenen Bestimmung nicht Abgeleitetes, daher ein sinnloses Tun für denjenigen, der den Zweck noch nicht kennt, immer aber ein nur vor einem äußerlichen Zwecke Dirigiertes“.

[867] Cf. WL II S. 534. „Dieses zuerst noch Geheime kommt im *Beweise* zum Vorschein. Er enthält, wie angegeben, die Vermittlung dessen, was im Lehrsatze als verbunden ausgesprochen ist; durch diese Vermittlung *erscheint* diese Verknüpfung erst als eine *notwendige*“.

[868] Cf. Enz § 205. „Die teleologische Beziehung ist als unmittelbar zunächst die *äußerliche* Zweckmäßigkeit, und der Begriff dem Objekte, als einem *vorausgesetzten*, gegenüber. Der Zweck ist daher *endlich*, hiermit teils dem *Inhalte* nach, teils darnach, dass er an einem vorzufindenden Objekte als *Material* seiner Realisierung eine

enthält. d. h. nicht „die Subjektivität des Begriffs“ (WL II S.534) und „ein nur von einem äußerlichen Zwecke Dirigiertes“ (ebenda).

Andererseits ist die Notwendigkeit des Lehrsatzes, d. h. die Notwendigkeit des Resultats der Konstruktion oder des Beweises selbst, nicht für die Subjektivität oder das erkennende Subjekt, sondern nur für das Objekt oder den Inhalt desselben. Die Notwendigkeit des Lehrsatzes, ausführlicher ausgedrückt, die Notwendigkeit der inneren Zusammensetzung der einfachen Bestimmungen als der vollkommenen und reellen Definition des Objekts (WL II, S. 531–2), basiert auf der Notwendigkeit der Konstruktion, durch die der Lehrsatz entsteht. Gleichzeitig ist festzuhalten, dass die Konstruktion als solche lediglich ein Mittel und keine Zweckbeziehung beinhaltet. Die Notwendigkeit der Vermittlung kann folglich nicht aus der Vermittlung selbst, sondern muss aus der Tätigkeit der Vermittlung abgeleitet werden. Anders formuliert, basiert die Notwendigkeit der Vermittlung nicht auf der Frage, ob eine Linie gezogen wird oder nicht, oder wo eine parallel verlaufende Linie dargestellt wird oder nicht. Stattdessen ist sie in dem Zweck oder dem Trieb des erkennenden Subjekts verwurzelt, durch die Konstruktion den Lehrsatz zu deduzieren oder zu beweisen. Die Operation als Mittel der vermittelnden Tätigkeit des

äußerliche Bedingung hat; seine Selbstbestimmung ist insofern nur *formell*. Näher liegt in der Unmittelbarkeit, dass die *Besonderheit*(als *Formbestimmung* die *Subjektivität* des Zwecks) als in sich reflektierte, der *Inhalt* als *unterschieden* von der *Totalität* der Form, der Subjektivität *an sich*, dem Begriffe erscheint. Diese Verschiedenheit macht die *Endlichkeit* des Zweckes *innerhalb seiner selbst* aus. Der Inhalt ist hierdurch ein ebenso Beschränktes, Zufälliges und Gegebenes, wie das Objekt ein Besonderes und Vorgefundenes“.; § 205 Zusatz. „Wenn vom Zweck die Rede ist, so pflegt man dabei nur die äußerliche Zweckmäßigkeit vor Augen zu haben. Die Dinge gelten bei dieser Betrachtungsweise nicht als ihre Bestimmung in sich selbst tragend, sondern bloß als *Mittel*, welche zur Realisierung eines außerhalb ihrer liegenden Zweckes gebraucht und verbraucht werden. Dies ist überhaupt der Gesichtspunkt der *Nützlichkeit*, welcher vormals auch in den Wissenschaft eine große Rolle spielte, demnächst aber in verdienten Mißkredit gekommen und als zur wahrhaften Einsicht in die Natur der Dinge nicht auslangend erkannt worden ist. Allerdings muß den endlichen Dingen als solchen dadurch ihr Recht angetan werden, dass man sie als ein Nicht-Letztes und als über sich hinausweisend betrachtet. Diese Negativität der endlichen Dinge ist indes ihre eigene Dialektik, und um diese zu erkennen, hat man sich zunächst auf ihre positiven Inhalt einzulassen. Insofern es übrigens bei der teleologischen Betrachtungsweise um das wohlgemeinte Interesse zu tun ist, die namentlich in der Natur sich kundgebende Weisheit Gottes aufzuzeigen, so ist darüber zu bemerken, dass man mit diesem Aufsuchen von Zwecken, denen die Dinge als Mittel dienen, nicht über das Endliche hinauskommt und leicht in dürftige Reflexionen gerät, so z. B. wenn nicht nur der Weinstock unter dem Gesichtspunkt des bekannten Nutzens, den er dem Menschen gewährt, betrachtet wird, sondern auch der Korkbaum in Beziehung auf die Pfropfen, die aus seiner Rinde geschnitten werden, um die Weinflaschen damit zu verschließen.“; § 206. „Die teleologische Beziehung ist der Schluss, in welchem sich der subjektive Zweck mit der ihm äußerlichen Objektivität durch eine Mitte zusammenschließt, welche die Einheit beider, als die *zweckmäßige Tätigkeit* und als die unter den Zweck *unmittelbar* gesetzte Objektivität, das *Mittel*, ist“.; WL II S. 449-50. „Begriff und Objektivität sind daher im Mittel nur äußerlich verbunden; es ist insofern ein bloß *mechanisches Objekt*. Die Beziehung des Objekts auf den Zweck ist eine Prämisse, oder die unmittelbare Beziehung, welche in Ansehung des Zwecks, wie gezeigt, *Reflexion in sich selbst* ist, das Mittel, ist inhärierendes Prädikat; seine Objektivität ist unter die Zweckbestimmung, welche [um] ihrer Konkretion willen Allgemeinheit ist, subsumiert. Durch diese Zweckbestimmung, welche an ihm ist, ist es nun auch gegen das andere Extrem der vorerst noch unbestimmten Objektivität subsumierend. – Umgekehrt hat das Mittel gegen den subjektiven Zweck, als *unmittelbare Objektivität*, *Allgemeinheit des Daseins*, welches die subjektive Einzelheit des Zwecks noch entbehrt. – Indem so zunächst der Zweck nur als äußerliche Bestimmtheit am Mittel ist, ist er selbst als die negative Einheit außer demselben, sowie das Mittel mechanisches Objekt, das ihn nur als eine Bestimmtheit, nicht als einfache Konkretion der Totalität an ihm hat“. Die Zweckmäßigkeit des Lehrsatzes wird so formuliert, dass der Lehrsatz durch die Konstruktion das konstitutive Prinzip des Gegenstandes ist. Insofern der Lehrsatz und die Konstruktion keinen inneren Zusammnenhang haben, ist diese Zweckmäßigkeit äußerlich.

erkennenden Subjekts ist nach dem der Vermittlung äußerlichen Zweck desselben ausgerichtet und davon bestimmt (WL II, S. 534). Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Zusammensetzung der einfachen Bestimmungen, die sich in dem Lehrsatz zeigen, primär durch die Konstruktion herausgebracht wird.

Die Vermittlung ermöglicht die Enthüllung des inneren, objektiven Zusammenhangs der definierten Bestimmungen des Objekts, jedoch nicht deren Konstituierung. Würde man davon ausgehen, dass die innere Zusammensetzung des Objekts primär durch die Konstruktion offengelegt werden kann, wäre die Konstruktion selbst die Genesis des Lehrsatzes und könnte nicht erfolgen, da der Zweck des synthetischen Erkennens, folglich die Konstruktion als Vermittlung zu bestimmen, den objektiven Zusammenhang der einfachen Bestimmungen beinhaltet. Für die Vermittlung bzw. die beweisende Tätigkeit des erkennenden Subjekts soll vorausgesetzt werden, dass der innere Zusammenhang des Objekts gegeben ist, da der Zweck der Vermittlung bzw. des Beweises diesen Zusammenhang erfordert. Vielmehr ist der innere Zusammenhang des Objekts der Bestehungsgrund der Konstruktion. Ist der innere Zusammenhang des Objekts aus dem Objekt selbst herausgekommen, kann die Konstruktion als "eine *Folge* der Natur des Gegenstandes" bezeichnet werden (ebenda). Allerdings ist der Zweck des deduzierenden Erkennens hier nicht der objektive Zusammenhang der Bestimmtheiten als solcher, sondern lediglich die Notwendigkeit desselben. Daher wurde bei der Konstruktion des deduzierenden Erkennens zunächst der innere Zusammenhang des Objekts berücksichtigt, wodurch der Prozess der Vermittlung „deswegen überhaupt eine *äußerliche* Reflexion, die *von außen nach innen* geht, d. h. aus äußerlichen Umständen auf die innere Beschaffenheit des Verhältnisses schließt“ (ebenda), ist. Folglich ist die Konstruktion der Grund für die Erkenntnis des inneren Zusammenhangs des Objekts als des Inhalts des Lehrsatzes. Da die Konstruktion von der subjektiven Tätigkeit des Erkennens bestimmt wird, ist sie der subjektive Grund des Lehrsatzes[869]. Gleichzeitig stellt die durch die Konstruktion führende Beweisführung eine Tätigkeit des beweisenden Erkennens dar, wobei die Konstruktion als Erscheinung oder Äußerlichkeit den inneren Zusammenhang des Objekts als dessen Grund hat. Das dem erkennenden

[869] Cf. WL II S. 534-5. „Wie die Konstruktion für sich ohne die Subjektivität des Begriffes ist, so ist der Beweis ein subjektives Tun ohne Objektivität. Weil nämlich die Inhaltsbestimmungen des Lehrsatzes nicht zugleich als Begriffsbestimmungen gesetzt sind, sondern als gegebene *gleichgültige Teile*, die in mannigfaltigen äußerlichen Verhältnissen zueinander stehen, so ist es nur der *formelle*, *äußerliche* Begriff, in welchem sich die Notwendigkeit ergibt. Der Beweis nicht eine *Genesis* des Verhältnisses, welches den Inhalt des Lehrsatzes ausmacht; die Notwendigkeit ist nur für die Einsicht und der ganze Beweis zum *subjektiven Behufe des Erkennens*. Er ist deswegen überhaupt eine *äußerliche* Reflexion, die *von außen nach innen geht*, d. h. aus äußerlichen Umständen auf die innere Beschaffenheit des Verhältnisses schließt. Diese Umstände, welche die Konstruktion dargestellt hat, sind eine *Folge* der Natur des Gegenstandes; hier werden sie umgekehrt zum *Grunde* und zu den *vermittelnden* Verhältnissen gemacht. Der Medius Terminus, das Dritte, worin die im Lehrsatz Verbundenen sich in ihrer Einheit darstellen und welches den Nerv des Beweises abgibt, ist deswegen nur ein solches, woran diese Verknüpfung *erscheint* und *äußerlich* ist. Weil die *Folge*, der dieses Beweisen nacHrsg.eht, vielmehr die umgekehrte der Natur der Sache ist, so ist das, was als *Grund* darin angesehen wird, ein subjektiver Grund, woraus nur für das Erkennen die Natur der Sache hervorgeht“.

Geist Aufgegebene ist dabei nicht das Objekt selbst, sondern lediglich wie dem Erkennen aufgegeben[870], sodass das deduzierende Erkennen lediglich formell und äußerlich ist (WL II, S. 534).

Obgleich das gesamte Programm des synthetischen Erkennens lediglich durch das subjektive und formelle Beweisen stattgefunden hat, ist das Ziel, also die Notwendigkeit des Erkennens, i. e. das systematische Erkennen (WL II S.520) gemäß der Darstellung (WL II S.511), erreicht. Auch im Hinblick auf andere Wissenschaften als die Geometrie offenbart sich die Begrenzung bzw. die Endlichkeit des synthetischen Erkennens deutlich[871], sofern die Methode des systematischen Erkennens oder die synthetische Methode – wie in der Geometrie dargestellt – auf diese übertragen wird. Inwiefern die geometrische Wissenschaft lediglich auf der abstrakten Gleichheit beruht, kann das synthetische Erkennen als das äußerliche und formelle Erkennen des Objekts der Methode der geometrischen Wissenschaft angemessen sein[872]. Dennoch kann das synthetische Erkennen nicht als adäquate Methode für die anderen Wissenschaften betrachtet werden. Obgleich die Zufälligkeit oder das Scheitern der beiden anderen Teile des systematischen Erkennens, der Definition und der Einteilung, außer Acht gelassen werden kann, entspricht das beweisende Erkennen als solches nicht dem notwendigen Erkennen. Bei einer Betrachtung des beweisenden Erkennens als solchem, d. h. ohne Bezugnahme auf das notwendige Erkennen, lässt sich das deduzierende Erkennen wie folgt beschreiben:

Es beginnt mit den einfachen Bestimmtheiten, die das Resultat der Definition und der Einteilung als der anderen Seite des systematischen Erkennens sind. Ziel ist es, durch das Synthetisieren der

---

[870] Cf. KrV B XX. „Findet sich nun, wenn man annimmt, unsere Erfahrungserkenntnis richte sich nach den Gegenständen als Dingen an sich selbst, dass das Unbedingte *ohne Widerspruch gar nicht gedacht* werden könne; dagegen, wenn man annimmt, unsere Vorstellung der Dinge, wie sie uns gegeben werden, richte sich nicht nach diesen, als Dingen an sich selbst, sondern diese Gegenstände vielmehr, als Erscheinungen, richten sich nach unserer Vorstellungart, der *Widerspruch wegfalle*; und dass folglich das Unbedingte nicht an Dingen, sofern wir sie kennen, (sie uns gegeben werden,) wohl aber an ihnen, sofern wir sie nicht kennen, als Sachen an sich selbst, angetroffen werden müsse: so zeigt sich, dass, was wir anfangs nur zum Versuche annahmen, gegründet sei".

[871] Cf. WL II S. 535. „Aus dem Bisherigen erhellt die Notwendige Grenze dieses Erkennens, welche sehr häufig verkannt worden ist. Das glänzende Beispiel der synthetischen Methode ist die *geometrische* Wissenschaft, - aber unpassenderweise ist sie auch auf andere Wissenschaft, selbst auf die Philosophie angewandelt worden".

[872] Cf. WL II S. 535-6. „Die Geometrie ist eine Wissenschaft der *Größen*, daher ist das *formelle* Schließen ihr aufs passendste angehörig; da die bloß quantitative Bestimmung in ihr betrachtet und von der qualitativen abstrahiert wird, so kann sie sich innerhalb der *formellen Identität*, der begrifflosen Einheit halten, welche die *Gleichheit* ist und der äußerlichen abstrahierenden Reflexion angehört. Der Gegenstand, die Raumbestimmungen, sind schon solche abstrakte Gegenstände, die für den Zweck zubereitet worden, eine vollkommene endliche, äußerliche Bestimmtheit zu haben. [...] Die Anschaulichkeit, welche die Geometrie durch ihren noch sinnlichen Stoff hat, gibt ihr allein diejenige Seite der Evidenz, welche das *Sinnliche* überhaupt für den gedankenlosen Geist hat. Kläglicherweise daher hat man diese Sinnlichkeit des Stoffs ihr für einen Vollzug angerechnet. Nur die *Abstraktion* ihres sinnlichen Gegenstandes verdankt sie ihre Fähigkeit zu einer höheren Wissenschaftlichkeit und den großen Vorzug vor denjenigen Sammlungen von Kenntnissen, die man gleichfalls Wissenschaften zu nennen beliebt du die konkretes, empfindbares Sinnliches zu ihrem Inhalte haben und nur durch die Ordnung, die sie hineinzubringen suchen, eine ferne Ahnung und Anspielung an die Forderungen des Begriffes zeigen. Dadurch, dass der Raum der Geometrie die Abstraktion und Leere des Außereinanderseins ist, ist es nur möglich, dass in seine Unbestimmtheit die Figurationen so hineingezeichnet werden, dass ihre Bestimmungen in fester Ruhe außereinander verbleiben und keinen Übergang in das Entgegengesetzte in sich haben. Ihre Wissenschaft ist dadurch einfache Wissenschaft *des Endlichen*, das nach der Größe verglichen wird und dessen Einheit die äußerliche, die *Gleichheit* ist".

Bestimmtheiten des Objekts, d. h. durch die Vermittlung der vorher gegeneinander gleichgültig bestehenden Bestimmungen des Objekts zum Erkennen des notwendigen, deshalb seinem Programm nach (WL II S.520) objektiven Zusammenhang derselben erreichen. Das beweisende Erkennen basiert auf der Annahme, dass der Zusammenhang der einfachen Bestimmungen die Grundlage oder der Grund der einzelnen Bestimmungen des Objekts ist, welche in der empirischen Wissenschaft aus empirischer Beobachtung hervorgegangen sind. In Bezug auf das Verhältnis zwischen geometrischem Lehrsatz und geometrischer Konstruktion wurde jedoch dargelegt, dass der Erkenntnisgrund für das beweisende Erkennen nichts anderes als die einzelne Bestimmtheit des Objekts ist, die den Anfang des beweisenden Erkennens darstellt. Dies kann auch ausführlicher formuliert werden: Der Prozess des Beweisens umfasst die einfachen Bestimmungen, Die durch die Definition und die Einteilung des synthetischen Erkennens dem beweisenden Erkennen aufgegebenen Bestimmungen sind als Resultat und Synthetisches des Prozesses der Vermittlung für das beweisende Erkennen notwendig, sofern sie der Form nach oder der logischen Entwicklung des Beweisens nach keinen Sprung oder keine Einmischung der Subjektivität in den Prozess des Beweisens aufweisen. Unter der Voraussetzung, dass die Notwendigkeit des Inhalts des Beweises bzw. die einfache Bestimmung des Objekts außer Acht gelassen wird, kann der Prozess des Beweisens dennoch als subjektiv und formell charakterisiert werden. Dies begründet sich daraus, dass das Beweisen als Tätigkeit des synthetischen Erkennens bzw. des erkennenden Geistes nichts anderes ist als die Konkretisierung der Begriffsbestimmungen des erkennenden Geistes selbst (vgl. WL II, S. 487, 497–8, 520). Folglich ist auch die Notwendigkeit des beweisenden Erkennens subjektiv und formell.

4-6-4-4. Das Scheitern des systematischen Programms des theoretischen Geistes

Schließlich ist die Notwendigkeit, die das synthetische Erkennen seinem Programm nach erreicht, lediglich eine subjektive und formelle Notwendigkeit. Wird das systematische Erkennen dem Inhalt nach betrachtet, so ist festzustellen, dass es in die Zufälligkeit gefallen ist (vgl. WL II, S. 538f.). Dies begründet sich daraus, dass der Inhalt des sogenannten notwendigen Erkennens als das synthetische und demonstrierende Erkennen seinem Inhalt nach von dem Anderen, d. h. hier von dem jenseits des Erkennens vorausgesetzten Objekt, abhängig ist. Daher zeigt sich die Notwendigkeit des synthetischen Erkennens, welche durch das Programm des synthetischen Erkennens, d. h. das systematische Erkennen, durch den erkennenden Geist erreicht wird, in zwei kontradiktorischen Aspekten.

Einerseits ist die Notwendigkeit des Erkennens die vollkommene Bestimmung der subjektiven Form als der begrifflichen Totalität, von der Allgemeinheit (Definition) durch die Besonderheit (Einteilung) zur Einzelheit (Lehrsatz) (vgl. Enz § 228 Zusatz). Insofern lässt sich sagen, dass das Erkennen in dem Wissen seiner selbst und, da das Erkennen nichts anderes als das Wissen ist, in sich selbst das

systematisierte oder begriffliche Objekt hat. Daher verwirklicht der erkennende Geist als die subjektive Idee in dem Wissen seiner selbst die Identität seiner selbst mit der außer ihm an sich seienden objektiven Idee.

Andererseits impliziert die Notwendigkeit des Erkennens zugleich auch die Endlichkeit und die Grenze desselben. Diese Seite der Notwendigkeit des Erkennens zeigt sich in der Abhängigkeit des erkennenden Geistes vom ihm vorausgesetzten Objekt. In Bezug auf die Freiheit als das Wesen des Begriffs kann diese Abhängigkeit betrachtet werden, was bedeutet, dass der erkennende Geist unfrei ist. Insofern das Erkennen seine Abhängigkeit von dem Anderen seiner selbst zu seinem Wesen hat, kann der erkennende Geist sich selbst aus sich selbst nicht bestimmen[873].

Die Identität der subjektiven und der objektiven Idee, die der erkennende Geist durch die Notwendigkeit des Erkennens aus sich selbst hat, lässt sich als absolute Gewissheit bestimmen. Diese beinhaltet das Ansichsein und die innerliche Identität derselben (vgl. WL II, S. 497–8) oder die äußerliche Identität, die lediglich im Wissen besteht, d. h. die Identität aus dem systematischen Erkennen. Der Gegensatz des Geistes besteht weiterhin und die Endlichkeit des Geistes ist noch nicht überwunden. Die Identität des Erkennens ist „ein Abstraktes und hat die reelle Seite nicht an ihr selbst und ist nicht als an und für sich *bestimmte Identität* gesetzt; der *Begriff*, um den es allein zu tun und der das an und für sich Unendliche ist, ist somit aus diesem Erkennen ausgeschlossen“ (WL II S.540). Unter Berücksichtigung des Gegenstands des Erkennens bzw. des dem Erkennen äußerlich vorausgesetzten Objekts lässt sich feststellen, dass der Gegenstand noch nicht durch den Begriff bestimmt wird und der subjektive Begriff dem Gegenstand unangemessen ist[874].

---

[873] Cf. WL II S. 539-40. „Wenn Kant mehr der Materie nach die vormalige Metaphysik angriff, so hat sie *Jacobi* vornehmlich von seiten ihrer Weise zu demonstrieren angegriffen und den Punkt, worauf es ankommt, aufs lichteste und tiefste herausgehoben, dass nämlich solche Methode der Demonstration schlechthin in den Kreis der starren Notwendigkeit des Endlichen gebunden ist und die Freiheit, d. i. der *Begriff* und damit *alles, was wahrhaft ist*, jenseits derselben liegt und von ihr unerreichbar ist. – Nach dem Kantischen Resultate ist es der eigentümliche Stoff der Metaphysik, der sie in Widersprüche führt, und das Unzureichende des Erkennens besteht in seiner *Subjektivität*; nach dem Jacobischen ist es die Methode und ganze Natur des Erkennens selbst, das nur einen *Zusammenhang der Bedingtheit* und *Abhängigkeit* erfaßt und daher dem, was an und für sich und das absolute Wahre ist, sich unangemessen zeigt. In der Tat, indem das Prinzip der Philosophie der *unendliche freie Begriff* ist und aller ihr Inhalt allein auf demselben beruht, so ist die Methode der begrifflosen Endlichkeit nicht auf jenen passend. Die Synthese und Vermittlung dieser Methode, das *Beweisen* bringt es nicht weiter als zu einer der Freiheit gegenüberstehenden *Notwendigkeit*, - nämlich einer Identität des Abhängigen, welche nur *an sich* ist, es sei, dass sie als *innerliche* oder als *äuß*erliche aufgefaßt werde, worin dasjenige, was die Realität daran ausmacht, das Unterschiedene und in die Existenz Getretene, schlechthin ein *selbständig Verschiedenes* und daher *Endliches* bleibt. Darin kommt also diese *Identität* selbst nicht *zur Existenz* und bleibt das *nur Innerliche,* oder sie ist nur das *Äußerliche*, indem ihr bestimmter Inhalt ihr gegeben ist; - in beiden Ansichten ist sie ein Abstraktes und hat die reelle Seite nicht an ihr selbst und ist nicht als an und für sich *bestimmte Identität* gesetzt; der *Begriff*, um welchen es allein zu tun und der das an und für sich Unendliche ist, ist somit aus diesem Erkennen ausgeschlossen“.

[874] Cf. WL II S.540-1. „In dem synthetischen Erkennen gelangt also die Idee nur insoweit zu ihrem Zweck, dass der *Begriff* nach seinen *Momenten* der *Identität* und den *realen Bestimmungen* oder nach der *Allgemeinheit* und den *besonderen* Unterschieden, ferner auch als *Identität*, welche *Zusammenhang* und *Abhängigkeit* des Verschiedenen ist, *für den Begriff* wird. Aber dieser sein Gegenstand ist ihm nicht angemessen; denn der Begriff

In diesem Kontext ist zunächst die Notwendigkeit der vollkommenen Bestimmung der subjektiven Form als Realität des erkennenden Geistes zu nennen (vgl. WL II, S. 487). Andererseits besteht die Notwendigkeit, die Abhängigkeit und Bedingtheit des erkennenden Geistes vom Anderen zu berücksichtigen (vgl. WL II, S. 540). Mit dem Ende des synthetischen Erkennens steht der erkennende Geist vor der Alternative, sich selbst über die Endlichkeit seiner selbst zu erheben (vgl. WL II, S. 499–500). Die eine Auflösung des Widerspruchs des erkennenden Geistes oder die Erhebung der Endlichkeit desselben (WL II, S. 500). Dies impliziert die Negation der vollkommene Bestimmung der subjektiven Formen, d. h. der subjektiven Notwendigkeit des synthetischen Erkennens, sowie der objektiven Notwendigkeit desselben, d. h. dass das Erkennen abhängig und bedingt ist von dem außer ihm liegenden Objekt, das in dieser Hinsicht als "das an und für sich und das absolute Wahre" (WL II S. 540) bezeichnet wird oder als das Unendliche angesehen wird. Mit anderen Worten ging dieses Verhalten des erkennenden Geistes dadurch bis zu der Negation der Subjektivität selbst als des Triebs oder der Tätigkeit fort, dass er die eigentliche und anfängliche Richtung der Tätigkeit des subjektiven Geistes festhält und ferner extremisiert. Folglich bleibt bei einem solchen Verhalten des erkennenden Geistes lediglich die reine Passivität und das reine Auffassen des dem Subjekt entgegengesetzten Objekts als des Absoluten (WL II, S. 490) übrig. Daher ist die Wissensform eines solchen Verhaltens des erkennenden Geistes lediglich das unmittelbare Wissen oder der Glaube[875]. Diesbezüglich sei auf Jacobi verwiesen, der die Widerlegung an das synthetische Erkennen oder, ausführlicher ausgedrückt, an das Programm des systematischen Erkennens selbst anknüpft[876]. Folglich muss jede subjektive Tätigkeit, abgesehen von der reinen Passivität oder der reinen Anschauung, als Beschränkung oder Verkehrung

wird nicht als *Einheit seiner mit sich selbst in seinem Gegenstande oder seiner Realität*; in der Notwendigkeit ist seine Identität für ihn, in der [der Gegenstand] aber nicht selbst die *Bestimmtheit*, sondern als ein ihr äußerlicher, d. i. nicht durch den Begriff bestimmter Stoff ist, in welchem er also nicht sich selbst erkennt. Überhaupt ist also der Begriff nicht für sich, nach seiner Einheit nicht zugleich an und für sich bestimmt. Die Idee erreicht deswegen in diesem Erkennen die Wahrheit noch nicht wegen der Unangemessenheit des Gegenstandes zu dem subjektiven Begriffe".

[875] Cf. Enz § 63. „Zugleich wird behauptet, dass *die Wahrheit für den Geist ist*, so sehr, dass es die *Vernunft* allein ist, durch welche der Mensch besteht, und dass sie *das Wissen von Gott* ist. Weil aber das vermittelte Wissen nur auf endlichen Inhalt eingeschränkt sein soll, so ist die Vernunft *unmittelbares Wissen, Glaube*".

[876] Cf. Enz § 62. „In der VII. Beilage zu den Briefen über Spinoza hat *Jacobi* diese Polemik am bestimmtesten vorgetragen, welche er übrigens aus Spinozas Philosophie selbst geschöpft und für die Bekämpfung des Erkennens überhaupt angewendet hat. Von dieser Polemik wird das Erkennen nur als Erkennen des Endlichen aufgefaßt, als das denkende Fortgehen durch *Reihen* von *Bedingten* zu *Bedingtem*, in denen jedes, was Bedingung, selbst wieder nur ein Bedingtes ist; - durch *bedingte Bedingungen*. Erklären und Begreifen heißt hiernach, etwas als *vermittelt* durch ein *Anderes* aufzeigen; somit ist aller Inhalt nur ein *besonderer, abhängiger* und *endlicher*; das Unendliche, Wahre, Gott liegt außer dem Mechanismus solchen Zusammenhangs, auf welchen das Erkennen eingeschränkt sei".

dessen betrachtet werden, was das Absolute oder das Unendliche gibt[877]. Diese These kann durch folgende Argumente widerlegt werden. Denn gilt, dass die Idee als Einheit von Begriff und Realität nicht besteht, wenn man davon ausgeht, dass der erkennende Geist sich so verhält, wie es hier beschrieben wurde.

Erstens gilt gemäß Hegel hinsichtlich der Wissensform solchen Verhaltens des Geistes: "was unmittelbar ist, ist ebenso vermittelt, und die Unmittelbarkeit ist wesentlich selbst vermittelt" (VPR I, S. 158). Eine nähergehende Betrachtung des unmittelbaren Wissens zeigt, dass dieses nicht nur in Bezug auf die empirischen Gegenstände[878], sondern auch in Bezug auf den sogenannten unendlichen Gegenstand vermittelt ist[879]. In der logischen Perspektive ist zu konstatieren, dass das unmittelbare Wissen bereits eine Vermittlung beinhaltet[880].

---

[877] Cf. Enz § 62. „Das Denken als Tätigkeit des Besonderen hat nur die *Kategorien* zu seinem Produkte und Inhalte. Diese, wie sie der Verstand festhält, sind *beschränkte* Bestimmungen, Formen des *Bedingten, Abhängigen, Vermittelten*. Für das darauf beschränkte Denken ist das Unendliche, das Wahre, nicht; es kann keine Übergang zu demselben machen(gegen die Beweise vom Dasein Gottes). Diese Denkbestimmungen werden auch *Begriffe* genannt; und einen Gegenstand *begreifen* heißt insofern nichts als ihn in der Form eines *Bedingten* und *Vermittelten* fassen, somit, insofern er das Wahre, Unendliche, Unbedingte ist, ihn in ein Bedingtes und Vermitteltes verwandeln und auf solche Weise, statt das Wahre denkend zu fassen, es vielmehr in Unwahres verkehren".

[878] Cf. Enz § 66. „Wir bleiben hiermit dabei stehen, dass das unmittelbare Wissen als *Tatsache* genommen werden soll. Hiermit aber ist die Betrachtung auf das Feld der *Erfahrung*, auf ein *psychologisches* Phänomen geführt. – In dieser Rücksicht ist anzuführen, dass es zu den gemeinsten Erfahrungen gehört, dass Wahrheiten, von welchen man sehr wohl weiß, dass sie Resultat der verwickeltsten, höchst vermittelten Betrachtungen sind, sich demjenigen, dem solche Erkenntnis geläufig geworden, *unmittelbar* in seinem Bewusstsein präsentieren. [...] In allen diesen Fällen schließt die Unmittelbarkeit des Wissens nicht nur die Vermittlung desselben nicht aus, sondern sie sind so verknüpft, dass das unmittelbare Wissen sogar Produkt und Resultat des vermittelten Wissens ist".

[879] Cf. Enz § 67. „Was aber das *unmittelbare Wissen* von *Gott*, vom *Rechtlichen*, vom *Sittlichen* betrifft – und hierher fallen auch die sonstigen Bestimmungen von Instinkt, eingepflanzten, angeborenen Ideen, Gemeinsinn, von natürlicher Vernunft usf. -, welche Form man dieser Ursprünglichkeit gebe, so ist die allgemeine Erfahrung, dass, damit das, was darin erhalten ist, zum Bewusstsein gebracht werde, wesentlich *Erziehung*, Entwicklung(auch zur *Platonischen Erinnerung*) erforderlich sei (die christliche Taufe, obgleich ein Sakrament, enthält selbst die fernere Verpflichtung einer christlichen Erziehung); d. i. dass Religion, Sittlichkeit, sosehr sie ein *Glauben*, *unmittelbares* Wissen sind, schlechthin bedingt durch die *Vermittlung* seien, welche Entwicklung, Erziehung, Bildung heißt".

[880] Cf. Enz § 68. „In den angeführten Erfahrungen ist sich auf das berufen, was sich als mit dem unmittelbaren Wissen *verbunden* zeigt. Wenn diese Verbindung etwa zunächst als nur ein *äußerlicher*, empirischer Zusammenhang genommen wird, so erweist er sich für die empirische Betrachtung selbst als wesentlich und unzertrennlich, weil er konstant ist. Aber ferner, wenn nach der Erfahrung dieses unmittelbare Wissen für sich selbst genommen wird, insofern es Wissen von Gott und vom Göttlichen ist, so wird solches Bewusstsein allgemein als ein *Erheben über* das Sinnliche, Endliche, wie über die unmittelbaren Begierden und Neigungen des natürlichen Herzens beschreiben – ein Erheben, welches in den Glauben an Gott und Göttliches übergeht und in demselben endigt, so dass dieser Glaube ein unmittelbares Wissen und Fürwahrhalten ist, aber nichtsdestoweniger jenen Gang der Vermittlung zu seiner Voraussetzung und Bedingung hat".; § 69. „Der (§ 64) bezeichnete Übergang von der subjektiven Idee zum Sein ist es, welcher für den Standpunkt des unmittelbaren Wissens das Hauptinteresse ausmacht und wesentlich als ein ursprünglicher, vermittlungsloser Zusammenhang behauptet wird. Ganz ohne Rücksicht auf empirisch scheinende Verbindungen genommen, zeigt gerade dieser Mittelpunkt *in ihm* selbst die Vermittlung, und zwar in ihrer Bestimmung, wie sie wahrhaft ist, nicht als eine Vermittlung mit und durch ein Äußerliches, sondern als sich in sich selbst beschließend".; § 70. „Die Behauptung dieses Standpunkts ist nämlich, dass weder die *Idee* als ein bloß *subjektiver* Gedanke, noch bloß ein Sein für sich

Zweitens ist zu berücksichtigen, dass bei einem solchen Verhalten des erkennenden Geistes eine extreme Negation der Subjektivität erfolgt. Um das Subjekt zum Unbedingten oder Absoluten zu führen, sollte das Subjekt gemäß der hier vertretenen Auffassung reine Passivität oder reine Anschauung sein. Dennoch kann das Denken selbst, das als eine subjektive Tätigkeit, d. h. als eine Subjektivität von solchem Verhalten des erkennenden Geistes widerlegt wird (Enz. § 62), nicht widerlegt werden, da es nichts anderes ist als das Subjekt selbst oder "*Tatsachen des Bewusstseins*" (Enz. § 64), das auch von demselben nicht widerlegt werden kann[881].

Drittens betrifft dies die Idee als Einheit von Begriff und Realität, wobei diese als Wahrheit betrachtet wird. Wenn die Einheit von Begriff und Realität durch unmittelbares Wissen oder, was dasselbe ist, durch reine Passivität ohne Zutat der Subjektivität erreicht werden könnte, also wenn die Identität der subjektiven Idee und der objektiven Idee nach solchem Verhalten des erkennenden Geistes unmittelbar gesetzt werden könnte, würde dies darauf hinweisen, dass der Begriff und die Realität ohne Vermittlung oder weiteren Prozess miteinander identisch wären. Dies würde implizieren, dass der Begriff und die Realität unmittelbar miteinander identisch gesetzt werden könnten, oder dass die Identität des Begriffs und der Realität lediglich eine Tautologie wäre. Denn sofern die Idee als Einheit von Begriff und Realität in sich keine Diskrepanz aufweist, wäre eine Entwicklung der Idee aus sich selbst obsolet.

Aus diesem Grund ist das Verhalten des erkennenden Geistes, nach dem die subjektive Notwendigkeit des Erkennens geleugnet ist und nur die objektive Notwendigkeit desselben beibehalten wird, oder, wenn dies auf die Tätigkeit des erkennenden Geistes selbst bezogen wird, nach dem die Richtung der Tätigkeit des erkennenden Geistes extremisiert wird bis zur Negation der Subjektivität als solcher, wieder in den Anfang des erkennenden Geistes, d. h. in das analytische Erkennen, zurückgefallen. Analytisches Erkennen bestimmt sich selbst als reines Empfangen und Auffassen, wobei die eigene

---

das Wahre ist; - das Sein nur für sich, ein Sein nicht der Idee, ist das sinnliche, endliche Sein der Welt. Damit wird also unmittelbar behauptet, dass die Idee nur *vermittels* des Seins und umgekehrt das Sein nur *vermittels* der Idee *das Wahre ist*. Der Satz des unmittelbaren Wissens will mit Recht nicht die unbestimmte, leere Unmittelbarkeit, das abstrakte Sein oder reine Einheit für sich, sondern die Einheit *der Idee* mit dem Sein. Es ist aber Gedankenlosigkeit, nicht zu sehen, dass die Einheit *unterschiedener* Bestimmungen nicht bloß rein unmittelbare, d. i. ganz unbestimmte und leere Einheit, sondern dass eben darin gesetzt ist, dass die eine der Bestimmungen nur durch die andere vermittelt Wahrheit hat – oder, wenn man will, jede nur durch die andere mit der Wahrheit vermittelt ist". Hegel zufolge ist das unmittelbare Wissen in diesem Zusammenhang, dass nur das unmittelbare Wissen das Absolute wissen könne, das Wissen, das schon durch das Absolute vermittelt ist.

[881] Cf. Enz § 64. „Das, was dieses unmittelbare Wissen weiß, ist, dass das Unendliche, Ewige, Gott, das in unserer *Vorstellung* ist, auch *ist*, - dass im Bewusstsein mit dieser *Vorstellung* unmittelbar und unzertrennlich die Gewissheit ihres *Seins* verbunden ist. [...] Wenn die Philosophie solche Einheit zu beweisen, d. i. zu ziegen bestrebt ist, dass es in der Natur des Gedankens oder der Subjektivität selbst liege, unzertrennlich von dem Sein oder der Objektivität zu sein, so möchte es mit solchen Beweisen eine Bewandtnis haben, welche es wollte, die Philosophie muß auf allen Fall damit ganz zufrieden sein, dass behauptet und gezeigt wird, dass ihre Sätze auch *Tatsachen des Bewusstseins* sind, hiermit mit der *Erfahrung* übereinstimmen. – Der Unterschied zwischen dem Behaupten des unmittelbaren Wissens und der Philosophie läuft allein darauf hinaus, dass das unmittelbare Wissen sich ein *ausschließende* Stellung gibt, oder allein darauf, dass es sich dem Philosophie entgegenstellt. – Aber auch in der Weise der Unmittelbarkeit ist jener Satz, um den, wie man sagen kann, sich das ganze Interesse der neueren Philosophie dreht, sogleich von deren Urheber ausgesprochen worden: *Cogito, ergo sum*".; § 69.

Tätigkeit lediglich als „nur ein subjektives Hindernis, eine äußerliche Schale von dem Gegenstande zu entfernen“ (WL II S.501-2). Daher ist das analytische Erkennen unmittelbar an die vor ihm vorausgesetzte Objektbeziehung geknüpft (vgl. WL II, S. 502). Daher soll der erkennende Geist, der sich über das Behalten der subjektiven Notwendigkeit und zugleich über die Leugnung der subjektiven Notwendigkeit entschließt, damit die Identität der subjektiven Idee und der objektiven Idee nicht bloß an sich sein lassen oder, was dasselbe ist, nicht bloß als die absolute Gewissheit des Geistes (WL II S. 497) ansehen, den Weg des Erkennens, nämlich von dem analytischen Erkennen bis zum demonstrierenden Erkennen hindurch, d. h. den Weg des systematischen Erkennens, wiederholen.

Die Konsequenz, die sich für den erkennenden Geist aus dem Ende des systematischen Erkennens ergibt, ist eine Gegenposition zu der zuvor betrachteten Position. Der erkennende Geist kann nun die subjektive Notwendigkeit festhalten und die objektive Notwendigkeit leugnen. Diese Alternative des erkennenden Geistes ist jedoch anders geartet als die des erkennenden Geistes in Bezug auf die Negation der Subjektivität des subjektiven Geistes als Tätigkeit des Erkennens. Die zuvor beschriebene Alternative bzw. das zuvor beschriebene Verhalten des erkennenden Geistes führt zu einer Extremisierung der Negation der bestimmten Tätigkeit des Subjekts als Aktivität bzw. Trieb. Demgegenüber stellt die hier beschriebene Alternative bzw. das hier beschriebene Verhalten des erkennenden Geistes eine Negation der Richtung der Tätigkeit des Subjekts dar. Dies bedeutet, dass die Negation der Negation der bestimmenden Tätigkeit des subjektiven Geistes vorgenommen wird, was letztlich zu einer Wiederherstellung der Aktivität bzw. des Triebs des Subjekts führt. Im engeren oder eigentlichen Sinne kann das Erkennen oder die theoretische Idee (WL II, S. 498–9) als Selbstnegation bezeichnet werden, insofern es nichts anderes als die Negation der bestimmenden und daher aktivierenden Subjektivität ist (WL II, S. 497–8).

Die hier beschriebene Alternative oder dieses Verhalten des subjektiven Geistes kann als die Negation dieser Selbstnegation bezeichnet werden. In diesem Kontext ist zu erwähnen, dass es sich dabei um die Negation des Erkennens selbst oder der theoretischen Idee handelt. Folglich ist der subjektive Geist, der sich für die zuvor beschriebene Alternative, d. h. die Negation der Selbstnegation des erkennenden Geistes, entscheidet, nicht länger der theoretische oder erkennende Geist. Folglich bezeichnet die Selbstnegation sowohl das Erkennen als auch das Theoretische als solches, sodass die Negation der Selbstnegation die andere Selbstnegation, nämlich die Selbstnegation der Selbstnegation, darstellt. Die Selbstnegation der Selbstnegation bestimmt den subjektiven Geist als die bestimmende Tätigkeit oder den ausführenden Zweck. Denn durch die Selbstnegation der Selbstnegation zeigt sich die eine Beziehung von der gedoppelten Beziehung zwischen der subjektiven Idee und der objektiven Idee. Dies bedeutet, dass die erkennende und theoretische Beziehung derselben durch ihren Entschluss aufgegeben

wird[882]. Folglich kann der subjektive Geist nicht länger als theoretischer Geist bezeichnet werden; stattdessen ist er nun ein praktischer Geist.

4-8. Das Wollen und der wiederholende Versuch des Geistes

4-8-1. Die Schlussfolge des Erkennens und die Konstellation des Willens

Die These, dass sich der subjektive Geist von dem theoretischen Geist her zum praktischen Geist entwickelt, impliziert nicht nur die Entwicklung der Bestimmung des subjektiven Geistes, sondern auch die Entwicklung der Bestimmung des Gegenstands des subjektiven Geistes. In Bezug auf die Bestimmung des subjektiven Geistes selbst lässt sich die Entwicklung von dem einfachen und reinen Auffassen oder Empfangen des außer ihm vorausgesetzten Objekts bis zu dem das Objekt bestimmenden und dadurch sich selbst ausführenden Zweck konkreter fassen. In Bezug auf die Bestimmung des Gegenstandes desselben oder auf das Verhalten des subjektiven Geistes vor dem objektiven Geist ist ebenfalls eine Entwicklung festzustellen. Für den subjektiven Geist als den erkennenden Geist oder für das Erkennen als die Tätigkeit desselben stellte der objektive Geist oder die Objektivität den Gegenstand des Erkennens dar, worin die Wahrheit bestehen könne (WL II S.499f.). In anderen Worten wurde die Objektivität als eine an sich bestimmte und auch äußerliche Realität (WL II, S. 498–9) aufgefasst. In Bezug auf die Objektivität kann der subjektive Geist als die objektive Notwendigkeit des synthetischen Erkennens sowie als Abhängigkeit und Unfreiheit von der Objektivität, als Andersheit desselben, aufgefasst werden. Insofern der subjektive Geist in dieser Hinsicht oder in diesem Verhalten beständig ist, kann er als theoretischer Geist oder als erkennender Geist bezeichnet werden. Um die objektive Notwendigkeit oder die Wahrheit der Objektivität negieren zu können, muss der subjektive Geist über einen ausreichenden Grund für die Negation sowie eine neue Grundlage verfügen, auf der er aufbauen kann.

Denn der subjektive Geist als der erkennende Geist ist auf die Wahrheit der Objektivität gegründet und nur dadurch als sich selbst ermöglicht. Die neue Grundlage bzw. das neue Prinzip für den subjektiven Geist muss den folgenden Bedingungen genügen, weil das Programm des systematischen Erkennens zum Scheitern gebracht haben. Dies soll näher am Ende des synthetischen Erkennens bzw. an der logischen Entwicklung des reinen Denkens betrachtet werden.

Erstens soll das neue Prinzip des subjektiven Geistes die Notwendigkeit aufweisen. Die These, dass das Ziel des synthetischen Erkennens die Notwendigkeit des Erkennens ist (WL II, S. 511), basiert auf der Annahme, dass die notwendige Beziehung zwischen dem Erkennen und dem Gegenstand des Erkennens

[882] Cf. Eisuke (1973), S. 234-5.

aus der Notwendigkeit des Erkennens als des synthetischen Erkennens hervorgeht. Wie bereits dargelegt, ist das synthetische Erkennen in sämtlichen Stufen, d. h. Definition, Einteilung und Beweisen, gescheitert. Die Notwendigkeit des Erkennens konnte nicht nachgewiesen werden, stattdessen wurde die Zufälligkeit des Erkennens offenbar. Das neue Prinzip des subjektiven Geistes, welches über die Endlichkeit und die Grenze des synthetischen Erkennens sowie des Erkennens selbst hinauszugehen versucht, soll die Notwendigkeit als Negation der Zufälligkeit desselben aufweisen.

Es ist von Interesse, zu ergründen, weshalb das synthetische Erkennen die Notwendigkeit als sein Ziel bestimmt hat. Die notwendige Beziehung zwischen dem Erkennen und dem Objekt desselben, die das synthetische Erkennen durch die Notwendigkeit des Erkennens zu haben versucht, wenn es in Hinblick auf die logische Entwicklung am Ende des synthetischen Erkennens betrachtet wird, besteht darin, dass der Inhalt des Erkennens keine Subjektivität in sich enthalten soll. Oder, kurz gefasst, die objektive Notwendigkeit oder die Abhängigkeit des Erkennens von dem Anderen. Dies ist das Kriterium der Wahrheit für das Erkennen.

Denn wenn das Erkennen oder, was dasselbe ist, der Inhalt desselben von der Subjektivität des Erkennens nicht verändert und bestimmt wird (vgl. WL II, S. 501-2) und das Erkennen notwendig von dem Anderen, nämlich hier von dem außer dem Erkennen vorhandenen Objekt bestimmt werden kann, so ist dies der Bestimmung des Erkennens nach, d. h. dem bloßen Auffassen und Empfangen wahr.

Die Notwendigkeit als Kriterium der Wahrheit für das Erkennen impliziert die Negation von Zufälligkeit und Willkür. Letztere sind hinsichtlich des erkennenden Geistes lediglich Produkte der Subjektivität. Es stellt sich die Frage, auf welche Weise die neue Grundlage bzw. das neue Prinzip des subjektiven Geistes die Zufälligkeit und Willkürlichkeit ausschließen kann. Das neue Prinzip des subjektiven Geistes kann nicht wie das Erkennen auf einer Abhängigkeit von dem Anderen oder einer Nichtsubjektivität des Inhalts des Erkennens basieren. Diese Schlussfolgerung basiert auf der Wahrheit der Objektivität. Sollte sich der Grund der Notwendigkeit nicht in der Objektivität, wie dem Erkennen, finden lassen, muss er folglich in der Subjektivität gesucht werden.

Die These, dass der Grund der Notwendigkeit für den subjektiven Geist in der Subjektivität zu finden ist, impliziert eine Entzweiung der Subjektivität selbst. Denn sofern die Subjektivität bzw. der subjektive Geist selbst lediglich einfach ist und lediglich das Allgemeine darstellt, bedeutet die durch die Notwendigkeit stattfindende Ausschließung von Zufälligkeit und Willkürlichkeit letztlich die Negation der gesamten Subjektivität bzw. die Negation des Nichts. In Konsequenz dessen unterscheidet die Subjektivität des subjektiven Geistes sich bezüglich des neuen Prinzips desselben in einen zufälligen und willkürlichen Teil sowie einen notwendigen Teil.

Der zufällige und willkürliche Teil der Subjektivität zeigt sich in dem Sinne, dass er noch nicht determiniert wird oder noch nicht von dem Anderen beschränkt wird. Dieser Teil kann als der Trieb des Subjekts oder die Subjektivität als solche bezeichnet werden. Demgegenüber ist der notwendige Teil

dadurch gekennzeichnet, dass die Bestimmungen der Subjektivität ineinander übergehen oder, anders formuliert, dass die Bestimmungen der Subjektivität in eins zusammengesetzt sind. Dies bedeutet, dass die subjektiven Formen der Subjektivität als ein System von Bestimmungen zu betrachten sind. Die wechselseitige Bestimmung der Bestimmtheiten der Subjektivität lässt den Schluss zu, dass diese nicht durch den Beliebigkeit und die Willkür der Subjektivität als des Triebes bestimmt wird. Aus der ersten Bedingung des neuen Prinzips des subjektiven Geistes lässt sich die zweite Bedingung desselben ableiten. Die neue Grundlage des subjektiven Geistes, welche die Notwendigkeit begründet und somit Zufälligkeit und Willkürlichkeit ausschließt, besteht darin, dass die Subjektivität in sich selbst vollkommen bestimmt werden soll. In der Auseinandersetzung mit dem beweisenden Erkennen wurde bereits aufgezeigt, dass die vollkommene Bestimmung nichts anderes als der innere Zusammenhang oder die wechselseitige Bestimmung der einzelnen Bestimmtheiten ist. Die vollkommene Bestimmung ist bei dem erkennenden und theoretischen Geist als dieselbe des Objekts als des Gegenstandes des Erkennens aufzufassen, weshalb sie als das aus der Äußerlichkeit und der Wirklichkeit Herausgekommene zu bezeichnen ist (vgl. WL II, S. 496–7, 504–5, 530–2). Analog zum Fall der Notwendigkeit soll auch das neue Prinzip des subjektiven Geistes seine Vollkommenheit der Bestimmung nicht aus der Äußerlichkeit und der Wirklichkeit ableiten. Denn der subjektive Geist negiert sich als den theoretischen Geist durch die Negation der objektiven Notwendigkeit und bestimmt sich dadurch als der praktische Geist. Daher ist festzuhalten, dass der subjektive Geist die Vollkommenheit der Bestimmung nicht in der Objektivität, sondern lediglich in der Subjektivität auffinden kann. Letztere stellt nichts anderes als die Systematisierung der subjektiven Formen dar, welche ihrerseits das Resultat der logischen Entwicklung des gesamten Prozesses des erkennenden und theoretischen Geistes ist.

Schließlich hält der subjektive Geist, hier der praktische Geist, die subjektive Notwendigkeit als Resultat der logischen Entwicklung des erkennenden Geistes fest, wodurch er sich selbst bestimmt. Dies ist eben die absolute Gewissheit des subjektiven Geistes von seiner selbst (WL II S.497-8). Die absolute Gewissheit des praktischen Geistes zeigt sich über die absolute Gewissheit als unmittelbare Identität hinaus als in sich selbst verwirklichte Identität von Begriff und Realität. Dies ist bereits am Anfang der logischen Entwicklung des Geistes (ebenda). Wie bereits in der Abhandlung zum Programm des systematischen Erkennens dargelegt, erreicht der erkennende Geist mindestens der Form nach, d. h. unter Abstraktion von der Zufälligkeit hinsichtlich der objektiven Notwendigkeit des Erkennens, in dem seinen Wissen oder in sich selbst die begriffliche Totalität. Insofern diese Totalität als die Bestimmung der Subjektivität die Realität der Subjektivität ist, verwirklicht der Geist die Identität des Begriffs und der Realität. Die Gewissheit der Identität von Begriff und Realität, welche durch den Prozess des erkennenden Geistes im subjektiven Geist verwirklicht wurde, bildet die Grundlage für die Selbstbestimmung des praktischen Geistes als „formelle Wahrheit“ (WL II S.497). Die Realität des praktischen Geistes ist nichts anderes als die vollkommene Bestimmung der Formen der Subjektivität,

sprich "*die ganze Wesenheit* der objektiven Welt" (ebenda) [883]. Als verwirklichte Idee ist er das, auf dem alle Wahre beruhen soll (WL II S.462).

Dennoch bestimmt sich der praktische Geist selbst als das wirklcihe Wesen des Wissens. Aus dem neuen Prinzip seiner selbst heraus ergibt sich für ihn die Notwendigkeit, die auf die Wesenheit bezogen ist, sowie die Vollkommenheit der Bestimmung, die auf die Wirklichkeit bezogen ist, zu seinen Bestimmungen. Insofern der praktische Geist als urteilende Idee noch nicht über den Gegensatz des Geistes als solchen hinausgegangen ist, bestimmt der praktische Geist das Objekt, das ihm gegenübersteht, in Bezug auf die Bestimmungen seiner selbst. Im Gegensatz zu den Bestimmungen des praktischen Geistes wird das Objekt oder der Gegenstand des praktischen Geistes als das Unwesentliche (vgl. WL II, S. 498) oder als das Reelle (vgl. WL II, S. 497) bestimmt. Für den praktischen Geist stellt die Realität des Gegenstands jedoch keine solche dar, wie sie für den erkennenden und theoretischen Geist gegeben ist. Innerhalb des Erkennens stellt die Realität des Gegenstandes die Realität dessen dar, was sich außerhalb des erkennenden Subjekts oder darüber hinaus jenseits desselben befindet und vor dem Subjekt vorausgesetzt wird. Im Prozess des Erkennens stellt die Realität des Objekts die Materie der Wahrheit dar, da ansonsten das Erkennen gemäß seiner Bestimmung kein Reelles erhalten könnte. Dies ist darauf zurückzuführen, dass das Objekt für das erkennende Subjekt nichts anderes als das affizierende oder sich aufgebende Andere ist. Daher bezeichnet sie die an sich bestimmte Objektivität oder die an sich seiende Identität der subjektiven Idee und der objektiven Idee. Dies erfolgt, da das Erkennen die Auffassung der Objektivität als einzigen Weg zur Erreichung der Identität von Subjekt und Objekt betrachtet (WL II S. 497–8).

Die Bestimmungen des Gegenstandes des erkennenden und theoretischen Geistes beruhen auf objektiver Notwendigkeit. Die Negation der objektiven Notwendigkeit durch den praktischen Geist führt zum Verlust der Realität des Objekts in Bezug auf dessen Erkennen. An dessen Stelle treten neue Bestimmungen, wie die Subjektivität, die dem praktischen Geist zuzuordnen sind. Die neuen

[883] Cf. WL II S. 34. „*Um dieser Reflexion in sich willen* erscheinen die Reflexionsbestimmungen als freie, im Leeren ohne Anziehung oder Abstoßung gegeneinander schwebende *Wesenheiten*. In ihnen hat sich die Bestimmtheit durch die Beziehung auf sich befestigt und unendlich fixiert. Es ist das Bestimmte, das sein Übergehen und sein bloßes Gesetztsein sich unterworfen oder seine Reflexion-in-Anderes in Reflexion-in-sich umgebogen hat. Diese Bestimmungen machen hierdurch den bestimmten Schein aus, wie er im Wesen ist, den wesentlichen Schein. Aus diesem Grunde ist die *bestimmende Reflexion* die außer sich gekommene Reflexion; die Gleichheit des Wesens mit sich selbst ist in die Negation verloren, die das Herrschende ist“.; S. 35-6. „Die Reflexion ist bestimmte Reflexion; somit ist das Wesen bestimmtes Wesen, oder es ist *Wesenheit*. Die Reflexion ist das *Scheinen des Wesens in sich selbst*. Das Wesen als unendliche Rückkehr in sich ist nicht unmittelbare, sondern negative Einfachheit; es ist eine Bewegung durch unterschiedene Momente, absolute Vermittlung mit sich. Aber es scheint in diese seine Momente; sie sind daher selbst in sich reflektierte Bestimmungen. Das Wesen ist *zuerst* einfache Beziehung auf sich selbst, reine *Identität*. Dies ist seine Bestimmung, nach der es vielmehr Bestimmungslosigkeit. *Zweitens*: die eigentliche Bestimmung ist der *Unterschied*, und zwar teils als äußerlicher oder gleichgültiger Unterschied, die *Verschiedenheit* überhaupt, teils aber als entgegengesetzte Verschiedenheit oder als *Gegensatz*. *Drittens*: als *Widerspruch* reflektiert sich der Gegensatz in sich selbst und geht in seinen *Grund* zurück“. Das Wesen ist die Reflexion in sich. Die Wesenheiten sind deshalb die bestimmten Reflexionen. Wenn es in dem Kontext des praktischen Geistes betrachtet wird, sind die reflektierten Formen der Subjektivität die Wesenheiten der Objektivität.

Bestimmungen der Realität des Objekts führen zu der Schlussfolgerung, dass das Objekt zwar als real und wirklich betrachtet werden kann, da es noch dem praktischen Subjekt gegenübergestellt ist. Die Realität verliert jedoch durch den Entschluss des subjektiven Geistes ihre Würdigkeit, das Absolute oder das an und für sich Bestimmte zu sein. Dadurch wird sie lediglich zum Stoff und zum Reellen, das einfach von dem Anderen bestimmt werden kann. In anderen Worten: Während das Objekt im theoretischen Geist als das an und für sich Bestimmte sich selbst aus sich selbst bestimmt oder den inneren Zusammenhang und die Notwendigkeit in sich hat, hat das Objekt im praktischen Geist nicht den inneren Zusammenhang seiner selbst und nicht die Notwendigkeit. Folglich wird es von der subjektiven Tätigkeit bestimmt und gesetzt[884].

Die Modifikation der Bestimmung des Gegenstands des subjektiven Geistes, d. h. die neue Bestimmung des Objekts des praktischen Geistes, ist jedoch das Resultat der Entscheidung des subjektiven Geistes am Ende des synthetischen Erkennens. Dies lässt sich auch wie folgt ausdrücken: Die Modifikation ist das Resultat der Tätigkeit des subjektiven Geistes. Wie in der Einteilung des Geistes bezüglich des Gegensatzes zwischen dem subjektiven Geist und dem objektiven Geist dargelegt (vgl. WL II, S. 497–8), richtet sich die Subjektivität des praktischen Geistes auf den objektiven Geist, während sich der theoretische Geist auf den subjektiven Geist selbst richtet. In Bezug auf den Gegensatz des Geistes ermöglicht die erste Negation der Subjektivität eine Beziehung zwischen dem subjektiven Geist und dem objektiven Geist. Die Ausrichtung der Subjektivität des subjektiven Geistes auf den objektiven Geist bzw. die Objektivität impliziert eine Negation der Objektivität. Dies lässt sich damit begründen, dass die Subjektivität als Negation bestimmt werden kann. Dies bedeutet jedoch nicht die Vernichtung der Objektivität. Denn gemäß der Bestimmung des Geistes ist die Objektivität mit der Subjektivität gleichgesetzt. Würde die Subjektivität die Objektivität vernichten können, so würde dies implizieren, dass die Subjektivität sich selbst vernichten könnte. Eine Selbstvernichtung ist jedoch unmöglich. Insofern die Vernichtung ebenfalls eine Tätigkeit ist, kann nicht davon ausgegangen werden, dass das Subjekt der Tätigkeit durch diese Tätigkeit vernichtet wird.

Die Negation der Objektivität des subjektiven Geistes impliziert nicht die Negation der Gegenüberstellung des Objekts, sondern die Negation der Objektivität des Objekts selbst. Dies ist zu

[884] Cf. WL II S. 541-2. „Indem der Begriff, welcher Gegenstand seiner selbst ist, an du für sich bestimmt ist, ist das Subjekt sich als *Einzelnes* bestimmt. Er hat als Subjektives wieder die Voraussetzung eines an sich seienden Andersseins; er ist der *Treib,* sich zu realisieren, der Zweck, der sich *durch sich selbst* in der objektiven Welt Objektivität geben und sich ausführen will. In der theoretischen Idee steht der subjektive Begriff als das *Allgemeine*, an und für sich *Bestimmungslose* der objektiven Welt entgegen, aus der er sich den bestimmten Inhalt und die Erfüllung nimmt. In der praktischen Idee aber steht er als Wirkliches dem Wirklichen gegenüber; die Gewissheit seiner selbst, die das Subjekt in seinem An-und-für-sich-Bestimmtsein hat, ist aber eine Gewissheit seiner Wirklichkeit und der *Unwirklichkeit* der Welt; nicht nur das Anderssein derselben als abstrakte Allgemeinheit ist ihm das Nichtige, sondern deren Einzelheit und die Bestimmungen ihrer Einzelheit. Die *Objektivität* hat das Subjekt hier sich selbst vindiziert; seine Bestimmtheit in sich ist das Objektive, denn es ist die Allgemeinheit, welche ebensowohl schlechthin bestimmt ist; die vorhin objektive Welt ist dagegen nur noch ein Gesetztes, ein *unmittelbar* auf mancherlei Weise Bestimmtes, aber das, weil es nur unmittelbar bestimmt ist, der Einheit des Begriffes in sich entbehrt und für sich nichtig ist“.

betonen, da die Negation der Gegenüberstellung des Objekts gegen das Subjekt die Vernichtung des Objekts und des Subjekts selbst zur Folge hat. In Bezug auf die Bestimmung der Objektivität selbst (vgl. WL II, S. 402f.) ist die Objektivität des Objekts das An-und-für-sich-Sein des Objekts bzw. die Absolutheit des Objekts. Dies bezeichnet ein Objekt, das sich durch Selbstständigkeit gegenüber dem Subjekt, Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen sowie inneren Zusammenhängen auszeichnet. Die zweite Negation der Subjektivität, d. h. die auf die Objektivität gerichtete Tätigkeit des Subjekts, führt zur Negation der Selbstständigkeit, Selbstbestimmung und inneren Zusammensetzung des Objekts. Dadurch wird das Objekt In Bezug auf die Abhängigkeit vom Subjekt, die Bestimmung durch das Subjekt und die Zusammensetzung durch die Tätigkeit des Subjekts kann das Objekt als "für sich nichtig" bestimmt werden (WL II, S. 542). Aus den dargelegten Bestimmungen des Subjekts und des Objekts im praktischen Geist besteht der Anfang der logischen Entwicklung des praktischen Geistes. Da der praktische Geist noch nicht über den Gegensatz des Geistes als solchen hinausgegangen ist, zeigt sich der Gegensatz des praktischen Geistes in der Gegenüberstellung einer notwendigen und vollkommen bestimmten Wesenheit als dem praktischen Subjekt und einer zufälligen, mannigfaltigen und vom Subjekt bestimmten Welt als dem Gegenstand des praktischen Subjekts. Obgleich die objektive Welt als Gegenstand des praktischen Geistes, losgelöst von der Bezugnahme auf den Willen als praktischen Geist, lediglich als zufällig und nichtig erachtet wird, zeigt sich die objektive Welt in Relation zum Willen als wirklich und gegenständlich. Denn würde die objektive Welt dem praktischen Geist nicht gegenüberstehen, wäre der Wille bereits die absolute Identität der subjektiven Idee und der objektiven Idee, also die absolute Idee.

4-8-2. Die Realisierung des wollenden Geistes und das Scheitern des Willens

Die Annahme, dass das Objekt noch dem Subjekt gegenüberstehend ist, impliziert, dass die praktische Idee noch nicht die absolute Idee ist. Zudem wird angenommen, dass der praktische Geist durch den Prozess seiner selbst oder die logische Entwicklung desselben die Identität seiner selbst mit dem Objekt ausführen soll. In Bezug auf den Willen bzw. das Subjekt lässt sich festhalten, dass das Subjekt zwar die Idee als Einheit von Begriff und Realität in sich trägt, welche das Resultat des erkennenden Geistes ist. Insofern die Realität des praktischen Subjekts lediglich die Bestimmtheit der subjektiven Formen der Subjektivität darstellt, zeigt sich die in dem Subjekt oder im Wissen des Subjekts verwirklichte Idee als subjektive und formelle Idee. Folglich ist die Idee nicht an Materialität oder Stoff gebunden (vgl. WL II, S. 503) und somit auch nicht an eine Form "des Ansichseins" (WL II, S. 543). Bei Berücksichtigung der Beziehung zwischen objektivem Geist und Idee des Lebens (vgl. WL II, S. 487, 493–4) sowie der Tatsache, dass die Idee des Lebens alles Einschließende und Allumfassende is (vgl. WL II, S. 472 f.), wird deutlich, dass das wollende Subjekt die Identität der subjektiven Idee und der objektiven Idee ausmacht. Der Wille soll folglich durch die Tätigkeit seiner selbst die Äußerlichkeit und

die Mannigfaltigkeit in sich einbringen oder einschließen. Dennoch ist das praktische Subjekt kein erkennendes Subjekt, weshalb eine Aufnahme oder Empfangnahme der objektiven Welt als das Andere seiner selbst sowie als das Mannigfaltige und Äußerliche nicht möglich ist. In Konsequenz seines Entschlusses verzichtet das praktische Subjekt auf die Aufnahme des Anderen bzw. das Hineinbringen-Lassen desselben.

Daher kann der praktische Geist nicht als passiv, sondern lediglich als aktiv bezeichnet werden. Seine Aktivität besteht darin, das Andere durch sich selbst zu bestimmen, wobei es keine andere Möglichkeit gibt, das Andere in sich einzuschließen. An dieser Stelle wird der subjektive Geist in Bezug auf den Zweck thematisiert. Der Zweck ist „daher der subjektive Begriff, als wesentliches Streben und Trieb, sich äußerlich zu setzen“ (WL II S.445) und „der Trieb seiner Realisierung“ (WL II S.447) [885]. In anderen Worten lässt sich festhalten, dass der Zweck als Begriff zu bestimmen ist, welcher das Andere mit sich selbst identisch setzt, indem das Andere verändert wird. Insofern kann die Tätigkeit des praktischen Geistes, die objektive Welt als das Andere seiner selbst durch sich selbst zu bestimmen und dadurch die objektive Welt mit sich selbst identisch zu setzen (WL II S. 542), mit der zweckmäßigen Tätigkeit des Zwecks, sich selbst in der Objektivität zu realisieren, gleichgesetzt werden. In Konsequenz bestimmt sich der praktische Geist somit als Zweck. Inwiefern der Begriff des praktischen Geistes, hier die subjektive formelle Idee oder "diese formelle Wahrheit" (WL II S. 497), nach seiner Bestimmung realisiert werden soll, oder, was dasselbe ist, inwiefern der Begriff desselben durch die Veränderung der objektiven Welt die Form der Äußerlichkeit und Objektivität haben soll, ist der Begriff des Willens "das *Gute*" (WL II S. 542), nämlich die "in dem Begriffe enthaltene, ihm gleiche und die Forderung der einzelnen äußerlichen Wirklichkeit in sich schließende Bestimmtheit" (ebenda).

[885] Cf. WL II S. 445-7. „Der *subjektive* Begriff hat in der *Zentralität* der objektiven Sphäre, die eine Gleichgültigkeit gegen die Bestimmtheit ist, zunächst den *negativen Einheitspunkt* wieder gefunden und gesetzt, in dem Chemismus aber die Objektivität der *Begriffsbestimmungen*, wodurch er erst als *konkreter objektiver Begriff* gesetzt ist. Sein Bestimmtheit oder sein einfacher Unterschied hat nunmehr an ihm selbst die *Bestimmtheit der Äußerlichkeit*, und seine einfache Einheit ist dadurch die sich von sich selbst abstoßende und darin sich erhaltende Einheit. Der Zweck ist daher der subjektive Begriff, als wesentliches Streben und Trieb, sich äußerlich zu setzen. [...] Der Zweck ist nämlich der an der Objektivität zu sich selbst gekommene Begriff; die Bestimmtheit, die er sich an ich gegeben, ist die der *objektiven Gleichgültigkeit* und *Äußerlichkeit* des Bestimmtseins; seine sich von sich abstoßende Negativität ist daher eine solche, deren Momente, indem sie nur die Bestimmungen des Begriffs selbst sind, auch die Form von objektiver Gleichgültigkeit gegeneinander haben. [...] Die Bewegung des Zwecks kann daher nun so ausgedrückt werden, dass sie darauf gehe, seine *Voraussetzung* aufzuheben, d. i. die Unmittelbarkeit des Objekts, und es zu *setzen* als durch den Begriff bestimmt. Dieses negative Verhalten gegen das Objekt ist ebensosehr ein negatives gegen sich selbst, ein Aufheben der Subjektivität des Zwecks. Positiv ist es die Realisation des Zwecks, nämlich die Vereinigung des objektiven Seins mit demselben, so dass dasselbe, welches als Moment des Zwecks unmittelbar die mit ihm identische Bestimmtheit ist, *als äußerliche* sei, und umgekehrt das Objektive als *Voraussetzung* vielmehr als durch [den] Begriff bestimmt *gesetzt* werde. – Der Zweck ist in ihm selbst der Trieb seiner Realisierung; die Bestimmtheit der Begriffsmomente ist die Äußerlichkeit; die *Einfachheit* derselben in der Einheit des Begriffes ist aber dem, was sie ist, unangemessen, und der Begriff stößt sich daher von sich selbst ab“.

Dies impliziert, dass das Gute als Begriff des praktischen Geistes realisiert werden soll, wobei die Realisierung in der Objektivität als äußerliches Dasein des Guten zu verstehen ist[886]. Es ist jedoch bemerkenswert, dass die Realisierung des Begriffs bzw. die Ausführung des Zwecks kein Grund für die Wahrheit des Begriffs des praktischen Geistes bzw. des Guten ist. Denn würde die Wahrheit des Zwecks oder des praktischen Geistes lediglich auf dessen Realisierung gegründet sein, so würde dies implizieren, dass der praktische Geist selbst und die logische Entwicklung desselben auf der Möglichkeit der Zweckrealisierung beruhen. Insofern die Realisierung des Zwecks jedoch nicht im Subjekt, sondern im Objekt stattfindet, wäre der praktische Geist von äußerlichen Umständen und der objektiven Welt abhängig. Dies würde bedeuten, dass der Wille wie das Erkennen einer objektiven Notwendigkeit unterlägen. Diese Auslegung widerspricht der Bestimmung und dem Entschluss des praktischen Geistes. Die Wahrheit des praktischen Geistes besteht, wie bereits in der Auseinandersetzung mit den Bestimmungen des Subjekts und des Objekts im praktischen Geist dargelegt, in der Identität von Begriff und Realität als der Bestimmungen der subjektiven Formen im subjektiven Wissen. Insofern ist sie die subjektive und formelle Wahrheit und beruht auf der Idee als der Einheit von Begriff und Realität (WL II, S. 462). Die Realisierung des Zwecks stellt eine Forderung dar, die bereits im Begriff des Willens enthalten ist. Sie kann folglich nicht als Bedingung oder Bestandteil des Willens betrachtet werden[887]. Die Realisierung des Zwecks gehört nicht der Sphäre des Subjekts an, sondern der Sphäre des Objekts bzw. der objektiven Welt. Der Zweck als Begriff des Willens und dessen Verwirklichung, die als Verobjektivierung desselben bezeichnet werden kann, stehen somit nicht in einer inneren, sondern in einer äußeren Beziehung zueinander. Der Zweck verliert die Wahrheit des Willens in seiner äußerlichen

[886] Cf. WL II S. 542-3. „Diese in dem Begriffe enthaltene, ihm gleiche und die Forderung der einzelnen äußerlichen Wirklichkeit in sich schließende Bestimmtheit ist das *Gute*. Es tritt mit der Würde auf, absolut zu sein, weil es die Totalität des Begriffes in sich, das Objektive zugleich in der Form der freien Einheit und Subjektivität ist. Diese Idee ist höher als die Idee des betrachteten Erkennens, denn sie hat nicht nur die Würde des Allgemeinen, sondern auch des schlechthin Wirklichen. – Sie ist *Trieb*, insofern diese Wirkliche noch subjektiv, sich selbst setzend ist, nicht die Form zugleich der unmittelbaren Voraussetzung hat; ihr Trieb, sich zu realisieren, ist eigentlich nicht, sich Objektivität zu geben – diese hat sie an sich selbst -, sondern nur diese leere Form der Unmittelbarkeit. – Die Tätigkeit des Zwecks ist daher nicht gegen sich gerichtet, um eine gegebene Bestimmung in sich aufzunehmen und sich zu eigen zu machen, sondern vielmehr die eigene Bestimmung zu setzen und sich vermittels des Aufhebens der Bestimmungen der äußerlichen Welt die Realität in Form äußerlicher Wirklichkeit zu geben".

[887] Cf. WL II S. 543. „Die Willensidee hat als das Selbstbestimmende *für sich* den *Inhalt* in sich selbst. Dieser ist nun zwar *bestimmter* Inhalt und insofern ein *Endliches* und *Beschränktes*; die Selbstbestimmung ist wesentlich *Besonderung*, da die Reflexion des Willens in sich als negative Einheit überhaupt auch Einzelheit im Sinne des Ausschließens und des Voraussetzens eines Anderen ist. Die Besonderheit des Inhalts ist jedoch zunächst unendlich durch die Form des Begriffs, dessen eigene Bestimmtheit er ist und der in ihm die negative Identität seiner mit sich selbst, hiermit nicht nur ein Besonderes, sondern seine unendliche Einzelheit hat. Die erwähnte *Endlichkeit* des Inhalts in der praktischen Idee ist damit eins und dasselbe, dass sie zunächst noch unausgeführte Idee ist; der Begriff ist *für ihn* das Anunfürsichseiende; er ist hier die Idee in der Form der *für sich selbst* seienden Objektivität; einesteils ist das Subjektive darum nicht mehr nur ein *Gesetztes*, Willkürliches oder Zufälliges, sondern ein Absolutes; aber andernteils hat diese *Form der Existenz, das Fürsichsein*, noch nicht auch die des *Ansichseins*. Was so der Form als solcher nach als Gegensatz erscheint, erscheint an der zur *einfachen Identität* reflektierten Form des Begriffes, d. i. am Inhalt, als einfache Bestimmtheit desselben; das Gute, obzwar an und für sich geltend, ist dadurch irgendein besonderer Zweck, der aber durch die Realisierung nicht erst seine Wahrheit erhalten soll, sondern schon für sich das Wahre ist".

Zweckmäßigkeit mit seiner Realisierung. Inwiefern der Zweck in einer äußerlichen Zweckbeziehung steht, ist abhängig von seinem Inhalt, der als das Allgemeine eine besondere Bestimmtheit aufweist. Die Realisierung des Zwecks impliziert dessen Eintritt in das äußerliche und objektive Dasein, wobei die besondere Bestimmtheit des Zwecks gewahrt bleibt. Die Realisierung des Zwecks erfolgt jedoch in der Sphäre der objektiven Welt, d. h. in der Sphäre der Zufälligkeit und Äußerlichkeit. Dies führt dazu, dass das äußerliche Dasein der Realisierung des Zwecks ebenfalls in der Sphäre der Zufälligkeit und der Äußerlichkeit erfolgt. Da „dies Dasein nur bestimmt ist als die an und für sich nichtige Äußerlichkeit, so hat das Gute in ihr nur ein zufälliges, zerstörbares Dasein, nicht eine seiner Idee entsprechende Ausführung erreicht“ (WL II S.544) [888].

In Bezug auf die Realisierung des Zwecks sowie den bestimmten Inhalt desselben zeigt sich die Endlichkeit und die Grenze des praktischen Geistes. In seiner Realisierung erstreckt sich der Wille nicht nur von der Notwendigkeit bis zur Zufälligkeit, d. h. von der vollkommenen und systematischen Bestimmtheit bis zur unvollkommenen und außer einander liegenden Bestimmtheit, sondern auch insofern er in seiner Realisierung nicht als der allgemeine Wille, sondern als der besondere Wille betrachtet wird, kann er in Konflikt mit einem anderen besonderen Willen geraten. Die Realisierung des Gutes kann nicht aus dem Begriff des Gutes abgeleitet werden, sodass das „Gute bleibt so ein *Sollen*; es ist *an und für sich*, aber das *Sein* als die letzte, abstrakte Unmittelbarkeit bleibt gegen dasselbe *auch* als ein *Nichtsein* bestimmt. Die Idee des vollendeten Guten ist zwar ein *absolutes Postulat*, aber mehr nicht als ein Postulat, d. i. das Absolute mit der Bestimmtheit der Subjektivität behaftet“ (ebenda) [889]. Das Vorhaben des Gutes als des Begriffs des praktischen Geistes, dass es sich selbst mit dem Objekt dadurch identisch setzt, die objektive Welt durch sich selbst zu bestimmen, kann nicht in die Welt der Idee, nämlich in die Welt der Einheit des Zwecks und der Realisierung desselben oder in die Welt "der freien Einheit und Subjektivität" (WL II, S. 542) übertragen werden. Vielmehr sind sie als „die zwei Welten

[888] Cf. WL II S. 543-4. „Der Schluss der unmittelbaren *Realisierung* selbst bedarf hier keiner näheren Ausführung; er ist ganz nur der oben betrachtete Schluss der *äußerlichen Zweckmäßigkeit*; nur der Inhalt macht den Unterschied aus. In der äußerlichen als der formellen Zweckmäßigkeit war er ein unbestimmter endlicher Inhalt überhaupt; hier ist er zwar auch ein endlicher, aber als solcher zugleich absolut geltender. Aber in Ansehung des Schlusssatzes, des ausgeführten Zwecks, tritt ein weiterer Unterschied ein. Der endliche Zweck kommt in seiner *Realisierung* ebensosehr nur bis zum *Mittel*; da er nicht in seinem Anfange schon an und für sich bestimmter Zweck ist, bleibt er auch als ausgeführt ein solches, das nicht an und für sich ist. Ist das Gute auch wieder als ein *Endliches* fixiert und wesentlich ein solches, so kann es auch, seiner innerlichen Unendlichkeit unerachtet, dem Schicksale der Endlichkeit nicht entgehen – ein Schicksal, das in mehreren Formen erscheint. Das ausgeführte Gute ist gut durch das, was es schon im subjektiven Zweck, in seiner Idee ist; die Ausführung gibt ihm ein äußerliches Dasein; aber da dies Dasein nur bestimmt ist als die an und für sich nichtige Äußerlichkeit, so hat das Gute in ihr nur ein zufälliges, zerstörbares Dasein, nicht eine seiner Iee entsprechende Ausführung erreicht“.

[889] Cf. WL II S. 544. „Ferner, da es seinem Inhalte nach ein Beschränktes ist, so gibt es auch des Guten mehrerlei; das existierende Gute ist nicht nur der Zerstörung durch äußerliche Zufälligkeit und durch das Böse unterworfen, sondern auch die Kollision und den Widerstreit des Guten selbst. Von seiten der ihm vorausgesetzten objektiven Welt, in deren Voraussetzung die Subjektivität und Endlichkeit des Guten besteht und die als eine andere ihren eigenen Gang geht, ist selbst die Ausführung des Guten Hindernissen, ja sogar der Unmöglichkeit ausgesetzt. Gute bleibt so ein Sollen; es ist an und für sich, aber das Sein als die letzte, abstrakte Unmittelbarkeit belibt gegen dasselbe auch als ein Nichtsein bestimmt. Die Idee des vollendeten Guten ist zwar ein absolutes Postulat, aber mehr nicht als ein Postulat, d. i. das Absolute mit der Bestimmtheit der Subjektivität behaftet“.

im Gegensatze, die eine ein Reiche der Subjektivität in den reinen Räumen des durchsichtigen Gedankens, die andere ein Reiche der Objektivität in dem Elemente einer äußerliche mannigfaltigen Wirklichkeit, die ein unaufgeschlossenes Reich der Finsternis ist“ (WL II S.544).

4-9. Die Versöhnung des theoretischen und praktischen Geistes

Bei einer Betrachtung der Endlichkeit und Grenze des Willens sowohl in inhaltlicher Hinsicht als auch in Bezug auf die Realisierung des Zwecks oder, ausführlicher ausgedrückt, auf die äußerliche und zufällige objektive Welt, zeigt sich, dass diese auf einem Mangel beruht. Der praktische Geist verfügt über kein Wissen hinsichtlich der äußerlichen und objektiven Welt, durch die der Begriff des Willens, also der Zweck, ausgeführt werden soll. Kurz gefasst, beruht dieser Mangel auf dem Mangel des theoretischen Geistes. Denn der subjektive Geist ist ausschließlich auf das Theoretische ausgerichtet und kann die Objektivität nicht in das Subjekt integrieren. Der Mangel des praktischen Geistes ist jedoch genau das, was der praktische Geist in seinem Anfang beschlossen hat. Folglich kann die Auflösung des Mangels oder die Ergänzung desselben nichts anderes als der Verzicht des praktischen Geistes auf sich selbst sein. Eine Auflösung des Mangels oder eine Ergänzung desselben kann seitens des Willens nicht erfolgen, da dieser dazu nicht imstande ist. Eine Ergänzung ist folglich nur durch die Hilfe des theoretischen Erkennens möglich[890].

Der praktische Geist sieht sich mit einem inneren Widerspruch konfrontiert[891]. Dieser Widerspruch oder diese Diskrepanz zeigt sich insbesondere in der Art und Weise, wie der praktische Geist sich die Objektivität verhaltet. In der Anfangsphase des praktischen Geistes, wie Hegel sie beschreibt, oder, anders formuliert, in der ersten "Prämisse [der] *unmittelbare[n] Beziehung des guten Zwecks auf die Wirklichkeit*" (WL II, S. 545), betrachtet der Wille die Objektivität als das Unwesentliche (WL II S.498)

[890] Cf. WL II S. 545. „Dieser Mangel kann auch so betrachtet werden, dass der *praktischen* Idee noch das Moment der *theoretischen* fehlt. In der letzteren nämlich steht auf der Seite des subjektiven, vom Begriffe in sich angeschaut werdenden Begriffs nur die Bestimmung der *Allgemeinheit*; das Erkennen weiß sich nur als Auffassen, als die für sich selbst *unbestimmte* Identität des Begriffs mit sich selbst; die Erfüllung, d. i. die an und für sich bestimmte Objektivität ist ihr ein *Gegebenes* und das *wahrhaft Seiende* die unabhängig vom subjektiven Setzen vorhandene Wirklichkeit. Der praktischen Idee dagegen gilt diese Wirklichkeit, die ihr zugleich als unüberwindliche Schranke gegenübersteht, als das an und für sich Nichtige, das erst seine wahrhafte Bestimmung und einigen Wert durch die Zwecke des Guten erhalten solle. Der Wille steht daher der Erreichung seines Ziels nur selbst im Wege dadurch, dass er sich von dem Erkennen trennt und die äußerliche Wirklichkeit für ihn nicht die Form des wahrhaft Seienden erhält; die Idee des Guten kann daher ihre Ergänzung allein in der Idee des Wahren finden“.

[891] Cf. Enz § 233. „Dieses *Wollen* hat einerseits die Gewissheit der *Nichtigkeit* des vorausgesetzten Objekts, andererseits aber setzt es als Endliches zugleich den Zweck des Guten als nur *subjektive* Idee und die *Selbständigkeit* des Objekts voraus“.; § 234. „Die Endlichkeit dieser Tätigkeit ist daher der *Widerspruch*, dass in den selbst widersprechenden Bestimmungen der objektiven Welt der *Zweck des Guten* ebenso ausgeführt wird als auch nicht, dass er als ein unwesentlicher so sieht als ein wesentlicher, als ein wirklicher und zugleich als nut möglicher gesetzt ist“.

und die „*Unwirklichkeit*“ (WL II S.542). In der Konsequenz kann der Wille sich „ohne allen Widerstand“ (WL II S.546) über die Objektivität äußern, die ihm formell gegenübersteht. In anderen Worten kann festgehalten werden, dass die Objektivität für den praktischen Geist im Anfang oder in der ersten Prämisse als nichtig betrachtet wird. Dies impliziert die "Gewissheit der *Nichtigkeit* des vorausgesetzten Objekts" (Enz §233).

In der Mitte oder Vermittlung des praktischen Geistes, wie Hegel es formuliert, "in der zweiten Prämisse als äußerliches Mittel gegen die äußerliche Wirklichkeit" (WL II S.545-6) ist die Objektivität hingegen nicht nur Material oder Stoff zur Realisierung des Zwecks, sondern auch Ursprung eines unauflösbaren Widerspruchs zwischen dem "*absoluten* Zweck" und der unüberwindlichen "*Schranke* dieser Wirklichkeit" (WL II S.544). Obgleich die Objektivität bei der Realisierung oder Vermittlung des praktischen Geistes nicht in „dem Sinne des Anundfürsichseins“ (WL II S.546) gegeben ist, wie dies bei der Erkenntnis oder im Kapitel 'Objektivität' der Fall ist, ist sie „vielmehr entweder das Böse oder [das] Gleichgültige, nur Bestimmbare, welches seinen Wert nicht in sich selbst hat“ (ebenda). Die Objektivität besitzt für den Willen und den Zweck desselben die Bedeutung des Seins überhaupt (vgl. WL II, S. 496–7) oder des abstrakten Seins[892]. In Konsequenz der widersprüchlichen Bestimmung der Objektivität respektive der kontradiktorischen Relation des praktischen Geistes zur objektiven und äußerlichen Welt erfährt auch die Selbstbestimmung des Willens eine widersprüchliche Ausgestaltung.

In Bezug auf den Anfang bzw. die erste Prämisse des Schlusses bestimmt der Wille sich selbst als Objektivität. Für einen solchen Willen stellt die Realisierung des Zwecks das, „was in der ersten von dem objektiven Begriffe unmittelbar schon vollbracht ist“ (WL II S.546). In anderen Worten ist die Tätigkeit des praktischen Geistes, der sich selbst als das auffasst, das an und für sich zu sein und absolut zu sein, es, „sich zu realisieren“ und „sich *durch sich selbst* in der objektiven Welt Objektivität“ zu geben und auszuführen (WL II S.542-3), oder die objektive Welt nach dem Zweck des Guten zu bestimmen oder zu ordnen. Dies impliziert, dass der Wille die Möglichkeit sowie die wirkliche Fähigkeit besitzt, die Objektivität zu bestimmen. Somit kann festgestellt werden, dass, sofern lediglich die Möglichkeit besteht, der praktische Geist die Identität mit dem objektiven Geist nicht erreichen muss. Daher ist die Vermittlung des praktischen Geistes, die Realisierung des Guten und die zweite Prämisse

[892] Das Sein überhaupt als das Resultat der ersten Negation der Subjektivität in dem Gegensatz des Geistes (WL II S.496-7) und das Sein überhaupt oder das abstrakte Sein bei dem praktischen Geist (WL II S.546) sind dadurch unterscheidet, dass, während es in dem Gegensatz des Geistes bloß auf die Möglichkeit der Beziehung zwischen dem subjektiven Geist und dem objektiven Geist hingewiesen ist, es in der Realisierung des Begriffs des Gutes auf die wirkliche Gegenüberstehende, welche zwar von dem wollenden Subjekt bestimmtbar ist aber noch nicht von demselben bestimmt wird, hingewiesen ist. Dieser Unterschied ist auf den Unterschied der Richtung der Subjektivität des Erkennens und des Handelns beruht. Die Negation der Subjektivität in dem Erkennen ist nur auf das Subjekt gerichtet und deshalb ist es gleichgültig, ob das Sein überhaupt als solches von dem Subjekt bestimmbar ist oder nicht ist. Denn für das Erkennen ist das Sein überhaupt das Aufgegebene und die Bestimmung ist in dem Wissen oder in dem Subjekt stattgefunden. Dagegen in dem Handeln, ob das Objekt oder die objektive Welt bestimmbar oder unbestimmbar sei, ist wichtig, weil die Realisierung des Zwecks nur durch die subjektive Bestimmung der objektiven Welt stattfinden kann.

bereits im Anfang des praktischen Geistes, in der Bestimmung des Guten und in der ersten Prämisse enthalten und postuliert (WL II S. 544, 546).

Andererseits ist festzuhalten, dass sich der praktische Geist gemäß der zweiten Prämisse des Schlusses nicht als das Bemächtigte, sondern als das Ohnmächtige bestimmt. Folglich kann der praktische Geist seinen Zweck, der durch das Gute bestimmt wird, nicht in derselben Weise verwirklichen, wie er es zuvor beabsichtigt hatte. Insofern die Realisierung des Zwecks darin besteht, dem Begriff des Guten das äußerliche Dasein zu geben, sieht der Wille seinen realisierten Zweck oder das ausgeführte Gute so an, dass sein Zweck und das Gute von der objektiven Welt umgefasst sind und dadurch verändert werden. Anders formuliert: Insofern der praktische Geist die objektive Welt lediglich als äußerlichen und mannigfaltigen Stoff bzw. Materie betrachtet und den inneren Zusammenhang bzw. die begriffliche Totalität in der objektiven Welt außer Acht lässt, da die objektive Welt nach dem Gegensatz des Geistes nichts anderes als der objektive Geist selbst ist, ist die Tätigkeit des praktischen Geistes als Ausführung des Zwecks von dem objektiven Begriff bzw. dem Zusammenhang der objektiven Welt beschränkt, verändert und betroffen. Die Realisierung des Zwecks als des Begriffs des Guten kann gemäß dem Programm oder Vorhaben des praktischen Geistes, d. h. gemäß der Ansicht des praktischen Geistes im Anfang, erfolgen. In diesem Fall kann der Wille durch die Realisierung seines Zwecks das dem Begriff des Willens entsprechende wirkliche Objekt vor sich haben und dadurch die Einheit mit sich selbst erreichen. Die freie Einheit mit sich selbst, die als absolute Idee bezeichnet werden kann, wäre demnach durch die aus dem Willen selbst hervorgebrachte Einheit zu erreichen[893]. Die Endlichkeit des praktischen Geistes bedingt, dass er nicht imstande ist, seinen Willen gemäß zu verwirklichen. Dies ist zum einen auf den Mangel des theoretischen Geistes und zum anderen auf die Äußerlichkeit der Realisierung des Zwecks zurückzuführen[894].

---

[893] Cf. WL II S. 546. „Denn sie ist nur die erste Negation oder das Anderssein des Begriffs, eine Objektivität, welche ein Versenktsein des Begriffs in die Äußerlichkeit wäre; die zweite ist das Aufheben dieses Andersseins, wodurch die unmittelbare Ausführung des Zwecks erst Wirklichkeit des Guten als des für sich seienden Begriffes wird, indem er darin identisch mit sich selbst, nicht mit einem Anderen, hiermit allein als freier gesetzt wird".

[894] Cf. WL II S. 545-6. „In dem Schlusse des Handelns ist die eine Prämisse die *unmittelbare Beziehung des guten Zwecks auf die Wirklichkeit*, deren er sich bemächtigt und [die er] in der zweiten Prämisse als äußerliches *Mittel* gegen die äußerliche Wirklichkeit richtet. Das Gute ist für den subjektiven Begriff das Objektive; die Wirklichkeit in ihrem Dasein steht ihm nur insofern als die unüberwindliche Schranke gegenüber, als sie noch die Bestimmung *unmittelbaren Daseins*, nicht eines Objektiven nach dem Sinne des Anundfürsichseins hat; sie ist vielmehr entweder das Böse oder [das] Gleichgültige, nur Bestimmbare, welches seine Wert nicht in sich selbst hat. Dieses abstrakte Sein, das dem Guten in der zweiten Prämisse gegenübersteht, hat aber die praktische Idee bereits selbst aufgehoben; die erste Prämisse ihres Handelns ist die *unmittelbare Objektivität* des Begriffes, wonach der Zweck ohne allen Widerstand sich der Wirklichkeit mitteilt und in einfacher, identischer Beziehung mit ihr ist. Es sind insofern also nur die Gedanken ihrer beiden Prämissen zusammenzubringen. Zu dem, was in der ersten von dem objektiven Begriffe unmittelbar schon vollbracht ist, kommt in der zweiten zunächst nur dies hinzu, dass es durch Vermittlung, hiermit *für ihn* gesetzt wird. Wie nun in der Zweckbeziehung überhaupt der ausgeführte Zweck zwar auch wieder nur ein Mittel, aber umgekehrt das Mittel auch der ausgeführte Zweck ist, so ist gleichfalls in dem Schlusse des Guten die zweite Prämisse schon unmittelbar in der ersten *an sich* vorhanden; allein diese Unmittelbarkeit ist nicht hinreichend, und die zweite wird schon für das erste postuliert; - die Ausführung des Guten gegen eine gegenüberstehende andere Wirklichkeit ist die Vermittlung, welche wesentlich für die unmittelbare Beziehung und das Verwirklichtsein des Guten notwendig ist". Wnn die Endlichkeit des praktischen

In seiner Anfangsphase ist der subjektive Geist in in „den Standpunkt der als nichtig bestimmten und doch als reell vorausgesetzten Wirklichkeit“ (WL II S.547) zurückgefallen. An dieser Stelle ist es nicht erforderlich, auf das analytische oder synthetische Erkennen zurückzugreifen, da der subjektive Geist sich durch den Entschluss seiner selbst davon distanziert hat. Ist der subjektive Geist wieder in dem Anfang des praktischen Geistes oder in der ersten Prämisse des Schlusses des Handelns da, so bestimmt er sich als das Bemächtigende über die Objektivität und die Objektivität als das Nichtige. In Übereinstimmung mit dem Postulat der Bestimmung des Guten unternimmt er den Versuch, den Zweck des Guten zu verwirklichen, und erleidet ein erneutes Scheitern, wodurch er erneut zum Ausgangspunkt zurückgeworfen wird. Diese Wiederholung des Prozesses des praktischen Geistes geht „in die schlechte Unendlichkeit“ (ebenda) fort. Die ins Unendliche fortgehende Wiederholung des Handelns bzw. das wiederholende Scheitern der Ausführung des Zwecks offenbart, dass der praktische Geist seine Wahrheit nicht im Begriff seiner selbst oder in der Verwirklichung desselben findet, sondern in der Tätigkeit bzw. Aktivität, durch die er seinen Begriff in der Objektivität realisiert. Folglich bleibt lediglich die Tätigkeit des Willens als identisch mit sich selbst bestehen, während alle anderen Elemente des praktischen Geistes einer Veränderung unterworfen sind. Dies gilt insbesondere in der Wiederholung des Handelns, d. h. in dem fort- und rückgehenden Prozess des praktischen Geistes. Insofern die Realisierung des Zwecks nicht die Verwirklichung des allgemeinen Guten, sondern lediglich die Ausführung des besonderen und einzelnen Begriffs des praktischen Geistes darstellt, kann die Tätigkeit oder der Akt des Willens, sich zu realisieren, als "ein einzelner Akt" (WL II, S. 547) bezeichnet werden[895]. In Konsequenz der Festhaltung des einzelnen Aktes der Realisierung verbleibt

Geistes logisch betrachtet wird, wird er mit dem folgenden Syllogismus formuliert. Die erste Prämisse ist, nach den Bestimmungen des Willens oder nach dem Entschluß des subjektiven Geistes biem Ende des Erkennens, dass der gute Zweck sich verwirklicht. Hier, indem der gute Zweck nicht aus sich selbst besteht und aus dem Anundfürsichsein der Subjektivität (nach den Bestimmungen des Willens) abgeleitet wird, ist die zweite Prämisse, dass der subjektive Geist den objektive Geist als die Nichtige oder das abstrakte Sein durch das Gute verwandelt oder verformt. Durch diesen Syllogismus ist der Schluss, dass der subjektive Geist sich verwirklicht, mit anderem Wort, dass der subjektive Geist sich mit dem objektiven Geist identisch setzt. Aber ist die zweite Prämisse nichts anderes als die Bedingung der Möglichkeit der ersten Prämissen. Deshalb wird jene bei dieser postuliert. Aus solcher logischen Betrachtung der Endlichkeit des praktischen Geistes gilt: der logische Grund des praktischen Geist liegt nicht außer der Subjektivität. Der praktische Geist ist also endlich, inwieweit er in einer äußerlichen Zweckeziehung ist. Dann wie kann der subjektive Geist eine innere Zweckbeziehung mit dem objektiven Geist haben? Was nur der übrige Weg für die Idee des Geistes ist, ist, dass der objektive Geist in den subjektiven Geist eindringt, und dies ist nichts anderes als der theoretische Geist. Indem der praktische Geist durch die Negation des theoretischen Geistes besthet, ist er endlich.

[895] Cf. WL II S. 546-7. „Wenn nun der Zweck des Guten dadurch doch nicht ausgeführt sein sollte, so ist dies ein Rückfall des Begriffs in den Standpunkt, den der Begriff vor seiner Tätigkeit hat, - den Standpunkt der als nichtig bestimmten und doch als reell vorausgesetzten Wirklichkeit, - ein Rückfall, welcher zum Progreß in die schlechte Unendlichkeit wird, seinen Grund allein darin hat, dass in dem Aufheben jener abstrakten Realität dies Aufheben ebenso unmittelbar vergessen wird oder dass vergessen wird, dass diese Realität vielmehr schon als die an und für sich nichtige, nicht objektive Wirklichkeit vorausgesetzt ist. Diese Wiederholung der Voraussetzung des nicht ausgeführten Zweckes nach der wirklichen Ausführung des Zweckes bestimmt sich daher auch so, dass *die subjektive Haltung* des objektiven Begriffes reproduziert und perennierend gemacht wird, womit die *Endlichkeit* des Guten seinem Inhalte sowie seiner Form nach als die bleibende Wahrheit sowie seine Verwirklichung schlechthin immer nur als ein *einzelner* Akt, nicht als ein *allgemeiner* erscheint“. Die Vergessenheit des praktischen Geistes besteht darin, dass der praktische Geist auf seine Voraussetzung, der praktische Geist

dem praktischen Geist lediglich das Sollen und das Postulat (WL II, S. 544) oder die Tätigkeit, "die nur ein einseitiges *Fürsichsein* hervorbringt", deren Resultat ist bloß „ein *Subjektives* und *Einzelnes*“ (WL II S.547).

Vielmehr basiert die Wiederholung des Handelns auf der Festhaltung der Subjektivität, was gleichbedeutend damit ist, dass der Wille auf die Subjektivität seiner selbst nicht verzichtet. In der Verwirklichung des Begriffs oder in der Realisierung des Zwecks beschränkt der praktische Geist sich selbst, um seine Subjektivität zu erhalten, oder, ausführlicher gefasst, um seine Würdigkeit, "absolut zu sein" (WL II, S. 542), zu bewahren[896]. In der Tat ist der praktische Geist durch die erste Prämisse oder, konkreter ausgedrückt, durch die Gewissheit seiner selbst, dass "diese Realität vielmehr schon als die an und für sich nichtige, nicht objektive Wirklichkeit vorausgesetzt ist" (WL II, S. 547), nicht gegen irgendeine Objektivität gegenüberstehend, sondern vielmehr ist die Objektivität in sich selbst enthalten. In diesem Moment ist die Realisierung des Zwecks bereits vollbracht, da die Objektivität ohne Widerstand vom Subjekt bemächtigt wurde. Dies impliziert jedoch den Verlust der Subjektivität des praktischen Geistes sowie die Negation des Sollens. Denn die Subjektivität besteht lediglich im Gegensatz zur Objektivität, während das Sollen lediglich durch das noch nicht Verwirklichte besteht. Der Entschluss des praktischen Geistes, die subjektive Notwendigkeit festzuhalten und zugleich die objektive Notwendigkeit zu leugnen, sichert zum einen die Subjektivität und stellt die Würdigkeit des Selbst wieder her. Zum anderen führt er jedoch auch zu einer Isolierung des Selbst und einer Abwendung vom Anderen, hier von der Objektivität.

Folglich kann der Entschluss des praktischen Geistes, in Bezug auf die Realisierung des Begriffs desselben, einerseits als allgemeine und formelle Realisierung des Begriffs in der Objektivität, d. h. „das Setzen der *an sich seienden* Identität des objektiven Begriffs und der unmittelbaren Wirklichkeit“ (ebenda), bezeichnet werden. Andererseits ist, indem der Gegensatz mit der Objektivität nicht zu negieren ist, um die Subjektivität zu erhalten, die Beschränkung oder die Begrenzung der bestimmenden Tätigkeit des Begriffs in der Objektivität gegeben. Insofern der Entschluss des subjektiven Geistes die subjektive Notwendigkeit festhält und nur darauf gegründet ist, soll der

---

anunfürsich zu sein, nicht verzichtet. Denn, um die Subjektivität die Subjektivität zu sein, steht sie gegen der Objektivität gegenüber und ferner diese Objektivität muss nicht das Nichts aus sich selbst sein.

[896] Cf. WL II S. 547. „In der Tat hat sich diese Bestimmtheit in der Verwirklichung des Guten aufgehoben; was den objektiven Begriff noch *begrenzt*, ist seine eigene *Ansicht* von sich, die durch die Reflexion auf das, was seine Verwirklichung *an sich* ist, verschwindet; er steht nur sich selbst durch diese Ansicht im Wege und hat sich darüber nicht gegen eine äußere Wirklichkeit, sondern gegen sich selbst zu richten“.; Enz § 234 Zusatz. „Während es der Intelligenz nur darum zu tun ist, die Welt so zu nehmen, wie sie *ist*, so geht dagegen der Wille darauf aus, die Welt erst zu dem zu machen, was sie sein *soll*. Das Unmittelbare, das Vorgefundene gilt dem Willen nicht als ein festes Sein, sondern nur als ein Schein, als ein an sich Nichtiges. Es kommen hier die Widersprüche vor, in denen man sich auf dem Standpunkt der Moralität herumtreibt. Es ist dies überhaupt in praktischer Beziehung der Standpunkt der *Kantischen* und auch noch der *Fichteschen* Philosohie. Das Gute soll realisiert werden; man hat daran zu arbeiten, dasselbe hervorzubringen, und der Wille ist nur das sich betätigende Gute. Wäre dann aber die Welt so, wie sie sein soll, so fiele damit die Tätigkeit des Willens hinweg. Der Wille fordert also selbst, dass sein Zweck auch nicht realisiert werde. Die Endlichkeit des Willens ist damit richtig ausgesprochen“.

praktische Geist als der Entschluss mit der Subjektivität behaftet und darin befangen sein. Insofern richtet sich der praktische Geist „nicht gegen ein äußere Wirklichkeit, sondern gegen sich selbst“ (ebenda).

Bei näherer Betrachtung wird ersichtlich, dass der praktische Geist seine Subjektivität festhält. Dies bedeutet, dass der Wille nach seinem Entschluss die subjektive Notwendigkeit zu seinem Prinzip hat und von anderen, hier von der Objektivität und der objektiven Notwendigkeit, absieht. Ferner lässt sich feststellen, dass das "An-und-für-sich-Bestimmtsein" (WL II, S. 542) des Willens als Resultat des synthetischen Erkennens und als systematische Zusammensetzung der subjektiven und begrifflichen Formen festgehalten ist. Insofern der Begriff des Willens an und für sich ist und deshalb selbstbestimmend ist, ist er die Einzelheit als die notwendig zusammengesetzte Bestimmtheit oder die das Andere ausschließende Einheit (WL II, S. 543). Diesbezüglich ist zunächst auf die Besonderheit des Inhalts des Begriffs sowie auf das Scheitern der Realisierung des Begriffs selbst zu verweisen. Um das Scheitern im Handeln zu vermeiden und den Widerspruch des praktischen Geistes mit sich selbst, oder präziser formuliert, die erste Prämisse gegen die zweite Prämisse bzw. den Anfang gegen die Vermittlung, aufzulösen, muss der praktische Geist letztlich auf die subjektive Notwendigkeit verzichten, die er durch den Entschluss zu seinem Prinzip hat. Dennoch impliziert der Verzicht auf die subjektive Notwendigkeit, die synonym ist mit der Negation der subjektiven Notwendigkeit, nicht die Rückkehr des praktischen Geistes zum theoretischen Geist und auch nicht die Negation oder der Verzicht auf die das Objekt bestimmende Tätigkeit des Willens als der Tätigkeit des praktischen Geistes. In der Tat wird durch die Negation und den Verzicht nicht die Isolierung des Subjekts und die Abscheidung zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben, welche aus der Verabsolutierung der Subjektivität resultieren.

Unter Berücksichtigung der Objektivität ist festzuhalten, dass eine Negation und ein Verzicht auf eine Abwertung der Objektivität stattfindet, d. h. dass die Objektivität bloß „Unwesentliche“ (WL II S.498) und „*Unwirklichkeit*“ (WL II S.542) sei, ist verzichtet. Umgekehrt kann dies auch als die Wiederherstellung der Andersheit der Objektivität ausgedrückt werden. In der Tat erfolgt dies durch die Bestimmung des Objekts als Prozess der Tätigkeit der Subjektivität des praktischen Geistes.

Bei näherer Betrachtung des Prozesses des Bestimmens in Bezug auf den Zweck als den Begriff des praktischen Geistes zeigt sich, dass das Bestimmen der Subjektivität nichts anderes ist als die Veränderung oder Verwandlung der Objektivität in die Begriffsbestimmungen. Begriffsbestimmungen stellen nämlich nichts anderes als die Formen der Subjektivität oder die Weisen der bestimmenden Tätigkeit dar.

Die Objektivität zu bestimmen bedeutet demnach, dass die Objektivität eine andere Beschaffenheit aufweist als diejenige, welche bei Beginn des praktischen Geistes oder, was diesbezüglich synonym ist, bei dessen Entschluss vorlag. Die Bestimmung der Objektivität erfolgt gemäß dem Entschluss des

Willens, wonach diese „nur eine Realität der Erscheinung zu haben, an und für sich nichtig und schlechthin vom objektiven Begriffe bestimmbar zu sein“ (WL II S.547) oder, mit anderen Worten, „die bloß erscheinende Realität, äußerliche Bestimmbarkeit und Nichtigkeit“ (WL II S.548). Alternativ lässt sich dies auch wie folgt ausdrücken: „die bloß erscheinende Realität, äußerliche Bestimmbarkeit und Nichtigkeit“ (WL II S.548). ist demnach zu bestimmen. Durch das Bestimmen der praktischen Tätigkeit des Geistes erfolgt eine Transformation der Objektivität in die Realität der Begriffstotalität sowie in den inneren Zusammenhang, nämlich „sie wird hiermit gesetzt als an und für sich seiend“ (ebenda).

Die Objektivität ist gemäß der Bestimmung des Subjekts bei dem Entschluss des praktischen Geistes bestimmt. Die Subjektivität ist hier gemäß der Veränderung der Bestimmung der Objektivität verändert bestimmt. Diese Modifikation der Bestimmung der Subjektivität ist eben der Verzicht des praktischen Geistes auf den Entschluss seiner selbst und auf die Voraussetzung seiner selbst, „nämlich die Bestimmung des Guten als eines bloß subjektiven und seinem Inhalte nach beschränkten Zwecks, die Notwendigkeit, ihn durch subjektive Tätigkeit zu realisieren, und diese Tätigkeit selbst“ (ebenda). Was dem subjektiven Geist als der Subjektivität selbst übrigbleibt, ist lediglich die bestimmende und allgemeine Tätigkeit selbst. Da diese Tätigkeit sowohl hinsichtlich ihres Inhalts als auch ihrer Form nicht von Anderen, i. e. von der Voraussetzung des praktischen Geistes, bestimmt wird, ist sie als freie Tätigkeit der Subjektivität zu bezeichnen. Der Widerspruch des praktischen Geistes, der gegen sich selbst ist, wird durch das Wiederlesen des Bestimmens seiner selbst vom subjektiven Geist erreicht und bezeichnet eine "*Unmittelbarkeit*" (ebenda). Die Voraussetzungen, d. h. die Bestimmung der Subjektivität und der Objektivität nach dem Entschluss des praktischen Geistes und durch welche die Realisierung des Zwecks als die Vermittlung des praktischen Geistes ermöglicht ward, werden verzichtet und also negiert.

In der Konsequenz ist das Resultat des Prozesses bzw. der logischen Entwicklung des praktischen Geistes zweierlei. Wie bereits dargelegt, zeigt sich die Subjektivität als freie Tätigkeit, welche sich durch den Verzicht oder die Aufhebung der subjektiven Notwendigkeit zeigt. Die Objektivität äußert sich als die begriffliche Totalität in der Äußerlichkeit der unmittelbaren Wirklichkeit durch die Aufhebung der Vermittlung. Dies kann ausführlicher als das Bestimmen der freien Tätigkeit der Subjektivität bezeichnet werden. In der Folge wird die Bestimmung der Objektivität mit der Voraussetzung des theoretischen Geistes verknüpft, dass die Objektivität an und für sich wahr sei und deshalb das Erkennen sie lediglich auffassen und empfangen solle. Wie die theoretische Beziehung zwischen Subjekt und Objekt ist die Objektivität nun für das Subjekt bereits gegeben. Dennoch ist das Subjekt bzw. die Subjektivität hier nicht lediglich als Auffassen oder Empfangen zu bestimmen, wie dies im Erkennen der Fall ist. Stattdessen ist sie als freie Tätigkeit des Bestimmens bzw. der an und für sich bestimmte und bestimmende Begriff zu fassen. Das Subjekt als das freie Bestimmen liest bereits den Prozess der Verabsolutierung der Objektivität wieder und erkennt sich selbst darin oder erkennt an, dass es bereits in dem Prozess involviert ist. Folglich wird die Objektivität für das Subjekt „die vorgefundene

Wirklichkeit“ und zugleich „der ausgeführte absolute Zweck“ (ebenda). Dies ist die Vereinigung des theoretischen und des praktischen Geistes und auch die Versöhnung derselben[897].

4-10. Die Selbstnegation und das Wiederlesen in der Versöhnung des Geistes mit sich selbst

Der theoretische Geist und der praktische Geist fungieren als Methode, durch die der subjektive Geist den Gegensatz des Geistes als dessen Endlichkeit, nämlich den Gegensatz zwischen dem subjektiven Geist und dem objektiven Geist, aufhebt oder sich darüber erhebt. Der theoretische Geist betrachtet Objektivität als Wahrheit oder das Anundfürsichsein und strebt durch Veränderung seiner selbst oder, in Bezug auf den Gegensatz des Geistes ausgedrückt, durch Negation und Aufhebung der das Andere von sich ausschließenden Macht bzw. des gegen das Andere entgegengesetzten Charakters, die das Subjekt im Gegensatz hat, eine Integration der Objektivität in die Subjektivität an. Alternativ formuliert,

[897] Cf. WL II S. 547-8. „Die Tätigkeit in der zweiten Prämisse nämlich die nur ein einseitige *Fürsichsein* hervorbringt, daher das Produkt als ein *Subjektives* und *Einzelnes* erscheint, darin somit die erste Voraussetzung weiderholt wird, ist in Wahrheit ebensosehr das Setzen der *an sich seienden* Identität des objektiven Begriffs und der unmittelbaren Wirklichkeit. Diese letztere ist durch die Voraussetzung bestimmt, nur eine Realität der Erscheinung zu haben, an und für sich nichtig und schlechthin vom objektiven Begriffe bestimmbar zu sein. Indem durch die Tätigkeit des objektiven Begriffs die äußere Wirklichkeit verändert, ihre Bestimmung hiermit aufgehoben wird, so wird ihr eben dadurch die bloß erscheinende Realität, äußerliche Bestimmbarkeit und Nichtigkeit genommen, sie wird hiermit *gesetzt* als an und für sich seiend. Es wird darin die Voraussetzung überhaupt aufgehoben, nämlich die Bestimmung des Guten als eines bloß subjektiven und seinem Inhalte nach beschränkten Zwecks, die Notwendigkeit, ihn durch subjektive Tätigkeit erst zu realisieren, und diese Tätigkeit selbst. In dem Resultate hebt die Vermittlung sich selbst auf, es ist eine *Unmittelbarkeit*, welche nicht die Wiederherstellung der Voraussetzung, sondern vielmehr deren Aufgehobensein ist. Die Idee des an und für sich bestimmten Begriffs ist hiermit gesetzt, nicht mehr bloß im tätigen Subjekt, sondern ebensosehr als eine unmittelbare Wirklichkeit, und umgekehrt diese, wie sie im Erkennen ist, als wahrhaftseiende Objektivität zu sein. Die Einzelheit des Subjekts, mit der es durch seine Voraussetzung behaftet wurde, ist mit dieser verschwunden; es ist hiermit jetzt als *freie, allgemeine Identität mit sich selbst*, für welche die Objektivität des Begriffs ebensosehr eine *gegebene*, unmittelbar für dasselbe *vorhandene* ist, als es sich als den an und für sich bestimmten Begriff weiß. In diesem Resultate ist hiermit das *Erkennen* hergestellt und mit der praktischen Idee vereinigt; die vorgefundene Wirklichkeit ist zugleich als der ausgeführte absolute Zweck bestimmt, aber nicht wie im suchenden Erkennen bloß als objektive Welt ohne die Subjektivität des Begriffes, sondern als objektive Welt, deren innerer Grund und wirkliches Bestehen der Begriff ist. Dies ist die absolute Idee“.; Enz § 234 Zusatz. „Bei dieser Endlichkeit ist dann aber nicht stehenzubleiben, und der Prozess des Willens selbst ist es, wodurch dieselbe und der in ihr enthaltene Widerspruch aufgehoben wird. Die Versöhnung besteht darin, dass der Wille in seinem Resultat zur Voraussetzung des Erkennens zurückkehrt, somit in der Einheit der theoretischen und praktischen Idee. Der Wille weiß den Zweck als das Seinige, und die Intelligenz faßt die Welt als den wirklichen Begriff auf. Dies ist wahrhafte Stellung des vernünftigen Erkennens. Das Nichtige und Verschwindende macht nur die Oberfläche, nicht das wahrhafte Wesen der Welt aus. Dieses ist der an und für sich seiende Begriff, und die Welt ist so selbst die Idee. Das unbefriedigte Streben verschwindet, wenn wir erkennen, dass der Endzweck der Welt ebenso vollbracht ist, als er sich ewig vollbringt“. Wenn es nicht philosophisch, sondern alltäglich ausgedrückt werden kann, ist die Versöhnung oder die Vereinigung des theoretischen und praktischen Geistes von dem sozusagen ‚gesunden Menschenverstand‘ nicht so entfernt. Denn in der epistemologischen Hinsicht ist die Objektivität durch die Versöhnung an und für sich (nach dem theoretischen Geist) und die Subjektivität frei (nach dem praktischen Geist) und diese beide beziehn sich miteinander unmittelbar (nach der Versöhnung beider).

handelt es sich hierbei um eine Verobjektivierung der Subjektivität sowie eine Assimilation des Subjekts zum Objekt.

Dagegen betrachtet der praktische Geist die Subjektivität als Wahrheit und als das Anundfürsichsein. Durch eine Veränderung der Objektivität, die der Subjektivität entspricht, oder durch die Negation der Gegenüberstellung der Objektivität erfolgt eine Bemächtigung der Subjektivität über die Objektivität, d. h. eine Versubjektivierung der Objektivität. Alternativ dazu kann auch die Subjektivität selbst die Objektivität verändern, sodass diese in sich selbst versubjektiviert wird.

Der theoretische und praktische Geist als differierende Ausprägungsformen des Geistes, die eine Identität des subjektiven und objektiven Geistes anstreben, stehen sich diametral gegenüber und können nicht simultan nebeneinander existieren. Denn während in dem theoretischen Geist die Objektivität als das Anundfürsichsein aufgefasst wird, wird die Subjektivität als ein leeres Auffassen oder als "*tabula rasa*" (Enz § 226 Zusatz) begriffen. Demgegenüber wird die Subjektivität im praktischen Geist als das Anundfürsichsein und die Objektivität als das für sich Nichtige sowie als das vom Subjekt einfach Bestimmbare aufgefasst.

In anderen Worten ausgedrückt, kann festgehalten werden, dass der theoretische Geist die Negation des praktischen Geistes und der praktische Geist die Negation des theoretischen Geistes darstellt. Diese entzweite Methode des Geistes, den Gegensatz des Geistes aufzulösen, scheint zunächst keinen Gegensatz zu implizieren, der aufgelöst werden soll. Dennoch handelt es sich hierbei um einen Gegensatz. Die wechselseitige Ausschließung erscheint jedoch als die Alternative. Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass der Gegensatz des Geistes auf das Urteilen der Idee in sich selbst zurückzuführen ist und jedes dieser beiden Urteile die Grundlage des theoretischen und des praktischen Geistes darstellt, lässt sich feststellen, dass der theoretische Geist und der praktische Geist nicht lediglich als alternative Optionen nebeneinander oder in einem äußerlichen Verhältnis zueinander stehen, sondern vielmehr in einem inneren Zusammenhang miteinander verbunden sind. Wie bereits dargelegt, weist das Urteilen der Idee eine doppelte Struktur auf (WL II, S. 487 f.). Das erste Urteilen der Idee umfasst das Urteilen der subjektiven Idee sowie der objektiven Idee. Das zweite Urteilen der Idee betrifft ausschließlich die subjektive Idee. Dadurch urteilt die subjektive Idee sowohl über ihre Subjektivität als solche als auch über die Tätigkeit des Subjekts und die Form der Subjektivität. Der theoretische Geist basiert folglich auf dem zweiten Urteilen der Idee, d. h. dem der subjektiven Idee. Die logische Entwicklung des theoretischen Geistes zeigt sich in der Ausformung der subjektiven Form sowie der Begriffsbestimmungen. Konkret lässt sich dies wie folgt darstellen: Die Konkretisierung und Auseinandersetzung der genannten Elemente erfolgt von der abstrakten Allgemeinheit bis zur konkreten Einzelheit. Das Resultat der Entwicklung des theoretischen Geistes ist die systematische Zusammensetzung der Begriffsbestimmungen. Dagegen basiert der praktische Geist auf dem ersten Urteilen, d. h. dem Verhältnis zwischen subjektiver Idee und objektiver Idee. Daher ist der praktische Geist auf das Bestimmen der Objektivität ausgerichtet und resultiert in das Anundfürsichsein der

Objektivität als solche sowie der freien tätigen Subjektivität. Insofern das erste Urteilen das zweite Urteilen in sich enthält, oder, mit anderen Worten, insofern das erste Urteilen der Idee und das zweite Urteilen der Idee in einem inneren Zusammenhang stehen, müssen der theoretische Geist und der praktische Geist in einem inneren Zusammenhang stehen. Daher zeigt sich die wechselseitige Ausschließung oder Entgegensetzung des theoretischen und praktischen Geistes als Widerspruch der Idee mit sich selbst, der aufzulösen ist.

Der theoretische Geist ist der Weg der Erhebung über die Endlichkeit seiner selbst. Da die Endlichkeit desselben nichts anderes als das konstituierende Prinzip des theoretischen Geistes ist, nämlich die Abhängigkeit desselben von der Objektivität als dem Anderen seiner selbst, kann der Gang des theoretischen Geistes als Gang der Selbstnegation bezeichnet werden[898]. Bei einer konkreteren Betrachtung wird ersichtlich, dass der theoretische Geist die Objektivität, d. h. das Andere seiner selbst, als das Anundfürsichsein oder das Wahre betrachtet. Sein Vorhaben besteht darin, das Andere rein und einfach, also ohne die Tätigkeit der Subjektivität, aufzufassen und aufzunehmen. Im Rahmen des analytischen Erkennens wird jegliche aktive Tätigkeit des Subjekts vom Erkennen ausgeschlossen. Dadurch wird eine einfache Identität mit sich selbst angenommen, welche eine Verzichtleistung auf jegliche Bestimmung der Subjektivität impliziert. Deshalb kann festgestellt werden, dass das Andere sich lediglich auf den theoretischen Geist bezieht, ohne dabei weitere Eigenschaften aufzuweisen. Folglich kann das analytische Erkennen durch die Aufhebung seiner selbst als des Bestimmens keine Bestimmungen des Objekts haben. Daher strebt der theoretische Geist danach, die Objektivität auf synthetische Weise zu erfassen. In anderen Worten lässt sich sagen, dass er versucht, die Objektivität zu erfassen und zugleich zu bestimmen, indem er eine systematische Struktur der Subjektivität entwickelt. In der Konsequenz muss konstatiert werden, dass das systematische Programm des theoretischen Geistes gescheitert ist. Denn die Endlichkeit ist das Prinzip, aus dem er hervorgeht, und die Erhebung über die Endlichkeit ist nichts anderes als der Verzicht auf sich selbst. Die Erhebung des theoretischen Geistes kann folglich als eine gedoppelte Selbstnegation bezeichnet werden. Einerseits stellt sie eine Negation der Bestimmung bzw. der Voraussetzung des theoretischen Geistes dar, dass das Subjekt lediglich das bloße Auffassen und das Objekt als wahr zu betrachten habe. Denn auf Basis dieser Voraussetzung kann der theoretische Geist niemals ein Erkennen des Objekts als solches erreichen. Andererseits kann das Ziel des theoretischen Geistes, das Objekt als solches zu erkennen, nur erreicht werden, indem die Endlichkeit des theoretischen Geistes als des Prinzips seiner selbst negiert wird. Folglich stehen die Voraussetzung und Selbstbestimmung des theoretischen Geistes im Gegensatz und Widerspruch zu dem Ziel und Vorhaben seiner selbst.

Die logische Entwicklung des theoretischen Geistes vollzieht sich primär durch Selbstnegation, während die des praktischen Geistes nicht durch Selbstnegation, sondern vornehmlich durch Wiederlesen gekennzeichnet ist. Der praktische Geist gelangt zu seiner Entscheidung aus dem Wiederlesen oder der

[898] Cf. VPR I S. 165.

Reflexion über das Resultat der logischen Entwicklung des theoretischen Geistes. Aus dem Scheitern des theoretischen Programms des Geistes lernt der subjektive Geist, sich über die Endlichkeit des theoretischen Geistes zu erheben, indem er dessen Voraussetzung negiert. Folglich basiert der praktische Geist auf der Erkenntnis der Endlichkeit des theoretischen Geistes als tatsächliches Resultat der Entwicklung desselben. Des Weiteren entwickelt sich der praktische Geist durch das Wiederlesen der Voraussetzung seiner selbst, d. h. des Entschlusses des praktischen Geistes, sowie durch die Negation derselben.

Die logische Entwicklung des reinen Denkens durch Selbstnegation und das Wiederlesen des theoretischen und des praktischen Geistes resultiert zum einen in der Selbsterkenntnis des theoretischen und des praktischen Geistes, was die Erkenntnis der Endlichkeit und der Begrenzung des theoretischen und des praktischen Geistes sowie deren Anerkennung beinhaltet. Andererseits stellt diese Einheit keine unbedingte und unendliche Einheit des subjektiven und des objektiven Geistes dar, sondern ist vielmehr als eine Einheit in der Objektivität sowie als eine Einheit in der Subjektivität zu begreifen. In diesem Kontext erkennt die Subjektivität die objektive Einheit des subjektiven Geistes und objektiven Geistes als das Gegebensein oder Vor-Handensein an, indem sie als ein Subjektive in der Gegenüberstellung zwischen dem Subjektiven und Objektiven ist, wie sie bereits für den theoretischen Geist festgestellt wurde. Dies bedeutet, dass der subjektive Geist insofern wieder der theoretische Geist ist. Der subjektive Geist erkennt durch die Entwicklung des praktischen Geistes bei der objektiven Einheit des subjektiven und des objektiven Geistes, dass die objektive Einheit die Verwirklichung der subjektiven Einheit des subjektiven und des objektiven Geistes darstellt. In der Folge dessen sind der theoretische Geist und der praktische Geist ineinander durchdringend und durcheinander bestimmt. Für den theoretischen Geist ist der praktische Geist das Andere, für die Subjektivität die Objektivität ebenfalls. Insofern die Idee als Einheit nur durch das Andere verwirklicht werden kann, ist das Andere sowohl Bedingung des Ichs als auch Resultat des Ichs. Die Versöhnung des subjektiven und des objektiven Geistes, die als "Versöhnung des Geistes mit sich selbst" (PhG S. 570)[899] bezeichnet werden kann, sowie die Versöhnung der Subjektivität und Objektivität sind vollbracht[900].

[899] Cf. PhG S. 578-9.

[900] Aus bisherigen Hegelforschungen gibt es noch nicht eine eindeutige Interpretationsrichtung der Einheit des theoretischen und praktischen Geistes. Oder wird sie einfach dargestellt (Cf. Puntel(1973), S.217-8; Stascha Rohmer, *Die Idee des Lebens: Zum Begriff der Grenze bei Hegel und Plessner*, München 2016, S.191; Stederoth(2001), S. 393-4). Oder wird sie im Bezug auf den objektiven Geist oder auf das freie Handeln des Menschen behandelt. Dazu sieht: Christian Georg Martin, *Ontologie der Selbstbestimmung*: *Eine operationale Rekonstruktion von Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Tübingen 2012. S, 564ff. Besonders S. 569. „Da praktisch (Sich)Bestimmen als solches auf den je gegenwärtigen Umkreis von Zentren selbstbezüglichen (Sich)Bestimmens beschränkt bleibt. Kann die Vollgestalt der Freiheit […] nur durch eine theoretischen Überformung von Praxis erreicht werden. Das durch die absolute Idee bezeichnete globale Selbstverständnis von Selbstbestimmung und Sein markiert selbstzweckhaftes (Sich)Bestimmen, das sich auf sein allgemeines, operationales Wesen nicht mehr bloß als verpflichtenden Maßtab endlicher Gemeinschaft bezieht […], sondern das diesem Wesen gemäße, selbstzweckhafte geistige Leben als unbedingeten Zweck des Ganzen vollzieht und darstellt“.; Ludwig Siep (2018) S. 729f. Besonders S. 730. „Das Handeln zum Zweck der allgemeinen Freiheit als der Bestimmung des denkenden

4-11. Die Versöhnung in der Wissenschaft der Logik

Die bisherige Auseinandersetzung mit der Entwicklung des reinen Denkens in der "Idee" lässt den Schluss zu, dass die logische Struktur der Versöhnung, die Selbstnegation und das Wiederlesen (2. Forschungshypothese) eine bedeutende Rolle in der Entwicklung der Idee spielen (3. Forschungshypothese).

Die Idee des Lebens verdeutlicht, dass die Selbstnegation von zentraler Bedeutung ist. Wie bereits in Kapitel 4.4 dargelegt, vollzieht sich die Entwicklung der Idee des Lebens im Gegensatz mit sich selbst, wobei sich eine Entwicklungsstufe gegen die vorherige oder nachfolgende Entwicklungsstufe richtet (vgl. Kapitel 4.4.11). Folglich kann die Entwicklung des Lebens als die mit sich gegengesetzte und widersprechende Entwicklung des reinen Denkens beschrieben werden. Diesbezüglich kann durch das Wiederlesen eine Einheit der selbstnegierenden Entwicklung erfolgen. Durch das Wiederlesen tritt der sich entwickelte Widerspruch des Lebens als Prozess der Selbsterkenntnis des Lebens zu Tage (Kapitel 4-4-12). Folglich findet eine Versöhnung des Lebens mit sich selbst statt, wobei der Versöhnungsprozess unmittelbar erfolgt (Kapitel 4-4-13).

---

und wollenden Wesens darf nicht als ständiges Arbeiten an einem unvollendbaren und ständig wieder zerstörenden Projekt verstanden werden“. Oder den einigen Forschungen nach ist sie scheitert. Dazu sieht: Friedrike Schick, *Hegels Wissenschaft der Logik – metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?*, München 1994, S. 282f; Rainer Schäfer „Hegels Ideenlehre und die dialektische Methode“ in *G. W. F. Hegel Wissenschaft der Logik*, Anton Friedrich Koch und Friedricke Schick(Hrsg.), Berlin 2002, S. 255f. Oder gibt es auch eine komödische und tragischer Interpretation derselben: Patrick Eiden-Offe, *Hegels Logik lesen: Ein Selbstversuch,* Berlin 2021, S. 160f. Besonders. S. 162. „Das Absolute des Ende […] lehrt uns vor allem vielleicht genau das: keine Schlüsse zu ziehen, […]. Oder in Variation: die Spannung auszuagieren, ohne sie zu verlieren. Das Absolute am Ende der *Logik* würde sich ablösen(*ab-solvere*) vom Zwang der dialektischen „Auflösung der Wiedersprüche“; […] Das Absolute als Ablösung wäre so die Auflösung der Auflösung als Lösung – Auflösung ohne Ergebnis“. Hinsichtlich der Anerkennung sieht: Günter Alexander, *Das Wesen der Begriffe: Eine Studie zu G. W. F. Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Baden-Baden 2018, S. 166-7. Hinsichtlich der Selbstnegation der Idee sieht: Michael Spieker, *Wahres Leben denken: Über Sein, Leben und Wahrheit in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg 2009, S. 383f; Brukhard Nonnenmacher, *Hegels Philosophie des Absoluten*, Tübingen 2013, S. 83. Hinsichtlich der Selbsterkenntnis der Idee sieht: Christian Georg Martin „Die Idee als Einheit von Begriff und Objektivität“ in *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Anton Friedrich Koch, Friedrike Schick, Klaus Vieweg und Claudia Wirsing(Hrsg.), Hamburg 2014, S. 240f. Hinsichtlich des Wiederlesens des Prozesses sieht: Georg Oswald, *Die freie Sich-Entlassen der logischen Idee in die Natur in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg 2020, S. 55f und besonders S. 126. „Dieses Moment ist offenkundig der reine Begriff, auf den die Theorieentwicklung uns […] aufmerksam gemacht hat und den wir in rückblickender Schau auf die gesamte Logik ausgearbeitet bereits vor uns haben. […] Aus diesem Perspektivenwechsel ergibt sich ein doppeltes Desiderat, dem Hegel im Kapitel über die absolute Idee Rechnung trägt: Zum einen muss das erkennende Subjekt sich seiner neuen Grundlage ‚bewusst‘ werden und seine vormalige Einstellung zur Objektivität korrigieren. Zum anderen muss es die Objektivität gemäß dieser *neuen* Grundlage begreifen”.

Die logische Struktur der Versöhnung manifestiert sich in der Idee des Geistes in einer deutlicheren Weise. Das wiederholte Scheitern des Erkennens in der Idee des Erkennens (vgl. Kapitel 4-6-3 und 4-6-4) ist als Selbstnegation des Erkennens zu beschreiben. Diese bedeutet das Loskommen von der Endlichkeit des Erkennens und kann als Erhebung des Erkennens zum absoluten Erkennen bezeichnet werden. Die Bedeutung des Wiederlesens zeigt sich insbesondere bei dem Entschluss des subjektiven Geistes (Kapitel 4.7) sowie bei der Vereinigung des theoretischen und praktischen Geistes (Kapitel 4.9). Mit Erreichen des reinen Widerspruchs durch die Entwicklung des Denkens erfolgt eine Rückkehr zur Voraussetzung dieser Entwicklung, wobei sich selbst negiert wird. Dies führt zu einer erneuten Erkenntnis der eigenen Entwicklung, einem Wiederlesen.

In der Konsequenz manifestiert sich die logische Struktur des Versöhnungsprozesses, die Selbstnegation sowie das Wiederlesen in der Einheit als in der Selbsterkenntnis des reinen Denkens.

Schlusssatz. Die Versöhnung und die Philosophie Hegels

Wie in der Vorrede dargelegt, basiert der Ansatz der vorliegenden Arbeit auf dem Paragraphen 555 der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*.

§ 555. Das subjektive Bewusstsein des absoluten Geistes ist wesentlich in sich Prozess, dessen unmittelbare und substantielle Einheit der Glaube in dem Zeugnis des Geistes als die *Gewissheit* von der objektiven Wahrheit ist. Der Glaube, zugleich diese unmittelbare Einheit und sie als das Verhältnis jener unterschiedenen Bestimmungen enthaltend, ist in der *Andacht*, dem impliziten oder expliziteren *Kultus*, in den Prozess übergegangen, den Gegensatz zur geistigen Befreiung aufzuheben, durch diese Vermittlung jene erste Gewissheit zu *bewähren* und die konkrete Bestimmung derselben, nämlich die Versöhnung, die Wirklichkeit des Geistes zu gewinnen.

Bei einer Betrachtung allein dieses Paragraphen lässt sich die Versöhnung als "die Wirklichkeit des Geistes zu gewinnen", Verwirklichung des subjektiven Geistes oder der "Gewissheit von der objektiven Wahrheit" beschreiben, was gleichbedeutend ist mit der Verwirklichung der subjektiven Wahrheit. In § 555 wird die Versöhnung mit den religiösen Begriffen Glaube, Zeugnis des Geistes, Andacht und Kultus verwendet. Dies lässt den Schluss zu, dass der Begriff der Versöhnung im Allgemeinen in Bezug auf die absolute Religion oder die Religionsphilosophie zu verstehen ist[901]. In der Philosophie der Religion stehen diese Begriffe, wie beispielsweise Glaube, in engem Zusammenhang mit dem Versöhnungsprozess, welcher bereits im dritten Kapitel ausführlich behandelt wurde. Die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Versöhnung in der Philosophie Hegels zeigt jedoch, dass eine Eingrenzung desselben in der Debatte um die Religionsphilosophie nicht möglich ist. In den einzelnen philosophischen Disziplinen wird der Versöhnungsbegriff nicht nur verwendet, sondern er ist auch in

[901] Drüe (2000), S. 404f.

seiner Anwendung auf die jeweilige Disziplin zu betrachten. Dabei zeigt sich, dass er in erster Linie dazu dient, den Zweck oder die Absicht der jeweiligen Disziplin zu erklären.

In der Geschichtsphilosophie steht die Versöhnung in der Beziehung mit der Rechtfertigung Gottes in der Weltgeschichte (vgl. VPG, S. 28), nämlich der Theodizee (vgl. VPG, S. 540), die als das Resultat der philosophischen Weltgeschichte beabsichtigt ist. Die Versöhnung stellt in der Philosophie der Weltgeschichte nicht lediglich einen Nebenaspekt dar, sondern bildet einen zentralen Begriff, der die gesamte Geschichtsphilosophie durchdringt.

In der Kunstphilosophie stellt die Versöhnung keinen Zweck der Philosophie dar, wie er in der Philosophie der Weltgeschichte aufgefasst wird. Vielmehr ist zu konstatieren, dass die Versöhnung sich auf die Notwendigkeit der Kunst als des Gegenstandes der Philosophie bezieht, wie durch die Philosophie der Kunst aufgezeigt wird. Die Versöhnung ist das "*höchste* Aufgabe" der Philosophie (VÄ I, S. 20) sowie die "ernste Zwecke" der Kunst (VÄ I, S. 16). Die Versöhnung stellt den Zweck der Kunst als solcher dar. Denn der Zweck der Kunst besteht in der Auflösung des Gegensatzes des Menschen (vgl. VÄ I, S. 79 f.). Insofern der Gegensatz auf der Eigentümlichkeit des Menschen beruht, ist die Versöhnung als Zweck der Kunst zugleich die Aufgabe der Philosophie selbst.

In der Religionsphilosophie nimmt der Begriff der Versöhnung eine mehrere zentrale Rolle ein als in der Geschichtsphilosophie und der Kunstphilosophie. Obgleich sich die Versöhnung in der Geschichtsphilosophie auf die "wahrhafte *Theodizee*" (VPG S. 540) bezieht und die Versöhnung in der Kunstphilosophie sich auf den Anfang oder die Forderung der Philosophie, d. h. "die Aufgabe der Philosophie" (VÄ I S. 81) oder "*Zweck der Kunst*" (VÄ I S. 64), bezieht, ist die Versöhnung in der Geschichtsphilosophie und in der Kunstphilosophie noch im Hintergrund. Die Versöhnung stellt in der Religionsphilosophie den zentralen Zweck dar, der sich in drei Formen konkretisiert. Die erste Form der Versöhnung ist die Versöhnung Gottes mit dem Menschen (vgl. Kapitel 3-1). In Bezug auf den gesamten Versöhnungsprozess in der Religionsphilosophie stellt sie die Allgemeinheit und die Grundlage desselben dar. Die zweite Form der Versöhnung in der Religionsphilosophie ist die Versöhnung des Menschen mit sich selbst (Kapitel 3.2). Sie stellt eine Besonderheit desselben dar. In Bezug auf die zweite Form der religiösen Versöhnung ist festzuhalten, dass es sich hierbei nicht um den einzelnen Menschen handelt, sondern um den Menschen im Allgemeinen bzw. die Menschen überhaupt (vgl. VPR II, S. 274). Die dritte Form der Versöhnung in der Religionsphilosophie ist die Versöhnung des einen Menschen mit dem anderen Menschen (Kapitel 3-3). Diese Form bildet die Einzelheit des religiösen Versöhnungsprozesses und ist dadurch als Verwirklichung der Religion als Gemeinschaft, des Einzelnen, zu betrachten.

Wie bereits in Kapitel 4 dargelegt, wirft die Versöhnung in Hegels Philosophie einige Probleme auf. Dies gilt insbesondere für die Versöhnung in der Wissenschaft der Logik. Im Folgenden soll der Unterschied zwischen dem Begriff der Vermittlung und dem der Versöhnung verdeutlicht werden. Wie

bereits in der Vorrede dargelegt, wird der Begriff der Versöhnung mit dem Vereinigungsprinzip bzw. dem Identitätsprinzip gleichgesetzt. In seiner bemerkenswerten Werke *Differenz und Versöhnung* verbindet *Traugott Koch* den Begriff der Versöhnung mit dem der Vermittlung im Kontext der Wissenschaft der Logik[902]. Dennoch besteht ein Unterschied zwischen Versöhnung und Vermittlung, der wie folgt beschrieben werden kann:

1. In der Philosophie Hegels ist die Vermittlung der Unmittelbarkeit entgegengesetzt, weshalb sie in einem Kontext mit Unmittelbarkeit ausgedrückt wird. Im Gegensatz dazu wird der Versöhnung ein Gegensatz oder Widerspruch gegenübergestellt, wobei sie in einem Kontext mit diesen ausgedrückt wird. Dies impliziert, dass der Versöhnungsbegriff über die Konnotationen der Synthese, der Vereinigung oder der Vermittlung hinausgeht, welche hauptsächlich die Verbindung der Unterschiede bezeichnen. In anderen Worten: Was vermittelt, vereinigt oder synthetisiert wird, ist unterschiedlich und negiert sich in dem Sinne, dass das Eine das Andere von sich selbst abschließt und negiert, um der Identität seiner mit sich selbst willen. Demgegenüber werden die Unterschiedenen oder Entgegengesetzten als Objekte der Versöhnung nicht lediglich als das betrachtet, was versöhnt wird, sondern auch als das, was versöhnt werden soll. Die Objekte der Versöhnung sind folglich das Eine, welches das Andere negieren soll, um sich selbst zu erhalten. Dies kann beispielsweise am Verhältnis von theoretischem und praktischem Geist verdeutlicht werden.

2. Der unversöhnliche Zustand der Objekte der Versöhnung ist folglich durch Schmerz (vgl. VÄ I, S. 80, S. 129–130, VPR II, S. 262, S. 267) und Trauer (vgl. VG, S. 35) gekennzeichnet. Die Versöhnung ist auf den Zustand bezogen, in dem die Versöhnung erforderlich ist, oder auf die Forderung zur Versöhnung. Das Identitätsprinzip findet sich auch in der Wissenschaft der Logik, d. h. bei der Vermittlung oder dem Synthetisieren usf. Allerdings ist dies kein Kontext, in dem die Vermittlung oder Vereinigung der Unterschiedenen erforderlich ist. Inwiefern dieser Kontext die logische Forderung oder, sofern dies als die logische Notwendigkeit betrachtet wird, unterscheidet sich die Notwendigkeit und die Forderung des Identitätsprinzips von jenen der Versöhnung. Die Notwendigkeit bzw. Nötigung zur Versöhnung lässt sich nicht aus der logischen Notwendigkeit oder dem Sollen zur Wahrheit ableiten, sondern resultiert aus dem inneren Zusammenhang des Gegenstandes bzw. Objekts sowie der Flucht vor dem inneren Zerfall der Sache selbst. Anders formuliert: Die Notwendigkeit des Identitätsprinzips lässt sich aus dem Begriff selbst bzw. der Bewegung desselben ableiten, während die Notwendigkeit des Versöhnungsprozesses aus dem Grund resultiert, durch den der Begriff philosophiert bzw. die Bewegung des Begriffs erfasst wird. Aus diesem Grund findet sich in der Wissenschaft der Logik keine primäre Behandlung der Versöhnung. Der Ursprung der Nötigung des Versöhnungsprozesses bedingt eine weitere Besonderheit desselben, die sich sowohl auf die Wissenschaft der Logik als auch auf die

[902] Traugott Koch(1967), S.130.

gesamte Philosophie Hegels bezieht. Dies ist der zweite Unterschied zwischen dem Versöhnungsprozess und dem anderen Identitätsprozess.

Im Gegensatz zum Versöhnungsprozess, der sich auf das Andere als das Andere, d. h. auf die Andersheit bezieht, ist das Identitätsprinzip nicht auf diese Weise bestimmt. In der Wissenschaft der Logik behandelt Hegel das Andere als etwas Endliches oder in dem Zusammenhang mit dem Etwas (vgl. WL I, S. 125 f.). Innerhalb der Hegelschen Logik wird das Andere zunächst in Bezug auf das Andere, d. h. das Etwas, behandelt. Demgemäß kann festgehalten werden, dass das Andere das Etwas ist. Dies bedeutet, dass das Unterschiedene vom Etwas eben das Andere im Kontext des Etwas ist. In Konsequenz des Identitätsprinzips kann festgehalten werden, dass das, was vermittelt wird, ein solcher Unterschied ist und somit das Andere darstellt. Auch wenn das Andere als Resultat der Negation des Etwas abgeleitet wird – beispielsweise das Verhältnis zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen als dem Nicht-Endlichen –, kann es mit dem Etwas nebeneinander sein und zusammenhalten. Demgegenüber kann dasjenige, was versöhnt werden soll, wie bereits in Bezug auf die Nötigung des Versöhnungsprozesses dargelegt, nicht zusammenhalten und nicht nebeneinander bestehen. Die Objekte der Versöhnung umfassen nicht nur die negative Beziehung zwischen den Elementen, wie sie durch das Identitätsprinzip bestimmt ist, sondern auch die wechselseitig negierende Beziehung zwischen den Elementen. Ein Beispiel für die Anwendung des Versöhnungsprinzips ist die Geschichtsphilosophie. Hier werden die menschliche Freiheit und die weltliche Notwendigkeit versöhnt. Die Freiheit des Menschen wird dabei durch menschliche Handlungen in der Welt verwirklicht, während die Notwendigkeit der Welt durch das Handeln der Welt an sich selbst besteht. Um zu so sein, müssen beide Seiten jedoch das jeweils Andere negieren. In Bezug auf die Versöhnung des Guten und des Bösen als zweite Form der Versöhnung in der Philosophie der Religion (Kapitel 3-2), inwiefern das Böse lediglich als Negation des Guten zu betrachten ist (VPR II, S. 257 f.), erreichen das Gute und das Böse das Fürsichsein bzw. die Selbstständigkeit nur durch die Negation des Anderen. Dies ist dadurch zu erklären, dass die Objekte der Versöhnung einerseits in dem inneren Zusammenhang bzw. in der Entzweiung mit dem Einen stehen und andererseits über die logische Gegenüberstellung derselben hinaus eine wirkliche Gegenüberstellung gegeneinander aufweisen. Nach Hegel ergibt sich diese wirkliche Gegenüberstellung, wenn das Andere als solches oder das Andere ohne den Zusammenhang mit dem Etwas abstrakt betrachtet wird[903]. Innerhalb der Wissenschaft der Logik sowie im Kontext des reinen Denkens kann das Andere als das Andere bzw. die Anderheit als die Negation des reinen Denkens bestimmt werden. In diesem Sinne wird es auch als "die *physische Natur*" oder "*Außer-sich-Seiende*" (WL I, S. 127) bezeichnet[904]. Folglich kann das reine Denken durch die tatsächliche Gegenüberstellung seiner selbst

[903] Cf. WL I S. 126-7. „*Drittens* ist daher das *Andere* zu nehmen als isoliert, in Beziehung auf sich selbst; *abstrakt* als das Andere; τὸ ἕτερον des Platon, der es als eines der Momente der Totalität *dem Einen* entgegengesetzt und *dem Anderen* auf diese Weise eine eigene *Natur* zuschreibt. So ist das *Andere*, allein als solches gefaßt, nicht das Andere von Etwas, sondern das Andere an ihm selbst, i. e. das Andere seiner selbst".

[904] Der Begriff oder, genauer gefaßt, „die Bewegung des *Begriffs* selbst" (WL II S. 551), welche sich selbst als die Methode der Wissenschaft zeigt in der absoluten Idee, enthält als „die Selbstbewegung der absoluten Idee" (WL

gegenüber der Andersheit selbst über die Logik als die Sphäre seiner selbst hinaus in den Raum und die Zeit als die Sphäre der reinen Unmittelbarkeit und des reinen Außer-sich-Seienden hinaustreten[905]. Aus dem Unterschied der Versöhnung und der Vermittlung, dass die Versöhnung sich auf die Andersheit selbst bezieht, ist der dritte Unterschied derselben herausgekommen.

3. Die Andersheit ist in Bezug auf das 1-Person-Ich in einer Sphäre verortet, die sich grundlegend von meiner Sphäre unterscheidet oder diese negiert. Dies führt zu der Schlussfolgerung, dass eine Versöhnung zwischen mir und dem Anderen, die jeweils in einer vollständig unterschiedlichen Sphäre

---

II S. 550) und als „die schlechthin *allgemeine Idee*" (ebenda.) „*alle Bestimmtheit* in sich" (WL II S. 549). Daher für den reinen Begriff (WL II S. 550) oder „die absolute Idee" (WL II S. 548) ist das Andere „kein *Anderes*, sondern sich vollkommen durchsichtig ist und bleibt" (WL II S. 550). Er ist „die Seele aller Objektivität" und enthält in sich „aller sonst bestimmte Inhalt seine Wahrheit allein in der Form" (WL II S. 551). Mit anderen Worten hat der Begriff in der absoluten Freiheit „kein Objekt, insofern es sich als ein äußerliches, der Vernunft fernes und von ihr unabhängig präsentiert"(ebenda.). Dies scheint dagegen zu entgegensetzen, dass der Versöhnungsprozess sich auf das Andere als das Andere, also die Andersheit selbst bezieht. Allein hat der Versöhnungsprozess noch keinen Gegensatz, welche zwischen dem Ich und dem von mir gleichgültigen und von mir vollkommen selbständigen Anderen ist. Vielmehr indem der Gegensatz vor dem Versöhnungsprozess vorgeht, setzt der Versöhnungsprozess irgendeine Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen voraus. Diese Beziehung ist natürlich der negative und wirkliche Gegensatz. Diese Bemerkung des reinen Begriffs als der Methode, dass sein Anderes nicht das von ihm gleichgültig und auf ihm beziehungslose Andere ist, ist sogar darauf hingewiesen, dass die absolute Idee in der logische Entwicklung des reinen Denkens als das Resultat des Versöhnungsprozesses gezeigt sein kann. Die Vereinigung oder die Identität der theoretischen Idee und der praktischen Idee ist nicht die Vermittlung von dem Dritte, sondern der durch die Selbstnegation jener miteinander versöhnende Prozess (WL II S. 548-9).

[905] Aus solchem Unterschied zwischen dem Vermittlungsprinzip oder Identitätsprozess und dem Versöhnungsprozess, nämlich der dritte Unterschied derselben, ergibt die Besonderheit des Versöhnungsprozesses bezüglich des Standpunktes sich. Indem der Identitätsprozess rein auf die logische Notw endigkeit oder die Bewegung des Begriffs beruht ist, ist die Struktur des Identitätsprozesses der Standpunkt 3-P ersonen. Dagegen in dem Versöhnungsprozess ist es in der wirklichen Gegenüberstellung und dadurch ist die Er haltung seiner selbst bedroht. Deshalb ist die Struktur des Versöhnungsprozess der Standpunkt 1-Person. Z. B. d ie Welt oder, ausführlicher gefaßt, die notwendige Ergebnisse in der Welt ist für die frei handelnde Menschen „n icht Boden des Glücks" (VG S. 40) und „Schlachtbank" (VPG S. 35). Gleichfalls ist er mit dem Schmerz (VÄ I S. 80) und der Unruhe (VÄ I S. 132-3) leidet, wer nicht die ästhetische Erfahrung als die Versöhnung durch die Kunst ha t. In der Religionsphilosophie ist die sinnliche oder fühlende Seite des Versöhnungsprozesses deutlich gezeigt. D er Mensch hat vor dem Gott, welcher der Gegenstand der Versöhnung mit sich selbst ist, einmal die Frucht (VPR I S. 127) und einmal die Sehnsucht (VPR I S. 121). Diese Besonderheit des Versöhnungsprozesses deutet an, war um die Versöhnung in der Wissenschaft der Logik nicht hauptsächlich behandelt ist. Die Wissenschaft der Logik i st die Logik und die Wissenschaft des reinen Denkens. Daher ist die Entwicklung des reinen Denkens in der Wiss enschaft der Logik immanent und doch 3-Personen. Die Formen des reinen Denkens in der Wissenschaft der Log ik, wenn sie auch immer dem Widerspruch in sich selbst und sogar aus sich selbst begegnen, sind nicht in den Z weifel und die Verzweiflung gefallen nicht wie das Bewusstsein in der *Phänomenologie des Geistes*. Eher sind di e Kategorien des reinen Denkens, welche in der Wissenschaft der Logik behandelt sind, vor dem Zerfall und Verf all ihrer selbst gleichgültig und uninteressant. Die Versöhnung in der Wissenschaft der Logik oder in der Logik ist also endlich in Bezug auf die Idee angegeben. Denn die Idee als die Einheit des Begriffs und der Realität und als die Wahrheit des allen Wahrens soll die ganze Sphäre des reinen Denkens selbst erschöpfen. Deshalb der Wider spruch der Idee mit sich selbst ist nicht wie die vorherliegende Widersprüche in sich selbst bleibend und sich sel bst zerfallend. Zum Beispiel ist der Widerspruch des Lebens als der unmittelbaren Idee, grob gesagt, der Widers pruch zwischen dem Lebensprozess und dem lebendigen Einzelnen (Enz § 337 Zusatz.). Das lebendige Einzelne a ls die negative Einheit mit sich selbst schließt das Andere und die Äußerlichkeit von sich selbst ab und dagegen b esteht der Lebensprozess als die allgemeine Tätigkeit in der Beziehung zwischen dem lebendigen Einzelnen und der Äußerlichkeit oder der Umwelt desselben. In der Idee des Erkennens, oder in dem Geist, worin der Gegensa tz der Idee gegen sich selbst deutlicher und klarer wird, ist die Besonderheit des Versöhnungsprozesses, nämlich dass der Widerspruch meinige ist oder dass der Widerspruch in dem Standpunkt 1-Person behandelt ist, verdeu tlicht (Kapitel 4-4-12).

verortet sind, auf drei verschiedene Möglichkeiten hinweist: Die erste Möglichkeit der Auflösung des Gegensatzes zwischen den unterschiedenen Sphären besteht in der Subsumtion einer Sphäre unter die andere. Im Falle einer Subsumtion der Sphäre des Anderen unter der Sphäre des Subjekts wird das Andere zu einem Bestandteil des Subjekts. Folglich ist das Andere nicht länger in der anderen Sphäre als der eigenen Sphäre verortet, sondern in der meinen Sphäre, also deshalb nicht mehr ein Subjekt. Die zweite Möglichkeit besteht darin, den Gegensatz zwischen mir und dem Anderen in der Sphäre des Dritten, die weder meine Sphäre noch die Sphäre des Anderen ist, aufzulösen. Diese Auflösung des Gegensatzes erfolgt gemäß dem Identitätsprozess in der Wissenschaft der Logik beispielsweise in Bezug auf die Dichotomie zwischen dem reinen Sein und dem reinen Nichts im Werden als dem Dritten. Folglich sind meine Sphäre und die Sphäre des Anderen gleichermaßen unter der Sphäre des Dritten subsumiert, wobei das Dritte bereits als umfassend sowohl meine Sphäre als auch die Sphäre des Anderen vorausgesetzt wird. Das Andere meiner selbst ist in der Sphäre des Dritten lediglich durch die Differenzierung zu mir selbst gekennzeichnet und impliziert keine Negation meiner selbst. In der Konsequenz kann der Gegensatz meiner gegen den Anderen nicht als wirklicher Gegensatz bezeichnet werden. Die dritte Möglichkeit der Auflösung des Gegensatzes zwischen den sich unterscheidenden und wechselseitig negierenden Sphären stellt eine Synthese der ersten beiden Möglichkeiten dar. Sofern es in Bezug auf die erste Möglichkeit ausgedrückt wird, wird die Sphäre des Anderen unter meiner Sphäre subsumiert, ebenso wie meine Sphäre unter der Sphäre des Anderen subsumiert wird. In Bezug auf die zweite Möglichkeit derselben wird die Sphäre meiner und die Sphäre des Anderen durch die Identität miteinander unter der Sphäre des Dritten subsumiert. Insofern die Sphäre des Dritten hier nicht von der Sphäre meiner oder der Sphäre des Anderen zu unterscheiden ist, sondern die Einheit der Sphären meiner und des Anderen bildet, sind das Ich und das Andere miteinander identisch und zugleich wechselseitig negierend. Dies bezeichnet den Versöhnungsprozess.

Es stellt sich die Frage, auf welche Weise dies möglich ist. Bei Betrachtung der ersten Möglichkeit ist festzuhalten, dass eine Negation des Anderen im Versöhnungsprozess unangemessen ist. Die Negation des Anderen impliziert somit eine Subsumtion des Anderen unter mir. Innerhalb des Versöhnungsprozesses ist es demnach erforderlich, das Andere nicht zu negieren. Dies führt zu der Konsequenz, dass lediglich mein Person negiert werden kann. Das Prinzip, die Grundlage oder meine Sphäre zu negieren, besteht folglich darin, sich selbst zu negieren und die Endlichkeit oder Grenze meiner Sphäre zu erkennen und anzuerkennen. In der Andacht zur Religionsphilosophie (VPR I, S. 190) wird diese Struktur der Selbstnegation meiner selbst deutlich aufgezeigt (vgl. Kapitel 3.1.5). Dies impliziert die Anerkennung dessen, dass ich unter dem Anderen subsumiert wird, oder dass das Andere mein Wesen ist. Daher kann eine Versöhnung grundsätzlich nur wechselseitig erfolgen. In anderen Worten basiert der Versöhnungsprozess auf der Selbstnegation der jeweils Gegenläufigen, also des Ich und des Anderen. Diese Selbstnegation stellt die absolute Freiheit dar. Die absolute Freiheit kann als Freiheit des Begriffs oder Freiheit des Geistes beschrieben werden. Diese Freiheit ermöglicht es, „den Widerspruch ertragen zu können“ (WL I S.276) und sich selbst zu verendlichen und wieder diese

Endlichkeit aufzuheben (Enz § 441). Damit kann die absolute Idee sich in das Außer-sich-Sein, d. h. Raum und Zeit, entschließen (WL I S.126-7, WL II S.573, Enz §244).

Die genannten drei Unterschiede zwischen der Vermittlung und der Versöhnung dienen als Erklärungsansatz dafür, dass der Versöhnungsprozess lediglich im Kapitel 'Idee' in der Wissenschaft der Logik transparent dargestellt wird. Die Idee des Wahren und die Idee des Guten erkennen durch die logische Entwicklung ihrer selbst die Endlichkeit ihrer selbst und ferner, dass diese Endlichkeit aus dem grundlegenden Prinzip ihrer selbst, der objektiven Notwendigkeit und der subjektiven Notwendigkeit, herausgebracht ist. Die Anerkennung der Endlichkeit des Wahren und Guten führt zu der Erkenntnis, dass für die Idee des Wahren die Ergänzung der Idee des Guten nötig ist, und auch dass für die Idee des Guten die Ergänzung der Idee des Wahren nötig ist (WL II S.545). Nämlich die theoretische Idee und die praktische Idee können durch das Andere ihrer selbst, das sich selbst negiert, der Idee als der Wahrheit, d. h. sich selbst angemessen sein. Dieser Versöhnungsprozess der Idee ist nur durch die Freiheit der Idee oder des Geistes möglich.

In der Wissenschaft der Logik manifestiert sich der Versöhnungsprozess nicht nur in der Idee, insbesondere im Gegensatz zwischen theoretischem und praktischem Geist, sondern auch in der Methode der Wissenschaft der Logik selbst. Es sei darauf verwiesen, dass eine erneute Auseinandersetzung mit dem Versöhnungsprozess von bemerkenswerter Relevanz ist. In der Geschichtsphilosophie erfolgt die Versöhnung zwischen der notwendig ergebenden Welt und dem frei handelnden Menschen dadurch, dass der Prozess der einzelnen Handlung des Menschen, die auf dem subjektiven Zweck von einzelnen und individuellen Menschen, d. h. auf der Willkür und den Interessen des Individuums beruht, wieder gelesen wird (Kapitel 1–4–5–7). In der Kunstphilosophie manifestiert sich die Versöhnung der menschlichen Natur und des menschlichen Geistes bzw. der Sinnlichkeit des Menschen und der Vernünftigkeit desselben in der ästhetischen Erfahrung, d. h. dem Treffen mit dem wahren Kunstwerk. Das menschliche Bewusstsein fühlt die vollbrachte Versöhnung, die aus dem Ideal als der erscheinenden Idee und der schöpferischen Tätigkeit des Künstlers resultiert, und reproduziert sie in sich selbst (Kapitel 2-4) [906]. In der Religionsphilosophie, in der das Wiederlesen des Versöhnungsprozesses am aufmerksamsten ist, wird der Kontext nach dem Tode Christi beleuchtet. Die Jünger lesen die Geschichte des menschlichen Lehrers Jesus in die Geschichte des Christus und der Versöhnung Gottes mit dem Menschen überhaupt wieder ein (Kapitel 3-2-2-4). Das Wiederlesen des Versöhnungsprozesses kann demnach als Rekonstruktion, Sinnverwandlung und Reflexion-auf-sich bezeichnet werden. Rekonstruktion bedeutet in diesem Kontext, dass der bereits konstruierte Prozess erneut konstruiert wird. Sinnverwandlung impliziert eine erneute Interpretation des Resultats.

[906] In der Ästhetik ist die Versöhnung sowohl die eine Versöhnung als auch die verschiedene und miteinander unterschiedene Versöhnungen in dem Kunstwerk, in dem Künstler und in der ästhetischen Erfahrung des Bewusstseins. Denn die ästhetische Versöhnung hat das Leben als die unmittelbare Idee zur ihre Grundlage und in der Idee des Lebens, wenn sie auch die Idee ist, sind der Prozess des Lebens und das lebendige Einzelne als das Resultat des Prozesses desselben unterschieden und gegeneinander entgegengesetzt.

Schließlich bezeichnet Reflexion-auf-sich den Prozess, bei dem der sich selbst hervorbringende Prozess vom Resultat seiner selbst aus betrachtet wird. Das Selbstbewusstsein manifestiert sich in der Erkenntnis, dass der Gegenstand des Wiederlesens nichts anderes als sich selbst ist. Das Fürsichsein impliziert die Integration einer bislang unbewussten logischen Konstellation in das menschliche Bewusstsein. Die Verwirklichung der Versöhnung manifestiert sich in der Erkenntnis, dass die bereits vollbrachte Versöhnung in das menschliche Bewusstsein integriert wird.

Das Wiederlesen basiert auf der Methode der Wissenschaft der Logik bzw. der Bewegung des Begriffs selbst (vgl. WL II, S. 551, 556). Die Möglichkeit, dass die Entgegengesetzten sich selbst oder die Entgegensetzung selbst wiederlesen können, lässt den Schluss zu, dass die Entgegengesetzten in sich das in logischem Sinn Vorliegende oder die Voraussetzung seiner selbst enthalten oder, was dasselbe ist, erinnern[907]. Daher wird die Methode zum System erweitert (WL II, S. 567) und sogar zum "*System der Totalität*" (WL II, S. 569) ausgebaut. Dies bedeutet eine Erweiterung und zugleich eine Konzentration. "„Jede neue Stufe des *Außersichgehens*, d. h. der *weiteren Bestimmung*, ist auch ein Insichgehen, und die größere *Ausdehnung* [ist] ebenso sehr *höhere Intensität*“ (WL II S.570). Nach der „Methode der Wahrheit“ (WL II S.566) enthalten alle Wissenschaften und alle wissenschaftlichen Gegenstände den Prozess und das Prinzip, aus dem sie hervorgebracht sind. Deshalb haben sie die eigene Geschichte[908] oder sie sind schon eine Geschichte (WL II S.572) [909] . Als die Geschichte und als die absolute Freiheit ist die absolute Idee „die *reine Persönlichkeit*“ (WL II S.570) [910] . Der Gegensatz zwischen den Geschichten oder zwischen den Persönlichkeiten und die Auflösung desselben, also die Versöhnung ist nicht mehr die Erweiterung meiner Freiheit oder das Projizieren meiner selbst in das Andere, sondern der Dialog oder die Symposion zwischen mir und dem Anderen.

[907] In diesem Kontext ist es zu verstehen, dass das Vergessen bei der Wiederholung der zweckmäßigen Tätigkeit des praktischen Geistes ins Unendliche angewandelt wird (WL II S. 546-7).

[908] In diesem Kontext ist der Angaben Hegels, dass die Zeit als solche der Begriff selbst ist, zu verstehen (Kapitel I-4-4-1). Oder wieso die Ewigkeit als der Begriff zu verstehen ist, ist verdeutlicht. Für Hegel ist der Begriff oder das Sein als solches, insofern es der Gegenstand der Wissenschaft ist, geschichtlich. Dass ein Sein die eigene Geschichte hat, bedeutet es, dass in dem Sein die Geschichte, die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft, immanent ist. Aber zugleich wegen der Beziehung auf sich selbst oder der Identität mit sich selbst ist der Begriff oder das Sein die Einzelheit. Deshalb die Zeitlichkeit des Seins ist in eins zusammengesetzt. Denn die Zeitlichkeit und die Geschichte ist nichts anderes als die Zeitlichkeit und die Geschichte desselben. Die Ewigkeit oder die Zeit selbst ist also der reine Begriff oder, in Bezug auf die Methode der Wissenschaft ausgedrückt, die Bewegung desselben.

[909] Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Mein 1932, S. 63.

[910] Cf. VPR II S. 233; Enz § 147 Zusatz, § 163 Zusatz.

Literaturverzeichnis

I. Quellentexte

Hegel, G. W. Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Bd. 3., Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe, Redaktion von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Werke in 20 Bänden, Frankfurt am Main 1969 ff. (Zitiert als PhG)

Hegel, G. W. Friedrich, *Wissenschaft der Logik I – II*, Bd. 5 – 6. (Zitiert als WL I - II)

Hegel, G. W. Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Bd. 7. (Zitiert als GPR)

Hegel, G. W. Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I – III*, Bd. 8. – 10. (Zitiert als Enz I - III)

Hegel, G. W. Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Bd. 9. (Zitiert als VPG)

Hegel, G. W. Friedrich, *Vorlesungen über die Ästhetik I – III*, Bd. 13. – 15. (Zitiert als VÄ I - III)

Hegel, G. W. Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I – II,* Bd. 16. – 17. (Zitiert als VPG I - II)

Hegel, G. W. Friedrich, *Die Vernunft in der Geschichte*, Johannes Hoffmeister (Hrsg.), Hamburg 1968. (Zitiert als VG)

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt, Hamburg 1956. (Zitiert als KrV)

Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Theorie-Werkausgabe Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden, Bd. VII., Frankfurt am Main 1968. (Zitiert als KpV)

Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, Bd. X. (Zitiert als KU)

Kant, Immanuel, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Mit einer Einleitung und herausgegeben von Konstantin Pollok, Hamburg 1997.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadologie*, herausgegeben von Hubertus Busche, Berlin 2009.

II. Sekundärliteratur

Bauer, Christopher Johannes, „>>Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck<< Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen“, in *Hegel Studien Beiheft 44*, Hamburg 2001.

Brauer, Oscar Daniel, *Dialektik der Zeit -Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Stuttgart 1982.

Buhr, Manfred, "Die dialektische Struktur der Geschichte" in Wilhelm R. Beyer (Hrsg.), *Hegel-Jahrbuch 1970*, Meisenheim am Glan 1971.

Cornehl, Peter, *Die Zukunft der Versöhnung*, Göttingen 1971.

Czirják, József, "Die philosophische Methode in der Darstellung der Geschichtsbetrachtung" in Anderea Arndt, Karol Bal und Henning Ottmann (Hrsg.), *Hegel-Jahrbuch 1995*, 1996.

Dottori, Ricardo, *Die Reflexion des Wirklichen*, Tübingen 2006.

Drüe, Hermann, *Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“: ein Kommentar zum Systemgrundriß*, Frankfurt am Main 2000.

Gebhard, Myriam, *Hegel und die logische Frage*, Boston 2015.

Hodgson, Peter Crafts, *Shapes of Freedom: Hegel's Philosophy of World History in Theological Perspective*, Oxford University Press 2012.

Hösle, Vittorio, *"Raum, Zeit, Bewegung" in Hegel und die Naturwissenschaften*, Michael John Petry(Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.

Hüffner, Wilm, *Theodizee der Freiheit: Hegels Philosophie des geschichtlichen Denkens*, Hamburg 2002.

Jaeschke, Walter, „*Kunst und Religion“ in Die Flucht in den Begriff: Materialien zu Hegels Religionphilosophie*, Friedrich Wilhelm Graf und Falk Wagner(Hrsg.), Klett-Cotta: Stuttgart 1982.

Kalenberg, Thomas, *Die Befreiung der Natur: Natur und Selbstbewußtsein in der Philosophie Hegels*, Hamburg 1997

Kawamura, Eisuke, *Hegels Ontologie der absoluten Idee*, Hamburg 1973.

Kimmerle, Heinz, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, Bonn 1970.

Koch, Anton Friedrich, *„Zeit und Ewigkeit“ in Zeit denken: Eschatologie im interdisziplinären Diskurs*, Edmund Arens (Hrsg.), Freiburg 2010.

Koch, Traugott, *Differenz und Versöhnung*, Gütersloh 1967.

Lau, Chong-Fuk, "Urteilsformen und Kategorienlehre: Die Aristotelisch-Kantische und die Hegelsche Konzeption" in *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Andereas Arndt, Cristian Iber und Günter Kruck (Hrsg.), Berlin 2006.

Lichter, Leonhard G., *Hegels begreifende Naturbetrachtung als Versöhnung der Spekulation mit der Erfahrung*, Würzburg 1985.

Majetschak, Stefan, *Die Logik des Absoluten*, Berlin 1992.

Manz, Hans Georg von*, Interpersonaltät und Ethik: die Gleichursprünglichkeit von Selbstbewußtsein und Interpersonalität und ihre Begründungsfunktion für eine konkrete Ethik*, Würzburg 2014.

Marcuse, Herbert, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Mein 1932.

Marks, Ralph, "Stellt die Logik der Philosophie der Geschichte die Logik der Realgeschichte selbst dar?" in Hans Heinz Holz und Juha Manninen (Hrsg.), *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie, Societas Hegeliana IV*, Köln 1988.

Martin, Christian Georg, *Ontologie der Selbstbestimmung: Eine operationale Rekonstruktion von Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Tübingen 2012.

McCarney, Joseph, *Hegel on History*, Routledge (New York and London) 2000.

Moyar, Dean, “Die Lehre vom Begriff. Zweyter Abschnitt. Die Objektivität” in Michael Quante und Nadine Mooren(Hrsg.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg 2018.

Oswald, Georg, *Die freie Sich-Entlassen der logischen Idee in die Natur in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg 2020.

Pippin, Robert B., "Die Freiheit als Schicksal: Verwirklichung und Geschichte bei Hegel" in *Stuttgart Hegel-Kongreß 1999. Die Weltgeschichte - das Weltgericht?*, Stuttgart 2001.

Puntel, Lorenz B., Darstellung, *Methode und Struktur: Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegel*, Bonn 1973.

Ringleben, Joachim, *Hegels Theorie der Sünde*, Berlin 1977.

Ringleben, Joachim, "Die logische Bewegung der Zeit" in Emil Angehrn (Hrsg.), *Der Sinn der Zeit*, Wellerswist 2002

Ringleben, Joachim, "Lebendige Ewigkeit" in Otfried Reinke (Hrsg.), *Ewigkeit?:Klärungsversuch aus Natur - und Geisteswissenschaften*, Göttingen 2004.

Rohmer, Stascha, *Die Idee des Lebens: Zum Begriff der Grenze bei Hegel und Plessner*, München 2016.

Rózsa, Erzsébet, „<<Versönlichkeit>> als europäisches Prinzip“ in Michael Quante und Erzsébet Rózsa (Hrsg.), *Vermittlung und Versöhnung*, Münster 2001.

Rózsa, Erzsébet, *Versöhnung und System*, München 2005.

Schäfer, Ranier, „Hegels identitätstheoretische Deutung des Urteils“ in Andereas Arndt, Cristian Iber und Günter Kruck (Hrsg.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin 2006.

„Hegels Ideenlehre und die dialektische Methode“ in Anton Friedrich Koch und Friedricke Schick(Hrsg.), *G. W. F. Hegel Wissenschaft der Logik*, Berlin 2002.

Schick, Friedrike, *Hegels Wissenschaft der Logik – metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?*, München 1994.

Schultz-Heienbrok, Isbert, *Versöhnung in Verkehrung*, Berlin 1972.

Schulz, Walter, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Tübingen 1957.

Seelmann, Hoo Nam, *Weltgeschichte als Idee der menschlichen Freiheit: Hegels Geschichtsphilosophie in der Vorlesung 1822/1823*. Dissertation Uni. Saarbrücken 1985.

Siep, Ludwig, „Die Lehre vom Begriff. Dritter Abschnitt. Die Idee“ in Michael Quante und Nadine Mooren(Hrsg.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg 2018.

Spieker, Michael, *Wahres Leben denken: Über Sein, Leben und Wahrheit in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg 2009.

Stefan, Otto, „Faktizität und Transzendentalität der Geschichte“ in *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 1977.

Stekeler-Weithofer, Pirmin, "Vorsehung und Entwicklung in Hegels Geschichtsphilosophie" in *Stuttgart Hegel-Kongreß 1999*.

Stederoth, Dirk, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, Berlin 2001.

Ungler, Franz, *Individuelles und Individuationsprinzip in Hegels Wissenschaft der Logik*, Freiburg 2017.

Vos, Ludovicus de, „Die Wahrheit der Idee“, in Anton Friedrich Koch(Hrsg.), *Der Begriff als die Wahrheit, Paderbonn*; München 2003.

Wandschneider, Dieter, *Raum, Zeit, Relativität*, Frankfurt am Main 1982.

Wohlfahrt, Günter, „Über Zeit und Ewigkeit in der Philosophie Hegels“ in *Wiener Jahrbuch für Philosophie XIII*(1980)