

# Die Dialektik der drei endlichen Seinsbereiche als Grundlage der Hegelschen Logik

Von CHRISTA DULCKEIT-v. ARNIM

## A

Die Hegelsche Logik gliedert sich in drei Teile: die Lehre vom Sein, vom Wesen und vom Begriff. An einer für die Frage nach dem Wesen der Dialektik entscheidenden Stelle, teilt Hegel jedem dieser drei logischen Bereiche eine besondere Form und Weise der Dialektik zu. „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 gesetzt wird, was an sich schon vorhanden ist (Enz. 1, 355 nach Glockner). Ferner heißt es im § 420 der Enzyklopädie: „Die abstrakte Form des Fortgangs ist im Sein ein Anderes und Übergehen in ein Anderes, im Wesen Scheinen in dem Entgegengesetzten, im Begriff die Unterschiedenheit des Einzelnen von der Allgemeinheit, welche sich als solche in das von ihr Unterschiedene continuiert und als Identität mit ihm ist.“

Ohne den Gang der dialektischen Momente der Logik im einzelnen einsichtig machen zu können, möchte ich versuchen, an einigen Beispielen die Bedeutung dieser Sätze zu erläutern, die richtig verstanden und angewandt, zum allgemeinen Verständnis der Hegelschen Philosophie beitragen können. Ich hoffe es wird sich erweisen, daß die bei Hegel vorgezeichnete, aber nicht überall systematisch durchgeführte Unterscheidung, in der die reale Gliederung der Seinsbereiche zugleich durch eine differenzierte spekulative Denkmethode überhöht wird, nicht nur zur allgemeinen Klärung der Logik beitragen kann, sondern darüberhinaus auch für die Interpretation von Natur- und Geistesphilosophie von gewisser Tragweite ist.

## I A

Das reine Sein, mit dem Hegel seine Logik beginnt, ist die absolute unreflektierte Unmittelbarkeit, die reine Bestimmungslosigkeit und Leere, und darum ist es ebenso sehr das Nichts. Dies ist bei Hegel, wie die gesamte Entwicklung der Logik zeigt, nicht als das absolut Nichtexistierende, sondern nur als das relative Nichts, das heißt als das vom Seienden ausgeschlossene zu fassen. Sein und Nichts sind dasselbe und doch schlechthin Andere gegeneinander. In keinem von Beiden ist eine Bestimmtheit des Anderen bereits gesetzt, ihr Unterschied ist in seiner „Bodenlosigkeit“ (a. a. O. 209) ebenso abstrakt und darum nichtig, wie ihre Einheit undifferenziert und ungetrennt ist. Die Bewegung des Übergehens oder Umschlagens ineinander ist ein reines Anderswerden, das im Andern seiner selbst noch nicht habhaft geworden

ist. Sie wird zu einem einfachen Außer- und Nebeneinander, dem der innere Konzentrierungspunkt noch fehlt. In der Bewegung des Umschlagens verschwindet das Sein in Nichts und das Nichts in Sein. Die „Ungetrenntheit des Seins und Nichts“ (Logik 118) ist das Werden – ein zentraler Begriff der Hegelschen Logik und darüberhinaus, als schöpferisches Werden, des gesamten Systems überhaupt. In der doppelten Bewegung des Werdens, dem Entstehen und Vergehen, wird alles anders und bleibt doch dasselbe, bleibt alles erhalten und geht alles verloren. Das Werden als Wahrheit des Seins und des Nichts ist der erste Begriff, an dem sich die dialektische Natur alles Seins erweist. Aber der ewige Prozeß, die nicht endende Unruhe muß sich selbst aufheben. Indem das Werden seine beiden Momente zum Verschwinden bringt, wird es zugleich selbst zu einem Verschwindenden und sinkt in ein „ruhiges Resultat“ (Lo 119), das Dasein, d. h. Sein mit bestimmter Qualität, zusammen. In ihm stehen sich nun Sein und Nichts als Etwas und Anderes, als Ansichsein und Seinfüranderes in derselben Weise gegenüber. Wenn Etwas zu Anderem wird, so verschwindet das Etwas und wird nicht aufgehoben, wie auf späteren Stufen der dialektischen Entwicklung. In der einfachen Umwandlung des Umschlagens, waltet ebensosehr die absolute Identität wie die absolute Andersartigkeit, die einfache Beziehung auf sich selbst, wie die reine Beziehungslosigkeit. Auch jetzt sind beide Seiten ebenso gleichgültig gegeneinander, wie sie im Grunde genommen dasselbe sind. „Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes und sofort ins Unendliche“ (6, § 46). Es ist der Prozeß in die schlechte Unendlichkeit, der hier zum ersten Mal in Erscheinung tritt. Diese ist nichts anderes als die Verewigung des Endlichen selbst: das unaufhörliche Umschlagen von Endlichkeit zu Unendlichkeit, in dem das Eine seine Schranke und Begrenzung am Andern findet, und auf diese Weise das Unendliche sich selbst immer wieder vernichtet. So hat die schlechte Unendlichkeit ebensowenig Wahrheit wie die schlechte Endlichkeit. Erst wenn das Endliche sich als ideell bestimmt hat (Lo 181), wenn die unendliche Progression des Sollens ihre Erfüllung gefunden, d. h. wenn die Untrennbarkeit von Endlichkeit und Unendlichkeit sich als ihr eigentliches Sein erwiesen hat, ist die wahre affirmative Unendlichkeit geboren. Aber dieser Schritt führt im Grunde genommen bereits über die besondere Struktur der Seinsdialektik hinaus. Die wahre Unendlichkeit gehört in das Reich des Begriffs. Hegel hält daran fest, daß beide Kategorien im äußeren Sein verwurzelt sind. Am deutlichsten wird das in der Enzyklopädie. Hier spricht er ausdrücklich davon, „daß Etwas in seinem Übergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammengeht und daß diese Beziehung im Übergehen und im anderen auf sich selbst die wahre Unendlichkeit sei“ (1, 224). Der Dualismus von Endlichkeit und Unendlichkeit ist damit aufgehoben, aber in einer Weise, die noch abstrakt und formal, in Verhältnissen höherer Wirklichkeiten nicht ohne weiteres anzuwenden ist – In der Dialektik des Endlichen und Unendlichen, schließen Etwas und Anderes sich zum Fürsichsein zusammen. Dieses ist in der reinen Beziehung auf sich, das alles andere ausschließende Eins, das nicht mehr beliebig auswechselbar ist, sondern seine Bestimmung in sich selbst findet. Attraktion und Repulsion: das

Setzen des Eins und das Setzen der Vielen sind die Momente des Fürsichseins, in denen sich auf dieser Stufe Sein und Nichts gegenüberstehen. Hegel knüpft damit an Kants Konstruktion der Materie als Attraktions- und Repulsionskraft aus dessen „Anfangsgründen einer Metaphysik der Naturwissenschaften“ an. Aber während Kant zwar beide Kräfte als Grundkräfte der Materie, die von nichts anderem abgeleitet werden können, bestimmt, bringt er sie doch in mehr oder weniger äußerlicher Weise als entgegengesetzte, bewegende Kräfte einer bereits vorausgesetzten Materie zusammen. Bei Hegel dagegen ist „das Übergehen jeder aus sich selbst in das Andere“ (Lo 208) ihre Wahrheit. In diesem dynamischen Prozeß des Außersichkommens und Ineinssetzens vollzieht sich der Rhythmus des Seinsgeschehens auf dieser Stufe. Die beiden Kräfte werden nicht wie bei Kant, in analytischer Weise als Kräfte der Materie bestimmt, sondern indem diese Materie eben erst hervorgebracht wird, vollendet sich das Fürsichsein. Der Prozeß selbst erweist sich als das Aufheben des Fürsichseins, und damit der Qualität überhaupt. Das Eins und die vielen Eins sind wiederum dasselbe. Indem sich das Eins in seinem negativen, repulsiven Verhalten gegen die vielen Eins zugleich auf sich selbst bezieht, ist es damit ebenso Attraktion. Indem es seine Bestimmtheit, ebenso sehr in sich, wie in den Vielen findet, löst es sich in gewissem Sinn von jeder Bestimmtheit, wird gleichgültig gegen diese und in der Gleichgültigkeit gegen das Dasein liegt der Übergang zur Quantität, die damit zugleich, wie z. B. in der Mathematik, ihre Allgemeingültigkeit erhält. Attraktion und Repulsion erscheinen in der Quantität in den Formen von Kontinuität und Diskretion. Es gibt keine Größe, die nicht zugleich kontinuierlich und diskret wäre. Der Widerstreit beider Momente bestimmt das Wesen der Quantität. Diese selbst kann ins Unendliche vermehrt oder vermindert werden. Der Prozeß in die schlechte Unendlichkeit wiederholt sich auf dieser Stufe. Aber im Vermehren und Vermindern wird das Etwas nur größer und kleiner, die Quantität verändert sich, die Qualität, die hier als solche keine Rolle spielt, bleibt erhalten. Diese Dialektik zwischen Veränderung und unverändertem Bestehen treibt aber die Bewegung zurück in die Qualität und damit gleichzeitig in die Einheit von Quantität und Qualität: das Maß. Im „Maß aller Dinge“ vollendet sich im ständigen Umschlagen von Quantität zu Qualität, die erste Stufe der spekulativen Logik. Das Vermindern und Vermehren findet seine Grenze in dem Augenblick, in dem durch Überschreiten eines bestimmten Maßes, die Qualität verändert wird. Ein Vorgang für den sich in allen Bereichen des natürlichen und geistigen Seins ungezählte Beispiele finden lassen. Hegel bringt den Begriff des Maßes, der sich abwechselnd als bloße Veränderung des Maßes und als Umschlagen von Quantität in Qualität erweist, unter dem Begriff „der Knotenlinie von Maßverhältnissen“ zur Anschauung. Das Überschreiten des Maßes führt zur Maßlosigkeit, der zugleich quantitativen wie qualitativen Unendlichkeit. Die Negation dieser Negation aber ist der Übergang in eine neue Sphäre der dialektischen Entwicklung: in das Wesen.

## II A

„Im Wesen findet kein Übergehen mehr statt, sondern nur Beziehung“ (Enz. 1, 259). „Wenn (in der Sphäre des Seins) das Etwas zu Anderem wird, so ist hiermit das Etwas verschwunden. Nicht so im Wesen: hier haben wir kein wahrhaft Anderes, sondern nur Verschiedenheit, Beziehung des Einen auf sein Anderes. „Das Übergehen des Wesens ist also zugleich kein Übergehen, denn beim Übergehen des Verschiedenen in Verschiedenes verschwindet das Verschiedene nicht, sondern die Verschiedenen bleiben in ihrer Beziehung“ (a.a.O. 260). – Im Sein ist alles unmittelbar, im Wesen alles relativ. Das Wesen ist die Sphäre des gesetzten Widerspruchs, der im Sein nur an sich vorhanden ist. Das Andere ist nicht mehr das Andere schlechthin, das den Unterschied als äußerlichen an sich hat, sondern es ist nur noch das Verschiedene. Hegel kennzeichnet jetzt den dialektischen Prozeß als das „Scheinen in Anderes“ (a.a.O. 355). Es stehen sich nicht mehr wie im Bereich des Seins beide Seiten gleich-gültig gegenüber, sondern es gibt jetzt eine wesentliche und eine unwesentliche Seite – denn das Wesen ist das, was der Erscheinung ihre Wahrheit gibt. Die eigentliche begriffliche Dialektik kündigt sich hier insoweit schon an, als das Wesen bereits die Rolle des übergreifenden Moments spielt. Denn das Wesen scheint in die Erscheinung, nicht umgekehrt, es macht sie damit zum wesentlichen Sein, zugleich aber bestimmt es sich als das Wesentliche, das die Erscheinung zur bloßen Erscheinung herabsetzt. Obwohl also die Erscheinung die Wahrheit des Seins ist, trägt sie zugleich den Mangel der bloßen Scheinhaftigkeit an sich, sie erhält ihre eigentliche Bedeutung nicht durch sich selbst, sondern vermittelt durch ein Anderes: das Wesen. Sie ist sonach das in sich Haltlose, das nur ist durch ein Anderes. Die Einheit von Wesen und Erscheinung ist noch nicht das Resultat einer echten dialektischen Entwicklung, in der das eine Moment nicht in das andere scheint, sondern dieses aus sich heraussetzt und doch bei sich selbst bleibt, so daß das Andere in der Tat nicht ein Anderes ist und die Setzung nicht ein Neues, sondern nur eine Veränderung hervorbringt. „Im Begriff ist jedes der Momente das Ganze, das er ist“ (Enz. 1, 353). In der Sphäre des Wesens dagegen beruht der dialektische Prozeß auf einem Ineinander zweier, zwar wesentlich aufeinander bezogener Seiten, bei dem die eine der anderen Wert und Würde verleiht, um sie zugleich in ihrer Relativität erscheinen zu lassen. Diese Relativität, dies Bezogensein des einen Moments auf das andere ist es aber, was den Fortschritt der Entfaltung des Begriffs ausmacht, „in der zweiten Sphäre ist der zuerst an sich seiende Begriff zum Scheinen gekommen, und ist so an sich schon die Idee“ (Enz. 1, 450).

Die erste Kategorie des Wesens ist die Reflexion. Sie ist die Vertiefung des Seins in sich. Aus dieser Vertiefung und Verinnerlichung heraus muß man das Reich des Wesens verstehen. Während das Sein noch das einfach Beziehungslose, (scheinbar) nur auf sich Beruhende ist, und die einzelnen Kategorien sozusagen in einem horizontalen Nebeneinander angeordnet sind, beruht der innere Aufbau der einzelnen Momente jetzt auf einem Über- und Ineinander. War die Reflexion im Sein nur auf der Seite des Betrachters zu finden, so liegt

sie jetzt in der Sache selbst. Die Dinge sind nicht das, was sie unmittelbar zu sein scheinen, sondern sie haben einen verborgenen Sinn, ein *e i g e n t l i c h e s* Wesen, das es zu erkennen und ans Licht zu heben gilt. Dieses Sichbesinnen auf das Eigentliche, diese innere Vertiefung erfährt das Sein, indem es „zu Grunde“ geht, d. h. gleichzeitig in seinen Grund zurückgeht: das Wesen bestimmt sich selbst als Grund. Die doppelte Bedeutung des Grundes, dieser Widerspruch des Zugrundegehens und des Sichbegründens treibt die dialektische Bewegung weiter. Nur das Sein, das sich in dieser Spannung hält und erhält, wird zur Existenz. Es taucht aus dem Grunde wieder auf, in dem es nur versunken war, um neu aus ihm hervorzugehen. Hegel entwickelt die dialektische Natur des Grundes als in sich seiendes Wesen und bewirkendes Prinzip, das sich selbst zur Sache, zur Existenz macht. Der Grund ist formal gesehen, die Einheit von Identität und Unterschied, d. h. er hat seine Wahrheit zugleich in sich und in seinem Anderen. In der „Herausbewegung des Grundes zu sich selbst“ (Lo 595) erweist sich das Zugrundegehen des Seins im Wesen in einer Umkehrung der dialektischen Bewegung als die Hervorbringung der Sache aus dem Grunde. Das Hervorgegangene, die Existenz, die ihr Wesen eben in diesem Grunde trägt, ist die Erscheinung. „Das Wesen muß erscheinen“ (Lo 597), es kann nicht im Innern verharren, es muß sich manifestieren, indem es zum Wesen von etwas Anderem wird. „Das Wesen ist daher nicht hinter oder jenseits der Erscheinung, sondern dadurch, daß das Wesen es ist, welches existiert, ist die Erscheinung, Erscheinung“ (Enz. 1, 298). Die Erscheinung ist die Mitte zwischen Sein und Wirklichkeit. Sie ist nicht mehr oder nicht nur Sein, eben weil sie das Wesen in sich enthält, und noch nicht Wirklichkeit, weil sie ihre Bedeutung noch nicht in sich selbst trägt, sondern durch das Wesen erhält. In diesem Zusammenhang spricht Hegel von „bloßer Erscheinung“, denn erst indem das Wesen die Erscheinung zur bloßen Erscheinung herabsetzt, begründet es seine eigene Macht und Wahrheit. In den drei wesentlichen Verhältnissen „Inhalt und Form“, „Kraft und Äußerung“ und „Innen und Außen“ (Enz. I) begreift Hegel die Erscheinung als das Endliche, insofern das Absolute (hier als Wesen gefaßt), in ihm scheint. Denn eine jede Sphäre des Logischen erweist sich ja als eine besondere Totalität von Bestimmungen, die zugleich eine (einzige) Darstellung des Absoluten ist (Enz. 1, 202). Die dritte und höchste Stufe im Bereich des Wesens ist die Wirklichkeit. In dieser letzten Kategorie ist der Übergang zum Begriff im Grunde genommen schon vollzogen, denn die „Äußerung des Wirklichen ist das Wirkliche selbst“ (Enz. 1, 317). Während die Erscheinung ihren Sinn noch nicht in sich selbst trägt, sondern nur die Erscheinung von etwas Anderem, des Wesens, ist, ist die Wirklichkeit die „*u n m i t t e l b a r g e w o r d e n e* Einheit des Wesens und der Existenz“ (Sperrung von mir, a.a.O. 319). Die Aufhebung des Wesens und der Existenz zur Wirklichkeit ist jetzt kein bloßer Schein mehr, wie im Bereich des erscheinenden Wesens, sondern die Einheit der beiden Momente ist gesetzt, als Äußerung ihrer selbst, und nicht eines Anderen. „Früher sind als Formen des Unmittelbaren, Sein und Existenz, vorgekommen; das Sein ist überhaupt unreflektierte Unmittelbarkeit und Übergehen in Anderes. Die Existenz ist unmittelbare Einheit des Seins und der

Reflexion, daher Erscheinung, kommt aus dem Grunde und geht zu Grunde. Das Wirkliche ist das Gesetzsein jener Einheit, das mit sich identisch gewordene Verhältnis; es ist daher dem Übergehen entnommen, und seine Äußerlichkeit ist seine Energie; es ist in ihr in sich reflektiert; sein Dasein ist nur die Manifestation seiner selbst, nicht eines Anderen“ (a.a.O. 320). Der dialektische Prozeß steht hier also in der Tat an der Schwelle der eigentlichen Logik des Begriffs, ja, er hat sie genau genommen, schon überschritten. In der eigentlichen Wirklichkeit bilden Wesen und Existenz, Innen und Außen eine substantielle Einheit. In einer gedoppelten Bewegung ist das Wesen in seinen Grund, das Sein, zurückgegangen und hat sich zugleich zu seiner Wahrheit, dem Begriff, entwickelt. Es ist bedeutsam, daß in der Entfaltung der logischen Idee, die Wirklichkeit an dieser Stelle des Übergangs vom Wesen zum Begriff erscheint. Sie erhält auf diese Weise ein doppeltes Gesicht. Hegel unterscheidet in ihr zwei Momente, die äußere und die eigentliche Wirklichkeit. Das erste Moment ist zwar an sich schon das, was das zweite ist, es trägt aber noch die Züge der Welt des Wesens an sich. Die Relativität der Erscheinung bleibt in ihm erhalten. „Das gestaltlose Wesen und die gehaltlose Erscheinung oder das bestimmungslose Bestehen und die bestandlose Mannigfaltigkeit“ (Lo 662) finden zwar in ihm ihre Wahrheit, aber im Sinne der Dialektik bleiben sie auch als aufgehobene noch erhalten. Dieses Moment der Wirklichkeit enthält die Möglichkeit und damit zugleich die Zufälligkeit, die die gesamte Endlichkeit im Bereich des Wirklichen umschließt. Die entwickelte Wirklichkeit aber ist die Notwendigkeit und als solche bereits das Vernünftige oder der Begriff. So umspannt die Wirklichkeit auch als logische Kategorie bereits die ganze Fülle der dialektischen Momente. Als äußere Wirklichkeit, oder Wirklichkeit an sich, enthält sie den gesetzten Widerspruch, „der die Wurzel aller Lebendigkeit ist“ (Lo 546), ebenso wie die Scheinhaftigkeit des Wesens, dessen Bereich sie noch angehört, sie entwickelt sich aber aus sich selbst heraus zur Notwendigkeit und schließlich zu ihrer eigentlichen Wahrheit als Begriff.

### III A

Der Begriff aber ist das Freie, mit sich selbst Identische, er ist die Totalität, in der jedes seiner Momente zugleich das Ganze ist. Sein und Wesen sind die Momente seiner Entwicklung, aber er ist wiederum ihre eigentliche Grundlage und Wahrheit. „Der Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit, vom Wirklichen zum Begriff ist der Härteste“ (Enz. 1, 350). Dieser Übergang vollzieht sich in der Unterwerfung unter den Prozeß der Notwendigkeit. In dieser Unterwerfung wird die zunächst vorhandene starre Äußerlichkeit, die Trostlosigkeit des Schicksals überwunden, indem sich der innere Sinn des Geschehens offenbart, und der Widerspruch zwischen dem, was ist und dem, was sein sollte, sich als ein nur scheinbarer löst. In dieser Bewegung liegt „die Verklärung der Notwendigkeit zur Freiheit, sie ist nicht nur die Freiheit der abstrakten Negation, sondern vielmehr konkrete und positive Freiheit“ (Enz. 1, 348). Dieser Freiheitsbegriff Hegels ist reine Aktivität. Er fordert die härteste Anstrengung

vom Subjekt im Ertragen und Überwinden der Notwendigkeit. In der eigentlichen Dialektik des Begriffs vollendet sich dieser Prozeß. Diese aber heißt Entwicklung. „Das Fortgehen des Begriffs ist nicht mehr Übergehen noch Scheinen in Anderes, sondern Entwicklung, indem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als identisch miteinander und mit dem Ganzen gesetzt, die Bestimmtheit als ein freies Sein des ganzen Begriffs ist“ (Enz. 1, 355). Der Begriff bleibt in seinem Prozeß bei sich selbst. Das erste Moment entläßt immer nur *sein* Anderes aus sich. Das Andere, das in dieser Bewegung gesetzt wird, ist inhaltlich nicht ein Neues, sondern Veränderung, Bereicherung, Erfüllung. Das Reich des Begriffs ist vor allem und in erster Linie das Reich der Subjektivität. Subjektivität und Freiheit sind die Grundbegriffe einer stufenweisen Verwirklichung des Begriffs bis zur höchsten Subjektivität und Freiheit im absoluten Geist. Sein und Wesen waren zwar Begriffe, aber nur Begriffe an sich oder für uns, erst der sich selbst begreifende Begriff enthält die Momente der Subjektivität und Freiheit als Selbstverwirklichung. Aber auch die Kategorien aus der Sphäre des Seins und Wesens erhalten erst jetzt, aufgehoben in den höheren Bereich, ihre eigentliche Wahrheit. So sind Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit nichts anderes als Identität, Unterschied und Grund (Enz. 1, 361), aber alle drei Momente sind in der besonderen Art der Begriffsdialektik miteinander verknüpft und haben damit ihr „Wesen“ verändert. Es ist der Begriff als freie schöpferische Tätigkeit, der nichts außer sich selbst bedarf, um sich zu realisieren, in dem sie aufgehoben sind. So ist die Einzelheit als der wahre Grund, die wahre Substanz, das Wirkende, und zwar das Wirkende in seiner höchsten Form, jetzt das Subjekt. „Jedes Moment des Begriffs ist selbst der ganze Begriff, aber die Einzelheit, das Subjekt, ist der als Totalität gesetzte Begriff“ (Enz. 1, 358). Als diese Einzelheit ist der Begriff zugleich das „schlechthin Konkrete“ (Enz. 1, 361).— Da es in der Sphäre des Seins und des Wesens noch kein Subjekt gibt, so kann es ebensowenig ein Objekt geben. Denn Subjekt und Objekt sind aufeinander bezogene Begriffe, einer ist ohne den andern undenkbar. Es gehört zum Wesen des Objekts, Gegenstand zu sein. Der Begriff, als schöpferische Kraft der Selbstverwirklichung, schließt sich auf zur Objektivität, indem er sich realisiert, aus der Innerlichkeit der Subjektivität heraustritt, um sich in der ganzen Welt als Totalität, ebenso wie im einzelnen Objekt Dasein zu geben und zu erhalten. Wie die Existenz aus dem Grunde hervorging, so wiederholt sich hier auf höherer Ebene der gleiche Vorgang, indem der subjektive Begriff in seinem letzten Moment, dem Schluß, in diesem Schließen zugleich seine eigene Existenz einschließt und erschließt. Hegel weist an dieser Stelle auf den ontologischen Gottesbeweis Anselms v. Canterbury hin, und er bemerkt dabei, daß alle „Vornehmteueri“ gegen diesen Beweis nichts nütze, da seine Wahrheit jedenfalls in diesem Punkt, dem gesunden Menschenverstand ebenso einleuchte, wie der Philosophie und dem unmittelbaren Glauben. Diese Wahrheit heißt, daß das Vollkommene ebenso sehr subjektiv, wie objektiv sein muß, und somit die sich ständig neu vollziehende Einheit beider Momente Resultat ihres Realisationsprozesses ist. Der selbstbewußte Begriff hat sich zum Subjekt vertieft und seine Kraft als das eigentlich Wirkende bewiesen, indem er sich selbst als Objekt

gegenübertreten kann. In der Einheit beider ist der Unterschied erhalten, die Identität der spekulativen Philosophie ist eine Negative. An sich sind Subjekt und Objekt dasselbe, aber ebenso sehr sind sie an sich verschieden. Erst wenn das Ansich sich in der Negation aufhebt und sich zum Fürsichsein, d. h. zur Bestimmtheit und Besonderung macht, hebt es zugleich die starre Gegensätzlichkeit der beiden Seiten auf und schafft die wahre Einheit, in der stets das eine Moment, in diesem Fall die Subjektivität, die führende Rolle übernimmt. Denn auch in der Objektivität bleibt der Begriff, der innere Sinn und Zweck die eigentlich schöpferische, treibende, sich realisierende Kraft. In den drei Kapiteln über Mechanismus, Chemismus und Teleologie, die zugleich ein Ansatzpunkt für die Naturphilosophie bilden, behandelt Hegel die Welt des Objekts. In ihrem letzten Begriff, dem realisierten Zweck, erkennt er den Knotenpunkt, in dem die an sich schon vorhandene Einheit von Subjektivem und Objektivem, von Begriff und Wirklichkeit fürsichseiend und damit Idee wird (Enz. 1, 422). Die erste Naturerscheinung der Idee ist das Leben. In ihm offenbart sich ein geistiger Mittelpunkt, der als innere Macht das Außereinander des Daseins beherrscht und zusammenhält. Die substantielle Einheit von Innen und Außen ist die Forderung der Idee, die jetzt zum ersten Mal erfüllt wird, indem im Lebensprozeß der Widerspruch beider Momente ständig aufs Neue gesetzt, ertragen und überwunden wird. Das Leben ist Prozeß und Resultat zugleich. In der Bewegung dieser beiden Momente liegt die forttreibende Kraft der Idee beschlossen. In der Gattung erhebt sich das Allgemeine über das Einzelne, im Tode beweist diese ihre Macht, indem sie sich erhält und die Idee des Lebens von ihrer Besonderheit und Unmittelbarkeit befreit. Während aber im Leben der Geist noch ins Dasein versenkt, um die eigentliche Gestaltung seines Begriffs ringt, ist er im Erkennen und im Wollen bereits denkende Vernunft und damit die Idee, die sich ihrer selbst bewußt geworden ist. „Die Idee ist zunächst nur die eine allgemeine Substanz, aber ihre entwickelte wahrhaftige Wirklichkeit ist, daß sie als Subjekt und so als Geist ist“ (Enz. 1, 224). Im Erkennen und Wollen vollzieht das Subjekt die Überwindung der Differenz. Die analytische Denkmethode wird in der Erkenntnis aufgehoben, daß die eigenen Prinzipien zugleich auch das Wesen der Wirklichkeit selbst sind. Im Wollen des Guten verwirklicht das Subjekt, auf der andern Seite, die Einsicht, daß Sinn und Ziel der Welt zugleich sein eigener Wille sind, und sich damit in ihm die Wahrheit der Welt selbst realisiert. So bleibt das Wollen kein unbefriedigtes Streben, wenn das Subjekt erkennt, „daß der Endzweck der Welt ebenso vollbracht ist, als er sich ewig selbst vollbringt“ (Enz. 1, 445). Die Einheit der Idee des Lebens und der Idee des Erkennens ist die absolute Idee. Erst in ihr vollendet sich das Subjekt, indem sich die dialektische Durchdringung aller drei Seinsbereiche zu ihrer höchsten Spitze, der Persönlichkeit zusammenfaßt und konzentriert. „Die absolute Idee als der vernünftige Begriff . . . ist nicht nur Seele, sondern freier subjektiver Begriff, der für sich ist und daher die P e r s ö n l i c h k e i t hat, der praktische, an und für sich bestimmte, objektive Begriff, der als Person, undurchdringliche atome Subjektivität ist“ (Lo II 327). Damit findet die Logik in der Person, als dem höchsten endlichen Sein, am Ende

ihre Erfüllung. Der Geist hat sich konstituiert, indem er das gegenüberstehende Objekt zu dem Seinen gemacht hat. So umfaßt die Idee die objektive Welt als solche, aber nicht mehr in ihrer reinen Objektivität, sondern als objektive Welt, deren „innerer Grund und wirkliches Bestehen“ der subjektive Begriff ist. Ihr Inhalt ist nichts als die gesamte Ausbreitung der Philosophie überhaupt. Er enthält die Logik, die wir eben betrachtet haben, aber er treibt darüber hinaus zum Ganzen der Philosophie der Natur und des Geistes. Ihre Form ist die dialektische Methode, diese aber ist mehr als bloß äußerliche Methode, sie ist zugleich „Seele und Begriff des Inhalts selbst“ (Enz. 1, 451). Das Absolute als die sich selbst wissende Idee, ist das Resultat der ganzen Entwicklung und doch erweist es sich am Ende als bloßer Schein, daß der Anfang, das abstrakte Sein, ein wirklicher Anfang und die Idee nur ein Resultat ist. Der Anfang war nur für den Betrachter das Erste, die Idee hat sich als Totalität erwiesen, die alles in sich enthält, ohne die nichts ist was ist, wobei ich es offen lassen will, in welcher Gestalt diese höchste Kraft einer schaffenden Vernunft sich schließlich offenbart. Nach meiner Überzeugung ist es auch hier wiederum die Person. Gott ist „der nicht bloß gewußte, sondern schlechthin sich wissende Gott und nicht bloß vorgestellte, sondern vielmehr absolut wirkliche Persönlichkeit“ (Enz. 1, 335).

Der Gang der dialektischen Logik als die Selbstentfaltung und Selbstvermittlung der Idee ist nichts anderes als die Vermittlung des nur scheinbar Unmittelbaren, des Anfangs, die dieser voraussetzte. Mit dieser Erkenntnis muß Ernst gemacht werden. Das Mißverständnis Schellings (Philosophie der Offenbarung), daß die Idee bei Hegel das Finale sei, nicht Prinzip und hervorbringender Geist, schleppt sich wie eine ewige Krankheit fort. Wenn Schelling sagt, bei Hegel käme Gott post festum, auch in der Natur habe er Gott nur als Resultat, nicht als Schöpfer, so steht er mit dieser Kritik nicht allein. Sie wird aber darum nicht wahrer. Es ist vielleicht die erste Bedingung für das Verständnis Hegels überhaupt, daß man die eigentümliche, nicht in der Sache, sondern in der philosophischen Grundkonzeption, liegende Gegenläufigkeit der dialektischen Bewegung erkennt und richtig einschätzt. „Auf diese Weise ist es, daß jeder Schritt des Fortgangs im Weiterbestimmen, indem er von dem unbestimmten Anfang sich entfernt, auch eine Rückannäherung zu demselben ist, daß somit das, was zunächst als verschieden erscheinen mag, das rückwärtsgehende Begründen des Anfangs, und das vorwärtsgehende Weiterbestimmen desselben ineinanderfällt und dasselbe ist“ (Lo II 350).

Auch das Argument Schellings: das Abstrakte könne nicht da sein vor dem, von dem abstrahiert wird, mag für eine formale Logik Gültigkeit haben, ebenso wie der Einwand, das reichere Moment könne nicht aus dem ärmeren abgeleitet werden. Auf eine spekulative Logik treffen diese Einwände nicht zu. Hegels Methode ist nicht deduktiv, die Dialektik leitet nicht ab. Sie ist Intuition, Erfahrung, anpassende Bewegung an die innere Dynamik der Sache selbst. Diese aber ist nur scheinbar oder jedenfalls nur methodisch eine von unten nach oben aufsteigende Bewegung, in der jeweils das reichere Moment die Wahr-

heit und Erfülltheit des ärmeren ist. Zu gleicher Zeit geht die Bewegung den umgekehrten Weg, denn grundsätzlich ist das Resultat im Prozeß schon vorausgesetzt, in metaphysischer Hinsicht ist die schöpferische Kraft, die alles hervorbringt, das Erste, auch dann, wenn methodisch mit dem Unmittelbaren und Einfachen angefangen wird. Schon in der Sphäre des Wesens erfährt der Begriff in dieser allgemeingültigen Weise, eine Umkehrung, in der das Vermittelte, das Resultat, sich in Wirklichkeit als das zugrundeliegende und Vermittelnde erweist.

## B

Ich habe versucht, in der kurzen Darstellung der wichtigsten Kategorien der Logik, zugleich ein Bild von den drei verschiedenen Arten der dialektischen Bewegung, in ihren drei Bereichen zu geben. Diese Bewegung gipfelt in der absoluten Durchsichtigkeit und Flüssigkeit der Momente in der Sphäre des Begriffs. Die beiden andern Arten des dialektischen Verhältnisses, das Umschlagen und Scheinen ineinander bilden also nur Vorstufen der eigentlichen Dialektik des sich entwickelnden Begriffs, so daß in dieser logischen Vertiefung zugleich die dialektische Entwicklung der Dialektik selbst gegeben ist. Der innere Aufbau und das Gefüge der dialektischen Logik ist also alles andere als ein starres Begriffsschema. Die dialektische Gedankenbewegung ist mit dem üblichen Dreischritt von These, Antithese und Synthese nicht zu meistern. Der Reichtum und die Differenziertheit, mit denen Hegel die angemessene Begrifflichkeit und den inneren Sinn der verschiedenen Seinsbereiche zu erschließen sucht, duldet keine mechanische Anwendung einer formalen Denkmethode. Im Gegenteil, das in sich gegliederte innere Gefüge der Seinsschichten erfordert geradezu eine differente Behandlung durch die sie erfassende Denkmethode. Die reale Unterscheidung der einzelnen Stufen kann nur dann in einer wahrhaft spekulativen Schau überhöht werden, wenn die Methode in ihrer subjektiven Form ganz dem objektiven Zusammenhang entspricht und ihn wirklich nachvollzieht. Dies gilt, wie ich noch nachzuweisen hoffe, nicht nur für die Logik, sondern ebenso für die Natur- und Geistesphilosophie. Entscheidend ist somit die Einsicht, daß für jeden Bereich der Logik, ja im Grunde genommen, für jede einzelne Kategorie überhaupt, ihre jeweils eigene Form gefunden werden muß. Es ließe sich noch im einzelnen nachweisen, daß auch innerhalb der drei geschilderten Bereiche die Dialektik wandlungsfähig bleibt, sich vertieft, erfüllt und neue Akzente aufnimmt. Es gibt verschiedene Weisen des Übergehens und Umschlagens, genauso wie es verschiedene Erscheinungsformen der inneren Beziehung gibt, die Hegel das Scheinen in Anderes nennt, erst recht aber ist die Bewegung des Begriffs selbst, in ihrer absoluten Flüssigkeit, nicht in ein Schema zu pressen. Man sollte also auch in den drei geschilderten Gestalten des dialektischen Prozesses von vornherein keinen unwandelbar vorgezeichneten Entwurf sehen, sondern nur ein grundsätzlich prägendes Prinzip, daß im Einzelnen immer der Auflockerung und Verwandlung fähig ist. Es handelt sich um eine systematische, von innen her begründete Gliederung

der Logik, nicht um Einteilung oder Zerlegung. Die Lebendigkeit und Flüssigkeit der Bewegung muß erhalten bleiben. Schon das Herauslösen einzelner Kategorien oder Kategoriengruppen ist unter Umständen gefährlich, denn nur im Zusammenhang, in der innigen Verknüpfung der einzelnen Glieder untereinander, erhält sich die Wahrheit. Die Vielgestaltigkeit und Anpassungsfähigkeit der dialektischen Methode findet ja eben darin ihre Begründung, daß sie nicht nur Form, sondern zugleich das Wesen des Gegenstandes selbst ist. „In ihrer eigentümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik vielmehr die eigene wahrhaftige Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt“ (Enz. 1, 190).

Auch die Dreizahl ist für Hegel kein unabdingbares Erfordernis der dialektischen Bewegung. „Daß die ganze Form der Methode eine Triplizität ist, ist zwar ganz nur die oberflächliche, äußerliche Seite der Weise des Erkennens“, wenn man schon „überhaupt zählen wolle“, so könne man ebensogut die Form der „Quadruplizität“ wählen (Lo II 343/44). In diesem Falle wird die Negativität oder der Unterschied zweimal gezählt, d. h. die Negation der Negation ist das dritte Moment, und erst in dem sich diese zweite Negation in sich zum Positiven wandelt, entsteht in diesem Wendepunkt der Bewegung die Wiederherstellung des nun vermittelten Unmittelbaren, d. h. die eigentliche Affirmation. Im Grunde genommen jedoch ist die Zahl als ganz äußerliches Sein überhaupt nicht geeignet, das begriffliche Wesen der Dinge in irgendeiner Weise zu bestimmen. Eine Zahl ist vollkommen gleichgültig gegen die andere, gezählte Dinge werden zu abgesonderten, und darum widerspricht das Zählen der dialektischen Gedankenbewegung überhaupt. Es scheint mir darum ein Streit um Worte, oder vielmehr um Zahlen zu sein, wenn heute vielfach erst die viergliedrige Dialektik, wie auch Hegel sie in seiner Logik als Möglichkeit beschreibt, als die umfassende und in sich vollendete Dialektik gefordert wird. — Wenn man schon „überhaupt zählen will“, und das heißt hier doch wohl, wenn man in der Symbolkraft der Zahl die Bedeutung des Gedankens tiefer zu fassen und auszudrücken sucht, dann sollte man, meine ich, bei der Dreiheit bleiben. Sie hat den unschätzbaren Vorzug, daß sie das begriffliche Wesen des Geistes wenigstens zur Anschauung bringen kann. Man kann sie sich als Einheit wirklich vorstellen, weil sie nur eine einfache Mitte hat, und damit die Forderung jedes Symbols, die Wahrheit im sinnlichen Element erscheinen zu lassen, erfüllt. Die Vier hingegen wird immer entweder als eine gedoppelte Zwei, oder als das Auseinanderfallen der Extreme mit einer gedoppelten Mitte, die eben darum im Grunde keine Mitte ist, erscheinen. In diesem Auseinander ist sie vielmehr eine aus dem Bereich der Natur entnommene Größe, die das Auseinandertreten der natürlichen Momente versinnbildlicht, wie es sich ja auch in der einfachen Dialektik der ersten Seinssphäre, die nur das Umschlagen oder Übergehen, also im Grunde nur eine Zweiheit kennt, erwiesen hat. „In der Natur, als dem Anderssein, gehört zur ganzen Form der Notwendigkeit auch das Quadrat oder die Vierheit“ (Enz. 2, 57). Im Bereiche des geistigen Seins fehlt ihr jede Überzeugungskraft, hier ist es einzig und allein wichtig, daß man die Triplizität nicht als eine leere Form mißbraucht um auf äußerliche Weise zu konstruieren

und zu ordnen, sondern daß man in der hohen Symbolkraft der Dreizahl, d. h. in dem dreifaltigen Wesen auch des Endlichen sinnfällig Bild und Gleichnis göttlichen Wesens erkennt, daß man begreift, daß sich in der sinnlichen Ordnung die übersinnliche Ordnung spiegelt, im Zeitlichen das Ewige beschlossen ist.

In der Logik ist das Verhältnis zur Wirklichkeit nicht aufgehoben, sondern die Aufgabe einer metaphysischen Logik kann im Gegenteil nur darin bestehen, die logische Natur der Sache selbst, die den Geist beseelt, in ihm treibt und wirkt, durchsichtig zu machen und zum Bewußtsein zu bringen. Indem die Logik den reinen Gedanken aus den Zusammenhängen des Wirklichen abstrahiert und ihn als solchen in der Aufeinanderfolge seiner Momente und in seiner inneren Gliederung darstellt, erleuchtet sie ja das eigentliche Wesen des Wirklichen selbst und führt uns auf diese Weise zur Wirklichkeit hin, aus der allein sie ihre Kategorien entnehmen kann. Das Wirkliche ist also zugleich Ziel und Ausgangspunkt einer spekulativen Logik. Auch hier kommt das Grundprinzip der Hegelschen Philosophie, daß der Fortgang zugleich eine rückwärtsgehende Begründung des Anfangs ist, zur Auswirkung. „Der ewige göttliche Prozeß ist ein Strömen nach zwei verschiedenen Richtungen, die sich schlechthin in Einem begegnen und durchdringen“ (Enz. 2, 67). Mit der Frage, wie weit Logik und Wirklichkeit einander bestimmen, setzt Hegel sich in der Einleitung zur großen Logik auseinander. „Die reine Wissenschaft enthält den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist“ (Lo 45). Mit dieser Einführung des Inhalts in die Betrachtung gibt Hegel den Denkbestimmungen erst ihre objektive Bedeutung und erhebt sich damit über Kant und den frühen Idealismus, die die Formen der objektiven Vernunft allein im subjektiven Erkennen verwurzelt sahen. Die Methode der verfeinerten und differenzierten Dialektik ist sein Mittel, um diesen Fortschritt der Wissenschaft des Erkennens zu verwirklichen. Wenn die Methode und die mit ihrer Hilfe aufgestellten Kategorien der reinen Logik der Sache entsprechen, dann müssen sie im Bereich der angewandten Logik, der Natur- und Geistesphilosophie die eigentliche Grundlage jeder begrifflichen Durchdringung bilden. Es muß sich erweisen, daß jede Sphäre der reinen Logik, die sich ja als durchaus eigene und eigenartige Totalität bestimmen ließ, als solche auch in den Bereichen der angewandten Logik wiederkehrt und hier ihre prägende Kraft nicht verloren hat. Hierbei muß nun allerdings eine bedeutsame Einschränkung gemacht werden: jedes Moment aus der Philosophie der Natur und des Geistes enthält ja im Grunde genommen, und in jeweils wechselnder Form, die g e s a m t e reine Logik mit all ihren Kategorien in sich. Es handelt sich also jetzt nicht mehr um Dasein, Erscheinung, Wirklichkeit, wie sie als reine Denkbestimmungen in der Logik auftreten, sondern immer um Dasein, Erscheinung und Wirklichkeit der Idee. Wir können also nicht erwarten, daß die logischen Kategorien in unveränderter Form oder auch in gleicher Reihenfolge wiederkehren. Denn während die reine Logik die komplexe Struktur des Geistes in eine Kette mit innerer Notwendigkeit aufeinanderfolgender Momente gewissermaßen auseinanderzieht, faßt die Wirklichkeit, mit deren logischem Wesen als individueller Gestalt, die ange-

wandte Philosophie es zu tun hat, die Reihe der Kategorien in einem ganz bestimmten Knotenpunkt wieder zusammen. In ihm schürzen sich die logischen Momente in jeweils besonderer Weise und bilden in dieser Form nicht nur die substantielle Grundlage der Dinge, sondern zugleich ihr ganz besonderes, eigenartiges und eigentliches Wesen. Aber auch in dieser Form bleibt die Logik doch die Grundstruktur für eine angewandte Philosophie „das Interesse der Wissenschaften ist dann nur, die logischen Formen in den Gestalten der Natur und des Geistes zu erkennen, Gestalten, die nur eine besondere Ausdrucksweise der Formen des reinen Geistes sind“ (Enz. 1, 87/88).

Ich möchte im folgenden versuchen, an einigen Beispielen die Richtigkeit dieser These zu belegen.

## I B

Nach Abschluß der Logik behandelt Hegel im zweiten Teil seines Systems die Naturphilosophie. Die Natur ist das Endresultat des ganzen Begriffs, der nach seiner abstrakten Entfaltung in der Logik der reinen Denkbestimmungen, zunächst als Idee in der Unmittelbarkeit ihres Seins, zu wirklichem Dasein gelangt.

Am Ende der großen Logik setzt sich Hegel mit der Frage auseinander, wie dieser „Übergang“ der Idee vom reinen Begriff zum Dasein in der Natur zu fassen ist. Das Übergehen ist, wie wir gesehen haben, eine der drei Grundweisen, in denen der Zusammenhang zweier Seiten steht. Es stammt aus dem Bereich des reinen Seins und ist im Grunde nichts anderes als die ewige Wiederholung des Gleichen im Setzen und Aufheben, Wiedersetzen und Wiederaufheben des Widerspruchs. Um einen „Übergang“, in diesem sozusagen technischen Sinn, kann es sich an dieser Stelle also nicht handeln. Hegels Darlegungen über diese Frage gehören nicht zu den überzeugenden Partien seiner Logik, sie bleiben im Gegenteil bis zu einem gewissen Grade dunkel. Er spricht zwar selbst davon, daß es sich hier nicht um ein „Gewordensein“, um einen „Übergang“ im eigentlichen Sinne handele, sondern, daß das Übergehen hier vielmehr so zu fassen sei, „daß die Idee sich selbst frei entläßt, ihrer absolut sicher und in sich selbst ruhend“ (Lo 2, 353). „In dieser Freiheit findet daher kein Übergang statt, das einfache Sein, zu dem sich die Idee bestimmt, bleibt ihr vollkommen durchsichtig, und ist der in seiner Bestimmung bei sich selbst bleibende Begriff“ (a.a.O.). Indem sie sich „frei entläßt“, schafft sich die Idee die Vermittlung ihrer selbst, durch welche sie sich in der Außerlichkeit des Raumes und der Zeit, auch ohne Subjektivität, in ihrer Form als Totalität erhält. Die Selbstbestimmung der Idee kann an dieser Stelle nicht anders gefaßt werden, denn als freie produktive Tätigkeit. Jede andere Konstruktion dieses „Übergangs“ befriedigt nicht, sie kann nicht befriedigen, weil sie letzten Endes im Formalen stecken bliebe. Hegel hat das an dieser Stelle nur verklausuliert ausgesprochen; deutlicher wird er in der Rechtsphilosophie. Im § 280 heißt es: „Dieser Übergang vom Begriff der reinen Selbstbestimmung in die Unmittelbarkeit des Seins und damit in die Natürlichkeit ist rein spekulativer Natur,

seine Erkenntnis gehört daher der logischen Philosophie an. Es ist übrigens im Ganzen derselbe Übergang, welcher als die Natur des Willens überhaupt bekannt und der Prozeß ist, einen Inhalt aus der Subjektivität (als vorgestellter Zweck) in das Dasein zu übersetzen.“ Der Hinweis auf den Willen ist aufschlußreich. Der Übergang von der unendlichen Idee zum realen Sein kann, in diesem Sinne, nur als Schöpfungsakt verstanden werden.

Als erstes Dasein der Idee ist die Natur nur ein Anfang und trägt als solcher die Züge der reinen Äußerlichkeit eines gleich-gültigen vereinzelt Bestehens, eines Neben- und Nacheinander an sich, das scheinbar am Begriff des Geistes und seiner Innerlichkeit keinen Anteil hat. Es sind die logischen Kategorien aus der Sphäre des Seins, die hier zur Verwirklichung gelangen. Das Etwas und das Andere, die im Grunde genommen dasselbe sind, die nichtendende Bewegung des Werdens im Entstehen und Vergehen, der unaufhörliche Prozeß in die schlechte Unendlichkeit, das Fürsichsein als Setzen der Materie mit den Momenten der Repulsion und Attraktion, die reine Qualität ebenso wie die reine Quantität. Es ist die Idee der unendlichen Vereinzeltung in der Äußerlichkeit des Raumes und der Zeit, die das Wesen der unlebendigen Natur bestimmt. In ihr ist der Begriff noch so sehr ins Dasein versenkt, daß er als solcher – jedenfalls nach Außen – nicht in Erscheinung tritt, er ist seelenlos und ganz in die Materie übergegangen. Auch dialektisch gesehen haben wir es hier mit der ersten der drei Weisen, in der der Geist sich in der Wirklichkeit offenbart, zu tun. „Die erste Weise, wie der ansichseiende Geist oder die logische Idee sich offenbart, besteht in dem Umschlagen der Idee in der Unmittelbarkeit äußerlichen und vereinzelt Daseins. Dies Umschlagen ist das Werden der Natur“ (Enz. 3, 36). Aber diese Form „widerspricht der Innerlichkeit der sich selbst setzenden Idee, aus ihren Voraussetzungen sich selber hervorbringenden Idee“ (a.a.O.). Der Geist kann auf dieser Stufe auch in der Natur nicht stehen bleiben, er hebt die Vereinzeltung und Unmittelbarkeit auf und schafft sich ein seiner Innerlichkeit gemäÙes Dasein.

Der erste Fortschritt der Idee liegt in dem realen Auseinandertreten der Unterschiede des Begriffs zu einem System, indem zwar jeder Körper seine abgeschlossene Existenz und Besonderheit hat, aber dennoch mit andern Körpern und anderem Dasein zu einer, wenn auch äußerlichen Einheit zusammengeschlossen ist. Hegel nennt als Beispiel hierfür das Sonnensystem.

Seine eigentliche Verwirklichung findet der Geist im Bereiche der Natur, wie wir bereits in der Logik gesehen haben, erstmalig in der lebendigen Natur. „Das Leben ist 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 existiert“ (Enz. 3, 720). In der Einheit von Leib und Seele (hier nur im Sinne der dem Organismus innewohnenden Formkraft gemeint) erkennen wir die wahre begriffliche Naturerscheinung der Idee. Im Begriff des Lebens tritt die Vernunft, der in sich ruhende Zweck zuerst sinnfällig als Wesen der Natur hervor. Der Organismus des Leibes und seiner Glieder bietet beispielhaft ein Bild der systematischen Gliederung des Begriffs selbst. Die Geistlosigkeit der Natur hat sich damit als ein bloßer Schein erwiesen. Die Natur

ist die Idee, als unlebendige scheint sie in ihrem ersten unmittelbaren Dasein zugleich nicht die Idee zu sein, weil der Begriff in ihr ein ganz innerlicher bleiben muß, als lebendige Natur hingegen ist sie nicht nur an sich die Idee, sondern sie erscheint auch zugleich als Idee. „Das Affirmative in der Natur ist das Durchscheinen des Begriffs“ (Enz. 3, 58). Der reale Seinsbereich der Natur ist in sich differenziert, im Ineinander von Wesen und Erscheinung, das hier begrifflich seine Rolle spielt, hat sich auch in der Natur das reine Sein zur Erscheinung erhoben. Es ist die Natur selbst, die aus sich heraus den Geist in immer reineren Formen entwickelt und durch das Hervortreiben des verborgen in ihr ruhenden Wesens in die natürliche Welt das Außer- und Nebeneinander ihres Daseins immer mehr und mehr aufhebt. „Gott bleibt nicht versteinert und verstorben, sondern die Steine schreien und heben sich zum Geiste auf“ (Enz. 2, 50). So erfolgt das allmähliche Sichentfalten des Geistes in einem stufenweisen Entwicklungsgang, in welchem aber nicht, und das ist wichtig, das eine Moment aus dem andern in natürlicher Weise hervorgeht, sondern die Entwicklung kommt allein aus der der Natur zugrundeliegenden Idee. „Die Metamorphose kommt dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist“ (Enz. 3, 58).

Daß nach heutigen Erkenntnissen, die einfache Materie nur nach Außen hin als ungegliederte und ungeformte Masse erscheint, in Wirklichkeit aber das Atom bereits ebenfalls eine Art „Sonnensystem“ darstellt, diese Entdeckung der eigentlichen Gesetzlichkeit der Natur, bildet eine Bestätigung der naturphilosophischen Grundkonzeption Hegels: in ihrer Erscheinung ist die Idee in der Natur das Andere des Geistes, ihrem Wesen nach ist sie nichts anderes als der Geist selbst. In seinem Aufsatz aus der Jenenser Zeit „über die Differenz des Schellingschen und Fichteschen Systems“ sagt Hegel, einen, für uns heute geradezu aufregend prophetischen Satz: „Die Natur dagegen hat Freiheit, denn sie ist nicht ein ruhendes Sein, sondern ein Werden: – ein Sein, das nicht von Außen entzweit und synthetisiert wird, sondern sich selbst trennt und vereint und in keiner ihrer Gestalten sich als ein bloß Beschränktes, sondern als das Ganze frei setzt.“ Wenn man im Widerspruch dazu in der Naturphilosophie des Systems auf die These stößt, daß es im Dasein der Natur keine Freiheit, sondern nur Notwendigkeit und Zufall gäbe, so läßt sich das oberflächlich vielleicht mit Hegels philosophischer Entwicklung erklären. Im Grunde findet sich dieser Widerspruch ebenso innerhalb der Naturphilosophie selbst. Es kann auch nicht anders sein, denn er liegt im Begriff und soll bis in die äußerste Konsequenz getrieben und ertragen werden. Die Dialektik ist nicht dazu da, die Gegensätze zu verwischen und über sie hinwegzugleiten, die berühmte oft zitierte Harmonisierung alles Wirklichen im Idealismus liegt genau genommen nicht im Wesen des spekulativen Denkens, das den Widerspruch als Wurzel aller Lebendigkeit begreift und anerkennt. Es ist eine Zerreißprobe für alles Sein, sich in dieser Spannung zu erhalten und zu bewähren. In der Logik erkannten wir bereits die begriffliche Vielgestaltigkeit der Wirklichkeit, die sowohl die Relativität der Erscheinung, wie die Notwendigkeit enthält, die sich selbst zum Begriff entwickelt, der als solcher das Freie ist. Beides gehört in den Geist: Not-

wendigkeit und Freiheit, die Natur ist ihrem Wesen nach Begriff und als solcher frei, in ihrer Erscheinung scheint sie uns die reine Notwendigkeit zu verkörpern. Aber wir kommen ja heute immer mehr zu der Einsicht, daß der Glaube an das unabänderliche Naturgesetz nur noch sehr bedingte Geltung hat. Die Atomphysik hat sich bereits grundsätzlich von den Vorstellungen des Determinismus gelöst und sieht sich, insbesondere seit der Quantentheorie, gezwungen, Naturgesetze als statistische Gesetze zu formulieren. —

Eine besondere Ausgestaltung erfährt die Dialektik von Wesen und Erscheinung in der Naturschönheit. Das Wesen aller Schönheit liegt, nach Hegel, darin beschlossen, daß die Idee aus ihrer nur inneren Einheit heraustritt, um in der realen Welt der Erscheinung die Materie als solche zu durchformen und zu be-seelen. Die Schönheit ist die im Dasein erscheinende Idee. Die Wahrheit der Idee liegt nicht nur in ihrem allgemeinen Prinzip, kraft dessen sie sich zum inneren Wesen der Dinge macht, das nur durch das Denken zu erfassen ist, sondern ebenso sehr in der besonderen Wirklichkeit der Schönheit, die als „sinnliches Scheinen“ der Idee nunmehr auch für die Anschauung, die Hülle der scheinbaren Geistlosigkeit durchbricht und die Materie mit dem Hauch ihrer Göttlichkeit überstrahlt. Die besondere logische Bedeutung dieses Vorgangs liegt darin, daß in der Schönheit die Idee das äußere Dasein durchsichtig macht, indem sie ihren eigentlichen geistigen Gehalt hin durchscheinen läßt. Wenn die Idee als innerer Gehalt eines besonderen Daseins auftritt oder als Wesen in dieses Dasein scheint, läßt sie die äußere Seite des Daseins unwesentlich werden und erhebt das Dasein gerade auf diese Weise zugleich zum wesentlichen Sein, zur Erscheinung. In der Schönheit aber ist die Idee nicht nur als innerer Sinn, als die eigentliche Wahrheit der Sache als „Sache“ lebendig, sondern sie gewinnt in der Sache unmittelbar ihr eigenes Dasein oder findet in der Erscheinung dieses Daseins zugleich ihre äußere Gestalt und reale Darstellung.

Dieser allgemeine Begriff der Schönheit findet in der Naturschönheit seine besondere und eigenartige Bestimmtheit. Auch in der Natur waltet die Idee nicht nur als innerer Sinn in den allgemeinen Naturgesetzen, sondern ebenso sehr in der Äußerlichkeit der Naturschönheit. Aber sie bleibt auf dieser ersten Stufe noch in die Unmittelbarkeit des reinen Daseins gebannt, und gibt uns darum nicht mehr als eine Ahnung der Idee. Eigentlich ist es für Hegel auch hier wieder erst die Gestaltung der lebendigen Natur, die als erste begriffsmäßige Naturform der Idee auf diese Weise zur sinnlichen Erscheinung des konkreten Begriffs wird. Aber auch die Schönheit der lebendigen Naturgestalten, steht, ebenso wie die Idee in der Natur, erst am Anfang ihrer Entwicklung. Als Schönheit der reinen Objektivität ist sie noch unvollkommen und läßt die ganze Fülle ihrer Vollendung und Wahrheit erst ahnen. Diese unvollkommene objektive Schönheit bedarf daher letztlich, um wahrhaft im Dasein zu erscheinen, einer geistigen Ergänzung und eigentlichen Sinnerfüllung im subjektiven Bewußtsein des Menschen. In dieser geistigen Vertiefung der Einheit von Subjektivem und Objektivem wird der Natur nicht ein ihr Fremdes aufgezungen, sondern nur die verborgen in ihr ruhende eigene Wahrheit an das

Licht des Bewußtseins gehoben. Aber der Mensch kann die Natur überhaupt nur darum schön finden, weil sie an sich bereits Dasein der Idee ist. Insofern muß er in ihr geradezu den Abglanz der Idee sehen, „denn von der Idee entfremdet ist die Natur nur der Leichnam des Verstandes“ (Enz. 2, 50). War in den verschiedenen Formen der Naturschönheit, selbst in ihrer höchsten Erscheinung, dem menschlichen Antlitz, nur erst ein Ahnen gegeben, so kann die wahre Schönheit erst vom selbstbewußten Geist des Menschen geschaffen werden: erst in der Kunst erlangt sie wirkliches und wahrhaftes Dasein. —

## II B

Im dialektischen Prozeß der Entfaltung der Idee im Hegelschen System erhält sich das Moment der Natur, auch nach Abschluß der eigentlichen Naturphilosophie in der Philosophie des Geistes. Bis in den absoluten Geist hinein ist jede Wirklichkeit der Idee dieser Spannung zwischen Natur und Geist unterworfen. Auch die Kunst als erstes Moment der absoluten Idee ist Einheit von Natur und Geist: sie erscheint nicht als reiner Geist, sondern als Entäußerung des Geistes in die sinnliche Materie, obwohl ihre Werke aus dem Geiste geboren und geschaffen wurden. Die Kunst ist, ebenso wie die Natur, unmittelbares Dasein der Idee. Sie enthält die Natur nicht als aufgehobenes Moment, sondern als die eine Seite ihrer Erscheinung selbst. Während aber die Natur wirklich ein Anfang, ein erstes Dasein der Idee bildet, steht die Kunst am Ende der Entfaltung des Systems und stellt als erstes Moment des absoluten Geistes bereits die entwickelte Idee in ihrer unmittelbaren Erscheinung dar. Lediglich das allgemeine dialektische Entwicklungsgesetz bringt es mit sich, daß die Idee auf jeder neuen Stufe aus dem Reichtum ihrer ausgebreiteten Momente wieder in die scheinbare Unmittelbarkeit einer einfachen Gegebenheit zurückfallen muß. Auf diese Weise bricht zugleich das Moment der Natur aus seiner, gleichsam unter der Oberfläche des dialektischen Entwicklungsganges, nur mitgeführten Existenz immer wieder hervor und macht in der Unmittelbarkeit des Daseins sein unverlierbares Recht geltend. In Wirklichkeit ist jede neue Unmittelbarkeit „etwas weniger unmittelbar“ als die vorhergehende, da sie im Grunde bereits ja durch das ganze bisher durchlaufene System vermittelt ist. So erscheint die Kunst zwar als unmittelbares Dasein der Idee, im Verhältnis zur Natur aber ist sie durch die ganze Entwicklung des Systems vermittelt und als Ausdruck und Darstellung der Idee in Subjektivität und Freiheit *g e s e t z t*. So ist die wahre Schönheit unendlich und frei, d. h. sie ist frei von allen Beschränkungen der natürlichen Besonderheit und nur noch bestimmt durch ihren eigenen Begriff. Die Materie wird erst in der Kunst zur wahren Wirklichkeit der Idee: sie stellt nun in sich selbst die Einheit von Begriff und Gestalt dar. Diese Einheit als das sinnliche Schein der Idee, die aus dem Geiste wiedergeborene Schönheit, nennt Hegel das *I d e a l*. „Die Idee als das Kunstschöne ist nicht die Idee als solche, wie sie eine metaphysische Logik aufzufassen hat, sondern die Idee, insofern sie zur Wirklichkeit fortgestaltet und mit dieser Wirklichkeit in unmittelbar entsprechende Einheit getreten ist“ (Ästhetik 1, 112).

Der Ausdruck Wirklichkeit bezeichnet in diesem Zusammenhang nicht nur das eigentlich Wirkliche im Dasein (die wirkliche Idee), sondern vielmehr die Wirklichkeit der Idee als Dasein. Da die Kunst stets ein besonderes Material als äußeres Substrat des Kunstwerks voraussetzt, kann das Ideal nicht die eigentliche Wirklichkeit der Idee, sondern nur ihr einfaches, an die Äußerlichkeit gebundenes Dasein, also wenn man so will: eine besondere, noch beschränkte Form der Wirklichkeit sein. Sie ist noch nicht das Leben der Idee selbst, sondern nur ihre Darstellung, ihr in der Äußerlichkeit sich spiegelndes Bild. „Das Ideal ist die Idee nach der Seite der Existenz betrachtet, aber als eine solche die dem Begriff gemäß ist . . . im Unterschied von dem Ausdruck Ideal nennt man Idee mehr das Wahre, nach der Seite des Begriffs betrachtet“ (Philosophische Propädeutik 163). Das Kunstschöne oder das Ideal ist also eine besondere Existenzform der Idee, die sich zur Wirklichkeit fortgestaltet, indem sie sich in der Endlichkeit eines besonderen Daseins zur Darstellung bringt. Die wirkliche Idee wird zum daseienden Ideal, das die Züge der überwundenen Welt der Natur noch an sich trägt. Die beiden Seiten des Ideals, die Idee und ihre Wirklichkeit im Dasein sind in ständiger Idealität aufeinander bezogen, so daß ihre Harmonie immer wieder aufs neue hergestellt werden muß. „Die Idee und ihre Gestaltung als konkrete Wirklichkeit sollen einander vollendet adäquat gemacht sein. So gefaßt ist die Idee als ihrem Begriff gemäß gestaltete Wirklichkeit das Ideal“ (Ästhetik 1, 112). In der festen und unwandelbaren Idealität dieses Verhältnisses erschöpft sich der Begriff des Ideals, ohne sich weiterhin dialektisch oder in der Geschichte zu entwickeln. Dies ist auch der Grund, warum sich bei Hegel nur vereinzelte Äußerungen über die logische Struktur des Ideals finden, während sein Inhalt zunächst als solcher, und dann in seiner Bestimmtheit ausführlich beschrieben wird. Rein logisch gesehen bildet das Ideal das Begriffsmoment, dem die Aufgabe zufällt, die eine Seite der absoluten Idee, nämlich die Seite ihrer Unmittelbarkeit, hervorzukehren und in die Wirklichkeit einzubilden, um sodann die dialektische Führung sogleich an die zweite Stufe, die Religion, weiterzugeben. Das Ideal ist ein einfaches und einheitliches begriffliches Gebilde, das als solches in seiner logischen Struktur den Kategorien des Seins oder des Wesens entspricht. Was hier dialektisch gesehen vorgeht, ist ein einfaches Umschlagen der Idee ins Dasein, oder des Inhalts in die Form, zugleich aber will das Resultat dieses Vorgangs als das genommen werden, was es ist, nämlich als Wirklichkeit der Idee selbst und ihrer unmittelbar gewordenen Einheit von Wesen und Existenz. Als dieses Resultat, das weiter keiner dialektischen Entwicklung unterliegt, wird es zum feststehenden Begriff der Kunstschönheit und dient jeder Kunstepoche als solches in unveränderter Weise zum Richtpunkt ihres Schaffens. Die eigentliche Entwicklung der Kunstgeschichte, ihr innerer Sinnzusammenhang kann daher auch nicht durch ihr eigenes Prinzip, durch das Ideal, sondern nur durch die Idee selbst gestaltet werden. Das Ideal entwickelt und wandelt sich nur mit der sich entwickelnden und wandelnden Idee, die von ihm ins äußere Dasein gesetzt werden soll. Jede Kunstgeschichte, die diesen, hier logisch begründeten Vorgang, nicht berücksichtigt, muß notwendig im Formalen stecken bleiben.

Wenn Hegel selbst diesen formalen Gesichtspunkt in seiner Kunstphilosophie dazu verwendet, die Geschichte der Kunst in die Epochen des Erstrebens, Erreichens und Überschreitens des Ideals zu gliedern, so ist er gezwungen, hierbei sofort wieder eine Einschränkung zu machen, indem er auf die notwendige Abhängigkeit dieser Einteilung, die nun wirklich nur eine *E i n t e i l u n g* ist, von der jeweiligen Entwicklungsstufe der Idee hinweisen muß. Diese innere Abhängigkeit macht sich vor allem darin geltend, daß die formale Gestalt des Ideals jeweils der inhaltlichen Entwicklung der Idee entsprechen muß, so daß etwa die noch unbestimmte Idee notwendig auch die Unvollkommenheit der Darstellung dieser Idee im Kunstwerk zur Folge hat. Das formale Einteilungsschema der Entwicklung der Kunst im Hinblick auf die Vollendung oder Überwindung des Ideals als solchen muß so auch nach dieser Seite unvollständig bleiben und durch den materialen Entwicklungszusammenhang, der allein auf der Seite der Idee liegt, ergänzt werden. Denn die entscheidende inhaltliche Entwicklung innerhalb der Kunstgeschichte ist nichts anderes als ein getreues Spiegelbild der Entwicklung der Idee selbst. Eine von der Entwicklung der allgemeinen Idee unabhängige Kunstgeschichte, müßte sich folgerichtig auf das rein formale Kriterium des jeweiligen Verhältnisses der Kunstwirklichkeit zum Ideal beschränken. Die Frage, wie weit das künstlerische Schaffen sich dem in seiner Einheit von Idee und Dasein unverändert feststehenden Ideal anzunähern vermag oder nicht, kann aber nichts Entscheidendes über den inneren Sinnzusammenhang der Kunstepochen aussagen. Erst die dialektische Entwicklung der ganzen Idee und das dialektische Verhältnis der jeweiligen Stufe dieser Idee zu ihrem eigenen Dasein bilden in völliger äußerer und innerer Durchdringung die bestimmte Gestalt einer Kunstepoche aus. In diesem Verhältnis verliert das Dasein seine Selbständigkeit, aber im Hervortreten der Innerlichkeit der Idee gewinnt es auf der anderen Seite erst seine an sich seiende Wahrheit. Als äußere zufällige Form wird es nunmehr zum Ausdruck einer inneren notwendigen Form, der vollendeten Idee selbst, die mit der Innerlichkeit ihres Inhalts zusammenfällt. Aber selbst die vollendete äußere Form bleibt als äußerliches Dasein unfähig, die ganze Wahrheit ihres ideellen Inhalts wiederzugeben. Die Kunst ist „aus dem subjektiven Geiste geboren“; „die natürliche Unmittelbarkeit ist an ihr nur Zeichen der Idee“ (Enz. 3, 447). Die vollkommene Einheit von Innen und Außen, Idee und Wirklichkeit kann aus diesem Grunde, als Resultat der Entwicklung der ganzen Idee, nur zu einem „Akt des Innern“ werden. Das Kunstwerk, von Künstlern ins äußere Dasein gesetzt, ist im Geiste des Künstlers, als Leben, Wollen und Erkennen, in innerer Einheit, die eigentliche Idee. Die schöpferische Kraft des Künstlers kann sich nur im Stoff verwirklichen, die absolute Idee setzt sich im Bereich des reinen Geistes. So kommt die Kunst in dem Augenblick, in dem sie wirklich über sich selbst hinausgehen will, notwendigerweise im Überschreiten und Zersprengen der Grenzen, die ihr durch das Ideal gesetzt sind, zu ihrer eigenen inneren Auflösung und die Bewegung wird zurückgeworfen in ein „Zurückgehen des Menschen in sich selbst“. Im subjektiven Selbstbewußtsein allein vollzieht sich die Versöhnung des Subjektiven mit dem Objektiven, hebt sich der Gegensatz

zwischen der Einseitigkeit und Unmittelbarkeit der Natur und der Freiheit des Geistes im Geiste wahrhaft auf.

### III B

Es zeigt sich auch an dieser Stelle, daß der schöpferische Prozeß der Entwicklung des Seins sich wiederum in der Subjektivität und Freiheit der menschlichen Person, als dem eigentlich lebendigen Mittel- und Durchgangspunkt alles geistigen Geschehens, zusammenfaßt. —

Ich möchte in diesem Zusammenhang, um ein letztes Beispiel für das Ineingangreifen von Logik und angewandter Philosophie zu geben, auf die Lehre vom subjektiven Geist zurückgreifen. In ihr zeigt sich besonders deutlich, wie die einzelnen Seinsbereiche der Logik zugleich die eigentlich konstituierenden Elemente für die Differenziertheit in der Entwicklung des endlichen Geistes bilden.

Im subjektiven Geist gelangt, nachdem sich der Übergang von der Natur zum Geiste, als ein Zusichselbstkommen der Natur erwiesen hat, der Begriff, indem er als innere Bestimmung allen Seins sich selbst zum Bewußtsein kommt, zum Fürsichsein und damit zu seiner vollen Verwirklichung als Geist. Die Natur kann, selbst in ihrer höchsten Form, dem Tier, dies in sich bestimmte allgemeine Fürsichsein der Subjektivität nicht erreichen. Obwohl im Tier, Körper und natürliche Seele bereits zu innerer Einheit gelangen, bleibt es „der geistlosen Dialektik des Übergehens“ (Enz. 3, 30) verhaftet, in welcher die seine Seele beherrschenden Empfindungen in ausschließlicher Besonderung nebeneinander bestehen. Erst der Mensch erhebt sich „von der Einzelheit der Empfindung zur Allgemeinheit des Gedankens, zum Wissen von sich selbst, zur Erfassung seiner Subjektivität“ (Enz. 3, 30) und damit zum Geist.

Das erste Moment in dieser Entwicklung zum Geiste ist die menschliche Seele. Die Seelenlehre Hegels erschließt sich uns nicht vom Geiste, sondern von der Natur her. Sie ist nicht Seelenmetaphysik, wie in der mittelalterlichen Philosophie, sondern die Seele ist nur die substantielle, formierende Grundlage und Kraft des Leibes, die „allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben“. Die Seele ist von der Natur bestimmt und bleibt so ein Endliches, sie ist das einfache Fürsichsein des Leibes, in dem sie sich zum individuellen Subjekt zwar vereinzelt, aber nur als „Vereinzlung der Naturbestimmtheit“. Aber der Geist ist seiner inneren Struktur nach ein Sichentfaltender, so ist die Seele zwar erst der erste Ausdruck und die unmittelbare Gewißheit der sich selbst begründenden Subjektivität, aber sie enthält im Keime doch schon die ganze Fülle, der sich immer mehr zur Person entwickelnden Substanz des Geistes. Wir haben damit bei Hegel wenigstens einen Ansatzpunkt zur Überwindung des Auseinanderfallens von Leibseele und Geist, das sich im Prozeß der dialektischen Entfaltung zur Person nicht aufrecht halten läßt. Die Einheit von Leib und Seele kann im Bereich des natürlichen Seins noch keine absolute sein, „die Natur der alles aus sich entwickelnden logischen Idee fordert vielmehr, daß dieser Unterschied sein Recht behalte“ (Enz. 3, 253).

Aber in dem Augenblick, in dem die Seele der Schranke des Leibes an sich inne wird, „wirft sie die Leiblichkeit als ein ihr Fremdes heraus“ und durch dieses Insichgehen, „durch diese Reflexion in sich, vollendet der Geist seine Befreiung von der Form des *S e i n s*, gibt sich die Form des *W e s e n s*, und wird zum Ich. Zwar ist die Seele, insofern sie Subjektivität und Selbstichkeit ist, schon *a n s i c h*. Zur *W i r k l i c h k e i t* des Ich gehört aber mehr, als die unmittelbare, natürliche Subjektivität der Seele“ (a.a.O.). In der Reflexion in sich vollzieht sich das Erwachen der Seele zum Ich in der Weise, daß sie ihr leibliches Sein sich entgegensetzt, es aufhebt und als das Ihre bestimmt. Das „Zugrundegehen“ der natürlichen Seelensubstanz ist zugleich das Hervorgehen der zweiten Stufe des Subjektiven Geistes, des Bewußtseins. „Das Ich ist der durch die Naturseele schlagende und ihre Natürlichkeit verzehrende Blitz“ (Enz. 3, 254).

In der Phänomenologie gibt Hegel die Lehre von dem *e r s c h e i n e n d e n* Wissen. „Der Geist ist als Ich Wesen, aber indem die Realität in der Sphäre des Wesens als unmittelbar seiend und zugleich als ideell gesetzt ist, ist er als das Bewußtsein nur das *E r s c h e i n e n* des Geistes“ (Enz. 3, 258). Ich kann den Weg des Bewußtseins über das Selbstbewußtsein zur Vernunft und schließlich zum Geist an dieser Stelle nicht im einzelnen verfolgen, sein Ziel ist es, „seine Erscheinung mit seinem Wesen identisch zu machen, die Gewißheit seiner selbst zur Wahrheit zu erheben“ (Enz. 3, 260). Dieses Ziel der Selbstverwirklichung des Subjekts wird erreicht durch die fortschreitende Erkenntnis und Aneignung des Objekts. Es handelt sich hierbei wiederum um einen doppelten Vorgang, einerseits um die Entwicklung des Bewußtseins selbst, andererseits um den Zusammenhang des objektiven Seins, mit dem sich das Bewußtsein von Stufe zu Stufe in immer engerer Durchdringung verbindet, um schließlich die vollkommene Angleichung von Sein und Bewußtsein, Bewußtsein und Selbstbewußtsein, zu erreichen. Jede dieser notwendigen Stufen der Entwicklung enthält nur vorläufiges Resultat, dessen Wahrheit nur ein Schein sein kann, der in einem neuen und höheren Ergebnis aufgehoben werden muß, denn das erscheinende Wissen ist noch nicht die Wahrheit als Geist. Das Bewußtsein ringt auf diese Weise um die allmähliche Eroberung der Welt der Erscheinungen, die Entwicklung ist kein Ausschiherauswachsen, sondern die harte Arbeit des endlichen Geistes an sich selbst, in der Aneignung und Weiterbildung der eigenen geistigen Voraussetzungen, am Objekt sich selbst zu konstituieren. Denn zunächst ist die Einheit des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins nur „als ineinander scheinende“ (Enz. 3, 291), ihr Unterschied ist noch die unbestimmte Verschiedenheit, am Ende der Entwicklung aber ist sie, in der vollkommenen Durchdringung des subjektiven Begriffs und der Objektivität, Vernunft, d. h. der Begriff, „der nicht als bloß logische Idee, sondern als die zum Selbstbewußtsein entwickelte Idee existiert“ (a.a.O.). Dieses Selbstbewußtsein ist als Selbstbestimmung in der Übereinstimmung mit der Welt, in der Anerkennung und zugleich Aneignung einer realen Weltordnung, die wahre Grundlage des Menschen als Person. Als diese Person ist der Mensch Geist. Erst der individuelle persönliche Geist ist von unendlichem, von absolutem Wert. Und

erst die uneingeschränkte Einsicht, daß das Subjekt, als solches für sich genommen, nur die eine Hälfte der Wahrheit ist, daß die Bestimmungen des Wesens der Dinge seine eigenen Gedanken sind, ist die wissende Wahrheit. Erst jetzt bewegen wir uns wahrhaft im Element des Begriffs, denn der Geist ist absolute Totalität und somit „unendlich und ewig“ (Enz. 3, 297). Das vollendete Selbstbewußtsein hat die Welt in sich aufgenommen, indem es sie nicht nur sich gegenüberstellt, sondern sie wahrhaft durchdringt und zu der Seinen macht. Damit ist zugleich das natürliche Sein überwunden und aufgehoben in der Freiheit des Geistes, der den Gesetzen der Natur nicht mehr unterworfen ist, sondern in der Erhebung zur Wahrheit reine Selbstbestimmung geworden ist. Seine Freiheit aber ist Aktivität, Tätigkeit im Vollbringen der Offenbarung in seinem eigenen Elemente. Der Geist offenbart in seinem Andern nur sein eigenes Wesen. Das Sichselbstoffenbaren ist daher selbst der Inhalt des Geistes“ (Enz. 3, 34). Damit haben wir aber im Grunde genommen die Grenzen des endlichen Geistes schon überschritten und sind eingetreten in das Reich der schöpferischen Allmacht des absoluten Geistes. „Die höchste Definition des Absoluten ist die, daß dasselbe nicht bloß überhaupt Geist, sondern daß es der sich absolut offenbarende, der selbstbewußte, unendlich schöpferische Geist ist“ (Enz. 3, 38). Aber auch der endliche Geist hat als Offenbarung der absoluten Schöpferkraft Anteil am göttlichen Geist, wird von seiner Gestaltungskraft durchleuchtet und muß darum für „das Ebenbild Gottes, – für die Göttlichkeit im Menschen erklärt werden“ (Enz. 3, 298).