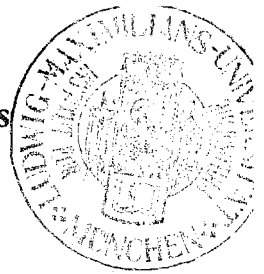


Das Problem des Selbstbewußtseins in Hegels System*

Von Walter SCHULZ (Tübingen)



20238

Das Thema meines Referats soll in drei Schritten durchgeführt werden. Im ersten Schritt weise ich in der hier gebotenen Kürze auf die Bestimmung des Selbstbewußtseins bei Fichte und Schelling hin. Es mag mißlich erscheinen, nicht mit der Erörterung Hegels sogleich zu beginnen, aber um Hegels Position im Deutschen Idealismus zu bestimmen, ist es notwendig, sich die Ansätze von Fichte und Schelling zu vergegenwärtigen, um die Differenzen und – dies ist ebenso wichtig – die Gemeinsamkeiten zu erfassen, die zwischen Hegel und diesen Denkern bestehen. Im zweiten Schritt thematisiere ich Hegels Bestimmung des Selbstbewußtseins im Rahmen der Philosophie des subjektiven Geistes nach der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Im dritten und letzten Schritt suche ich das Selbstbewußtsein im Ganzen von Hegels System zu orten, und zwar im Rückgriff auf die *Phänomenologie des Geistes*.

Der Begriff Selbstbewußtsein ist kein eindeutiger philosophischer Begriff. Er fungiert zumeist als Sammelbegriff für bestimmte Ansätze der neuzeitlichen Philosophie, die von Descartes an durch den Ausgang von der denkenden Subjektivität gekennzeichnet sind. Hegel sagt in seiner Geschichte der Philosophie, daß wir erst mit Descartes in eine selbständige Philosophie eintreten, „welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist“.¹

Ihren ersten Höhepunkt erfährt die neuzeitliche Philosophie in der durch Kant inaugurierten Transzendentalphilosophie, die die reine Subjektivität ins Zentrum stellt. Es geht hier darum, Philosophie als methodisches Vorgehen auf einem Prinzip zu gründen, das als überempirische Voraussetzung für den empirischen Gebrauch unserer Erkenntniskräfte fungiert. Als begründendes kann das Prinzip nicht auf derselben Ebene wie das Begründete liegen, und insofern es Voraussetzung der Gegenständlichkeit ist, kann es an ihm selbst nicht durch die Bestimmungen, die es als für die Gegenständlichkeit maßgebend setzt, bestimmt werden. Seine Kennzeichnung und seine Ortung sind also schwierig. Dies zeigt der Weg von Kant zu Fichte und Schelling. Die Transzendentalphilosophie als der Versuch einer angemessenen Bestimmung der bedingenden Subjektivität gerät ins Spekulative: sie setzt im Abstoß vom Gegebenen die Idee des absoluten Ich als allein gültigen

* Vortrag, gehalten am 8. Oktober 1981 im Rahmen einer Hegel-Tagung der Philosophischen Fakultät Tübingen.

¹ Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hg. von G. J. P. Bolland (Leiden 1908) 843.

Anfang der Philosophie an. Ich suche die Ansätze dieser spekulativen Metaphysik des Ich im Rückgriff auf Fichte zu erläutern.

Fichte verfaßte zeitlebens philosophische Werke, die den Titel *Wissenschaftslehre* tragen. Bei heutigen Wissenschaftstheoretikern würden die Argumentationen, die Fichte unter diesem Titel vorlegt, wohl eindeutige Ablehnung erfahren, denn Fichte entwickelt eine rein spekulative Deduktion, die im Gegensatz zu Kant von einem absoluten Ich her alles Wissen nicht nur der Form, sondern auch dem Inhalt nach ableitet. Fichte redet von einem Mechanismus des Geistes, der, vom Philosophen durchschaut, die Genese unserer Vorstellung so eindeutig expliziert, daß die ontisch-narrativen Vorstellungen der Tradition von der Schöpfung überflüssig werden.

Die Genese unserer Vorstellungen nennt Fichte eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes. Sie zu konstruieren ist Sache des reflektierenden Philosophen. Philosophie als solche ist strikter Gegensatz zum Leben. Fichte erklärt: „*Leben* ist ganz eigentlich *Nicht-Philosophieren*; Philosophieren ist ganz eigentlich *Nicht-Leben*.“² Philosophie als Spekulation nützt dem Leben nichts, denn kein Satz der Philosophie ist „*ein Satz für das wirkliche Leben*“. Diese Aussage bedeutet aber zugleich: Wer philosophiert, der muß, insofern er der Lebensrealität entsagt, die Schwierigkeiten auf sich nehmen, die eine Spekulation, die vom Ich ausgeht, bedrängen.

Fichte versucht nun auf unterschiedlichen Wegen eine wirklich zureichende Bestimmung des Ich zu gewinnen. Alle diese Versuche gehen davon aus, daß wir faktisch von uns als ichhaften Wesen wissen. Fichte redet daher von einem Finden des Ich, er erklärt aber zugleich, daß dies Finden durch Freiheit bedingt sei. Ich kann diese verschiedenen Wege Fichtes hier nicht erörtern und beschränke mich auf einen Hinweis, der die Problematik des Ich vom Phänomen des Selbstbewußtseins her deuten soll.

Um diesen Ansatz Fichtes adäquat zu verstehen, ist ein Rückgriff auf die Bestimmung Selbstbewußtsein, wie sie in den voridealistischen Theorien entwickelt wurde, angebracht. Es geht hier darum, wie Selbstbewußtsein und Bewußtsein zusammenhängen. Daß im Lebensvollzug die Grenze von Bewußtsein und Selbstbewußtsein fließend ist, ist kaum zu leugnen. Die Vorstellung zweier an sich getrennter Bestimmungen, die besagt, daß das Selbstbewußtsein zum Bewußtsein „dazukommt“, ist offenbar problematisch. Das Selbstbewußtsein und das Ichbewußtsein ist immer schon „da“, deswegen kann es eben bewußt in Aktion treten. Dieser Sachverhalt schließt aber keineswegs aus, daß unter genetisch-biologischem Aspekt das Bewußtsein als fundamentale Bedingung dem Selbstbewußtsein vorhergeht. Das Bewußtsein erscheint hier gleichsam als ein Produkt der Entwicklung, das die objektive Grundlage für das Selbstbewußtsein ist. Über dem Bewußtsein wäre nach dieser Theorie das Selbstbewußtsein also als eine höhere Stufe anzusetzen. In gewisser Weise argumentiert *Leibniz* so: Zu der Perzeption als dem momentanen Seelenzustand kommt die Apperzeption dazu, „die das *Selbstbe-*

² Fichte, sämtliche Werke, hg. von I. H. Fichte (1844 f.) Bd. 5, 341.

wußtsein oder die reflexive Erkenntnis dieses inneren Zustandes ist. Dies letztere ist keineswegs allen Seelen, ja nicht einmal derselben Seele zu allen Zeiten gegeben.“³ Der letzte Satz ist nicht unwichtig. Es gibt auch im Menschen nicht nur Dämmerzustände, wie Einschlafen und Erwachen, sondern die ganze Dimension des Vorbewußten, die zwischen Bewußtsein und Unbewußtem steht, wäre hier anzuführen. In der Gegenwart hat die Psychoanalyse diese Sachverhalte ja gründlich untersucht.

Der soeben dargelegte Sachverhalt läßt sich aber durchaus auch vom Selbstbewußtsein her thematisieren in der Weise der Depotenzierung, um einen Terminus Schellings zu gebrauchen. Ich als Selbstbewußtsein weiß um meine vorausgehenden Bedingungen, das heißt, ich setze das Bewußtsein dem Selbstbewußtsein, dieses in Gedanken depotenzierend, voraus. Aber diese Gedankenüberlegung bleibt abstrakt. Im faktischen Bewußtseinsleben ist das Selbstbewußtsein als der eigentliche Bezugspunkt immer schon präsent, und als eben dieser Bezugspunkt, gleichsam als Kern der Ichhaftigkeit, kann er ausdrücklich gemacht werden.

Das bedeutet aber nun – und damit komme ich zu Fichte zurück –, daß der Menschen die Möglichkeit hat, sich als Selbstbewußtsein in Freiheit zu ergreifen und zu begreifen. Diesen Weg geht Fichte in aller Entschiedenheit und zwar in ausdrücklichem Rückbezug auf die alltägliche Bedeutung von Selbstbewußtsein. Selbstbewußtsein ist ja eine Bezugsbestimmung der Subjektivität. In dem Bezug zu anderen geht es mir aber um mich selbst. Im Selbstbewußtsein liegt eine Abgrenzung gegen andere in Richtung eines sich über sie Stellens, oder besser: der Selbstbewußte meint, die anderen nicht nötig zu haben, aber er will, daß sie dies wissen und anerkennen. Selbstbewußtsein ist dialektisches Bewußtsein von Freiheit: gerade wenn man sich auf die anderen bezieht, ist eben die Tendenz, frei von ihnen sich aus sich selbst im eigenen Rang zu bestätigen, leitend. Diese Tendenz der Selbstbestätigung ist nun für die philosophische Bestimmung des Selbstbewußtseins nicht unwichtig. Sie weist auf das Phänomen der Selbstvergewisserung und der Selbstgewißheit hin, in der das Ich sich auf sich zentriert und sich mit sich identifiziert, aber in der Form, daß es um diese Selbstidentifizierung weiß.

Der Zusammenhang von Selbstbewußtsein und Ichbezug wird nun von Fichte unter philosophischem Aspekt herausgestellt und zunächst eindeutig positiv gewertet. Fichte unterscheidet zwei Philosophien, den Dogmatismus und den Idealismus. Er erklärt, daß dies die einzig maßgeblichen Weisen des Philosophierens seien. Beide Einstellungen sind aber keineswegs vom gleichen Rang. Nur das sich selbst Ergreifen des Selbstbewußtseins, das der Idealismus erfordert, ist der Subjektivität adäquat. Fichte führt in den Vorlesungen *Über die Bestimmung des Gelehrten* aus, daß das Ich sich verselbständigen solle, und das heißt formal, es muß sich als „absolute Einigkeit, stete Identität, völlige Übereinstimmung mit sich selbst“ etablieren. Die Erfüllung dieser Forderung ist möglich, weil die genannten Prädikate eben die Wesensstruktur des Ichs ausmachen. Der zwischen allgemeinem Selbstbewußtsein und philosophischem Selbstbewußtsein vermittelnde Ge-

³ Leibniz, Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, hg. von H. Herring (1969) 12.

danke ist die sich ergreifende Freiheit, die Setzung aus Freiheit zur Freiheit. Selbstbewußtsein als Freiheitsbewußtsein kann daher nicht demonstriert werden. Fichte erklärt: „Jenes Selbstbewußtsein dringt sich nicht auf, und kommt nicht von selbst; man muß wirklich frei handeln, und dann vom Objekt abstrahieren, und lediglich auf sich selbst merken. Niemand kann genötigt werden, dieses zu tun, und wenn er es auch vorgibt, kann man immer nicht wissen, ob er richtig und, wie gefordert werde, dabei verfare. Mit einem Worte, dieses Bewußtsein kann keinem nachgewiesen werden; jeder muß es durch Freiheit in sich selbst hervorbringen.“⁴

Der späte Fichte ist über diesen Ansatz hinausgegangen. Er sucht das Absolute als reine Tätigkeit von Selbstbewußtsein und von jeder Art von Selbstreflexion überhaupt abzutrennen. Das Absolute muß von der Festlegung, die durch die Reflexion vollzogen wird, befreit werden, wenn man es rein haben will. Es wird aus der Reflexion herausgesetzt und ist als vorbewußte, ursprüngliche, ungebrochene, aus sich entspringende Tätigkeit anzusetzen. Fichte redet von ihm als dem „lauteren und lebendigen Leben“, das er zugleich als reines Sein bestimmt. Fichte geht also zu einer Übermetaphysik weiter, die, um zwei ungleiche Positionen zum abhebenden Vergleich anzuführen, an Plotin und den späten Heidegger erinnert. Das wesentliche Ergebnis für uns besagt: Selbstbewußtsein kann nicht den Rang eines Prinzips beanspruchen.

Nur kurz weise ich auf *Schelling* hin. Mit Schelling beginnt, so ist nicht ganz zu Unrecht in den Geschichten der Philosophie zu lesen, der objektive Idealismus. Das besagt: Schelling stellt die Naturphilosophie als notwendige Ergänzung neben die Transzendentalphilosophie. Wenn man von der objektiven Entwicklung ausgeht, dann muß man Bewußtsein vor dem Selbstbewußtsein ansetzen. Die Naturphilosophie zeigt also Vorformen des Selbstbewußtseins, insbesondere im Organischen, insofern dieses teleologisch geformt ist. Schelling ordnet die Naturphilosophie zunächst als gleichberechtigt neben die Transzendentalphilosophie. Diese geht vom Subjekt aus und deduziert die Genesis unserer Vorstellungen. Hier findet sich eine sehr instruktive Analyse des Selbstbewußtseins als des Prinzips der Transzendentalphilosophie. Schelling erklärt: „Dieses *erste Wissen* ist für uns nun ohne Zweifel das Wissen von uns selbst, oder das Selbstbewußtseyn.“⁵ Selbstbewußtsein ist gegenüber dem Begriff Ich vorrangig. Dementsprechend sagt Schelling: „Indem ich mir durch das Selbstbewußtseyn zum Objekt werde, entsteht mir der Begriff des Ich, und umgekehrt, der Begriff des Ich ist nur der Begriff des Selbstobjektwerdens. Der Begriff des Ich kommt durch den Akt des Selbstbewußtseyns zustande.“⁶

Schelling bleibt bei dieser Nebenordnung von Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie aber nicht stehen. Natur und Geist, genauer: objektive Entwicklung der Natur und subjektive Entwicklung der Vorstellungen, verweisen, so erklärt Schelling in seiner Identitätsphilosophie, auf einen einheitlichen Ursprung,

⁴ Fichte, a. a. O. Bd. 1, 429.

⁵ Schelling, Sämtliche Werke, hg. von K. F. A. Schelling (1856 ff.) Bd. 3, 355.

⁶ Ebd. 366.

der weder nur objektiv noch nur subjektiv ist, sondern beides umgreift. Schelling spricht von diesem Ursprung als der Vernunft, das Denken der Vernunft als der totalen Indifferenz des Subjektiven und des Objektiven sei, so erklärt er, jedem anzumuten. Von diesem Ansatz her verwirft Schelling ausdrücklich die Theorie, daß das Ich Prinzip der Philosophie sein könne. Selbstbewußtsein ist eine späte Hypostase des übersubjektiven Absoluten. Das Ich als Erstes ist zu „durchstreichen“, so erklärt Schelling in seiner Spätphilosophie. Diese Spätphilosophie Schellings ist der Spätphilosophie Fichtes insofern zu vergleichen, als auch Schelling der Reflexion ein Unvordenkliches vorordnet, das die Voraussetzung des Denkens ist, das sich selbst in seinem faktischen Selbstvollzug nicht mehr begründen kann. Diese Spekulation – und dies allein wollte ich Ihnen zeigen –, die die transzendentalphilosophische Grundlegung des Ichs als eines Prinzips der Philosophie vollenden wollte, endet in ihrer Ausgestaltung beim späten Fichte und beim späten Schelling mit einer ausdrücklichen Degradierung des Selbstbewußtseins.

Ich gehe nun zur Erörterung der Bestimmung des Selbstbewußtseins durch Hegel über und wende mich der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* zu. Hegels Analyse des Selbstbewußtseins unterscheidet sich grundlegend von den transzendentalphilosophischen und spekulativen Gedankenbauten seiner Vorgänger. Sie wirkt modern, phänomenologisch adäquat und lebensnah. Das Selbstbewußtsein wird, und zwar sehr konkret, vom zwischenmenschlichen Bezug her erläutert. Dieser Sachverhalt ist in der neueren Hegelforschung immer wieder herausgestellt worden. Es gibt eine relativ große Zahl vorzüglicher Arbeiten, die nicht nur die Analyse des Selbstbewußtseins als zentral erachten, sondern von ihr her den Gesamtansatz Hegels eruieren wollen. Ich nenne beispielhaft zwei ältere Untersuchungen. Einmal Alexander Kojève, der seinen Kommentar zu Hegels Phänomenologie vom Kapital über Herrschaft und Knechtschaft her aufbaut und von diesem Aspekt her Hegels Philosophie im ganzen erschließen will.⁷ Die Wirkung Kojèves in Frankreich ist erstaunlich; viele Denker – dieses hat Derrida einmal festgestellt – lesen oder kennen Hegel nur von Kojève her – so Bataille. Sodann weise ich auf einen Aufsatz von Jürgen Habermas hin, der, *Arbeit und Interaktion* betitelt, 1967 in der Festschrift für Karl Löwith erschienen ist.⁸ Habermas sucht in der Auslegung der Jenenser *Philosophie des Geistes* zu zeigen, daß Hegel die transzendente Bestimmung des Ich als sich auf sich beziehender Einheit hinter sich läßt, indem er die Konstitution des Ich von der „Reflexion des einsamen Ich auf sich selber“ löst und Selbstbewußtsein „aus dem Interaktionszusammenhang komplementären Handelns“ begreift. Freilich – so Habermas – gleitet Hegel mit der Konstruktion des Absoluten wieder in die idealistische

⁷ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Leçons... publiées par R. Queneau (Paris 1947; dt. in Auswahl von I. Fetcher: A. Kojève, Hegel, 1958).

⁸ J. Habermas, *Arbeit und Interaktion*. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes, in: *Natur und Geschichte*. Zum 70. Geburtstag von Karl Löwith (1967) 132 ff; auch in: J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“* (1968) 9 ff.

Schematik zurück, denn die Bewegung des absoluten Geistes wird „nach dem Muster der Selbstreflexion“ gedacht.

Ob es sich bei der Einführung des absoluten Geistes um einen Rückfall in idealistische Monologie handelt oder nicht: daß Hegel nicht bei dem Selbstbewußtsein stehen bleibt, sondern dieses überschreitet, das ist nicht in Zweifel zu stellen. Das besagt aber, die Interpretation des Selbstbewußtseins, die Hegel gibt, ist nur aus dem Zusammenhang seines Systems als eines Gesamtentwurfes zu verstehen.

Der Ort, an dem Hegel das Selbstbewußtsein thematisiert, ist die Philosophie des subjektiven Geistes, so jedenfalls stellt sich der Sachverhalt in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* dar. Daß ich mit der Bestimmung des Selbstbewußtseins nach der *Enzyklopädie* beginne, hat zwei Gründe. Einmal: Dies letzte große Werk gibt einen geschlossenen Aufriß von Hegels Philosophie im ganzen: Es beginnt mit der Logik und führt über die Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes, die den subjektiven, sodann den objektiven und schließlich den absoluten Geist behandelt. Das Kapitel über den subjektiven Geist ist länger als die Kapitel über den objektiven und den absoluten Geist. Es ist – und dies ist der zweite Grund für die Voranstellung der Analyse des Selbstbewußtseins nach der *Enzyklopädie* – die beste oder zumindest die ausführlichste Analyse von Hegels Gedanken über die einzelne, modern gesprochen: die individuell-endliche Subjektivität und über die dieser zustehenden Möglichkeiten.

Die Philosophie des subjektiven Geistes versteht diesen Geist nicht im Sinne der Tradition als ein fixes Seiendes, gleichsam als ein mit Eigenschaften versehenes geistiges Ding, sondern sie zeigt das Werden des Geistes auf. Die Analyse ist von der Tendenz einer lebendigen Entwicklung durchwaltet. Hegel läßt die verschiedenen Stufen des subjektiven Geistes genetisch auseinander hervorgehen. Die Untersuchung des subjektiven Geistes gliedert sich, den Stufen seiner Entwicklung entsprechend, in Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie. Die Anthropologie hat es mit der Seele, die Phänomenologie mit dem Bewußtsein und die Psychologie mit dem Geist zu tun. Die unteren Stufen werden in den höheren aufgehoben. Sie „sind wesentlich nur als Momente, Zustände, Bestimmungen an den höheren Entwicklungsstufen. Es geschieht dadurch, daß an einer niedrigeren, abstrakteren Bestimmung das Höhere sich schon empirisch vorhanden zeigt...“⁹

Die Analyse ist sehr konkret und geht auf einzelne Phänomene sehr genau ein. Ich gebe zur Verdeutlichung ein Beispiel aus der Anthropologie, die die Seele behandelt. Die Bestimmung „Seele“ wird hier im Sinne des Aristoteles gebraucht. Als das immaterielle Lebensprinzip eines natürlich Seienden ist die Seele körpergebunden, untersteht dem Rhythmus von Schlafen und Wachen, dem Altern und ist geschlechtlich differenziert. Der Seele sind die einfachsten Formen des Lebens, Erlebens und Empfindens eigentümlich. Hegel sagt: „Das Empfinden überhaupt ist das gesunde Mitleben des individuellen Geistes in seiner Leiblichkeit.“¹⁰ Das

⁹ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, hg. von F. Nicolin und O. Pöggeler (1975) 313.

¹⁰ Ebd. 327.

Fühlen bezieht sich sowohl auf die Außenwelt, die aber noch unmittelbar gehabt wird, und ebenso auf das eigene Sein, das Selbstgefühl ist die erste primitive Form eines Wissens um sich selbst als eines einzelnen Seienden, das sich aber noch nicht von seinem Körper unterschieden hat. Hegel zeigt glänzend auf, daß der jeweilige Zustand auf der jeweiligen Stufe ein Gesamtverhalten darstellt, in dem doch schon auf die späteren Stufen vorausgedeutet wird. So ist alles in der Empfindung bereits da, was im geistigen Bewußtsein und in der Vernunft später ausdrücklich hervortreten wird.

Zwischen dem ersten Teil, der die Seele, und dem dritten Teil, der den Geist behandelt, steht nun die Phänomenologie, die das Bewußtsein thematisiert. Hegel wiederholt hier, sehr zusammengedrängt und schematisierend, den Gedankengang der *Phänomenologie des Geistes*. Die Phänomenologie in der *Enzyklopädie* behandelt das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein und die Vernunft. Das Bewußtsein wird hier nicht mehr biologisch betrachtet, die biologischen Aspekte sind ja in der Anthropologie bei der Analyse der Seele berücksichtigt worden. Das Bewußtsein zeigt sich durch die abstrakte Freiheit bestimmt, mit der ich mich vom Naturleben der Seele distanzieren, und dieses als mein Anderes wissend umgreife. Grundsätzlich formuliert: Bewußtsein ist als Identität meiner selbst, aufgrund deren ich mich vom Gegenstand als Ich unterscheide. Der Bezug zum Gegenstand entwickelt sich vom sinnlichen Bewußtsein über die Wahrnehmung zum Verstand. Als Verstand vermag das Bewußtsein zu urteilen, und diese Möglichkeit gründet darin, daß das Ich sich selbst eben als Selbstbewußtsein weiß. Hegel erklärt: „Die Wahrheit des Bewußtseins ist das *Selbstbewußtsein*, und dieses ist der Grund von jenem, so daß in der Existenz alles Bewußtsein eines andern Gegenstandes Selbstbewußtsein ist; Ich weiß von dem Gegenstand als dem Meinigen (er ist meine Vorstellung), Ich weiß daher darin von mir.“¹¹ Das ist, oder erscheint, ganz von Kant her formuliert. Es finden sich jedoch Formulierungen, die über Kant hinausgehen, weil das Selbstbewußtsein von der Entwicklung her verstanden wird. Die Phänomenologie steht aber über der Anthropologie. Das besagt: Wenn es um die Analyse des spezifisch menschlichen Bewußtseins geht, ist die Einheit von Selbstbewußtsein und Bewußtsein vorrangig. Selbstbewußtsein und Bewußtsein sind, wie Hegel ausdrücklich sagt, „ein und dasselbe“.

Diese konkrete Genese des Selbstbewußtseins beginnt wie in der großen *Phänomenologie* mit der Erläuterung der Begierde. „Das Selbstbewußtsein in seiner Unmittelbarkeit ist *Einzelnes* und *Begierde*.“¹² Beide Bestimmungen, Unmittelbarkeit und Einzelheit, gehören zusammen. Sie sind Indiz der Leiblichkeit. Die Unmittelbarkeit wirkt sich in bezug auf den Gegenstand dialektisch aus. Das Selbstbewußtsein ist im Gegenstand darin, und dadurch ist das Objekt subjektiv, es ist für sich nichts, selbstlos, wie Hegel sagt, und als solches wird es aufgezehrt. „Die Begierde ist so in ihrer Befriedigung überhaupt *zerstörend*, wie ihrem Inhalte nach *selbstsüchtig*, und da die Befriedigung nur im Einzelnen

¹¹ Ebd. 349.

¹² Ebd. 350.

geschehen, dieses aber vorübergehend ist, so erzeugt sich in der Befriedigung wieder die Begierde.“¹³

Der Übergang zu der zweiten Stufe, dem anerkennenden Selbstbewußtsein, ist sehr zusammengedrängt. Hegel setzt hier das Selbstbewußtsein in bezug zu einem freien Objekt, „in welchem Ich das Wissen seiner als Ich hat, das aber noch außer ihm ist.“¹⁴ Ein Selbstbewußtsein ist hier für ein anderes Selbstbewußtsein, aber in unmittelbarer Weise. Hegel erklärt: „Ich schaue in ihm als Ich unmittelbar mich selbst an, aber auch darin ein unmittelbar daseiendes, als Ich absolut gegen mich selbständiges anderes Objekt.“¹⁵ Es stehen sich also zwei absolut selbständige Iche gegenüber mit dem gleichen Anspruch. Das bedeutet Kampf, und zwar Kampf auf Leben und Tod im physischen Sinne; es geht um die Leiblichkeit.

Der Kampf ist vom Ende her gesehen Vermittlung, aber realiter vom Vollzug selbst her gesehen doch eine sehr unangenehme Art der Vermittlung. Ich negiere die Unmittelbarkeit meiner selbst und die Unmittelbarkeit des Anderen. Der Kampf ist also zweiseitig. Jeder will die Unmittelbarkeit des Anderen, d. h. seine Leiblichkeit, aufheben, in schlichter Umgangssprache, ihn totschiagen, aber jeder ist an seinem Überleben, an der eigenen Leiblichkeit, interessiert. Dies ist nach Hegel legitim, denn die Erhaltung der Leiblichkeit ist für den einzelnen die Voraussetzung „des Daseins seiner Freiheit“.

Der Kampf geht ungleich aus. „Indem das Leben so wesentlich als die Freiheit ist, so endigt sich der Kampf zunächst als *einseitige* Negation mit der Ungleichheit, daß das Eine der Kämpfenden das Leben vorzieht, sich als einzelnes Selbstbewußtsein erhält...“¹⁶ Das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft wird solchermaßen installiert. Diese Ungleichheit kann aber für Hegel nicht das letzte Wort sein, sie ist zu überwinden, nicht aus existentiellen Gründen, sondern aus rein philosophischen. Selbstbewußtsein ist ja eine einem jedem Ich zukommende Grundbestimmung, das heißt: Selbstbewußtsein ist allgemein.

Hegel zeigt die Vermittlung von Herr und Knecht als gegenseitige Verwiesenheit aufeinander auf und bereitet so die Möglichkeit vor, daß beide sich in Freiheit entlassen, das heißt, daß jedem als freier Einzelheit Selbständigkeit und Freiheit zukommt. Beide Selbstbewußtseine sind in höherem Sinne gleichgültig, für sich selbst und für den anderen. Hegel redet davon, daß in bezug auf die Selbständigkeit der eine sich von dem anderen nicht unterscheidet, weil beide sich als gleichberechtigt anerkennen. Hier ist nicht die Rede von personal ausgerichteter Kommunikation, sondern von der überindividuellen Allgemeinheit, das heißt: Hier ist der Übergang zu der Vernunft vollzogen. Wie in der großen *Phänomenologie* verweist in der *Enzyklopädie* die Analyse des Selbstbewußtseins an ihrem Ende auf die Vernunft. Vernunft ist allgemein in der Weise, daß sich die Iche als durch Vernunft bestimmt, als „unendliche Allgemeinheit“, wie Hegel sagt, wissen.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. 351.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd. 352.

Das Ergebnis der Analyse des Selbstbewußtseins ist darin zu sehen, daß Hegel von der empirischen Einzelheit zu der nichtempirischen allgemeinen Vernunft im Sinne Kants fortgeschritten ist. Die Allgemeinheit im Sinne der Vernunft versteht sich aber nicht, wie Kant es zu vermeinen scheint, von selbst. Das besagt: Es gibt keinen mundus intelligibilis, der als über der Empirie stehende fixe Wirklichkeit angesetzt werden kann und muß. Die höhere Sicht muß erst vermittelt werden, sie muß in der Weise der Aneignung vom Selbstbewußtsein gesetzt und in ihrem Gehalt einsichtig begriffen werden.

Im ganzen betrachtet ist die Methode des Anerkennens als Negation der subjektiven Einzelheit der Aufstieg zu übergreifenden Ordnungen. Dieser Aufstieg führt zum objektiven und schließlich zum absoluten Geist. Ich suche ihn nun im Rückgriff auf die *Phänomenologie des Geistes* zu charakterisieren, denn in diesem Werk ist die Bewegung der Vermittlung in ihrer ursprünglichen Form, noch vor jeder Schematisierung, zu erfassen. Inhaltlich gesehen lassen sich aber durchaus die entsprechenden Analysen in beiden Werken parallelisieren. Es gibt gewisse Unterschiede, und auf einen muß ich hinweisen, weil er für das Ganze des Ganges der *Phänomenologie des Geistes* entscheidend ist. In diesem Werk endet das Kapitel über das Selbstbewußtsein mit einem Abschnitt, in dem die „Freiheit des Selbstbewußtseins“, der „Stoizismus“ und der „Skeptizismus“ und schließlich „das unglückliche Bewußtsein“ thematisiert werden. In diesen Analysen diskutiert Hegel das Selbstbewußtsein unter dem Aspekt radikaler Verinnerlichung. Es mag für Marxisten und für Kommunikationstheoretiker enttäuschend sein, daß Hegel von dem zwischenmenschlichen Bezug zum einzelnen Selbstbewußtsein zurückgeht und diesen Rückgang, dem Gang der Phänomenologie gemäß, als Fortschritt versteht. Hegel erläutert dieses Vorgehen aber sehr deutlich. Es handelt sich um einen einfachen, zugleich jedoch außerordentlich wichtigen Tatbestand. Die Analyse des Selbstbewußtseins in der Form, daß zwei Selbstbewußtseine gegeneinander auftreten, ist nur die Vorstufe zu der philosophisch viel wesentlicheren Erkenntnis, daß bereits das einzelne Selbstbewußtsein in sich selbst Doppelheit und Einheit zugleich ist.

Hegel erklärt: „Hiedurch ist die Verdopplung, welche früher an zwei einzelne, an den Herrn und den Knecht sich verteilte, in eines eingekehrt; die Verdopplung des Selbstbewußtseins in sich selbst, welche im Begriffe des Geistes wesentlich ist, ist hiemit vorhanden, aber noch nicht ihre Einheit, und das *unglückliche Bewußtsein* ist das Bewußtsein seiner als des gedoppelten, nur widersprechenden Wesens.“¹⁷ Dieser Satz enthält zwei Aussagen. Einmal: Jetzt erst ist die wahre Natur des Selbstbewußtseins überhaupt entdeckt: Selbstbewußtsein ist Zweiheit und Einheit zugleich. Alle Theorien, die Selbstbewußtsein nur vom Bezug zum anderen her verstehen, sind von Hegel her gesehen naiv, denn sie verkennen die wahre Struktur des Selbstes. Diese Einsicht in die dialektische Struktur ist fundamental und für alle Gestalten des Geistes konstitutiv. Sie muß daher von nun an in den Gestalten des Geistes, die noch entwickelt werden, zu finden sein. Hegel

¹⁷ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. von J. Hoffmeister (1952) 158.

erklärt überdies einige Zeilen später ausdrücklich, daß die höhere Form, der sich versöhnende Geist „als ein ungeteiltes Bewußtsein ein gedoppeltes ist“.¹⁸

Das zweite: Wenn auch die in dieser Analyse gewonnene Einsicht in die formale Struktur des Selbstbewußtseins die Bewegung der Vermittlung im ganzen weiterführt: was noch unbefriedigend ist, ist die Tatsache, daß die Zweiheit hier nicht zu einer Versöhnung des Selbstbewußtseins mit sich selbst führt, sondern in der Negativität der Zerrissenheit und des Widerspruchs bleibt. Das Elend der reinen Innerlichkeit ist ja – das zeigt Hegel – immer ein zweifaches. Die Zerrissenheit des Selbstbewußtseins in sich selbst bedingt den Widerspruch von Selbst und Welt und umgekehrt: Die Aussonderung und Entfremdung des Selbst von der Welt bedingt, daß das Selbstbewußtsein sich in sich unglücklich fühlt. Das eigentliche Ziel der Entwicklung ist es daher, zu einer Einheit zu kommen, das heißt, das Selbst zu sich und zu seiner Welt in das rechte Verhältnis zu setzen.

Eine Zäsur auf diesem Wege, eine entscheidende Vertiefung der Möglichkeit der Vermittlung, die einen Umschwung im methodischen Vorgehen darstellt, ist die Thematisierung des Geistes. Der erste Satz aus dem Teil, der „Der Geist“ überschrieben ist, lautet: „Die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer selbst bewußt ist.“¹⁹ Der Geist ist die Vermittlung, durch die Welt und Vernunft zusammengeschlossen werden, in der Weise der Selbstgewißheit des Geistes. Diese Vergewisserung geschieht in drei Stufen. Im Kapitel „Der Geist“ werden die Phänomene thematisiert, die der Philosophie des objektiven Geistes zuzurechnen sind: Sittlichkeit, Bildung und Moralität; dann folgen Religion und absolutes Wissen als Phänomene des absoluten Geistes. Die Entwicklung wird hier aber nicht so linear schematisierend abgehandelt wie in der *Enzyklopädie*, denn hier wird immer wieder daran erinnert, daß der Geist im Geschehen seiner Selbstverwirklichung, sei es im Bereich des objektiven oder des absoluten Geistes, nur mit sich selbst und seiner Welt zu tun hat.

Diesen Sachverhalt gilt es genauer zu erläutern, es gilt zu fragen, was denn Welt heißt, wenn Hegel davon redet, daß der Geist es mit sich als seiner Welt zu tun hat. Welt ist hier nicht Welt der Dinge, um diese Welt ging es ja in der Analyse des Bewußtseins. Welt ist hier ebensowenig die zwischenmenschliche Welt, die im Kapitel über das Selbstbewußtsein behandelt wird. Welt ist hier aber auch nicht die beobachtbare Vernunft in der Natur oder die gesetzgebende Vernunft im menschlichen Bereich. In all diesen Bereichen haben wir es, wenn auch verschieden ausgestaltet, mit der Subjekt-Objekt-Spaltung zu tun. Das Objekt ist ein anderes als das Subjekt; das Subjekt holt aus ihm geistige Strukturen heraus, oder legt ihm, so die gesetzgebende Vernunft, Strukturen auf. Die Welt des Geistes aber ist eine eigene Welt. Geist ist, mit der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* gesprochen, die Einheit von Substantialität und Subjektivität. Bereits die erste Gestalt des Geistes zeigt diese Struktur auf. Es ist die sittliche Welt. In ihr sind die Sitte als tragende Substanz und das Selbstbewußtsein immer schon lebendig miteinander

¹⁸ Ebd. 159.

¹⁹ Ebd. 313.

vereint. Hegel hat diese Bestimmung der Sittlichkeit in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* wiederholt. Die Sittlichkeit ist das lebendige Gute, das durch das Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen und seine Verwirklichung findet, aber in der Weise, daß dies Selbstbewußtsein am sittlichen Sein seine Grundlage hat.

Man muß alle im folgenden abgehandelten Phänomene als dialektische Strukturen des Geistes im expliziten Sinne verstehen, ob es sich um die Sittlichkeit, die Bildung oder die Moralität handelt, oder das Recht. Die großartigen Partien in der *Philosophie des Rechts*, in denen Hegel den freien Willen dahin führen will, daß ihm seine Freiheit als das vernünftige System seiner selbst ist, stellen die Zugehörigkeit des Rechts zum Geist heraus, und überdies erklärt Hegel in der Einleitung zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* ausdrücklich: „Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige*, und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher frei ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist.“²⁰

Diese Sachverhalte sind, so scheint es, sehr einfach und einleuchtend. Aber sie sind für uns nicht leicht zugänglich. Ich erinnere an Diltheys Aussage, daß die Bezeichnung objektiver Geist als tiefinnig und glücklich anzusehen sei – Dilthey will sie von Hegel übernehmen –, daß es aber unangebracht sei, den absoluten vom objektiven Geist zu unterscheiden. Gerade in Kunst, Religion und Philosophie zeige sich, so Dilthey, das schaffende Individuum als Repräsentant einer Gemeinsamkeit, und gerade in diesen Gebieten objektiviere sich der Geist am eindrucklichsten.²¹ Diese Einwände mögen uns naheliegen: Wenn man Hegel jedoch angemessen verstehen will, dann darf man den absoluten Geist nicht in die Welt des objektiven Geistes zurückführen und diesen noch obendrein als Kulturwelt im Sinne Diltheys oder als wirkungsgeschichtliche Welt im Sinne Gadamers verstehen, sondern man muß gerade umgekehrt vorgehen, das heißt darauf achten, daß Hegel von den ersten Analysen im Kapitel „Der Geist“, also von der Erörterung der Sittlichkeit an, vorausblickt auf die Welt des absoluten Geistes.

Nur vom Ende der Vermittlung als deren Ziel her wird klar, wie Hegel die vorherigen Stufen ortet, das heißt, welchen Rang er ihnen zubilligt. Alle diese Stufen sind und bleiben durch Negativität bestimmt. Das besagt aber: Auf allen diesen Stufen gelingt es nicht wirklich, Vollendung und Erfüllung für das Selbstbewußtsein zu finden. Hier wird immer der Streit von Subjekt und Objekt in seinen vielfältigen Formen herrschend bleiben.

Hegel blickt – dies nur zur Verdeutlichung am Rande – außerordentlich realistisch auf das geschichtliche Geschehen. Er weiß, daß dies wesentlich durch leidenschaftliche Machtkämpfe bestimmt ist und bleibt, und er erklärt, daß man aus der Geschichte nur lernen kann, daß die Menschen nichts aus ihr gelernt haben und nichts aus ihr lernen werden. Sicher: Man muß die Geschichte als vernünftig

²⁰ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. von J. Hoffmeister (1955) 27.

²¹ W. Dilthey, *Ges. Schriften* (1942 ff.) Bd. 7, 150 ff.

durchwaltet ansehen; das ist der Sinn der philosophischen Geschichtsbetrachtung. Gleichwohl bleiben Widersprüche, so insbesondere zwischen der moralischen Besinnung, dem inneren Mittelpunkt der subjektiven Freiheit, der dem lauten Lärm der Geschichte entzogen ist, und dem wirklichen Geschichtsgeschehen, das auf den Einzelnen, weder auf seine Moralität noch auf sein Glück, Rücksicht nimmt. Absolute Versöhnung im Sinne nicht mehr überbietbarer Vermittlung ist einzig und allein in der zeitüberlegenen Dimension zu finden, die absoluter Geist heißt. Diese Welt ist ein Reich der Gedanken und als solche über die geschichtliche Ebene hinaus, in der Negativität und Positivität immer in Wechsel stehen.

Der absolute Geist ist gestuft. Hegel behandelt Kunst, Religion und Philosophie. Zunächst einige Worte zur Kunst, die lediglich zeigen sollen, warum Kunst zum absoluten Geist gehört. Die Kunst stellt sich und ihre Produkte ihrem Wesensgesetz nach unter den universalen Gesichtspunkt der Schönheit. Es gibt eine ästhetische Grundeinstellung, wie es eine religiöse und philosophische gibt. Der Künstler gestaltet, so sagt Hegel, die Idee fort. In der *Ästhetik* erklärt Hegel: „Hiernach ist schon die Forderung ausgesprochen, daß die Idee und ihre Gestaltung als konkrete Wirklichkeit einander vollendet adäquat gemacht seien.“²² Kunst ist als Vermittlung von Innen und Außen als vom Geist vollzogene Versöhnung von Gegensätzen, Harmonie und Freiheit. Das Kunstschöne ist eine Überleitung aus den Mängeln der unmittelbaren Wirklichkeit, „abgestorben dem unmittelbaren Dasein, abgeschieden von der Bedürftigkeit der natürlichen Existenz, befreit von den Banden der Abhängigkeit äußerer Einflüsse und aller der Verkehrungen und Verzerrungen, welche mit der Endlichkeit der Erscheinung zusammenhängen“.²³ Indem die Kunst ihre Objekte als schön darstellt, hebt sie sie aus der Endlichkeit heraus, und nur dieses Entnehmen der Endlichkeit ist das Indiz dafür, daß das Reich der schönen Kunst „das Reich des absoluten Geistes ist“.

Dieses Entnehmen der Wirklichkeit besagt natürlich nicht, daß Kunst sich nur in der Weise der Konnotation religiöser Inhalte bestätigen soll. Auch nichtreligiöse Kunst ist Kunst, insofern sie auf geistige Weise Schönheit gestaltet. Im Beispiel: Hegel schildert die niederländische Malerei sehr plastisch: „Samt, Metallglanz, Licht, Pferde, Knechte, alte Weiber, Bauern aus Pfeifenstummeln den Rauch herausblasend, das Blinken des Weins im durchsichtigen Glas.“²⁴ Hegel erklärt, daß dergleichen Inhalt in der Kunst als durch den Geist produziert erscheint, der das Äußere und Sinnliche im Innersten verwandelt. „Gegen die vorhandene prosaische Realität ist daher dieser durch den Geist produzierte Schein das Wunder der Idealität, ein Spott, wenn man will, und eine Ironie über das äußerliche natürliche Dasein.“²⁵

Gleichwohl: Kunst steht unter der Religion, denn der Gesichtspunkt der Universalität, das heißt der Entschränktheit zu verbindlicher Allgemeinheit, ist in der Religion in adäquaterer Weise verwirklicht als in der Kunst. Religion umgreift

²² Hegel, *Ästhetik*, hg. von F. Bassenge (1955) 111.

²³ Ebd. 184.

²⁴ Ebd. 188.

²⁵ Ebd. 189.

das Ganze des Welt- und Lebensverständnisses. Der homo religiosus betrachtet alles vom Standpunkt der Religion, von dem her alle Rätsel der Welt und alle Schmerzen des Gefühls gelöst sind, wie Hegel am Anfang der Vorlesung über den Begriff der Religion sagt. Die christliche Religion gilt Hegel als die absolute Religion, insofern sie Gott als Person und seine Menschwerdung in das Zentrum eines Geschehens stellt, und zwar in der faßlichen Form der Vorstellung. „Dies, daß der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewußtseins *an sich* und damit auch für sein *Bewußtsein* gegeben, erscheint nun so, daß es der *Glaube der Welt* ist, daß der Geist als ein Selbstbewußtsein, d. h. als ein wirklicher Mensch *da ist*, daß er für die unmittelbare Gewißheit ist, daß das glaubende Bewußtsein diese Göttlichkeit *sieht* und *fühlt* und *hört*. So ist es nicht Einbildung, sondern es ist *wirklich an dem*.“²⁶

Die Unmittelbarkeit und Vereinzelung aber, in der Gott innerhalb der Religion in der Weise der Vorstellung ist, ist ihre Grenze. Deswegen muß die Bewegung der Aufhebung, die die *Phänomenologie des Geistes* im ganzen durchführt, auch hier vollzogen werden. „Dieser einzelne Mensch also, als welcher das absolute Wesen offenbar ist, vollbringt an ihm als Einzelnen die Bewegung des *sinnlichen Seins*.“²⁷ Das heißt, er vergeht. Die christliche Religion stellt auch dies Geschehen, und zwar als den Tod Gottes dar. Sehr radikal sagt Hegel von der Vorstellung, daß Gott als ein einzelnes Wesen da ist: „Der Tod dieser Vorstellung enthält also zugleich den Tod der *Abstraktion des göttlichen Wesens*, das nicht als Selbst gesetzt ist. Es ist das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewußtseins, daß *Gott selbst gestorben ist*.“²⁸

Mag der Glaube über diesen Tod trauern, der Philosoph braucht es nicht, weil er um das eigene Tun des Selbstes weiß. „Was also in der Religion *Inhalt* oder Form des Vorstellens eines *andern* war, dasselbe ist hier eignes *Tun des Selbsts*; der Begriff verbindet es, daß der *Inhalt* eignes *Tun des Selbsts* ist...“²⁹

Die Erhebung zum Begriff, das heißt die Erhebung zum Allgemeinen, geschieht legitim nur in der Wissenschaft. Die Wissenschaft allein vermag alle ihre vorausgehenden Bewußtseinseinstellungen als Momente einer Bewegung zu begreifen, die das Bewußtsein durchlaufen muß, um sich als absolutes Wissen zu konstituieren. „Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbsts gibt und dadurch seinen Begriff ebenso realisiert, als er in dieser Realisierung in seinem Begriffe bleibt, ist das absolute Wissen; es ist der sich in Geistgestalt wissende Geist oder das *begreifende Wissen*.“³⁰ Hegel spricht von der Wissenschaft als von dem Äther, in dem der Geist lebt: „Indem also der Geist den Begriff gewonnen, entfaltet er das Dasein und Bewegung in diesem Äther seines Lebens und ist *Wissenschaft*.“³¹ Die Wissenschaft

²⁶ Hegel, *Phänomenologie*, 527.

²⁷ Ebd. 530 f.

²⁸ Ebd. 545.

²⁹ Ebd. 555.

³⁰ Ebd. 556.

³¹ Ebd. 562.

ist die Art und Weise, in der der absolute Geist existiert. Der absolute Geist kommt nicht außerhalb des Wissens vor. Der absolute Geist ist nichts anderes als das absolute Wissen, das sich im System, der sich wissenden Wahrheit, vollendet.

Der absolute Geist ist als Träger absoluter Vernünftigkeit nicht geschichtlich bedingt. Absolute Vernünftigkeit ist erst dort erreicht, wo der Geist mit den Phänomenen umgeht, von denen Kunst, Religion und Philosophie zeugen. Sicher: Auch Kunst, Religion und Philosophie unterstehen dem geschichtlichen Wandel; Hegel ist es ja gerade, der diesen Wandel untersucht, indem er seine Sinnhaftigkeit aufzuzeigen unternimmt. Gleichwohl: Kunst, Religion und Philosophie – diese in der Gestalt der reinen Wissenschaft – intendieren die übergeschichtliche Dimension des bei sich seienden Geistes, in der alle Äußerlichkeit und Zufälligkeit in der Weise radikaler Verinnerlichung aufgehoben ist.

Auch Hegel bleibt, nicht anders als Fichte und Schelling, in letzter Instanz bestimmt durch den Ansatz der Metaphysik, den Plato inauguriert hat. Das besagt: Auch Hegel denkt im Schema Wesen und Erscheinung. Aber Hegel ist ein eigenwilliger Platoniker. Die wesentliche Welt, die nur in der Wissenschaft dem Philosophen zugänglich ist, erscheint nicht nur als eigentliche Welt, sondern als die Welt, die unsere Welt so durchwaltet, daß die Trennung zweier Welten überhaupt als solche aufgehoben werden soll. Aber diese Aufhebung gelingt nicht. Philosophie ist und bleibt Erhebung in die wahre Welt, welche Erhebung identisch ist mit dem Absehen von den vergänglichen Erscheinungen unserer Welt.

Zu den berühmtesten Äußerungen Hegels gehören die Sätze aus seiner Vorrede zur *Philosophie des Rechts*:

„Was vernünftig ist, das ist wirklich,
und was wirklich ist, das ist vernünftig.“

Hegel kommentiert diese Sätze in § 6 der Einleitung der *Enzyklopädie*. Er tut dies in einer seltsamen, hin und her rasonnierenden Dialektik, die doch seinen eigenen Ansatz in helles Licht rückt. Er erklärt zunächst: „Diese einfachen Sätze haben manchen auffallend geschienen und Anfeindung erfahren, und zwar selbst von solchen, welche Philosophie und wohl ohnehin Religion zu besitzen nicht in Abrede sein wollen. Die Religion wird es unnötig sein in dieser Beziehung anzuführen, da ihre Lehren von der göttlichen Weltregierung diese Sätze zu bestimmt aussprechen. Was aber den philosophischen Sinn betrifft, so ist soviel Bildung voraussetzen, daß man wisse, nicht nur daß Gott wirklich ist – daß er das Wirklichste, daß er allein wahrhaft wirklich ist, sondern auch, in Ansehung des Formellen, daß überhaupt das Dasein zum Teil *Erscheinung* und nur zum Teil Wirklichkeit ist.“³² Hegel erläutert dies und sagt, daß er „in einer ausführlichen *Logik* auch die Wirklichkeit abgehandelt und sie nicht nur sogleich von dem Zufälligen, was doch auch Existenz hat, sondern näher von Dasein, Existenz und anderen Bestimmungen genau unterschieden habe“.³³ Er stellt sodann heraus, daß der These von der „Wirklichkeit des Vernünftigen“ ein doppelter Widerspruch

³² Hegel, *Enzyklopädie*, 38.

³³ Ebd. 38 f.

entgegenstände, einmal: „daß die Ideen, Ideale weiter nichts als Chimären und die Philosophie ein System von solchen Hirngespinnsten sei, als umgekehrt, daß die Ideen und Ideale etwas viel zu Vortreffliches seien, um Wirklichkeit zu haben, oder ebenso etwas zu Ohnmächtiges, um sich solche zu verschaffen“.³⁴ Diese Abtrennung der Wirklichkeit von den Ideen ist besonders bei dem Verstande beliebt, der das Sollen proklamiert und die Welt verändern will. Diese Veränderer mögen, so Hegel, sich gegen triviale, äußerliche und vergängliche Gegenstände, Einrichtungen und Zustände wenden, aber dies hat mit Philosophie nichts zu tun. Hegel fährt fort, seine Erwägungen abschließend: „Diese Klugheit hat Unrecht, sich einzubilden, mit solchen Gegenständen und deren Sollen sich innerhalb der Interessen der philosophischen Wissenschaft zu befinden. Diese hat es nur mit der Idee zu tun, welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und wirklich zu sein, und damit mit einer Wirklichkeit, an welcher jene Gegenstände, Einrichtungen, Zustände usf. nur die oberflächliche Außenseite sind.“³⁵

³⁴ Ebd. 39.

³⁵ Ebd.