



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis
„Das Böse als inhärenter Begriff des Guten bei
Anselm von Canterbury und Georg Wilhelm
Friedrich Hegel & dessen literarische Verortung
in Ödön von Horváths `Jugend ohne Gott`“

verfasst von / submitted by
Pia Weninger

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of
the requirements for the degree of

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2016 / Vienna, 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt / A 190 299 333
degree programme code as it appears on the student record sheet:

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on the student record sheet:
Lehramtsstudium UF Psychologie und Philosophie UF Deutsch

Betreuer / Supervisor: Univ. - Prof. Mag. Dr. Konrad Paul Liessmann

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
1 Der böse Wille als ein <i>Fehlen vom Gerecht - Gesollten Guten</i> bei Anselm von Canterbury	7
1.1 <i>Alles Seiende ist in sich</i> gut	8
1.2 Das Wollen von Gut und Böse <i>in sich</i> begreifen.....	12
1.3 Das Böse im Teufel durch das Fehlen des gerechten Willens	15
1.4 Der Fall des Engels als <i>eigene freie</i> Willensentscheidung	18
2 Das Böse als <i>Widerspruch in sich</i> bei Friedrich Hegel	21
2.1 Der Unterschied von Gut und Böse als Unterschied überhaupt	22
2.2 Transformation der Subjektivität zu einem ersten Begriff des Geistes	26
2.3 Stationen bis zur Erscheinung des Geistes und die Verortung der Theorie des Bösen darin	29
2.3.1 Dialektische Bewegung von An-Sich und Für- Sich	30
2.3.2 Sinnliche Gewissheit als <i>ärmste</i> Wahrheit von An – Sich und Für – Sich	34
2.3.3 Wahrnehmung und ihre Täuschung im begrifflichen Urteil von An – Sich und Für – Sich	38
2.3.4 Kraft und Verstand als <i>wissende</i> Instanzen des reflektierten Begriffs	40

2.4	Selbstbewusstsein als <i>Gewissheit</i> seiner selbst	43
2.5	Vernunft als <i>bewusstes Denken</i> von Wirklichkeit	46
3	Das Böse als ontologisch schwer fassbarer Begriff bei Hegel	49
3.1	Dynamisierung der Begriffe von Gut und Böse	51
3.2	Zugang zur Welt durch Willen und Geist	54
3.3	Der objektive Geist als Resultat des subjektiven Geistes	57
3.4	Der absolute Geist als Ort des Kampfes zwischen Gut Böse	59
3.5	Freier Wille als Überwinder des Bösen	62
4	Das Böse <i>im</i> Verlauf der Geschichte bei Hegel	65
4.1	Verhältnis des freien Willens zur Geschichte	66
4.2	Entstehung von Geschichte durch den objektiven Geist	69
4.3	Weltgeschichte als <i>Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit</i>	70
4.4	Infragestellung der geschichtlich-notwendigen Abfolge des fortschreitenden Bewusstseins von Freiheit im Nationalismus	72
5	„Jugend ohne Gott“ als literarisches Beispiel für die Verortung der Theorie des Bösen bei Hegel und Anselm	74
5.1	Das Gewissen als Schlüssel zur Überwindung des Bösen	75
5.2	Erkenntnis der Bestimmtheit des <i>freien Willens</i>	80
5.3	Gottes Siegeszug in der vermeintlichen Disparität von Gut und Böse	81

Fazit	82
Literaturverzeichnis	84
Abstract	91
Curriculum Vitae	92

Einleitung

Die Theorie des Bösen bei Anselm von Canterbury ergibt sich aus seiner Seinslehre, die sich als eine Theorie des Guten entpuppt. Hegel arbeitet im Hinblick auf seine Theorie des Bösen mit erstaunlich ähnlichen Annahmen und kommt auch in seiner „Phänomenologie des Geistes“ zum selben Resultat: Das Böse ist dem Guten inhärent.

In der Forschung sind beide Theorien des Bösen hinsichtlich ihrer Voraussetzungen und Ergebnisse noch nicht miteinander verglichen worden. Der Fokus der vorliegenden Diplomarbeit liegt auf Hegels Reflexionen zu dem Begriff des Bösen. Bisher haben sich diese in der Forschung weniger auf die Bewusstseinstheorie in der „Phänomenologie des Geistes“ konzentriert. Vielmehr sind Hegels rechtsphilosophische bzw. religionskritische Schriften für die Aufklärung des Bösen herangezogen worden. Nicht verwunderlich ist, dass darin das Böse als bloß moralische Begrifflichkeit bearbeitet wird. Diese Beobachtung ist keineswegs zu bemängeln, doch liegt dem Gehalt des Bösen vielmehr zu Grunde.

Die Theorie des Bösen bei Hegel verkörpert eine Theorie des Willens. Arbeitet Anselm von Canterbury keine Willenstheorie oder gar Bewusstseinstheorie zu seinen Lebzeiten aus, meinen beide Philosophen doch Gleiches. Es *soll* gelten: Den bösen Willen durch den freien Willen (bei Hegel) zu überwinden. Denn der böse Wille herrscht überall auf Erden und zwar im

hegel'schen Sinne als Notwendigkeit. An dieser Stelle spitzt sich die Situation im Nachvollzug dieser eher im ersten Moment eher unmoralisch erscheinenden Theorie in der Forschung für Hegel zu. Warum soll das Böse *notwendiges Übel* sein? Bzw. wie ist es unter dieser Prämisse zu verstehen?

Das Böse wird *im* Verlauf der Geschichte immer gegeben sein, solange das Bewusstsein noch nicht zu seinem absoluten – reinem Wissen (Gott) gekommen ist. Denn das Böse ist in der *an – sich guten* Welt das konkrete einzelne Wissen, das nichtig und zu überwinden ist. Das Böse ist damit dem Guten in der Weltgeschichte inhärent.

Auch in dem Roman „Jugend ohne Gott“ ist das Böse im Guten verhaftet. Ein kurzer Abriss soll demonstrieren, inwiefern die fiktive Figur des Lehrers das Gute in der Welt (Gott) erst durch das Böse – dem Mord am Schüler N erkennt. Weitere Forschungsarbeiten könnten sich dieser Lektüre hinsichtlich der Theorie des Bösen bei Hegel annehmen.

1 Der böse Wille als *Fehlen vom Gerecht – Gesollten Guten* bei Anselm von Canterbury

Das Böse begründet Anselm ausschließlich mit dem Argument, dass alle Wirklichkeit nur als etwas Positives gedacht werden kann. Das Positive ist das Gute als das höchst Seiende. Diese These leitet Anselm von der Schöpfungsgeschichte ab¹, in welcher das höchst Seiende Gott ist. Die Frage, warum Gott Böses in der Welt zulässt, ist nicht Bestandteil dieser Untersuchung. Vielmehr geht es um die Nachzeichnung der Gedankenstränge Anselms zum Thema des Bösen und dessen Schlussfolgerung, dass das Böse *kein Etwas* ist. Dass das Böse nicht existiert, bedeutet jedoch nicht, dass Menschen als von Gott *gut geschaffene* Wesen² keinen bösen Willen besitzen können. Grundsätzlich müssen sie ja von Gott einen guten Willen bekommen haben, denn *alles*³, was von Gott erschaffen wurde, kann nach Anselm nur Gutes empfangen und geben⁴.

Das Gute, das man in die Welt trägt, braucht einen guten Willen. Dieser ist von einer *gesollten Gerechtigkeit* geprägt. Die Gerechtigkeit muss laut Anselm zwecks ihrer selbst – als *Rechtheit* - bewahrt werden. Das Sollen obliegt der Gerechtigkeit als Rechtheit. Jede Art von Nicht – Sollen der Gerechtigkeit entspricht einer Ungerechtigkeit, die im Umkehrschluss des Guten das Wollen des Bösen⁵ meint.

Der böse Wille ist damit ein Seiendes und wird in personifizierter Form vom Teufel gelebt. Der Teufel bietet sich

¹ Vgl. Schönberger, Rolf: Anselm von Canterbury. München: Ch. Beck 2004. S.144.

² Göbel betont in seiner Untersuchung, dass es nur sittlich gute Menschen sind, denen Anselm einen spontanen Willen zuschreibt. Vgl. Göbel, Bernd: *Recititudo. Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes.* Münster: Aschendorff 2001. S.366.

³ Vgl. Cantuariensis, Anselmus: *Freiheitsschriften. Lateinisch – deutsch. Übersetzt und eingeleitet von HansJürgen Verweyen.* Freiburg, Wien (u.a.): Herder 1994. S.133.

⁴ Vgl. Ernst, Stephan: *Anselm von Canterbury.* Münster: Aschendorff 2011. S.80.

⁵ Vgl. ebd. Ernst, Stephan (2011), S.83.

einerseits als Personifikation des Bösen an, indem sich Anselm in seiner Theorie des Bösen auf den Fall des Engels (als Teufel) in der Bibel bezieht. Andererseits hält der Teufel als *eigenwillige* und damit boshafte Kreatur den Spiegel der Zivilisationsgeschichte - die einer Gottesferne laut Anselm gleich kommt - vor Augen⁶.

Anselms Theorie des Bösen geht auf, indem das Gute als Seiendes vorausgesetzt wird. Das Böse gilt ontologisch als *ein Nichts*, wenn von der Kategorie des Guten ausgegangen wird⁷.

„`Nichts` hat nämlich lediglich die Bedeutung von `nicht – etwas` oder `Fehlen dessen, was etwas ist` ; und `das Böse` ist nichts als `nicht-gut`, oder `Fehlen des Guten, wo es sein soll oder förderlich wäre`. [...] Das Böse ist also wahrhaftig nichts, und das Nichts ist nicht ein `Etwas`.“⁸

Hegel hingegen legt die Kategorien von Gut und Böse nicht als primäre Termini der Theorie des Bösen fest. Hegels Theorie des Bösen ist vielmehr wesentlicher Bestandteil seiner Theorie des Geistes. Ferner verwendet Hegel die Kategorie des Guten nur, um das *Böse als Widerspruch in sich* für die Theorie des Geistes geltend zu machen. Anselms Theorie des Bösen manifestiert sich in Hegels Theorie des Bösen insofern, dass Hegel im Allgemeinen ohne Kategorisierung des Guten im Sinne Anselms nicht auskommt.

1.1 *Alles Seiende ist in sich gut*^{9 10}

⁶ Göbel bezieht sich in seinen Ausführungen zum „Geheimnis des Bösen – das böse Geheimnis“ nicht explizit auf Anselms Theorie des bösen Willens.

⁷ „Das Böse dient zu nichts, vor allem zu nichts Gutem.“ Ebd. Göbel, Bernd (2001), S.287.

⁸ Ebd. Cantuariensis, Anselmus (1994), S.177.

⁹ Vgl. ebd. Cantuariensis, Anselmus (1994), S.133.

¹⁰ Vgl. Hellwig, Marion: Alles ist gut. Untersuchungen zur Geschichte einer Theodizee im 18. Jahrhundert in Deutschland, England und Frankreich. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008. S. 63.

Aus welchen Überlegungen leitet Anselm die These „*Alles Seiende ist in sich gut*“ ab? Die Beantwortung dieser Frage führt zur Theorie des Willens, der Freiheit als der Wahrheit¹¹ und der Gerechtigkeit bei Anselm, die unmittelbar mit dem Begriff des Bösen in Verbindung stehen. Zunächst ist jedoch auf die These selbst einzugehen, um den Theorien Anselms in Hinblick auf die Darstellung des Bösen in den Folgekapiteln gerecht zu werden.

Was versteht Anselm unter *Alles Seiende* und inwiefern ist dieses *in sich gut*? Was bedeutet *in sich gut Seiendes*? Ist dieses *in sich Gute* eines der Welt (nicht) Offenbartes?

Anselms Ansatz ist ein biblisch inspirierter, indem er bei der Schöpfungsgeschichte der Menschheit in den ersten Kapiteln des *Monologion* ansetzt. In diesen geht er auf die Lehre Gottes ein und versucht dabei in seiner Methodik

„[...] nicht durch die Autorität der Schrift , sondern durch die Notwendigkeit von Vernunftgründen [...] [zu überzeugen].“¹²

Im ersten Kapitel „Daß es ein Bestes und Größtes und Höchstes von allem gibt, was ist“¹³ wendet er sich von einer herkömmlichen Narration biblischer Schöpfungsgeschichte ab und versucht die Natur der Dinge rein ontologisch¹⁴ zu erläutern.

Wie kann man also die Natur der Dinge rein ontologisch nach vernünftigen Gesichtspunkten begreifen? Oder zunächst gefragt: Was ist Ontologie? Ontologie als die Lehre vom Sein

¹¹ Vgl. Göbel, Bernd (2001), S.503.

¹² Ebd. Ernst, Stephan, S.42.

¹³ Vgl. Cantuariensis, Anselmus: *Monologion*. Lateinisch – deutsche Ausgabe von Francisus Salesius Schmitt. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann 1964.S.31.

¹⁴ Jürgen Bründl geht in seiner veröffentlichten Dissertation „Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels“ unter anderem der Frage nach dem „Geheimnis des Bösen“ nach. Er bezieht sich auf die Auffassung von Schönberger über das Böse bei Anselm, die als Mangel an Gutem von einer streng ontologischen Weltauffassung ausgeht. Vgl. Bründl, Jürgen: *Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels*. Würzburg: Echter 2002.

bezieht sich immer nur auf die Dinge selbst. Dinge, die man nicht unbedingt sinnlich erfassen kann. Die in ihrem räumlichen – zeitlichen und/oder immateriellen Sein den menschlichen Sinnen entzogen sind.

„Die Ontologie (aus gr. *on* das Seiende u. *logos*) heißt der Teil der Metaphysik, der es mit dem Sein zu tun hat. [...] Die Ontologie behandelt die Eigenschaften und Arten des Seienden. Sie spricht vom Wesen, den Bestimmungen und Modis der Dinge, von Raum und Zeit, Ausgedehntem und Substanzen, Kräften und Aggregaten [...].“¹⁵

Anselms Ontologie Verständnis widerstrebt dieser philosophisch allgemeingültigen Definition insofern, als dass für ihn das einzig *wahrhaftig gut Seiende* nur Gott sein kann. Das heißt nicht, dass es sonst nichts Seiendes außer Gott gibt. Doch die Argumentation Anselms läuft zwangsläufig darauf hinaus, dass, wenn Gott als ausschließlich *wahrhaftig gut seiend* existiert, dann muss *alles andere/-s – Seiende* von diesem Schöpfer als wahrhaftig gut seiend durchdrungen sein. Wir Menschen als seiende Wesen sind nach Anselm vom wahrhaftig guten Gott geschaffen und daher in uns gut. Von Natur aus kann der Mensch demnach nicht böse sein. Inwiefern der eigene Wille aber dies kann, wird im nächsten Kapitel „Wollen von Gut und Böse in sich begreifen“ aufgezeigt.

Das *in sich gut Seiende* bezieht sich jedoch nicht nur auf Menschen, sondern auf

„[...] so unzählige Güter [...], deren so vielfache Verschiedenheit wir mit den körperlichen Sinnen erfahren und mit der Vernunft des Geistes unterscheiden [...].“¹⁶

¹⁵ Kirchner, Friedrich: Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. Ontologie. <http://www.textlog.de/1883.html> (04.08.2015).

¹⁶ Ebd. Cantuariensis, Anselmus (1964), S.41.

Durch die Sprache des Menschen gibt es überhaupt in der Wirklichkeit eine Unterscheidung der Dinge¹⁷. Alles Seiende ist nur insofern gut, indem es vom in sich guten Menschen ausgesprochen wird. Walter Simonis weist bei seiner Analyse der Theorie des Bösen bei Anselm auf das *verurteilende Sprechen*¹⁸ hin, in dem sich das Böse offenbart.

Anselm spricht den Dingen der Welt auch andere Eigenschaften zu, doch sind diese in seiner Theorie des „Aufweis des einen und höchsten Gutes als Grund allen Gutes“ irrelevant. Letztlich geht es ihm nur um das Wesen oder das Ding in der Welt, dass das Gute Gottes in sich trägt¹⁹.

Damit gibt es nach Anselms Definition des Seienden kein Böses. Es gilt also bei Anselm vom destruktiven Bösen und dem bösen Willen zu unterscheiden²⁰. Im Weiteren ist auszuführen, inwiefern sowohl das destruktiv Böse als auch das (kategorisch) Gute bei Hegel nicht existieren.

Zusammenfassend steht fest: Aus ontologischer Sicht gibt es *das Böse* als Kategorie nur als einen Mangel/ ein Fehlen von Gutem bei Anselm²¹. Allerdings gibt es gute Menschen, die einen bösen Willen haben können. Es sind aber nicht nur Menschen, die über eine Willensstärke verfügen. Nach Anselm besitzen alle von Gott geschaffenen Wesen²² einen Willen. Doch - Wie ist das Wollen von Gut und Böse bei Anselm zu verstehen? In welcher Verbindung steht der Wille zum Bösen?

1.2 Das Wollen von Gut und Böse *in sich* begreifen

¹⁷ Vgl. Ernst, Stephan (2011), S.125.

¹⁸ Vgl. Walter, Simonis: Schmerz und Menschenwürde. Das Böse in der abendländischen Philosophie. Würzburg: Königshausen und Neumann 2001. S.184.

¹⁹ Vgl. Göbel, Bernd (2011), S.503.

²⁰ Vgl. Schöneberger (2004), S.144 -45.

²¹ Vgl. Bründl, Jürgen: Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels. Würzburg: Echter 2002. S. 287.

²² An dieser Stelle ist auf den biblischen Teufel zu verweisen, der, wie noch in den Folgekapiteln noch erläutert wird, in Anselms Darstellung des Bösen außer Gefecht steht.

Anders als bei Augustinus steht das Wollen von Gut und Böse bei Anselm nicht unmittelbar in Relation zur Wirklichkeit, sondern ist zunächst *in sich* als „[...] Eigenschaften des Geistes in seiner Freiheit [...]“²³ zu begreifen. Diese Eigenschaften obliegen einer vielschichtigen Bedeutung des Begriffs des Willens. Der Wille hat die Bedeutung des Willensvermögens, des eigentlichen Wollens und zuletzt der Willensneigung²⁴. Wie kommt es zum Vermögen des Willens? , Wie kommt es zum eigentlichen Wollen? Und welchen Willensneigungen ist man unterworfen?

Wie oben dargelegt, besitzen nach Anselm alle von Gott geschaffenen Lebewesen einen Willen. Jedoch ist der menschlich – sittlich gute Wille²⁵ im Gegensatz zum tierischen oder naturgemäßen Willen einer Selbstursächlichkeit²⁶ unterworfen. Dieser Wille wird nicht von einem äußeren Einfluss manipuliert, sondern besteht in der Freiheit als Selbstursächlichkeit bzw. Spontanität. Diese Selbstverwirklichung des Wollens entspricht einer geistigen Entfaltung, die der Freiheit des Willens gerecht werden soll. Denn der Wille geht laut Anselm nur soweit, wie der Wille gehen soll. Diese Normativität des *Gehen Sollens* bezeichnet Anselm als Rechtheit des Willens, die von Gott gegeben wurde.

„Anselm macht zum besseren Verständnis klar, dass die Freiheit des Willens dazu da ist, das zu wollen, was der Wille wollen soll, dazu also, die empfangene Rechtheit des Willens zu bewahren, und zwar um dieser Rechtheit selbst willen.“²⁷

²³ Ebd. Simonis, Walter (2001), S.173.

²⁴ Vgl. ebd. Göbel, Bernd (2001), S.444.

²⁵ Göbel betont in seiner Analyse über die Freiheit des Willens bei Anselm, dass es nur der sittlich gute Mensch ist, dem Anselm die Freiheit des Willens zuerkennt und dass dies in der Forschung selten festgehalten wurde. Vgl. Ebd. Göbel, Bernd (2001), S.366.

²⁶ Vgl. ebd. Göbel, Bernd (2001), S.370.

²⁷ Ebd. Ernst, Stefan (2011), S.75.

In einem Dialog Anselms mit einem Schüler entwickelt Anselm die Lehre der Freiheit des Willens²⁸. Darin wird die für die Theorie der Freiheit des Willens primäre Rolle des Willens als *Wille zum eigenen Wollen* deutlich. Der Schüler fragt Anselm, ob die Wahl des menschlichen Willens immer frei wäre, auch im Falle dessen, dass man unfreiwillig zu etwas gezwungen wird. Anselm führt einige Beispiele der Menschenrechtsverletzungen auf – wie etwa die der Folter. Man kann unfreiwillig gefoltert werden, weil man gefoltert werden kann, ohne es zu wollen, aber man kann nicht wollen, gefoltert zu werden, ohne es zu wollen²⁹. Denn die Freiheit, die der Rechtheit unterliegt, kann zu nichts gezwungen werden.

„Freiheit besteht also [...] in dem Vermögen, die Rechtheit um ihrer selbst willen zu wahren. Denn, solange ein Vernunftwesen mit seinem Willen diese Rechtheit wahr, kann durch nichts gegen seinen eigenen Willen dazu gezwungen werden, diese Rechtheit aufzugeben.“^{30 31}

Damit sind die Fragen der Entstehung des Willensvermögens und die der Verwirklichung des eigentlichen Wollens geklärt. Es ist aber nicht nur die Rechtheit, auf die der Wille achtet³². Jeder Wille ist bestimmten Willensneigungen unterworfen, die Anselm als eine Art des Auftretens des Guten versteht. Diese teils bewussten als auch unbewussten Neigungen ordnet er in die Neigung des Willens zum Angenehmen und die Neigung des Willens zum Sittlich – Guten ein³³. Worin liegt der Unterschied dieser Bestimmungen des Willens und worin manifestiert sich der böse Wille? Der Wille des Angenehmen ist auf ein Lustempfinden aus, das einen anderen, nicht eigenen Zweck erfüllt.

²⁸ Vgl. ebd. Göbel, Bernd (2001), S.445.

²⁹ Vgl. ebd. Cantuariensis, Anselmus (1994), S.85.

³⁰ Ebd. Ernst, Stefan (2011), S.76.

³¹ Vgl. ebd. Cantuariensis, Anselmus (1994), S.83 - 85.

³² Vgl. ebd. Ernst, Stefan (2011), S.81.

³³ Vgl. ebd. Göbel, Bernd (2001), S.369.

„Man muß nämlich unterscheiden, einmal den Willen, mit dem wir etwas um seiner selbst willen wollen – zum Beispiel das Heilsein um seiner selbst willen. Zum anderen den, wenn wir etwas um eines anderen willen wollen – zum Beispiel eine bittere Arznei um des Heilseins willen trinken.“³⁴

Grundsätzlich folgt jeder Willensakt einer zweifachen Ausrichtung. Der Wille strebt nicht nur nach einem Was, sondern auch nach einem Warum. Es ist nicht nur der Gegenstand selbst, der den Willen ambitioniert, sondern es steckt immer ein Grund hinter dem Gegenstand. Warum sollte man etwas wollen, ohne zu wissen, warum man es möchte.³⁵ Bernd Göbel fasst in seiner philosophischen Untersuchung der Denkansätze Anselms zu Wahrheit und Freiheit diese Ausrichtung des Willens unter den Begriff der Intentionalität.³⁶ Wenn man den Willensakt als eine Handlung versteht, dann kann man entweder der Neigung zum Angenehmen oder dem Sittlich – Gutem nachgehen. Wenn man dem Sittlich – Guten folgt, steht man für die Gerechtigkeit ein, die von Gott gegeben wurde. Jedoch – wenn man der Neigung des Angenehmen Folge leistet, dann handelt man nur im Interesse der Glückseligkeit.

„Die Gerechtigkeit, so sollen wir glauben, ist das Gute selbst, wodurch Engel und Menschen gut sind, das heißt gerecht sind, und der Wille gut oder gerecht heißt; die Ungerechtigkeit aber ist das Böse selbst, das wir nichts anderes als das Fortfallen des Guten nennen. Sie ist das, was böse macht und den Willen böse werden läßt [...].“³⁷

Wie in der Forschung erst seit geraumer Zeit betont wird, geht Anselm seinem Lehrer Augustinus einen Schritt mit dieser Definition des Bösen voraus³⁸. Die Bestimmung des Bösen ist

³⁴ Ebd. Cantuariensis, Anselmus (1994), S.85 – 87.

³⁵ Vgl. ebd. Göbel, Bernd (2001), S.435.

³⁶ Vgl. ebd. Göbel, Bernd (2001), S. 435 – 444.

³⁷ Ebd. Cantuariensis, Anselmus (1994), S.165.

³⁸ Vgl. ebd. Schönberger, Rolf (2004), S.150.

bei Anselm als ein böser Wille aufzufassen, der nicht nur im Sinne Augustinus im Fehlen von Gutem, sondern in einem *Fehlen vom gerecht – gesollten Gutem*³⁹ liegt. Denn das Sollen liegt im gerechten Willen. Unter dem Deckmantel dieser Definition des bösen Willens ist das Böse selbst als nicht – existent aufzufassen. Das Böse ist bei Anselm in seiner kategorischen Negation als ein Nicht – Gerechtes zu fassen. Das Nicht- Gerechte entspricht dem Wollen des Nicht – Gutem. Der Freiheit des Wollens und dessen Willensneigung des Angenehmen ist es, dem das Böse zugeschrieben werden muss. Darin liegt das erste Ergebnis vor: Anselms Darstellung des Bösen ebenso wie Hegels Theorie des Bösen zu würdigen. Im Folgenden wird aufgezeigt, dass die Theorie des Bösen bei Anselm auch nicht in der biblischen Figur des Bösen aufgeht.

1.3 Das Böse im Teufel durch das Fehlen des gerechten Willens

Der gerechte Wille ist ein sittlich – guter, der wie Göbels in seiner philosophischen Untersuchung zu Anselms Denkansätzen über Wahrheit und Freiheit feststellt, nur dem Menschen zuerkannt werden kann.⁴⁰ Es sind jedoch die Dialoge „De libertate arbitrii“ und „De casu diaboli“, aus denen hervorgeht, dass der erste Mensch und Engel einen ebenso selbstursächlichen/spontanen Willen besitzt, dem die Gerechtigkeit⁴¹ innewohnt. Der erste Engel ist ein vom Himmel gefallener⁴² – niemand anderer als der Teufel selbst. Der Teufel als biblische Figur ist aber an dieser Stelle noch nicht Gegenstand der Untersuchung, sondern sein im anselm'schen Sinne böser Wille, der ja genauso sehr - wie im vorigen Kapitel

³⁹ Vgl. ebd. Cantuariensis, Anselmus (1994), S.177.

⁴⁰ Vgl. ebd. Göbel, Bernd (2001), S.366.

⁴¹ Ernst Stefan verweist darauf, dass unter dem Begriff der Rechtheit nicht synonym Gerechtigkeit zu verstehen ist. Vgl. Ebd. Ernst, Stefan (2011), S.72.

⁴² Vgl. ebd. Wolff, Uwe: Alles über die gefallenen Engel. Aus dem Wörterbuch des Teufels. Stuttgart: Kreuz 2002. S.38.

über das „Wollen von Gut und Böse in sich begreifen“ erläutert - im Menschen verborgen liegt. Warum gerade die Analyse über den bösen Willen des Teufels nahe liegt, erklärt sich aus der außerordentlichen Beispielhaftigkeit der biblischen Begebenheit über den Fall des Teufels bzw. dessen Verbannung aus dem Himmelsreich und der Frage der freiwilligen Entscheidung des Teufels dahinter.

Die Bedingtheit der Begriffe der Gerechtigkeit und jener der Freiheit werden in dem Dialog „De libertate arbitrii“ untersucht. Die Verwobenheit dieser Begrifflichkeiten wurde im vorigen Kapitel „Das Wollen von Gut und Böse *in sich* begreifen“ - in Grundzügen (über die Freiheit des Willens) analysiert. Stefan Ernst sieht in Anselms Theorie der Freiheit des Willens, die Freiheit als einen potentiellen Raum an, in dem die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen geschützt wird.⁴³ Doch – Was ist Gerechtigkeit bei Anselm und inwiefern kann diese im Willen fehlen, der sodann als böser Wille Geltung findet?

Die Definition der Gerechtigkeit kommt ohne Definition der Wahrheit nicht aus. Sowohl die Gerechtigkeit als auch die Wahrheit gehen von der Rechtheit⁴⁴ aus. Die Rechtheit bezeichnet die Wahrheit einer Aussage, sofern die Aussage, das aussagt, was sie aussagen soll. In anderen Worten: Die Bedeutung der Aussage darf keine andere sein, als, das, was sie in ihrem Daseinszweck ausdrücken soll.

„Ein jedes Ding nun, das seinen Daseinszweck erfüllt, entspricht seinem Modell in der absoluten Vernunft des Schöpfers und besitzt insofern „Rechtheit“ (*rectitudo*). Danach ist für Anselm die Wahrheit der Aussage ihre „Rechtheit“.“⁴⁵

⁴³ Vgl. ebd. Ernst, Stefan (2011), S.76.

⁴⁴ Vgl. Kap. „Wollen von Gut und Böse *in sich* begreifen“.

⁴⁵ Ebd. Göbel, Bernd (2001), S.187.

Um Gerechtigkeit zu wollen oder um gerecht zu handeln, braucht es einen Willen, der die Rechtheit will⁴⁶. Hierbei setzt Anselm bei seiner Theorie der Gerechtigkeit an. Gerechtigkeit tritt erst auf, wenn der Antrieb des Willens nicht nur ein gesolltes Wollen nach dem Gegenstand ist, sondern einem begründet - gesollten Wollen nach diesem Gegenstand entspricht⁴⁷. Begründet – gesollt Wollen heißt, dass der Wille wollen soll, weil er es wollen soll.

„Gerechtigkeit [als spezielle Art der Wahrheit] ist deshalb erst dann gegeben, wenn der letzte Beweggrund des Willens, aus dem er die Rechtheit wahren will, die Rechtheit selbst ist.“⁴⁸

An dieser Stelle ist auf die oben angeführte Theorie der Freiheit des Willens zu verweisen, in der Schönberger eine Problematik des Freiheitsbegriffs bei Anselm erkennt. Wo es in der oben angeführten Nachzeichnung der Theorie der Freiheit des Willens um die Rechtheit als notwendige Instanz zur Theoriebildung der Freiheit des Willens geht, wird das Wählen zwischen Gut und Böse in den Hintergrund gestellt. Schönberger betitelt beide Charakteristika der Freiheit als Konsistenzproblem der Freiheit⁴⁹. Theoretisch gibt es aber in der Theorie der Freiheit des Willens bei Anselm keinen Willen, der nicht über die von Gott gegebene Rechtheit verfügt. Insofern kann es theoretisch nur das Wählen für das Gute geben, zumal der höchste Grund alles Guten, Gott ist. Schönberger scheint zu übersehen, dass die Frage der Wahl zwischen Gut und Böse hinfällig ist, wenn der Wille in seiner Rechtheit nur gut sein kann. Die Wahl zwischen Gut und Böse ergibt sich nur, wenn der Wille selbst *einwilligt*. In anderen

⁴⁶ Vgl. „Wollen von Gut und Böse *in sich* begreifen“.

⁴⁷ Vgl. Ernst, Stefan (2011), S.72.

⁴⁸ Ebd. Ernst, Stefan (2011), S.73.

⁴⁹ Vgl. Schönberger, Rolf (2004), S.120.

Worten: Der Wille plädiert auch für das Böse, wenn er sich selbst als eigene Instanz seines Willens setzt.

„Der Wille des Menschen [...] ist eben nicht, wie beim Tier, der Natur und ihrem Streben unterworfen. Er kann von der Rechtheit durch keine fremde Macht abgebracht werden, es sei denn, dass er seine *Einwilligung* (consensus) gibt (consentitat), die ihrerseits ihren Grund allein in ihm selbst (ex se) hat.“⁵⁰

Die Gerechtigkeit fehlt im Willen, wenn der Wille seinen Willen als eigene Instanz festlegt. Die Rechtheit als von Gott geschaffene Instanz ist nichtig. Der Wille folgt sich selbst und ist damit ein böser. Böse ist der Wille also in einem moralischen Sinn nicht, weil er Böses beabsichtigt zu tun oder gar tut, sondern rein deshalb, weil er die Rechtheit des Willens und damit seine Freiheit aufgegeben hat. Denn die freie Willensentscheidung ist eine, die nur der Rechtheit um der Rechtheit willen gemäß ist.

Wenn es also nicht Gott ist, der das Böse schafft – und damit jede Theodizee oder jedes „Geheimnis des Bösen“⁵¹ mit Anselms Theorie der Freiheit des Willens in Frage steht oder gar hinfällig zu sein scheint – , sondern der böse Wille, der sich *selbst einwilligt* nicht der von Gott gegebenen Rechtheit zu gehorchen, dann braucht es trotzdem ein Wesen, das im Besitz des bösen Willens ist. Welches Wesen bietet sich als die Personifikation des Bösen an? Es ist niemand geringer als der biblische Teufel.

1.4 Der Fall des Engels als *freie* Entscheidung

Wo es im vorigen Kapitel um die Erörterung des Bösen im Teufel ging, geht es in diesem um die Nachzeichnung des Falls

⁵⁰ Ebd. Ernst, Stefan (2011), S.76.

⁵¹ Vgl. Bründl, Jürgen (2002), S. 287.

des Teufels oder vielmehr um den Fall des Engels. Der erste vom Gottes Reich gefallene Engel ist niemand geringer als der Teufel selbst.⁵² Als Geschöpf Gottes kann er laut Anselm nicht böse sein, vielmehr nur sein Wille⁵³. Wie kann dieses Geschöpf vorgestellt werden?

Zunächst ist zu hinterfragen, ob Jeffrey Burton Russell Recht behält, wenn er behauptet, dass der Teufel in der Wissenschaft keine ernstzunehmende Figur ist, sondern nur in der muslimischen und christlichen Weltanschauung⁵⁴ auf Interesse stößt. Spätestens mit Jürgen Bründls Dissertation „Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels“ bleibt das Böse als theoretisches Konstrukt nicht mehr nur als Nichts – wie auch bei Anselm – in der Luft hängen. Zwar eingebettet in die christliche Schöpfungsgeschichte, jedoch untermauert mit unterschiedlichster Forschungsliteratur zum Thema des Bösen⁵⁵, die dem Teufel das Böse abspricht, gelingt es Bründl das Geheimnis des Bösen zu lüften. Dieses liegt im bösen Geheimnis selbst⁵⁶. Das böse Geheimnis entpuppt sich als kein anderes, als, dass sich der Teufel als Reflexionsfigur des christlichen Glaubens vor und gegen Gott stellt. Er widerstrebt dem Willen Gottes insofern, dass er der Heilsgeschichte Gottes einen Spiegel vor Augen hält. Dieser Spiegel ist die entblößte Wirklichkeit der Zivilisation und die darin vorzufindende Grausamkeit, die einer Distanzierung zu Gott gleich kommt.

„In diesem anthropologisch greifbaren Sinn ist der Teufel die Reflexionsfigur der geheimnisvollen Wirklichkeit des Bösen. Er stellt sie [...] zugleich vor und gegen den Heilswillen Gottes und behauptet damit

⁵²Vgl. Wolff, Uwe (2002), S.38.

⁵³ Wobei an dieser Stelle nochmals zu betonen ist, dass Anselm jedem Vernunftwesen einen Willen zuspricht. Göbel betont in seiner Untersuchung über die Wahrheit und Freiheit bei Anselm, dass es nur der Mensch ist, dem Anselm einen spontanen Willen zuspricht. Vgl. Göbel, Bernd (2001), S. 366.

⁵⁴ Vgl. Russell Burton, Jeffrey: Biografie des Teufels. Das radikal Böse und die Macht des Guten in der Welt. Wien: Böhlau 2000. S.13.

⁵⁵ Bründl zieht aktuelle Forschungsliteratur zu Anselm von Canterburys Begriff des Bösen heran und spannt zugleich den Bogen zu literarischen Thematisierungen des Bösen.

⁵⁶Vgl. Bründl, Jürgen (2002), S. 287 – 297.

nicht weniger, als daß das Böse *existiert* und in welchem Sinn es böse genannt zu werden verdient.“⁵⁷

Unter Einbezug der Wirklichkeit ist das Böse ontologisch greifbar und der Teufel fungiert darin als Reflexionsfigur⁵⁸.

Nicht nur ontologisch lässt sich der Teufel als Figur denken, die sich vor und gegen den Willen Gottes stellt, sondern auch in der Etymologie seiner Begrifflichkeit - *einer, der verhindert*⁵⁹. Doch – was verhindert dieser? Oder dialektisch hinterfragt: Was verhindert dieser nicht?

Er verhindert nicht seinen eigenen Fall aus dem Himmelsreich. Zu diesem Fall kam es, weil er es aus eigenem Willen⁶⁰ wollte und eigentlich nicht sollte. Sein Sollen soll ein gerechtes sein und jedes ungerechte Wollen – wie oben festgestellt – entspricht dem Wollen des Nicht- Guten, also des Bösen. Unabhängig vom Aspekt der Wirklichkeit könnte man behaupten, dass er mit dem Widerstreben des von Gott gegebenen gerechten Willens, Gott –ähnlich sein wollte oder sogar den göttlichen Willen verneinen wollte⁶¹. *Frei* ist die Entscheidung des Engels nicht in der Theorie der Freiheit des Willens nach Anselm, denn die Freiheit gleicht nur der Wahrheit, die in Gott zu finden ist⁶².

Das Wollen des eigenen Willens als Grund des Wollens verbannt den Engel aus dem Gottesreich. Eine entscheidende Frage ist noch zu klären: Was wollte der gestürzte Engel auf Erden?

⁵⁷ Ebd. Bründl, Jürgen (2002), S.296.

⁵⁸ Dem widerspricht Anselm keineswegs. Doch differenziert er zwischen dem „Bösen zu erkennendem“ in der Wirklichkeit – nennt man es in etwa Übel - und dem Bösen als Nichts. Vgl. Ernst, Stephan (2011), S.87.

⁵⁹ Vgl. Russell, Jeffrey Burton (2000), S.33.

⁶⁰ Die Rezeption des eigenen Willens des Engels wird in der aktuellen Forschung nicht einheitlich diskutiert. Schönberger versteht darin das Prinzip des bösen Willens, wohingegen Ernst den eigensinnigen Willen des Engels nicht notwendig als den bösen Willen interpretiert.

⁶¹ Vgl. Schönberger, Rolf (2004), S.144.

⁶² Vgl. Göbel, Bernd (2001), S.503.

In der Forschung gibt es zwei geläufige Versuche einer Antwort auf den Engelsturz. Zum einen spielt das Motiv der Eifersucht eine Rolle. Der Teufel und seine Engel rebellierten gegen den Willen Gottes und wollten nicht mehr dessen Untertan sein⁶³. Zum anderen gibt es einen zweiten und im Zuge der bisherigen Ausführungen zum Willen und dessen Neigungen einen plausibleren Versuch einer Beantwortung. Der Teufel wollte „[...] lieber etwas anderes [...]“⁶⁴. Dieses andere bezeichnet Anselm als der Wille des Angenehmen. Dieses Lustempfinden als eigener ungerechter Wille entspricht dem bösen Willen.

„Der zweite Versuch einer Antwort lautet: Sexuelle Leidenschaft führte zum Engelsturz. Einige „Gottessöhne“ [...] verliebten sich in die ersten Frauen auf Erden, verließen ihre Plätze im Himmel und vollzogen auf Erden den Beischlaf. Diese Überschreitung der von Gott gezogenen Grenze zwischen Engel und Mensch hatte die unwiderrufliche Verbannung aus dem Himmel zur Folge.“⁶⁵

Abschließend ist zu vermerken, dass in der Theorie des Geistes bei Hegel der Teufel als Reflexionsfigur des Bösen keine außerordentliche Rolle spielt. Sein Fall - seine Verbannung aus dem Gottesreich – gilt als Beispiel der Erkenntnis von Gut und Böse in der Theorie des Geistes.

2 Das Böse als *Widerspruch in sich* bei Hegel

Die Theorie des Bösen bei Hegel wird aus verschiedenen wissenschaftlichen Kontexten analysiert. Direkt Bezug nimmt Hegel zum Bösen in seinen rechtsphilosophischen bzw. religionstheoretischen Schriften und seinem wohl umstrittensten philosophischem Werk - der „Phänomenologie des Geistes“. Darin erweist sich Gott als der absolute Geist und Schöpfer von

⁶³ Vgl. Wolff, Uwe (2002), S.39.

⁶⁴ Ebd. Ernst, Stephan (2011), S.81.

⁶⁵ Ebd. Wolff, Uwe (2002), S.39.

allem Guten. Diese Definition gleicht auf dem ersten Blick jener von Anselm von Canterbury, worin „*Alles Seiende in sich gut ist*“ und Gott das schlechthin Gute ist.⁶⁶ Bei genauerer Analyse bzw. unter Einbezug der „Phänomenologie des Geistes“ stellt sich heraus, dass in der Selbstüberprüfung des Wissens bis hin zum Erreichen des absoluten Geistes (Ziel der gesamten Phänomenologie) eine Dialektik zwischen den theoretischen Konstrukten des An- Sich und Für – Sich besteht.

„Das Geistige allein ist das Wirkliche; es ist das Wesen oder an sich Seiende, - das sich Verhaltende oder Bestimmte, das Anderssein und Fürsichsein – und in dieser Bestimmtheit oder seinem Außersichsein in sich selbst Bleibende; - oder es ist an und für sich.“⁶⁷

Diese Dialektik entspricht der Dialektik von Gut und Böse. In den Folgekapiteln geht es um das Aufzeigen der Kompatibilität beider Formen der Dialektik bei Hegel (An- Sich und Für- Sich und Gut und Böse) und dem Nachweis, dass das Böse dem Guten inhärent ist.

2.1 Der Unterschied von Gut und Böse als Unterschied *überhaupt*

Hegels Ansatz für die Aufstellung der dialektischen These „Der Unterschied von Gut und Böse als Unterschied *überhaupt*“ leitet sich aus seinen Ausführungen zur Metaphysik, zur Religionstheorie, zur Moraltheorie, aus seinem rechtsphilosophischen Gedankengut und insbesondere aus der Phänomenologie des Geistes ab. Hegels grundsätzliches Anliegen in der Philosophie ist es ein dialektisches Vorgehen an den Tag zu legen. Eine Dialektik, welche die Immanenz der Bewegung des Bewusstseins aufzeigt und der Geschichte der

⁶⁶ Vgl. Kap. „*Alles Seiende ist in sich gut*“.

⁶⁷ Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Phänomenologie des Geistes. Hamburg: Meiner 2011. S.19.

Wissenschaft gleichkommt.⁶⁸ Bevor es jedoch um das Aufzeigen der dialektischen Bewegung des Bewusstseins geht, wird die Definition von Gut und Böse bei Hegel erläutert.

Wo Anselm Gott als das höchst Seiende und damit maximal Gute in seiner Theorie des Bösen festlegt, definiert Hegel das Böse in seiner Fragestellung „Wie ist das Böse in die Welt gekommen?“ verblüffend ähnlich wie Anselm.

„Hier⁶⁹ [...] , wo Gott die Macht und das eine Subjekt ist, wo alles nur durch ihn gesetzt ist, da ist das Böse widersprechend, denn Gott ist ja nur das absolut Gute.“⁷⁰

In seinen Schriften zur Philosophie der Religion offenbart sich das Bild Gottes bei Hegel als eines, das sich auf den ersten Blick keineswegs der Definition von Gott bei Anselm widerspricht. Beide sehen Gott als das höchste Wesen an. Bei Anselm ist Gott das höchste Wesen, weil er ihn als das höchst Seiende und damit zugleich als das *Gute in sich* vorstellt. Hegel hingegen verwandelt in seiner Metaphysik dieses anselm'sche *Gute in sich* zu einem *An sich*, wo das Böse zunächst – so wie bei Anselm – *ein Nichts* ist. Allerdings – und an dieser Stelle geht Hegel einen Schritt weiter – hat das Böse in seiner eigentlichen Nichtexistenz die Fähigkeit, ein *Fürsichsein* zu beanspruchen. Dadurch, dass das Nichts ein Fürsichsein sein kann, muss das *Ansichsein* nicht nur ein Ansichsein zum Fürsichsein sein⁷¹, sondern es muss die Negation der Negation

⁶⁸ Vgl. Jäschke, Walter/Arndt, Andreas: Die Philosophie der Neuzeit 3. Teil 2. Klassische Deutsche Philosophie von Fichte bis Hegel. München: C.H. Beck 2013. S.115.

⁶⁹ „Hier“ bezeichnet die Lokalisation Europa. Ein Europa, das durch das Christentum geprägt ist. Vgl. ebd. Jäschke Walter/ Arndt, Andreas (2013), S.74.

⁷⁰ Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 2.Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986. S.74.

⁷¹ Im Kapitel „Dialektische Bewegung von An- Sich und Für- Sich“ wird auf die Bewegung beider Momente im Genaueren eingegangen.

(des Nichts) sein. Insofern ist das höchste Wesen die *absolute Negation*. Dieses höchste Wesen ist nicht mehr ein guter Gott, wie Hegel ihn in seiner Beweisführung zum Dasein Gottes vorstellt. Dieses höchste Wesen hat er zu einem absoluten Wesen in seiner Phänomenologie verwandelt, das er „[...] als die Reflexion in sich selbst, als Ich oder Intelligenz“ [...]“⁷² definiert. Es ist also das Attribut *absolut*, das Hegel dem Guten beipflichtet - und jenes, das Hegels Definition von Gott, die mit Anselms Erläuterungen zu Gott auf den ersten Blick nahezu übereinstimmt, in eine neue philosophische Dimension einordnet – in eine Phänomenologie, wie sie in der bisherigen Philosophiegeschichte noch nie vorkam.

Die phänomenale Kraft, die in der Gottes Theorie Hegels verborgen ist, liegt im Negativen. Der Ursprung des Bösen ist im Guten zu finden. Das Gute selbst entpuppt sich als nichts oder niemand geringerer als Gott.

„Das Negative liegt demnach in Gott selbst, in der ursprünglichen Teilung. Die Ur- Teilung beinhaltet den Ursprung des Bösen in und aus Gott. [...] Böse ist für Hegel etwas, das notwendig ist und das nicht sein soll.“⁷³

Wenn man also von den theoretischen Konstrukten eines An – Sich und Für – Sich bei Hegel ausgeht und das An – Sich als ein Gutes - in der Negation der Negation (Negation des Fürsichseins/ des Nichts) als ein *absolut Gutes* deklariert - dann muss die Negation notwendige Bedingung sein, um das Gute vorauszusetzen. Das Gute kann daher nur existieren, wenn das Böse als ein Negatives das Gute bedingt. Jegliche

⁷² Ebd. Jäschke, Walter/ Arndt, Andreas (2013), S.232.

⁷³ Vieweg, Klaus: Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. München/Paderborn: Fink 2012. S.86.

kategorische Unterscheidung von Gut und Böse ist damit fragwürdig oder gar hinfällig.

Warum das Böse dennoch nicht sein *soll*, betrachtet Hegel in seinen Ansätzen ähnlich wie Anselm. Anselm hat das Nicht – Sein Sollen des Bösen am Beispiel des Teufels demonstriert. Dieser *wusste*, dass er vom Gottesreich verbannt werde, wenn er seinem eigenen Willen Folge leistet, der ja kein gerechter sein kann. Denn der einzige gerechte – als ein der *Rechtheit* folgender – kann laut Anselm nur der Wille Gottes sein. Dass er möglicherweise keinen gerechten Willen von Gott bekommen hat, steht außer Frage, denn Gott selbst ist nach Anselm das pure Gute, das auch nur Gutes erschaffen kann. Der Teufel erhob nicht nur seinen eigenen Willen gegen jenen von Gott, sondern er machte ihn zum Prinzip des Wollens.

Wo nach Anselm noch der Teufel der Übeltäter des Bösen ist, der das Prinzip des Wollens zu seinem eigenen erklärt, ist es bei Hegel die oben angeführte Negativität⁷⁴, die sich in ihrer dialektischen Bewegung als Subjektivität herausstellt. In der Negation der Negation (absolut Gutes) veräußert sich das An – Sich zu einem Ich, einem Bewusstsein.

„[...] [Die] *immanente, integrale Negativität, Subjektivität*, [das] *Ich* [sind] die Prinzipien des Übels und des Schmerzes und damit die Basis für die Widrigkeit oder Widerwärtigkeit, eben für das Böse [...].“⁷⁵

Das Böse ist in dieser Auslegung ebenso ein *Wille zum Bösen* oder eben ein böser Wille, wie in Anselms Theorie des Bösen

⁷⁴ Vgl. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830: T.1. Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989. § 472.

⁷⁵ Ebd. Vieweg, Klaus (2012), S.85.

festgehalten. Doch – Bleibt der böse Wille ein *böser* Wille, der ein anderes – als kein Gutes – will? Ist dieses *Andere* immer nur ein als ein Übel, ein Schmerz zu verstehen? Diesen geradezu rhetorischen Fragestellungen wird im Folgekapitel nach analytisch philosophischer Vorgehensweise nachgegangen.

2.2 Transformation der Subjektivität zu einem ersten Begriff des Geistes

Die abstrakte Definition des bösen Willens als Prinzipien des Übels und des Schmerzes kann nur überwunden werden, indem das Prinzip des Willens *ein anderes* als das eigen festgelegte ist. Es muss sich einem Moralprinzip unterordnen, das das eigene Wollen nicht nur in den Hintergrund stellt, sondern völlig negiert. Die Negation des eigenen Willens bleibt allerdings nicht unentgeltlich. Der Preis des Prinzips des Willens ist die Freiheit. Nämlich die Freiheit nach anderem zu streben, als nach sich selbst. Das Moment der Freiheit – als eines der eigentlichen Unfreiheit, also nicht über seine Freiheit als die eigene primäre zu bestimmen - taucht bei Anselm in begrifflich auffallend ähnlicher Form auf. Die Freiheit unterliegt nach Anselm einer von Gott gegebenen Rechtheit, die der Wille in sich trägt.⁷⁶ Die Rechtheit enthält die normative Kraft des *So weit der Wille (nach Gott) gehen soll*. Mit dem Theorem der Rechtheit ist die Freiheit nach Anselm keine eigens bestimmte mehr. Jedoch besitzt der Mensch als Vernunftwesen die Fähigkeit, diesen von Gott implizierten rechten Willen zu einem eigenen – demnach ungerechten Willen - zu erheben.⁷⁷ Hegel

⁷⁶ Vgl. Ernst, Stefan (2011), S.75.

⁷⁷ Der Teufel wusste diese Rechtheit des Willens mit seinem ungerechten Willen zu ignorieren. Vgl. Kap. „Der Fall des Teufels als eigene freie Willensentscheidung“.

definiert die Rechtheit des Willens als *ein Rechttun zur Ehre Gottes*.

„Gott ist das Allgemeine; der Mensch, der sich und seinen Willen nach diesem Allgemeinen bestimmt, ist der freie, damit der allgemeine Wille, [...] Rechttun ist hier Grundbestimmung, der Wandel vor Gott, das Freisein von selbstsüchtigen Zwecken, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Diese Rechte tut der Mensch in Beziehung auf Gott, zur Ehre Gottes [...].“⁷⁸

Bei Hegel ist es die Vernunft, die die Freiheit des Willens als eine, die nur auf sich selbst konzentriert ist⁷⁹, zu einem Streben nach Anderem - als nur sich selbst - verhilft. Hingegen bei Anselm ist es nicht die Vernunft, die die Selbstsucht des Willens als die nur eigens zu geltende, befreit. Es ist der Wille zum Ungerechten, der den ursprünglich von Gott gut erschaffenen Willen ersetzt. Wenn dieser Wille gelebt wird, dann spricht Anselm von der Neigung zum Angenehmen. Sowohl die Vernunft bei Hegel als auch der ungerechte Wille bei Anselm streben allerdings nach etwas Anderem.

Beim Streben nach etwas Anderem als der eigenen Freiheit wird dem Ich ein Herstellen, Produzieren – eine Objektivität - eingeflößt, die Hegel Vernunft⁸⁰ nennt.

„Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseyns alle Realität zu sein.“⁸¹

⁷⁸ Ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1986), S.67.

⁷⁹ „In der Natürlichkeit des Willens liegt die Selbstsucht des Willens, der getrennt von der Allgemeinheit des Willens verbleibt als `entgegengesetzt der Vernünftigkeit des zur Allgemeinheit gebildeten Willens`.“ Vgl. ebd. Vieweg, Klaus (2012), S.211.

⁸⁰ Vgl. Blanke, Tobias: Das Böse in der politischen Theorie: die Furcht vor der Freiheit bei Kant, Hegel und vielen anderen. Bielefeld: Transcript. S.99.

⁸¹ Ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S.158.

Das Prinzip des Wollens – als jenes, das nur sich selbst will - geht verloren, indem das Ich als Bewusstsein die Gewissheit⁸² erlangt, anderes als sich selbst zu wollen. Das Wollen *des Anderen* - als nur sich selbst - ist das Streben nach Objektivität. Objektivität hebt sich in ihren Eigenschaften von dem Begriff, dem An –Sich – worauf im Folgekapitel genauer eingegangen wird – als etwas Festgesetztes, Unmittelbares ab. Das Gemeinsame beider liegt in der Totalität ihrer Existenz.

„Der `Begriff' ist die Einheit der gedanklichen Bestimmungen eines Gegenstandes; das Objekt hat ebenso die Totalität dieser Bestimmungen, jedoch nicht als gedankliche, sondern als unmittelbare, seiende; es ist die „Totalität des *Bestimmtseyns*.“⁸³

Ziel der Freiheit bei Hegel ist also Objektivität. Die Vernunft ist das bewusste Denken von Wirklichkeit⁸⁴. Sie trägt das Potenzial in sich, sich selbst zunächst nicht vernünftig zu betrachten. Erst durch die Erfahrung mit dem Wesen der Dinge erlangt sie ihr Wesen der Vernunft. Das An-Sichsein der Dinge als Gegenstand des Bewusstseins, erklären, warum die Vernunft zuerst keinen Anspruch auf Gegenständlichkeit hat. Diesen Anspruch kann die Vernunft erst für sich geltend machen, indem sie das Verhältnis der Dinge zur Wirklichkeit in ihr gegenteiliges Abhängigkeitsverhältnis verkehrt. Erst nach

⁸² Es ist die „sinnliche Gewissheit“, dem sich das Bewusstsein annimmt. Hegel bezeichnet dieses erste Bewusstseinsform als die ärmste, denn das Bewusstsein macht die Erfahrung, dass es von sich selbst weiß, dass es ein Sein gibt. Den Erfahrungswert, den die sinnliche Gewissheit macht, besteht aus zweierlei Erkenntnis über das Sein: Nämlich, dass das Wissen des eigenen Daseins als Bewusstseinsform ein Sein ist, als auch das Wissen von dem ihm vollständig offenbaren Gegenstand ein anderes Sein. Vgl. Ludwig, Ralf: Hegel für Anfänger. Phänomenologie des Geistes. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2011. S.15.

⁸³ Vgl. ebd. Jäschke, Walter /Arndt, Andreas (2013), S.276.

⁸⁴ Die Stationen bis zur Erscheinung des Geistes werden in den Folgekapiteln analysiert. Zunächst geht es um die Transformation der Subjektivität zu einem ersten Begriff von Geist.

diesem Vollzug der Verkehrung spricht Hegel von Subjektivität. Diese ist die erste Form der Geistwerdung, die das Ich als absolutes Wesen in den Schatten (seines Ichs) stellt und gleichzeitig jene, die das Absolute in ein geistiges Wesen transformiert.

„In der Entgegensetzung von „Thun“ und „Sache“ mache das Bewusstsein die Erfahrung, „was die *Natur der Sache* selbst ist“: nämlich weder nur Sache noch nur Tun zu sein, „sondern ein Wesen, dessen Seyn das Thun des einzelnen Individuums und aller Individuen, und dessen Thun unmittelbar für andre, oder eine Sache ist, und nur Sache ist als Thun Aller und Jeder: das Wesen, welches das Wesen aller Wesen, das geistige Wesen ist“ [...].“⁸⁵

Die Herausbildung des geistigen Wesens ist demnach kein willkürlicher Prozess⁸⁶. Er ist ein für das Erscheinen des Geistes notwendiger, der durch seine Wirklichkeit bedingt ist. Im Folgenden werden die Stationen bis zur Erscheinung des Geistes vorgestellt. Diese Vorgehensweise ist insofern für die Theorie des Bösen bei Hegel von Wichtigkeit, da es letztlich der *absolute* Geist ist, der den Ort des Kämpfens zwischen Gut und Böse symbolisiert⁸⁷.

2.3 Stationen bis zur Erscheinung des Geistes und die Verortung der Theorie des Bösen bei Hegel darin

Im Folgenden werden die Bewusstseinsgestalten der Phänomenologie des Geistes in ihren Erscheinungen, Bewegungen und Entwicklungen bis zur Erscheinung des Geistes nach analytisch begrifflicher Vorgehensweise untersucht. Diese Methodik rechtfertigt sich aus Hegels

⁸⁵ Ebd. Jäschke, Walter / Arndt, Andreas (2013), S.256.

⁸⁶ Im Kapitel „Vernunft als *bewusstes* Denken von Wirklichkeit“ wird die Entwicklung dieser komplexen Bewusstseinsgestalt nachvollzogen.

⁸⁷ Vgl. Kap. „Absolute Geist als Ort des Kämpfens zwischen Gut und Böse“.

Zielsetzung der Phänomenologie des Geistes, worin sich das Bewusstsein der kritischen Überprüfung von Wahrheitsansprüchen unterzieht und ferner die Unterscheidung des Inhalts des Erkennens von der Form des Erkennens aufgehoben ist.

„Die gesamte *Phänomenologie* mit ihren verschiedenen Stufen des Bewusstseins hat daher zum Ziel, jene Trennung von Inhalt des Erkennens (= Gegenstand als ein an sich Seiendes) und Form des Erkennens (= die Art, wie unser Bewusstsein etwas für wahr hält) zu überwinden. Diese Überwindung geschieht, indem jeweils Anspruch und Realität des Bewusstseins in seiner Intention auf Wahrheit überprüft werden.“⁸⁸

Bei der Untersuchung stehen die dialektischen Begriffe von An-sich und Für – Sich im Vordergrund. Wesentlich wird eine Verortung des theoretischen Konstrukts des Bösen in den jeweiligen Bewusstseinsformen vollzogen, um den Nachweis zu erbringen, dass das Böse bei Hegel als inhärenter Begriff des Guten gedacht werden kann. Der Einbezug des theoretischen Konstrukts des Bösen ist kein willkürlicher, sondern lehnt sich direkt an die theoretischen Prämissen des An – Sich und Für – Sich an.

2.3.1 Dialektische Bewegung von An – Sich und Für – Sich

Im Kapitel „Der Unterschied von Gut und Böse als Unterschied *überhaupt*“ wurde im Rahmen der Theorie des Bösen bei Hegel von den theoretischen Konstrukten des An- Sich und Für- Sich ausgegangen. In der Theorie des Bösen bedingen sich beide Begrifflichkeiten insofern, dass das An- Sich (das Gute) niemals bloß als ein An – Sich zum Für- Sich Sein (Negation) bestehen

⁸⁸ Schäfer, Rainer: Hegel. Einführung und Texte. München: Wilhelm Fink 2011. S.77.

bleibt, sondern vielmehr Negation der Negation (Für- Sich Sein), *absolute Negation* ist.

Die Bedingtheit der theoretischen Konstruktion des An – Sich und Für – Sich in der Theorie des Bösen entsprechen in ihrer Verwobenheit einer Dialektik von Gut und Böse. Mit diesem Fazit wurde insofern vorgegriffen, in dem die dialektische Bewegung von An – Sich und Für – Sich, wie sie in Hegels Phänomenologie zu ihrer Entfaltung kommt, noch nicht behandelt wurde. Folgende Fragen sind in diesem Zusammenhang noch offen: Inwiefern ist die Bewegung von An – Sich und Für – Sich als eine dialektische zu verstehen? Wie gestaltet sich die Bedingtheit der theoretischen Konstrukte in der Phänomenologie des Geistes? Wie lassen sich beide Konstrukte darin definieren? Und welchem Endziel oder letztem Moment steuern beide in ihrer Bewegung zu?

Die Dialektik „[...] als eine im Kontext konkreter Problemlösungen begriffene Begriffsanalyse.“⁸⁹ ist eine Art der Phänomenologie, mit der Hegel methodisch operiert. Die Phänomenologie selbst ist eine philosophische Methode, die sich auf die Wirklichkeit der Dinge bezieht und diese in ihrer Unmittelbarkeit zu beschreiben versucht. Sie gilt als eine der ältesten Methoden der Philosophie, die sich der sinnlichen Erfassung und Beschreibung der Dinge annimmt.

„Phänomenologie bemüht sich, die verlorene Naivität eines ursprünglichen und direkt unmittelbaren Zugangs zur Wirklichkeit wiederzugewinnen.“⁹⁰

⁸⁹ Stekeler, Pirmin: Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar. Gewissheit und Vernunft. Band 1. Hamburg: Felix Meiner 2014. S.69.

⁹⁰ Enders, Markus / Zaborowski, Holger: Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen. Freiburg / München: Alber 2004. S. 223.

Den Zugang zur Wirklichkeit eröffnet das (menschliche) Bewusstsein. Es ist der Anknüpfungspunkt der „[...] prozessualen Selbstprüfung des Wissens [...]“⁹¹. Das Bewusstsein charakterisiert sich durch die „[...] Unterscheidung des Gegenstandes und des `Begriffs` oder des Wissens von diesem Gegenstand [...]“⁹². Der Gegenstand entspricht dem An – Sich und der Begriff dem Für – Sich. Ein eigentliches kontextunabhängiges An – Sich und Für – Sich gibt es demnach nicht. In dem Zusammenspiel von An – Sich und Für – Sich in der Theorie des Bösen – wie oben dargestellt – existiert diese Kontextunabhängigkeit ebenfalls nicht. Die Dialektik von Gegenstand und Begriff besteht in der Prüfung von dessen, also in der Prüfung des Wissens. Hegel exemplifiziert zwei unterschiedliche Momente dieser Prüfung, die in ihrem Ergebnis gleich sind.⁹³

Wenn man von einem Wissen ausgeht, dass immer nur ein Wissen vom Wesen, der Wahrheit ist, dann ist zu überprüfen, inwiefern das Wissen der Wahrheit entspricht. Also, in welchem Verhältnis das Wissen als Begriff der Wahrheit zur Wahrheit selbst steht. Wenn man jedoch davon ausgeht, dass das Wahre der Begriff ist, also, dass der Gegenstand ein Gegenstand des Gegenstandes ist und damit *für ein anderes* als nur für sich selbst einsteht, dann ist zu überprüfen, ob der Gegenstand seinem Begriff gleich kommt. Die Erfahrung, dass es ein An – Sich und Für – Sich gibt, vollzieht demnach nicht das Bewusstsein, sondern das Wissen selbst. Denn sowohl An – Sich als auch Für – Sich sind immer nur *gewusste Gegenstände* (für das Bewusstsein). Dem Bewusstsein bleibt der Erfahrungsprozess von Gegenstand und Begriff

⁹¹ Ebd. Jäschke, Walter / Arndt, Andreas (2013), S.246.

⁹² Ebd. Jäschke, Walter / Arndt, Andreas (2013), S.246.

⁹³ Ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S.66-68.

vorenthalten. Die theoretischen Konstrukte von An – Sich und Für – Sich bedingen sich in ihrer Gestaltung im Wissen.

„Die wahre Gestalt, in der die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein.“⁹⁴

Sowie es in der Bedingtheit der theoretischen Konstrukte von An- Sich und Für – Sich kein kontextunabhängiges Bestehen dieser gibt, ist die Wahrheit in ihnen immer nur eine Wahrheit im Gesamtkontext. Doch – von welchem Kontext ist hierbei die Rede? Es ist der Kontext des gemeinsamen Lebens, wo die Wahrheit immer nur eine der Menschheit gemeinsam bekannte - oder mit Hegels Termini gesprochen - gewusste ist. Durch Sprache – ferner durch das Reden und Urteilen – werden Gegenstände bewusst.⁹⁵ Claus Artur Scheier verweist in seinem Forschungsbeitrag „Die Sprache und das Wort in Hegels Phänomenologie des Geistes“ auf die spezielle Rolle der Sprache, welche sie in der Geschichte des verzweifelnden Bewusstseins einnimmt.⁹⁶ Darin ist sie wesenlos und beansprucht kein eigenes Sein bzw. Dasein. In der Bildung des Bewusstseins kommt sie zu ihrer Geltung.

„Aber die Sprache überhaupt hat „das Wesen zum Inhalte, und es ist ihre Paradoxie, eben dort als das Wesen zu gelten, wo sie wesenlos geworden ist, weshalb auch ihre eigentümliche Bedeutung den Charakter des Geltens, nicht den des Seins hat.“⁹⁷

Die Sprache hat das Sein der Dinge zum Inhalt und ist damit nicht selbst etwas Seiendes. Der Mensch eignet sich Sprache an, um sich zu artikulieren. Die Artikulation kann auf vielfältigste

⁹⁴ Ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S.6.

⁹⁵ Vgl. Stekler, Pirmin (2014), S.152 – 53.

⁹⁶ Schleier, Claus Artur: Die Sprache und das Wort in der „Phänomenologie des Geistes“. Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 24/1 (1982), S.94 – 103.

⁹⁷ Ebd. Schleier, Claus Artur (1982), S.95.

Weise bewältigt werden. Das Ziel der Artikulation ist, auf Verständnis zu stoßen. Ein Verständnis, das also durch eine Abhängigkeit der eigenen Person und der Allgemeinheit im gemeinsamen Wissen geprägt ist.⁹⁸

Sprache dient als Instrument zur Verständigung. Das Bewusstsein des Menschen muss sich aber zunächst dem vorliegenden unmittelbaren Gegenstand in seiner Erscheinung annehmen. Welche Gewissheit scheint dem Menschen dahingehend nicht am Zugänglichsten als nicht die „sinnliche Gewissheit“.

2.3.2 Sinnliche Gewissheit als *ärmste* Wahrheit von An – Sich und Für – Sich

Hegel deklariert das Allgemeine als das Wahre der sinnlichen Gewissheit.⁹⁹ Es gilt nachzuzeichnen, wann, auf welche Weise und warum das Allgemeine in der sinnlichen Gewissheit als das Wahre der sinnlichen Gewissheit vorkommt. Um dieser Erörterung gerecht zu werden, ist der Weg der sinnlichen Gewissheit bzw. ihre Erfahrung auf diesem Weg zu skizzieren. Folgende Fragen sind zentral: Was ist der Gang der sinnlichen Gewissheit? Was ist die Erfahrung der sinnlichen Gewissheit?

Vorwegzunehmen ist, dass die Erfahrung, die sie macht, nichts anderes ist als die Erfahrung ihrer selbst, also Selbsterfahrung.¹⁰⁰ Ihr Programm entspricht damit in den Grundzügen der gesamten Phänomenologie Hegels.

⁹⁸ Vgl. ebd. Stekler, Pirmin (2014), S.94.

⁹⁹ Vgl. ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S.74.

¹⁰⁰ Vgl. ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S.76.

„Wer sich [...] mit der *Sinnlichen Gewissheit* beschäftigt, beschäftigt sich zugleich mit der Anlage der *Phänomenologie* im Ganzen, mit deren Gegenstand, methodologischen Voraussetzungen und systematischen Zielen.“¹⁰¹

Zunächst ist jedoch noch zu klären, welche Funktion der Phänomenologe in ihrem Werdegang einnimmt. Der Phänomenologe ist derjenige, der ihr Fragen im Sinne ihrer Grundstruktur stellt. Er versucht deutlich zu machen, was es mit der sinnlichen Gewissheit auf sich hat. Er agiert nur als Moderator in der sinnlichen Gewissheit. Damit ist die sinnliche Gewissheit künstlich und abstrakt gesetzt. Der Anfang ihrer Gestalt liegt in ihrer Unmittelbarkeit, denn mit der Vermittlung wäre keine Abstraktion möglich.

Die Grundstruktur der sinnlichen Gewissheit ist detailgetreu nachzuzeichnen, um einerseits nachzuvollziehen, warum sich das Wissen an ihr nicht begnügt und sich einer neuen Gestalt des Bewusstseins annimmt und weiter fragt. Andererseits offenbart sich in ihrer Grundstruktur eine Dialektik, die sich im Wesentlichen in ihren Grundannahmen gleich verhält, wie die dialektische Bewegung von An – Sich und Für – Sich bzw. das Verhältnis von Gut und Böse.

1 „Was ist das Jetzt?“¹⁰² Mit dieser Frage meint Hegel „Was ist die Jetzigkeit des Jetzt?“ oder in anderen Worten: Was ist die Wahrheit des Jetzt? Die sinnliche Gewissheit kann nur mit einer Einzelheit, also „Jetzt ist Nacht.“, eine Antwort geben. Die sinnliche Gewissheit macht mit ihrem begrifflichen Urteil „Nacht“

¹⁰¹ Bowman, Brady: Hegel – Forschungen. Sinnliche Gewißheit. Zur systematischen Vorgeschichte eines Problems des deutschen Idealismus. Berlin: Akademie Verlag 2003. S.14.

¹⁰² Vgl. ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S.71.

eine Erfahrung von Wahrheit und Unwahrheit, Bestehen und Unbestehen.

2 „Jetzt“ wird als ein Seiendes mit Einschränkung gesetzt. Einschränkung insofern, dass das Jetzt ein besonderes Jetzt ist. Ein Jetzt, welches beispielsweise Nacht oder Tag ist. Dieses Jetzt kann aber gar kein Seiendes sein, denn das Jetzt, wie noch festzustellen ist, ist nur auf der Seite des Gegenstandes vorhanden, der über Kategorien von Sein verfügt.

3 „Jetzt“ erweist sich also als ein Nicht- Seiendes. Sinnliche Gewissheit rechnet nicht damit, weil sie die Kategorien von Sein gar nicht kennt. Jetzt ist nicht mehr Tag, Nacht, Mittag, Weihnachten, 12.30Uhr etc., also ein Nicht- Sein. Nicht- Sein ist ein Vermitteltes und nicht mehr ein Unmittelbares wie „Jetzt ist Nacht“. Das „Jetzt ist Nacht“ wird zu einem Nicht- Seienden oder zu etwas, das nicht ist.

4 „Jetzt“ kann sich insofern erhalten, indem es sich als „Jetzt als Jetzt“ erhält. Die Erfahrung der sinnlichen Gewissheit ist, dass das Jetzt insofern bleibt, indem es nicht eingeschränkt ist, indem es also nicht „Jetzt ist Nacht“ ist. Also, dasjenige, was sich erhält, ist bleibend. Das eigentliche Sein, wenn man so will, ist nicht mehr ein Zeitpunkt oder vom Zeitpunkt abhängig, sondern Allgemeines. Das Allgemeine ist damit die Wahrheit des Einzelnen.

„Als ein Allgemeines *sprechen* wir auch das Sinnliche aus; was wir sagen, ist: *Dieses*, das heißt das *allgemeine Diese*, oder: es ist; das heißt das *Sein überhaupt*. Wir *stellen* uns dabei freilich nicht das allgemeine Diese oder das Sein überhaupt *vor*, aber wir *sprechen* das Allgemeine aus; oder wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in der sinnlichen Gewißheit *meinen*.“¹⁰³

¹⁰³ Ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S.71.

Außerdem ist das bleibende Jetzt, das Negative überhaupt. Denn wäre es das Positive überhaupt, dann wäre es „Jetzt ist Nacht“.

5 Das Jetzt, das sich erhält, ist das Nicht aller besonderen Jetztte. Das Jetzt ist vermittelt, es ist die Negation alle Jetztte und damit nicht unmittelbar.

6 Das, was ein Bleibendes ist, ist also negativitätstheoretisch bestimmt. Es ist Negation überhaupt. Ein solches nennt Hegel ein Allgemeines.

Das Allgemeine als die Negation des immer schon vermittelten Gegenstandes ist das Wahre der sinnlichen Gewissheit. Mit der Erkenntnis, dass sie den Gegenstand nicht in seinem einzelnen und allgemeinen Sinne fassen kann, ist sie die ärmste Wahrheit aller Bewusstseinsgestalten. In ihrem letzten Rettungsversuch versucht die sinnliche Gewissheit keinen Unterschied mehr zwischen demjenigen, der den Gegenstand betrachtet („Ich“) und dem Gegenstand selbst zu machen. Die Ganzheit der sinnlichen Gewissheit findet sich in ihrer Wahrheit, die in ihrer gleich bleibenden Beziehung zwischen Subjekt („Ich“) und Objekt („Gegenstand“) liegt. Sie lässt sich vom Phänomenologen nicht mehr fragen. Sie gibt einfach vor, dass sie reines Anschauen wäre.¹⁰⁴ Zu hinterfragen ist, ob nicht diese mystische Erfahrung die Grundessenz der sinnlichen Gewissheit als Bewusstseinsgestalt ist und weniger die Erkenntnis, dass das Allgemeine ihre Wahrheit ist.

Vergleichend mit der Theorie des Bösen bei Hegel und der darin vorzufindenden Verwobenheit der theoretischen Konstrukte des An – sich und Für – Sich ist zweierlei

¹⁰⁴ Vgl. ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S.74.

festzustellen: Die dialektische Bewegung von An – Sich und Für – Sich entspricht zum einen der Dialektik der Theorie von Gut und Böse und zum anderen dem Ergebnis des Werdegangs der sinnlichen Gewissheit, wo der Gegenstand die ungenügsame Einzelheit für die sinnliche Gewissheit darstellt. In der Bewegung von An – Sich und Für – Sich bzw. dem Verhältnis von Gut und Böse bedingen sich beide Konstrukte in ihrem Sein, sowie die sinnliche Gewissheit ihr Sein ins Subjekt und Objekt verlegt und damit als Bewusstseinsgestalt schwindet.

2.3.3 Wahrnehmung und ihre *Täuschung* im begrifflichen Urteil von An – Sich und Für – Sich

Die Wahrnehmung, als nötige Folge der bestimmten Negation der sinnlichen Gewissheit, ist in der Struktur der Allgemeinheit fundiert. Das Allgemeine ist das grundlegende Prinzip der Wahrnehmung, das ihre Erfahrungen anders als die sinnliche Gewissheit *in sich* aufbewahrt. Der Begriff der Allgemeinheit hat in der sinnlichen Gewissheit drei Momentaufnahmen durchlaufen:

1 Das Allgemeine existiert durch Negation. Hegel stellt das Allgemeine dem Einzelnen gegenüber und zeigt zugleich, dass das Einzelne immer auch ein Allgemeines ist.

„Ein solches Einfaches, das durch Negation ist, weder Dieses noch Jenes, ein *Nichtdieses*, und ebenso gleichgültig, auch Dieses wie Jenes zu sein, nennen wir ein *Allgemeines*; das Allgemeine ist also in der Tat das Wahre der sinnlichen Gewissheit.“¹⁰⁵

¹⁰⁵ Ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S.71.

2 Das Allgemeine ist eine durch das Einzelne „vermittelte Einfachheit“¹⁰⁶. Die Zeit ist beispielsweise nicht einfach eine Sammlung aller Zeitpunkte, sondern jeder Zeitpunkt enthält die Form der Zeit. Dadurch vermittelt das Einzelne das Allgemeine.

3 Epistemologisch gesehen, ist das Allgemeine ein Ergebnis der „Begreifensbewegung“¹⁰⁷. Wenn der letzte negierte Zeitpunkt auf Grund eines neuen aufgehoben wird, kommt es zu einem allgemeinen.

Dass der Wahrnehmung in ihrer Allgemeinheit und damit nicht Unmittelbarkeit ein weiteres Moment, nämlich das des Irrtums oder der Täuschung inne liegt, ist unbestreitbar. Die Täuschung findet sich in der Freiheit des Urteilens über den Gegenstand. Dieser Gegenstand ist ein begrifflich vermittelter.

„Hegels Begriff der Wahrnehmung bezieht sich [...] auf die menschliche Wahrnehmung,[...]. Wahrnehmung, wie Hegel sie rekonstruiert, ist also schon inhaltlich bestimmte Perzeption, ja schon begrifflich vermittelter Gegenstandsbezug. Sie [Die Wahrnehmung] ist begrifflich in ihrer Spezifik festgelegte sinnliche Auffassung von etwas als etwas mit Wahrheitsanspruch.“¹⁰⁸

Die Wahrnehmung eines Gegenstandes kennzeichnet sich durch zweierlei Bewegungen: das Aufzeigen des Gegenstandes selbst und den aufgezeigten Gegenstand.¹⁰⁹ Das Zeigen des Gegenstandes referiert auf die Gestik etwas zu zeigen, unter Anbetracht der Tatsache, dass ein Gegenstand nicht kontextunabhängig ohne Bestimmung besteht. Es gibt

¹⁰⁶ Vgl. ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S.72.

¹⁰⁷ Vgl. ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S.76.

¹⁰⁸ Ebd. Pirmin, Stekeler (2014), S.497.

¹⁰⁹ Vgl. ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S. 81 – 82.

also zwei Optionen, den Gegenstand wahrzunehmen. Zum einen kann er in seinem Wesen, in seiner Einheit mit sich selbst, wahrgenommen werden. Zum anderen kann das Wesen der Sache als eine Vielzahl von Eigenschaften aufgefasst werden.¹¹⁰

Mit der Allgemeinheit des Dings verhält es sich genauso wie mit dem Verhältnis von Jetzt als Zeitpunkt und Zeit als Kontinuum.¹¹¹ In jedem Ding stecken viele Eigenschaften, die unterschiedlich, geradezu gegensätzlich sein können.

Jedoch besteht das Ding nicht ohne diese Gegensätze. An dieser Stelle lässt sich wiederum ein Vergleich zur Theorie des Bösen ziehen. Das Böse kann ohne das Gute bzw. das An – Sich ohne dem Für – Sich begrifflich nicht festgemacht werden. Das Böse gilt als inhärenter Begriff des Guten.

Dieser logische Schluss folgert allerdings nur, wenn in der Wahrnehmung von etwas Bösem oder Gutem als Gegenstand, also als etwas sinnlich Erfassbares, ausgegangen wird. Die Allgemeinheit und Vielheit des sinnlich erfahrbaren Gegenstandes kann sie nicht in einem begrifflichen Fazit untermauern. Als Bewusstseinsgestalt erkennt sie den einzelnen Begriff als einen allgemeinen – als Begriff des Begriffs – nicht und scheitert an der Freiheit des Urteilens darüber. Sie muss einen Weg finden, die Unmittelbarkeit des Gegenstandes und des Allgemeinen zusammenzuführen. Die Wahrnehmung muss den unreflektierten Begriff denken.¹¹²

2.3.4 Kraft und Verstand als *wissende* Instanzen des reflektierten Begriffs

¹¹⁰ Vgl. ebd. Ludwig, Ralf (2011), S.61.

¹¹¹ Vgl. ebd. Pirmin, Stekeler (2014), S.506.

¹¹² Vgl. ebd. Ludwig, Ralf (2011), S.66.

Wo die Wahrnehmung am unreflektierten Begriff des Gegenstandes gescheitert ist, ist das Ziel der dritten Bewusstseinsgestalt den Gegenstand in seiner Ganzheit zu erfassen. Die Ganzheit des Gegenstandes beinhaltet Momente des Unmittelbaren und Allgemeinen.

„Ziel der dritten Stufe der Erkenntnis ist, am Gegenstand die gefundenen Momente des Unmittelbaren und des Allgemeinen zusammenzubringen.“¹¹³

Es gilt also die Momente des Unmittelbaren (An – Sich Seiende) und des Allgemeinen (Für – Sich) *am* An – Sich (Gegenstand) zu untersuchen und in Verbindung zu setzen. Was bedeuten diese Prämissen – Setzungen wiederum für die Theorie des Bösen bei Hegel? Wie oben dargelegt, ist das An – Sich das Gute bei Hegel¹¹⁴, das zugleich ein unmittelbares darstellt. In dem unmittelbar Guten als ein An – Sich verbergen sich jedoch zwei Momente des Vermittelten als ein Allgemeines. Der vermittelte Gegenstand enthält das Moment des Für – Sich als die Negation von An – Sich und das Moment der Negation dieser Negation, das nichts anderes ist als das absolut Gute.

Im Umkehrschluss bedeutet das Moment des absolut Guten für die neue, dritte Bewusstseinsgestalt in der Phänomenologie des Geistes, dass der wahrgenommene Begriff zu seiner Reflexion kommen muss. Denn der Begriff verhält sich sowie die Negation des Guten. Er möchte in sich reflektiert werden. Sowie die Negation der Negation das absolut Gute ist, so ist der Begriff des Begriffs in der dritten Bewusstseinsgestalt zu

¹¹³ Ebd. Ludwig, Ralf (2011), S.65.

¹¹⁴ Alles, was von Gott erschaffen wurde, kann nur gut sein. Dieselbe These vertritt auch Canterbury. Vgl. Kap. „Alles Seiende ist *in sich* gut“.

erkennen. Zur Erkenntnis kommt der Begriff als Begriff nur im Denken.

Der Verstand überwindet die Bewusstseinsgestalt des Wahrgenommenen, indem er vom Begriff *weiß*. Denn allgemeines Wissen und begriffliches Denken sind im Weltbezug begrifflich vorbestimmt.

„Es bleibt uns nach dieser gar nichts anderes übrig, als zuzugeben, dass wir in unserem wahrnehmenden Weltbezug längst schon Schemata der Wahrnehmung bzw. der Differenzierung des Wahrgenommenen benutzen und dabei unseren Verstand im Sinne der impliziten Beherrschung von Schemata oder Normen des richtigen Differenzierens und empraktischen Schließens anwenden.“¹¹⁵

Dass man vom Begriff *weiß*, also den Begriff als Begriff erkennt und schematisch in seiner Eigenart denken kann, schließt jedoch nicht aus, dass sich die Dinge zueinander in Abhängigkeit bewegen. Die Kraft, die in den Dingen steckt, ist ein theoretisches und dynamisches Konstrukt – Hegel benennt die Kraft als Kategorie - , welches in unseren räumlich und zeitlich geprägten Schemata und Normen variabel ist.¹¹⁶

Im direkten Vergleich zur Theorie des Bösen wäre zu hinterfragen, ob Hegel mit der Bestimmung der Kraft als Kategorie, die Annahme einer Kategorisierung von Gut und Böse überhaupt aufhebt und damit das dialektische Verhältnis von Gut und Böse – wie im Vergleich zu den bisherigen Bewusstseinsgestalten dargestellt – verdeutlicht. Dieses Vorhaben würde allerdings den Rahmen dieser Diplomarbeit sprengen, wo es lediglich um den Nachweis geht, dass das Böse als inhärenter Begriff des Guten bei Canterbury und Hegel zu deuten ist.

¹¹⁵ Ebd. Stekeler, Pirmin (2014), S.543.

¹¹⁶ Vgl. ebd. Stekeler, Pirmin (2014), S.545.

2.4 Selbstbewusstsein als *Gewissheit* seiner selbst

Dem aktuellen Forschungsstand zur Theorie des Selbstbewusstseins bei Hegel zu Folge, ist eine Veränderung der Schwerpunktsetzung und der Interessen auf Grund des Einflusses analytisch philosophischer Verfahren zu beobachten.

„Verständlicherweise hat der Interpretationsschwerpunkt in der Vergangenheit überwiegend auf sozialphilosophischen Aspekten gelegen, doch hat diesbezüglich insbesondere unter dem Einfluss analytisch – philosophischer Herangehensweisen eine Verlagerung stattgefunden, so dass die prägnanten sozialphilosophischen Analysen [...] vermehrt auf Zurückhaltung stoßen.“¹¹⁷

Individualpsychologische Interpretationsweisen der neuen Bewusstseinsgestalt treten ebenfalls in den Hintergrund der Analyse und Interpretation. Es gilt vielmehr den Gegenstand des Selbstbewusstseins als epistemisches Prinzip zu begreifen.¹¹⁸

In der vorigen Bewusstseinsgestalt hat der Verstand die Wahrnehmung des Gegenstandes überwunden, indem er sich den Begriff *kenntlich* gemacht hat und die Momente des Allgemeinen und Unmittelbaren zusammengeführt hat. Diese Momente schwinden nicht einfach in der neuen Bewusstseinsgestalt des Selbstbewusstseins, sondern sie bleiben in der Reflexion des Selbstbewusstseins vorhanden. Wie sieht die Bewegung des Selbstbewusstseins aus? Die Bewegung des Selbstbewusstseins ist von doppelter Gestalt. Zum einen behält es die Gegenstände der sinnlichen Gewissheit und der Wahrnehmung in sich und zum anderen erkennt es sich selbst als neuen und wahren Gegenstand, der

¹¹⁷ Josifovic, Sasa: Hegels Theorie des Selbstbewusstseins in der Phänomenologie des Geistes. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008. S.17.

¹¹⁸ Vgl. ebd. Jäschke, Walter / Arndt, Andreas (2013), S.253-254.

allerdings nur im Gegensatz zu den vorigen Gegenständen entstehen hat können.

„Das Bewußtsein hat als Selbstbewußtsein nunmehr einen gedoppelten Gegenstand, den einen , den unmittelbaren, den Gegenstand der sinnlichen Gewißheit und des Wahrnehmens, der aber *für es* mit dem *Charakter des Negativen* bezeichnet ist, und den zweiten, nämlich *sich selbst*, welcher das wahre *Wesen* und zunächst nur erst im Gegensatze des ersten vorhanden ist.“¹¹⁹

Das Selbstbewusstsein ist damit die Bewegung des Wissens. Ein Wissen, das durch Urteilen überprüft werden kann und Geltungsanspruch hat.¹²⁰ Im Folgekapitel wird darauf eingegangen, inwiefern es sich dabei um ein subjektives Wissen bzw. um dessen Geltungsanspruch handelt. So viel ist vorwegzunehmen: Es ist ein Wissen, dass vom Begriff des An – Sich abgeleitet ist, sodass der Begriff ein Begriff *für es* ist.

Der Gegenstand des An – Sich wandert also in das Selbstbewusstsein, wo die Gewissheit ihrer selbst ihr Gegenstand ist. Wie kann diese tautologische Definition des Selbstbewusstseins verstanden werden? In der Bewegung des Selbstbewusstseins als Bewusstsein hat sich die Gewissheit als Wahrheit ihrer selbst entwickelt. Es handelt sich um die Gewissheit des Selbstbewusstseins, das immer nur Selbstbewusstsein durch ein anderes ist. Dieses Andere ist nicht das Objekt der Begierde, sondern das Bewusstsein als Selbstbewusstsein selbst. In seiner Anerkennung kommt das Selbstbewusstsein zur Gewissheit seiner selbst.

„Das Selbstbewußtsein ist a n und f ü r s i c h, indem, und dadurch, daß es für ein anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.“¹²¹

¹¹⁹ Vgl. ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S.121-122.

¹²⁰ Vgl. ebd. Stekeler, Pirmin (2014), S.638-39.

¹²¹ Vgl. ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S.127.

Bal Karol verweist in seinem Forschungsbeitrag „Der Begriff ‘Gewissen’ in der ‘Phänomenologie des Geistes’“ auf die semantische Bedeutung, die den Begriffen des Wissens, des Gewissens und der Gewissheit zukommt. Interessant ist hierbei zu bemerken, dass er den Gehalt der Begriffe des Guten und des Bösen darin einbettet, der in der in der Moralethik besteht.

„Diese Semantik [der Begriffe des Wissens, Gewissens und der Gewissheit] bestimmt einerseits den Rahmen für Hegels Konklusionen, in der Tat ist aber das Gewissen in seiner ethischen Konzeption ein Gegenstand zur Rationalisierung der moralischen Sphäre, es ist ein Wissen über das moralische Gesetz, über Pflichten, über Gut und Böse, es ist Inhalt moralischer Handlungen.“¹²²

Für die vorliegende Arbeit ist nun wesentlich, dass das Böse als theoretisches Konstrukt in der neuen Bewusstseinsgestalt des Selbstbewusstseins als Bewusstsein nicht mehr existieren kann. Wie oben dargelegt, schwindet zwar der Gegenstand des An – Sich (als Gutes) nicht, allerdings ist der wahre Gegenstand nicht mehr im An- Sichsein (im Guten) des Gegenstandes zu finden. Der wahre Gegenstand ist das Selbstbewusstsein selbst. In der ständigen Bewegung seiner selbst erkennt es sich selbst als Selbstbewusstsein an. Es scheint an dieser Stelle plausibel, den analytisch philosophischen Standpunkt wieder zu verlassen und dem Bösen als theoretisches Konstrukt auch eine semantische Rolle zukommen zu lassen. Dementsprechend liegt der Fokus im Folgenden mitunter auf einem sozialphilosophischen bzw. moralphilosophischen Ansatz, der in einem ersten Vorgriff im Kapitel „Transformation der Subjektivität zu einem ersten Begriff des Geistes“ schon angedeutet wurde.

¹²² Bal, Karol: Der Begriff „Gewissen“ in der „Phänomenologie des Geistes“. Eine Konfrontation. IN: Hegel- Jahrbuch 3 (2011). S.222.

2.5 Vernunft als *bewusstes Denken* von Wirklichkeit

Das An- Sich – als das Gute in der Theorie des Bösen - hat in der vorangegangenen Bewusstseinsform des Selbstbewusstseins nicht „explizit“ Wirkungscharakter zeigen können. Was ist mit dem Zusatz „explizit“ gemeint? Das Gute (An -Sich) ist sehr wohl noch im Gegenstand des Bewusstseins implizit, doch dieses hat sich nicht als der wahre Gegenstand entlarvt. Jenes, das das Bewusstsein für wahr erklärt, ist das Selbstbewusstsein. Das Selbstbewusstsein erkennt sich allerdings nur (selbst als jenes) in der dauerhaften Bewegung seiner selbst an. Das Wahre des Selbstbewusstseins liegt damit in dessen Doppelgestalt.

Michael Wladika verpackt die Entwicklung des Bewusstseins bis zur Vernunft in eine Metapher sondergleichen, in welcher das Selbstbewusstsein „[...] idealer bodenloser Boden [...]“¹²³ ist. Um die Metapher weiterführen zu dürfen: Dieser Boden gleitet einem nicht unter den Füßen weg, sondern eröffnet die Pforten der Welt, in der die Untersuchung der theoretischen und praktischen Vernunft der Schlüssel dazu ist.

„Wo dem Ich sein Wahres ein ihm anderes ist, ist es `Bewußtsein`. Wo es eingesehen hat, daß das Bewußtsein vom Dinge nur für ein Selbstbewußtsein möglich ist, ist es `Selbstbewußtsein`, `idealer bodenloser Boden`, und, wo von dieser Voraussetzung aus an die Erforschung der theoretischen und praktischen Vernunft gegangen, `Vernunft`.“¹²⁴

Das Vernunftkapitel wird in der bisherigen Forschung aus unterschiedlichsten Ausgangspunkten und Kontexten diskutiert.

¹²³ Wladika, Michael: Formen moralischer Freiheitsbetrachtung. Gesetzgebende und gesetzprüfende Vernunft. IN: Hegel – Studien 50 (2009). S.220.

¹²⁴ Ebd. Wladika, Michael (2009), S.220.

Martin Averkamp hat dazu eine Diplomarbeit unter dem Titel „Das Vernunftkapitel in Hegels PhG in seinen Kontexten“ im Jahre 2009 veröffentlicht. Darin beschreibt er den unterschiedlichen Zugang und die Interpretationsweise auf der Textebene im Vernunftkapitel, die sich zum einen auf kulturgeschichtliche und philosophiegeschichtliche Phänomene und zum anderen auf die Entwicklung des Bewusstseins beschränkt.

„Für die gesamte `Phänomenologie des Geistes` lässt sich festhalten – und somit auch für die Stufe der Vernunft – , dass in ihr zwei Textdimensionen zusammengefügt sind. Einerseits jene der konkreten philosophie- und kulturgeschichtlichen Bezüge, die Hegel als paradigmatisch für bestimmte Stufen des Geistes erscheinen. Andererseits steht dieser Dimension jene der Entwicklung des Bewusstseins selbst gegenüber, die keinesfalls deckungsgleich mit der Historie verläuft.“¹²⁵

Die dazu aufkommende Frage scheint doch vielmehr zu sein, ob notwendig eine „Deckungsgleichheit mit der Historie“ gegeben sein muss. Für die vorliegende Arbeit sind beide Zugangsweisen und Interpretationsarten der theoretischen und praktischen Vernunft von Relevanz. Ferner finden sie in ihrer Darstellung für die Theorie des Bösen ihre Berechtigung, wie noch aufzuzeigen ist. Müller Volker vertritt hierzu eine These, die beide Ansätze vereint.

„Hegel geht mit seiner komplexen Konzeption der Vernunft und der Vernunftkritik im wesentlichen über die Einseitigkeit aufklärender Vernunft hinaus. Er verwirft sie jedoch nicht.“¹²⁶

¹²⁵ Averkamp, Martin: Das Vernunftkapitel in Hegels PhG in seinen Kontexten. Diplomarbeit. Univ. Wien 2009. S.50.

¹²⁶ Müller, Volker: Aufklärung und Vernunft im Bruch zu Hegel. IN: Hegel – Jahrbuch 6 (2004). S.310-14.

Der „ideale bodenlose Boden“ ist für die neue Bewusstseinsform der Vernunft eröffnet worden, der Schlüssel zur Erkundung der Synthese der theoretischen und praktischen Vernunft liegt bereit. Im Vernunftkapitel lautet der Kernsatz: Vernunft ist Wirklichkeit. Sie sieht sich als „bewusstes Denken“, das im Verhältnis zum Idealismus¹²⁷ steht. Vorzustellen als das Moment, in welchem die Reflexion auf die eigene Wirklichkeit entfällt. Vielmehr besteht die Wirklichkeit aus mehreren Wirklichkeiten, in welchem die Menschen erst ihr begriffliches Denken entfalten können.

„Zentral ist dabei, dass jede Wirklichkeit eine von uns als bestehend bewertete Möglichkeit ist und daher das begriffliche Denken des Möglichen voraussetzt.“¹²⁸

In der Möglichkeit der vielfältigen Beurteilung von Wirklichkeit steckt ihr trügerisches Element. Dass die Vernunft das Bewusstsein ist, alle Wirklichkeit zu sein, ist problematisch, da die Wahrheit der Dinge immer nur im subjektiven Urteilen von den Dingen besteht. An dieser Stelle tritt die praktische Vernunft in Kraft und ihr inne liegendes Potenzial. Siep Ludwig bezeichnet diese als eine neue Stufe der Einheit von Selbstbewusstsein und Sein.¹²⁹ Diese Vereinheitlichung beschreitet den Weg vom Subjektivem zum Objektivem, in welchem die theoretische Vernunft einen Inhalt zur Überwindung der subjektiven Wirklichkeit angeboten bekommt. Die Sittlichkeit dient als Mittel zur Überwindung des Subjektiven.

¹²⁷ Der Begriff des Idealismus steht nicht nur für das Programm der Aufklärung im Sinne der Historizität, sondern dieser erhebt mit unter den Anspruch Denken und Sein zusammenzuführen.

¹²⁸ Ebd. Stekeler, Pirmin (2014), S.783.

¹²⁹ Vgl. Siep, Ludwig: Der Weg der `Phänomenologie des Geistes`. Ein einführender Kommentar zu Hegels `Differenzschrift und zur Phänomenologie des Geistes`. Frankfurt: Suhrkamp 2000. S.166.

„Sittlichkeit bedeutet die objektive Gestalt, die Freiheit in einer bestimmten Gemeinschaft immer schon gewonnen hat. Von ihr ist Freiheit als abstrakt rechtliche und als moralische – wie auch immer sie ausgebildet sind – abhängig und bestimmt. Sittlichkeit bedeutet die Einheit von Mensch und Menschheit als eine nicht nur gedachte, sondern ebenso sehr wirkliche, als Gemeinschaft.“¹³⁰

Dass der praktischen Vernunft inne liegende Potenzial besteht im Willen seiner selbst.¹³¹ Dieser Wille ist ungleich dem Willen des Selbstbewusstseins, das nur nach sich selbst strebt. Die Transformation der Subjektivität zum Begriff des Geistes ist damit vollzogen. Sittlichkeit schafft Platz für die Verwirklichung der theoretischen Konstrukte des Guten und Bösen. So viel gilt vorwegzunehmen: Inwiefern sich das vernünftige Subjekt selbst bestimmt, hängt wesentlich von dessen Entwicklung im Weltgeist ab.

3 Das Böse als ontologisch schwer fassbarer Begriff bei Hegel

Zunächst ist ein Vergleich zu Anselms Ontologie – Verständnis zu ziehen, um aufzuzeigen, inwiefern dessen Ergebnis jenem Hegels gleicht. Außerdem gilt es zu erörtern, warum dieses Ergebnis als Nachweis dafür gilt, dass das Böse als ontologisch schwer fassbarer Begriff bei Hegel zu interpretieren ist.

Die Seinslehre von Anselm von Canterbury ist eine Lehre vom Gut- Sein.¹³² Denn, alles, was ist, ist *in sich* gut. Alles Seiende ist deshalb in sich gut, weil es vom Schöpfer Gottes kommt. Die Wahrheit Gottes liegt in seiner Wahrhaftigkeit, nämlich darin, dass er nichts als gut sein kann. Ob Gott moralisch verwerflich Böses in die Welt setzt oder gar zulässt, ist eine andere Frage.

¹³⁰ Ebd. Wladika, Michael (2009), S.227.

¹³¹ Vgl. Kap. „Transformation der Subjektivität zu einem ersten Begriff des Geistes“.

¹³² Vgl. Bütler, Anselm: Die Seinslehre des Hl. Anselm von Canterbury. University of California: Theodosius 1959. S.64.

Zunächst gilt nur, dass alles Seiende vom guten Gott durchleuchtet ist.

Hegels Lehre vom Seienden ist zwar komplexer definiert, sieht allerdings auch im Ergebnis Gott als Urgrund alles Guten vor. Das Böse ist an dieser Stelle widersprechend.

„Hier hingegen, wo Gott die Macht und das eine Subjekt ist, wo alles nur durch ihn gesetzt ist, da ist das Böse widersprechend, denn Gott ist ja nur das absolut Gute.“¹³³

Alles Seiende ist zweierlei bestimmt: Dinge haben jeweils eine Gegenstandsseite (An - Sich) und eine Formseite (Für – Sich). Die Gegenstandsseite meint den Inhalt und die Formseite referiert auf die Bewusstseinswahrnehmung des Objekts. Hegels Unternehmen in der Phänomenologie des Geistes sieht vor, Inhalt und Form aufzuheben.¹³⁴ Dieser Prozess gelingt nur, indem sich das Wissen einer Selbstprüfung unterzieht. Am Ende des Prozesses kommt das Wissen zum Ergebnis, dass Gott als absoluter Geist reines Wissen in sich trägt. Das reine Wissen ist zwar ein abstraktes Wissen, aber es *weiß* auch von sich selbst, dass es konkretes, einzelnes Wissen ist. Das konkrete, einzelne Wissen findet seine Bestimmung im Nichtigen, im Bösen.

Das Böse gilt als ontologisch schwer fassbarer Begriff bei Hegel insofern, dass es erstens nur in der Bestimmung Gottes als absolut – guter Geist auszuhandeln ist und darin zweitens als nichtig erklärt wird. Im Folgenden werden die Begriffe des

¹³³ Ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1986), S.74.

¹³⁴ Vgl. ebd. Schäfer, Rainer (2011), S.77.

Guten und Bösen bei Canterbury und Hegel auseinander dividiert, um sodann auf Hegels Geistesformen und die Bestimmung des Bösen darin einzugehen.

3.1 Dynamisierung der Begriffe von Gut und Böse

Die wesentlichen Erkenntnisse der Theorien werden im Folgenden zusammengefasst, um insbesondere die Bearbeitung der Begrifflichkeiten von Gut und Böse bei Hegel kenntlich zu machen. Auf der anderen Seite gilt es den Nachweis zu erbringen, dass Canterburys theoretische Annahmen und Erkenntnisse in der Theorie des Bösen wesentliche Meilensteine für die Theorie des Bösen bei Hegel gelegt haben und dahingehend Canterburys Theorie des Bösen in der Forschung ebenso zu würdigend ist. Canterbury hat zwar nicht eine detailgetreue systematische „Phänomenologie des Geistes“ auf die Beine gestellt. Allerdings arbeitet Canterbury mit den gleichen Prämissen in der Theorie des Bösen, die zu verblüffend ähnlichen Ergebnissen führen. Vielmehr sollte man im historischen Kontext umgekehrt argumentieren. Hegel arbeitet im Kern seiner Theorie des Bösen mit den theoretischen Konstrukten von Gut und Böse, wie man sie bei Canterbury vorfindet.

Die Bezeichnung der vorliegenden Kapitelüberschrift leitet sich aus der Feststellung der Ergebnisse beider Theorien des Bösen ab. Gleichzeitig beschreibt die Bezeichnung „Dynamisierung“ das Abändern der Kategorien von Gut und Böse. Dieses ist im systematischen Vergleich erst bei Hegel gegeben und nicht bei Canterbury. Denn dieser verwendet die Begriffe des Guten und

Bösen kategorisch, wobei das Gute dem Bösen definitivisch voraus liegt. „Alles Seiende ist *in sich* gut“¹³⁵ lautet die These von von Canterbury. Ontologisch betrachtet gibt es demnach das Böse nur in einem eingeschränkten Sinne. Ausgehend von der Annahme des Guten ist das Böse das Fehlen des Guten. Das gefehlte Gute trägt aber *in sich* eine bestimmte Charakteristik. Darin gilt das Böse als ein Fehlen vom *gerecht – gesollten* Gutem. Und dieses ist an den Willen des Einzelnen gekoppelt. Nach Anselm hat jeder Mensch von Gott einen gerechten Willen eingebläst bekommen, jedoch obliegt es dem Menschen mit seinem Willensvermögen, ob er diese Gerechtigkeit *gesollt gut* zum Ausdruck bringt oder eben seinem eigenwilligen Willen nachgeht, der kein gerechter sein kann. Denn, alles was gut ist, ist zugleich gerecht und umgekehrt. Dass es nicht die Personifikation des Teufels - für die Ausführung eines bösen Willensakt - ist, weiß Canterbury geschickt zu argumentieren. Der Teufel ist schlichtweg eigenwillig und entscheidet sich freiwillig einen anderen Willen (gegenüber Gott) durchzusetzen.

Das Böse als auch das Gute liegen demnach im Willen des Subjekts.¹³⁶ Vielmehr sind es nicht mehr die kategorischen Begrifflichkeiten, sondern die Potenzialität, die den Konstrukten des Guten und Bösen inne wohnt. Diese Potenzialität kommt in der Intention des Subjekts zur Geltung. Göbel behält Recht, wenn er die Ausrichtung des Willens bei Canterbury als Intentionalität fasst.¹³⁷ Die Intentionalität findet zweierlei Ausrichtung. Entweder man entscheidet sich dem Willen des

¹³⁵ Vgl. Kap. „Alles Seiende ist *in sich* gut“.

¹³⁶ Vgl. ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S.441.

¹³⁷ Vgl. ebd. Göbel, Bernd (2001), S.435 – 444.

Angenehmen, des Lustvollen und damit nach Anselms Verständnis des Gerechten dem Ungerechten als ein Böses nachzueifern oder man wählt den Weg des Gerechten. Im Hinblick auf die Vergleichbarkeit zu Hegels Auffassung des Bösen ist festzustellen, dass die Entscheidung für die Gerechtigkeit schon bei Canterbury eine sittliche ist. Damit verlässt Canterbury die Ebene der Theorie und eröffnet den Weg für Pragmatisches. Einer Pragmatik, die den Begriff der Freiheit, sowie sie bei Hegel vorkommt, gebraucht. Wo gerade der Terminus *Freiheit* in Verbindung mit der freien Willensentscheidung des Teufels (bei Canterbury) steht, scheint dem Begriff selbst doch lebendig Gutes – so wie bei Hegel – inhärent zu sein.

Wladika bringt die Reflexion des Begriffs der Freiheit bei Hegel auf den Punkt. Der Begriff der Freiheit ist ein abstrakter, der aus moralisch, rechtlicher oder anderer Perspektive definiert ist.¹³⁸ Aus der Perspektive der Sittlichkeit ist die Freiheit die Idee derselben. Sittlichkeit ist das lebendig Gute, das das Subjekt in die Welt tragen kann, wenn es dies möchte.

„Die Sittlichkeit ist die *Idee der Freiheit*, als das lebendig Gute, das in dem Selbstbewusstsein sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit hat, so wie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat, - *der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewusstseins gewordene Begriff der Freiheit*.“¹³⁹

¹³⁸ Vgl. ebd. Wladika, Michael (2009), S.227.

¹³⁹ Binkelmann, Christoph: Theorie der praktischen Freiheit. Fichte – Hegel. Berlin/New York: Walter de Gruyter 2007. S.293.

Im Kapitel „Objektiver Geist als Resultat des subjektiven Geistes“ ist noch zu prüfen, inwiefern die Sittlichkeit bei Hegel die Wahrheit des subjektiven und objektiven Geistes ist.

In groben Zügen ist bisher Gesagtes zusammengeführt worden, um unter anderem zu demonstrieren, dass Hegels Umgang mit den Begriffen des Bösen und Guten ein dynamischerer als jener bei Canterbury ist. Dynamischer insofern, dass zwar - sowie bei von Canterbury - die Wahl zwischen dem Bösen oder dem Guten dem Willen des Subjekts obliegt, allerdings hinter dieser Wahl eine ganze Phänomenologie des Geistes verborgen liegt. Einer Phänomenologie, die unter anderem das Subjekt nicht als ein einzelnes im Kontext der ihn umgebenden Welt begreift, sondern, dass dieses sich ja gerade in der Welt und im Umgang mit anderen Subjekten als jenes selbstbewusstes Einzelnes verstehen lernt. Durch Sprache, Gestik, Mimik und vielem mehr. Im Folgenden wird auf das Verhältnis von menschlichem Willen und seiner ihm vorliegenden Welt eingegangen. Vorweg ist aber noch zu fragen, wie sich das niemals bloß allein seiende Individuum mit seinem Willen und Geist Zugang zur Welt verschafft. Hierbei liegt der Fokus ausschließlich nur noch auf Hegels Ausführungen, zumal diese als eine Weiterführung der Theorie des Subjekts in der Theorie des Bösen bei Anselm betrachtet werden können.

3.2 Zugang zur Welt durch Willen und Geist

Hegels Unternehmen zielt auf das Erreichen des absoluten Geistes ab, welches nur durch die andauernde

Selbstüberprüfung des Wissens bestreitbar ist. Das Durchlaufen der Bewusstseinsformen ist dafür ein hinreichender und notwendiger Prozess. Die Dialektik von An – Sich und Für- Sich liegt in allen Bewusstseinsgestalten - bis zur Werdung des Subjekts als vernünftiges Selbstbewusstsein – verborgen. Das An – Sich als ein Gutes und das Für – Sich als ein Nicht – Gutes entspricht der Dialektik der theoretischen Konstrukte des Guten und Bösen. Ob das Gute oder Böse *gelebt* oder in die Welt getragen wird, hängt wesentlich vom Subjekt ab. Dieses hat die Fähigkeit als Selbstbewusstsein vernünftig oder eben nicht vernünftig zu handeln.¹⁴⁰ Die Fähigkeit wird dem Subjekt durch seinen Willen gegeben. Doch von welchem Willen spricht Hegel eigentlich? Und inwiefern steht dieser in Verbindung zur Theorie des Selbstbewusstseins? Bzw. wie verschafft sich der Mensch Zugang zur Welt?

Der Wille des Menschen steht in enger Korrespondenz mit der Bewusstseinsgestalt der Vernunft. Die Vernunft ist das *bewusste* Denken von Wirklichkeit. Doch – Was ist mit Wirklichkeit gemeint? Unter Wirklichkeit versteht Hegel mehrere Wirklichkeiten. Vorzustellen als bewertende Möglichkeiten, die das begriffliche Denken erst möglich machen¹⁴¹. Der Prozess des begrifflichen Denkens ist nämlich kein singulärer, sondern ein sich generierender und allgemeiner. Es ist ein Prozess, der sich phänomenologisch betrachtet nur im Anerkennen zweier Subjekte (mit Selbstbewusstsein) ergibt. Die Anerkennung

¹⁴⁰ Vgl. Kap. „Vernunft als *bewusstes* Erkennen von Wirklichkeit“.

¹⁴¹ Vgl. ebd. Stekeler, Pirmin (2014), S.783.

übersteigt die Leiblichkeit beider Subjekte und beide setzen ihre Vernunft selbstbestimmt in den anderen. Dabei erkennen sie einen in ihnen gemeinsamen und jeweils subjektiven Geist.

„Als Vernunft erkennen sich beide Menschen im Anderen und lassen ebenso diesen Anderen als selbstständig bestehen. Denn die Vernünftigkeit des Anderen existiert nur, sofern sich dieser selbst dazu bestimmt. In der vernünftigen Selbstbestimmung beider Menschen erkennen sie mit ihm einerseits die Vernunft bzw. den Geist als eine ihnen gemeinsame Sphäre an, der sie sich fügen, um dadurch aber andererseits ihre eigene autonome Selbstständigkeit zu gewinnen, also selbst Geist zu sein.“¹⁴²

Auf die Frage nach der Beschaffenheit des subjektiven und objektiven Geistes wird im Folgekapitel eingegangen. Zentral ist, dass der Zweck des subjektiven Geistes im Allgemeinen (gemeinsamer Geist) gründet.¹⁴³ Die Instrumente, die der Mensch zur Annäherung an seine Welt zur Verfügung hat, sind im Wesentlichen das Denken, Erkennen und Sprechen. Lauer David fragt sich in seinem Beitrag der „Anschauung und kritischen Subjektivität“ in Anlehnung an John McDowell's „Having the world in view“, inwiefern sich das Subjekt in der objektiven Welt positioniert.¹⁴⁴ Die Antwort liefert ausschließlich Hegel, indem das Subjekt die Fähigkeit hat, die Welt als Welt von Gründen und Anschauungen zu betrachten.

„Indem wir Anschauungen begreifen als „unities whose elements are actualizations of capacities belonging to the spontaneous understanding“ [...] versetzen wir uns selbst in die Lage, in der Welt Gründe für Überzeugungen und Handlungen zu sehen, die

¹⁴² Binkelman, Christoph: LEBENDIGER WILLE ZUM VERHÄLTNIS VON SUBJEKTIVEM UND OBJEKTIVEM GEIST BEI HEGEL. IN: Hegel – Jahrbuch 8 (2006). S.288.

¹⁴³ Vgl. ebd. Binkelman (2006), S.289.

¹⁴⁴ Vgl. Lauer, David: Anschauung und kritische Subjektivität. IN: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58/3 (2010). S. 492 – 98.

Welt selbst als Welt der Gründe, eine Welt aus Gründen zu begreifen. [...] Intentionales Bewusstsein im Sinne des Erfassens objektiver Tatsachen gibt es deshalb nur dort, wo es auch Selbstbewusstsein gibt [...].“¹⁴⁵

Dass das Subjekt jedoch in seinem Handeln durch Raum und Zeit eingeschränkt ist, steht laut Ulrich Richters Beitrag „DER WELTGEIST HEGEL’S – DAS BIN ICH,DAS SIND SIE,DAS SIND WIR ALLE, JEDER FÜR SICH: WIDER DIE FALSCHEN SUBJEKTE ZUR THEORIE DES REALEN SUBJEKTS ODER DER BERGIFF: DAS INDIVIDUUM ALS ICH.“ außer Frage.¹⁴⁶

Es gilt noch zu hinterfragen, inwiefern das Subjekt über einen *freien Willen* verfügt, der in der Begrenzung von Raum und Zeit nicht aufgehoben ist bzw. inwiefern dieser als Überwinder des Bösen angesehen werden kann. Zunächst ist aber noch offen, was genau unter dem subjektivem und objektivem Geist zu verstehen ist bzw. wie beide Geistesformen in Verbindung zur Willenstheorie stehen.

3.3 Der objektive Geist als Resultat des subjektiven Geistes

Die Titelüberschrift bezeichnet die Programmatik Hegels, die auf das Erreichen des absoluten Geistes abzielt. In diesem Prozess erlangt das Subjekt die dialektische Fähigkeit den Anderen *anzuerkennen* und sich gleichzeitig dabei nicht zu

¹⁴⁵ Ebd. Lauer (2010), S.495.

¹⁴⁶ Reiter, Ulrich: „DER WELTGEIST HEGEL’S – DAS BIN ICH,DAS SIND SIE,DAS SIND WIR ALLE, JEDER FÜR SICH: WIDER DIE FALSCHEN SUBJEKTE ZUR THEORIE DES REALEN SUBJEKTS ODER DER BERGIFF: DAS INDIVIDUUM ALS ICH.“ IN: Hegel – Jahrbuch 13 (2011). S.113 – 18.

verlieren.¹⁴⁷ Das dem Subjekt zugehörige Instrument zur Erreichung des absoluten Geistes ist sein subjektiver Wille. Dieser subjektive Wille ist ein lebendiger, der nach Vernünftigem strebt. Denn darin liegt seine Bestimmung. Der Zweck des subjektiven Willens findet sich im Allgemeinen.

„In der vernünftigen Selbstbestimmung manifestiert sich der Wille als das konkrete Allgemeine, das den Bestimmtheiten nicht entgegengesetzt ist, sondern diese in sich trägt als seine Besonderungen. Darin vollzieht der Wille seine Vereinzelung, um als einzelner Wille einen Zweck zu verfolgen, in dem er zugleich allgemeiner Wille ist.“¹⁴⁸

Indem das Subjekt den Willen *lebt*, ist dieser kein individuell – praktischer, sondern ein allgemeiner - objektiver. Der Wille stellt vielmehr das Prinzip der Verbindung des subjektiven und objektiven Geistes dar.¹⁴⁹ Das, was aus dem subjektiven Geist entsteht, sind Objektivationen – wie Bürgerliche Gesellschaft, Familie und Staat.¹⁵⁰ Ulrich Reiter bezeichnet diese Objekte als „falsche Subjekte“, in denen „reale Subjekte“ als Übeltäter ihren Interessen gegen die Interessen der anderen ungehindert nachgehen.

„Die fiktiven subjekte: „gott, staat, partei“, die den sozialen verkehr zwischen dem individuum als ich und seinem genossen vereinfachen und rational gestaltbar machen sind nicht das problem, das problem ist das reale subjekt, das mit der maske des fiktiven subjekts seine interessen gegen die interessen der anderen durchzusetzen versucht.“¹⁵¹

¹⁴⁷ Vgl. Ianelli, Francesca: Entwicklung und Entfaltung des Begriffs der Subjektivität in Hegels „Phänomenologie des Geistes“. IN: Hegel – Jahrbuch 4 (2002). S.64.

¹⁴⁸ Ebd. Binkermann (2006), S. 289.

¹⁴⁹ Vgl. ebd. Binkermann (2006), S. 287.

¹⁵⁰ Vgl. ebd. Jäschke, Walter / Arndt, Andreas (2013), S.291.

¹⁵¹ Ebd. Reiter, Ulrich (2011), S.117 -18.

Die Objektivationen der geistigen Welt unterliegen nichtsdestotrotz dem Prinzip der Sittlichkeit, das die Einheit zwischen Mensch und Menschheit versinnbildlichen soll. Denn die Sittlichkeit ist die Wahrheit des subjektiven und objektiven Geistes.¹⁵² Es gilt im Folgekapitel aufzuklären, inwiefern die Wahrheit des endlichen Geistes der Ort des Kämpfens zwischen Gut und Böse sein kann.

3.4 Der absolute Geist als Ort des Kampfes zwischen Gut und Böse

Der subjektive Geist ergibt sich aus dem subjektiven Willen des Menschen, der sich im Vollzug der Bewusstseinsformen zu einem vernünftigen entwickelt. Indem das Subjekt den Geist lebt und diesem damit *Form* verleiht, wird dieser zu einem objektiven Geist. Die Objektivationen, die aus diesem Geist entstehen, sind gesellschaftlich gebundene. In dieser Konklusion schwingt wiederum eine Dialektik mit, wie sie in der gesamten „Phänomenologie des Geistes“ zu tragen kommt. In der Einzelheit des subjektiven Geistes steckt die Allgemeinheit des objektiven Geistes und umgekehrt.¹⁵³

Mensch (der subjektive Geist) und Gesellschaft (der objektive Geist) sind allerdings nach Hegel nicht die einzigen Geistesformen. Im Prozess der ständigen Selbstüberprüfung des Wissens hin zum Erreichen des absoluten Geistes gibt es eben auch den absoluten Geist, der niemand geringer als Gott ist und den Volksgeist, der sich vom objektiven Geist nur durch

¹⁵² Vgl. ebd. Binkelman (2006), S.290.

¹⁵³ Vgl. ebd. Ianelli, Francesca (2002), S.64.

dessen Eingebunden- Sein in einen geschichtlichen Prozess unterscheidet.

„[...] Bekanntlich identifiziert Hegel die Geistigkeit als die *differentia* des Menschen gegenüber dem bloß Materiellen, Pflanzen und Tieren. Aber er unterscheidet auch drei Arten von Geistern: den subjektiven Geist (d.h. Das menschliche Individuum), den objektiven Geist (d.h. Die Gesellschaft) bzw. den Volksgeist (d.h. Ungefähr denselben, aber nur geschichtlich betrachtet) und den absoluten Geist (d.h. Gott). Nach Hegels Auffassung bilden diese eine Art Stufenleiter, worauf die jeweils niedrigere Stufe implizit der nächstliegenden höheren notwendig zugehört (was aber die umgekehrten Abhängigkeiten nicht ausschließt).“¹⁵⁴

In der Forschung herrscht trotzdem über die Vielfalt des Geistes – Begriffs bei Hegel Verwirrung. Diese Verwirrung hängt einerseits mit der Eigentümlichkeit zusammen, wie Hegel die Begriffe des Geistes propagiert und andererseits mit den unterschiedlichen Schriften und damit Kontexten, in denen diese in komplexer Form auftauchen.

Ob allerdings mit dem Begriff des Weltgeistes, wie dieser in den Jenaer Schriften Hegels vorkommt, der Begriff des Volksgeistes (oder des objektiven Geistes) gemeint ist oder gar eine Verbindung zum Begriff des endlichen Geistes, wie er in den „Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes“, besteht, ist in der Forschung noch unzureichend untersucht worden.¹⁵⁵

Was versteht man unter dem Begriff des Weltgeistes überhaupt? Und inwiefern könnte dieser mit dem Begriff des

¹⁵⁴ Forster, Michael N.: URSPRUNG UND WESEN DES HEGELSCHEN GEISTBEGRIFFS. IN: Hegel – Jahrbuch 13 (2011). S. 213.

¹⁵⁵ In anderen Worten: In Betracht zu ziehen wäre, ob Hegel vermutlich ein Freund der eigenen Intertextualität in seinen Ausführungen über den Begriff des Geistes gewesen ist.

endlichen Geistes, der als der Ort des Kämpfens zwischen Gut und Böse bestimmt ist, zu tun haben?

Ulrich Reiter stellt eine Verbindung zwischen den Termini der Geister her. Er geht in seinem Beitrag „DER WELTGEIST HEGEL'S – DAS BIN ICH,DAS SIND SIE,DAS SIND WIR ALLE, JEDER FÜR SICH: WIDER DIE FALSCHEN SUBJEKTE ZUR THEORIE DES REALEN SUBJEKTS ODER DER BERGIPF: DAS INDIVIDUUM ALS ICH.“ auf die Reflexion des Subjekts-Begriffs ein. Dieses tritt unter der Maske des Weltgeistes in Erscheinung. Diese Maske besteht nach Reiter aus realen (Menschen) und falschen (Objektivationen) Subjekten.¹⁵⁶ Der Weltgeist hat nicht unmittelbar mit dem realen Subjekt (Mensch) zu tun, seine Funktion liegt im Verweis auf ein Phänomen oder einem Begriff. Dass der Weltgeist dennoch auf das Erlangen des absoluten Geistes ausgerichtet ist, betrachtet Reiter als problematisch, zumal auch im Zuge dieser Diplomarbeit schon festgestellt wurde, dass die Erlangung des absoluten Geistes ohne reales Subjekt (Mensch) nicht möglich ist. Laut Reiter ist der Mensch in seiner Existenz in Raum und Zeit im Diesseits gefangen und kann daher nicht zu der Vollendung des absoluten Geistes kommen.

„Das Subjekt Hegel's kann, soweit es in Raum und Zeit existiert, nicht das sein, was es in der Intention Hegel's sein soll, und das, was diese Intention im historischen Rückblick auf die Rezeption der Hegel'schen Texte auch gewesen sein mag, das ist, in der Phänomenologie des Geistes als Vollendung des selbstschöpfungsprozesses des Geistes dargelegt und fixiert mit dem Terminus: absoluter Geist, für das reale Subjekt, das Individuum als Ich, im Moment seiner gelebten Gegenwart ein absurder Gedanke; denn der physische Tod ist, wie die Geburt der

¹⁵⁶ Vgl. ebd. Reiter, Ulrich (2011), S.114.

anfangspunkt, der endpunkt eines prozesses, der mit dem terminus: leben, bezeichnet wird.“¹⁵⁷

Die gegenteilige Antwort liefert allerdings Hegel schon in der Vorrede der „Phänomenologie des Geistes“. Er beschreibt darin das Individuum als unvollständigen Geist, der die Aufgabe inne hat, sich in seinem Werdensprozess ständig zu reflektieren. Dies bedeutet, dass das Individuum „[...] schon erworbenes Eigentum des allgemeinen Geistes [Weltgeistes], der die Substanz des Individuums oder seine unorganische Natur ausmacht.“ in sich aufnimmt und stets durchdenkt.

Der Zweck des subjektiven Willens liegt damit im Allgemeinen (der Natur) und umgekehrt. Darin weiß der unvollständige Geist die Willkür von Gut und Böse auszuspielen und drückt sich zugleich im Weltgeist aus. Einem Geist, der den Ort des Kampfes zwischen Gut und Böse (in der Welt) bestimmt. Hiermit ist eine weitere neue Zwischenstufe des Geistes ausgehandelt.

3.5 Freier Wille als Überwinder des Bösen

Hegels Prinzip des Willens besteht in der Negation des *eigenwilligen* Prinzips des Wollens, das darin besteht, nur nach sich selbst zu streben. In dem Vollzug der Negation könnte man annehmen, dass der Wille *seine* Freiheit aufgibt. Die eigentliche Freiheit ist ihm damit jedoch nicht genommen. Im Folgenden ist zu überprüfen, inwiefern Hegel diese Annahme widerlegt bzw.

¹⁵⁷ Vgl. ebd. Reiter, Ulrich (2011), S.115.

die daraus resultierende *eigentliche* Freiheit den freien Willen sogar determiniert. Außerdem ist aufzuzeigen, wie der freie Wille das Böse überwindet und was daraus entspringt.

Warum ist dem Willen seine Freiheit nicht genommen, wenn er seinen Willen negiert? Durch die Negation des Willens strebt der Wille nach *etwas Anderem*, als nur nach sich selbst. Das Subjekt bekommt in diesem Prozess ein Bewusstsein von Objektivität eingehaucht. Zu dem Bewusstsein kommt es im Übergang vom reflektierenden Selbstbewusstsein zum bewusst denkenden Vernunftwesen.¹⁵⁸

Die Vernunft als die Bewusstseinsform *alle* Wirklichkeit zu sein überwindet die Trennung zwischen dem Subjekt und der Welt, in der es vereinsamt (ohne Vernunft) leben würde. Subjektivität ist demnach eine dialektische Fähigkeit, sich zu *Anderem* derart zu verhalten, dass man sich selbst dabei nicht verliert. Die Negation des eigenen Willens meint also nicht den Kompletterverlust der eigenen Freiheit des Ichs, sondern die Chance Freiheit (in Bezug auf Welt) anders zu sehen. Die andere Betrachtungsweise von Freiheit ist die Freiheit in Beziehung (zu Anderem).

„Nur dann ist die Freiheit nicht länger, die eines einsamen Subjekts, das – wie die schöne Seele – die Welt ablehnt, oder die eines nur von sich erfüllten Subjekts, das – wie das Gewissen – sich keiner wirklichen Auseinandersetzung mit den anderen stellt [...], sondern ist tiefere Freiheit: Freiheit in der Beziehung.“¹⁵⁹

¹⁵⁸ Vgl. ebd. Jäschke, Walter/Arndt, Andreas (2013), S.255.

¹⁵⁹ Ebd. Ianelli, Francesca (2002), S.66.

Das Prinzip der Freiheit hat eine tiefgründige Bedeutung zugeschrieben bekommen. Sowie der Wille des Einzelnen niemals bloß einzelner, sondern ein allgemeiner ist, stellt dieser neu definierte Wille als ein freier Wille den Beginn der Philosophie des objektiven Geistes (Gesellschaft) dar.¹⁶⁰ Der endliche Geist findet in dieser Bestimmung seine *konkrete* Verortung und eröffnet den Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen.

Dieser Kampf kann nur überwunden werden (und zu Gunsten des Guten ausfallen), indem das Subjekt „[...] das durch Urteil bestimmende und den Unterschied der einzelnen und allgemeinen Seite des Handelns festsetzende Wissen.“¹⁶¹ überwindet. Die Überwindung des eigenen unwirklichen Wesens, wie Hegel das Dasein des Subjekts bezeichnet, gelingt durch *Versöhnung*. In dem Wort der Versöhnung steckt der absolute Geist, der die Dialektik seines reinen Wissens - dessen Allgemeinheit und Einzelheit – *anerkennt*.

„Das Wort der Versöhnung ist der d a s e i n d e Geist, der das reine Wissen seiner selbst als a l l g e m e i n e n Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden E i n z e l n h e i t anschaut, - ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist.“¹⁶²

Das reine Wissen ist sowohl konkretes - einzelnes als auch abstraktes Wissen. In der stetigen Dialektik mit sich selbst bekommt es sein Dasein in der Welt. Indem der absolute Geist jedoch von seiner Abstraktion weiß, hebt er sich von dem „[...]

¹⁶⁰Vgl. Kap. „Objektive Geist als Resultat des subjektiven Geistes“.

¹⁶¹Ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S.440.

¹⁶² Ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S.441.

als Wesen wissende Einzelheit, als das an sich Nichtige, als das B ö s e [...]“¹⁶³ ab.

4 Das Böse *im* Verlauf von Geschichte bei Hegel

Geschichte hat unmittelbar mit dem Subjekt zu tun. Es ist die Explikationsform des objektiv – allgemeinen Geistes (Volksgeistes). Der objektive Geist resultierte aus dem subjektiven Geist, der die eigene Subjektivität geschickt durch das Streben nach *Anderem* zu überwinden *wusste*.

Auf Grund des Strebens nach *Anderem* (als nur nach sich selbst) sind Objektivationen – wie Staat, Familie, Bürgerliche Gesellschaft, Kunst und Philosophie - entstanden. Diese konnten nur durch die *Versöhnung* zweier Subjekte entstehen. Der Versöhnungsprozess kennzeichnet sich durch das Moment der gegenseitigen *Anerkennung*. Genau um dieses Unternehmen geht es Hegel auch in seinen rechtsphilosophischen bzw. politischen Schriften. Der sich schwierig gestaltende Anerkennungsprozess zweier Subjekte steht in Verbindung mit der Theorie von Geschichte. Geschichte hat den *Zusammenschluss* von Staaten zum Ziel, um *Freiheit aller* zu gewähren. Eine Freiheit, die sich als eigentliche Unfreiheit deuten ließe, jedoch in ihrem Gehalt Umgekehrtes meint. Freiheit ist nämlich für Hegel nur *Freiheit im allgemeinen Sinne*.

¹⁶³ Ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S.441.

Beide Annäherungsprozesse (Subjekt mit Subjekt und Staat mit Staat) bringen Herausforderungen mit sich – eine dieser Herausforderungen steckt in der Überwindung des Bösen. Das Böse ist nämlich – unabhängig aus welcher Perspektive (moralisch, politisch u.v.m.) betrachtet - in diesen Annäherungsversuchen immanent. Böse ist das konkrete Einzelne, das konkrete Wissen, die einzelne Begebenheit, das seine Bestimmung im abstrakt – allgemeinen (als Bestrebung nach Anderem) noch nicht gefunden hat.

“Jugend ohne Gott” gilt als literarisches Beispiel dieses Bestrebungsprozess, welches in der fiktiven Hauptfigur des Romans, nämlich die des Lehrers, zu analysieren ist. Zu Beginn der Handlung befindet sich der Lehrer in einer Identitätskrise. Lediglich weiß er, dass er die Existenz Gottes anzweifelt. Im Laufe des Romans - gerade mit dem Eintritt des moralisch Bösen (dem Mord am Schüler N.) - kommt er zunehmend zur Erkenntnis, wer er ist und was er möchte. Die Begebenheit des Mordes lässt ihn Gott erkennen. Das Aufsuchen Gottes und der Mord stehen in enger Verbindung, sie ergänzen sich geradezu. Auch bei Horváth ist das Böse dem Guten inhärent.

4.1 Verhältnis des freien Willens zur Geschichte

Das selbstbestimmte Subjekt hat durch den Willen die Möglichkeit sich in seiner Handlungsfähigkeit zwischen gut (dem Streben nach Anderem, nach dem allgemeinen Wille) und böse (dem Streben nach sich selbst, dem vereinzelt Willen) zu entscheiden. Die Freiheit des Entscheidens liegt einzig in der Verantwortung des Subjekts. Das bloße Sollen des Guten wird

in diesen Optionen aufgehoben.¹⁶⁴ Das freie Subjekt orientiert sich nicht an moralischen Imperativen, sondern jedes Handeln ist selbstverschuldet.¹⁶⁵

Wenn das Subjekt nur nach sich selbst strebt und in diesem Moment *in sich* stehen bleibt, dann richtet sich das Subjekt selbst gegen seine innere Beschaffenheit, die durch die Natürlichkeit des Willens konstituiert ist. Die innere Negativität des Subjekts tritt zum Vorschein – das Böse.

„Das Böse repräsentiert die angesprochene einzelne Besonderheit des Willens, die Allgemeinheit in ihrer nur besonderen, bloß partikularen Einzelheit. Sofern der Wille diese Besonderheit zur Bestimmung seines Inhalts macht, ist er der Allgemeinheit im Sinne der inneren Objektivität, entgegengesetzt. Diese Innerlichkeit des Willens, die Subjektivität, die in dieser Position der Besonderheit verharrt, gilt als böse, als das Extrem der in sich seienden Negativität.“¹⁶⁶

Das Böse ist demnach etwas, das durch die selbstsüchtige Entscheidung *für sich* selbst (entgegen sich selbst als Subjekt) entsteht. Der Spielraum zwischen der Dialektik des An – Sich und Für – Sich ist damit wieder öffnet. Das An – Sich verfällt und kann durch diese Bestimmung nicht zum Ausdruck kommen.

Denn –Was würde passieren, wenn sich der Wille dem Guten annähert? Die Entscheidung zum Guten (dem Streben nach

¹⁶⁴ Canterbury setzt den Imperativ des „Sollens“ in der Willensentscheidung. Der Mensch soll nach dem „gerecht – gesolltem“ Guten streben. Dieses verhält sich – so wie bei Hegel – auch optional. Die Gerechtigkeit nach Gutem zu streben, ist zwar von Gott gegeben, doch die Willensentscheidung – am Idealsten im Sinne Gottes - trifft der Mensch selbst. Vgl. Kap. „Wollen von Gut und Böse *in sich* begreifen“.

¹⁶⁵ Vgl. ebd. Vieweg, Klaus (2012), S.210.

¹⁶⁶ Ebd. Vieweg, Klaus (2012), S.213.

Anderem/dem Objektiven) spiegelt die Äußerung des allgemeinen Willens wieder. Die Äußerung des allgemeinen Willens liegt in der Geschichte verborgen.¹⁶⁷ Sie ist, jener Ort, wo der Weltgeist zu finden ist und der Kampf zwischen dem Guten und Bösen nicht mehr nur eröffnet ist, sondern ausgetragen wird.

David Engels problematisiert das Verhältnis der Willensfreiheit im Geschichtsdeterminismus.¹⁶⁸ Er geht konform mit Richters Annahme, dass das Subjekt in seiner Schöpfung und damit in der Äußerung des freien Willens beschränkt ist.¹⁶⁹ Die Beschränkung liegt hierbei im politisch – kulturellen Zeitgeist verborgen, in dem sich der Weltgeist entfaltet. Wichtig ist an dieser Stelle zu erwähnen, dass Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ die Beschränkung des freien Willens nicht in der Natur, in der Allgemeinheit findet.¹⁷⁰ Im allgemeinen Willen, der politisch – kulturell geprägt ist, kommt es zu einer Eingrenzung des subjektiven freien Willens.

„Freiheit ist nur das, was sich im Rahmen der Bedingungen entfaltet, die sie überhaupt ermöglichen. [...] Dementsprechend passen sich beide [Subjekt und Gesellschaft] in beständigem Fortschritt aneinander an – was freilich nicht ohne Reform, Revolution und Krieg geschieht.“¹⁷¹

Der Frage, ob Geschichtsschreibung linear bei Hegel zu verstehen ist, als eine logisch - notwendige Abfolge und

¹⁶⁷ Vgl. Arnautovi, Samir: Freiheit und Geschichte. IN: Hegel – Jahrbuch 2008 (10). S. 61.

¹⁶⁸ Vgl. Engels, David: Ducunt fata volentem, nolentum trahunt. Hegel, Spengler und das Problem der Willensfreiheit im Geschichtsdeterminismus. IN: Saeculum 2008 (59/2). S. 279 – 80.

¹⁶⁹ Vgl. ebd. Engels, David (2008), S.285.

¹⁷⁰ Vgl. Kap. „Endliche Geist als Ort des Kämpfens zwischen Gut und Böse“.

¹⁷¹ Ebd. Engels, David (2008), S.280.

Übernahme von kulturellem Gedankengut, wird im Folgekapitel diskutiert.

4.2 Entstehung von Geschichte durch den objektiven Geist

Die Objektivationen - Familie, Staat, Bürgerliche Gesellschaft, Kunst, Religion und Philosophie – sind aus dem subjektiven Geist entstanden.¹⁷² Durch Manifestationen dieser Objektivationen (Äußerung des allgemeinen Willens) entsteht Geschichte. Die Objektivationen gehören nicht einfach zur Geschichte, sondern sie sind *die Bestandteile* der Geschichte.¹⁷³

In der Forschung herrscht allerdings Unklarheit über diese Auffassung von Geschichte. Die zentrale These und die sich daraus ergebende Frage lautet demnach: Wenn Hegel davon ausgeht, dass die genannten Objektivationen Geschichte erst möglich machen bzw. der objektive Geist darin zu seiner vollkommenen Entfaltung kommt, wäre dann nicht anzunehmen, dass die Gräuel der letzten Jahrhunderte als *notwendige Konsequenz* (im Sinne des Erreichens des absoluten Geistes) vorzustellen sind. Und ist diese Annahme nicht moralisch verwerflich? In Anbetracht der Schrecken des 20. Jahrhunderts wird dieser Frage in der Forschung auf den Grund gegangen. David Engels plädiert für einen Kompromiss. Sein Angebot richtet sich ans Festhalten der gegenwärtigen Geschichte.¹⁷⁴ Er untermauert diese Idee mit Hegels Gedanken,

¹⁷² Vgl. ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S.291.

¹⁷³ Vgl. ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S.290.

¹⁷⁴ Vgl. ebd. Engels, David (2008), S.298.

die Welt in ihren unterschiedlichsten Gründen und Anschauungen zu betrachten und darin die eigene Perspektive aufzugeben. Den Versöhnungsprozess mit dem anderen Selbstbewusstsein zu beginnen, um dem Bösen - als das Eintreten des bloß subjektiven Willens - keine Chance zu geben.

Bis zum Erreichen des absoluten Geistes ist Weltgeschichte der „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ zu verstehen.¹⁷⁵ Einer Freiheit, die sich in der Dialektik von An – Sich (Gut) und Für – Sich (Böse) , im Kampf gegen Gut und Böse, im politisch – kulturellem Zeitgeist wiederfindet.

4.3 Weltgeschichte als „Fortschritt im Bewusstsein von Freiheit“

Die Geschichtsphilosophie Hegels ist der Nährboden seiner gesamten praktischen Philosophie Hegels.¹⁷⁶ Viele Geschichtspositivisten interpretieren Hegels Konzept jedoch nicht nur als ein Konzept voller konfuser Gedanken, sondern als ein *der Zeit* nicht entsprechendes. Um dieser extremen Forschungsposition etwas entgegen zu wirken, gilt es, einige der zentralen Gedanken Hegels zur Geschichte zusammenzuführen.

Hegels Geschichtsverständnis ist ein der Wirklichkeit nahes, das auf die Idee der Interkulturalität im Sinne eines Internationalismus abzielt.¹⁷⁷ Die zuvor angesprochene Allgemeinheit der Natur soll zu einer übergreifenden werden,

¹⁷⁵ Vgl. ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S.199.

¹⁷⁶ Vgl. ebd. Engels, David (2008), S. 280.

¹⁷⁷ Vgl. ebd. Vieweg, Klaus (2012), S.500.

sodass Ethnien und Kulturen zusammen gedacht werden werden. Wie gelingt der Prozess dieses Zusammenschlusses?

Mit dem „Fortschritt im Bewusstsein von Freiheit“ ist der Prozess vom Aufgeben der Idee einer singulären Freiheit bis zum Erreichen der *allgemeinen Freiheit* gemeint.¹⁷⁸ Das Konzept einer singulären Idee hat sich durch die Explikation des freien Willens – des Staates als Objektivation – ergeben. Dadurch, dass der freie Wille im einzelnen Staat nicht eingeschränkt ist, besteht seine Aufgabe darin, sich *mit Anderem* zusammenzuschließen. Diese Vorgehensweise meint den Zusammenschluss aller Staaten. Das Wollen und Handeln im eigenen Staat (objektiver Geist) stellt für Hegel keine Herausforderung für den Menschen dar. Immerhin bleibt dem Menschen in seinem Staat nichts anderes übrig, als sich nach den nationalen Gesetzen zu orientieren. Vielmehr ist das Ziel der Geschichte die allgemeine Freiheit als eine *Freiheit aller*.¹⁷⁹ Dieses ist nur zu erreichen, in dem der objektive Geist übertroffen wird und die Idee einer Sittlichkeit zur Wirklichkeit gelangt.¹⁸⁰ Sittlichkeit als Einheit von Mensch und Menschheit symbolisiert den von Engels und Arnautovic angesprochenen Perspektivenwechsel und den *wahren Geist* - als Einlösen der Sittlichkeit in den Rechtszustand - bei Höfler.¹⁸¹

Zukünftige Forschungsabsichten könnten sich ausführlicher mit dem Gehalt von Globalität im Konzept der Geschichte bei Hegel

¹⁷⁸ Vgl. ebd. Vieweg, Klaus (2012), S.502.

¹⁷⁹ Vgl. ebd. Arnautovic, Samir (2008), S.63 -64.

¹⁸⁰ Vgl. ebd. Vieweg, Klaus (2012), S.503.

¹⁸¹ Vgl. Höfler, Michael: Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt: Beiträge zur Deutung der „Phänomenologie des Geistes“ aus Anlaß ihres 200- Jahr Jubiläums. Hamburg: Meiner 2009. S. 245-265.

befassen. Wesentlich könnte die Frage lauten: Wie findet Hegels Konzept von Geschichte *praktischen Nutzen für die gegenwärtige Welt*? Auf der Basis dieser Formulierung stellt sich nicht mehr die Frage, ob Hegels Konzept als unzeitgemäß zu deuten ist.

4.5 Infragestellung der geschichtlich-notwendigen Abfolge des fortschreitenden Bewusstseins von Freiheit im Nationalismus

In den letzten Jahrzehnten bewegt sich die Hegel - Forschung tendenziell eher von der Vorstellung weg, Hegel als Nationalisten oder gar Vordenker des Nationalismus zu degradieren. Einen wesentlichen Meilenstein dafür legte der aus dem angelsächsischen Raum kommende Forschungsbeitrag „Hegel and Nationalism“ von Arineri Shlomer aus dem Jahre 1962.¹⁸² ¹⁸³ Dieser stellt die zentrale Frage in den Raum: Wie kommt es zu der Annahme, dass Hegel als befürwortender Denker des Nationalismus abgestempelt wird?

Drei wesentliche Argumente bringt Shlomer auf den Punkt.¹⁸⁴ Diese Argumente werden in der Forschung in den Folgejahrzehnten immer wieder aufgegriffen und diskutiert.

¹⁸² Vgl. Arineri, Shlomer: Hegel and Nationalism. IN: The Review of Politics 24/4 (1962).

¹⁸³ Zuletzt überprüft Losurdo Domenico den schweren Vorwurf gegen Hegel. Sein Ergebnis fällt für Hegel positiv aus. Jegliche Vorwürfe Hegel als Vordenker nationalsozialistischen Gedankenguts zu verstehen, sind zu unrecht erhoben wurde. Vgl. Losurdo, Domenico: „Von Hegel zu Hitler? Geschichte und Kritik eines Zerrbildes.“ Köln: Papy Rossa – Verlag. 2015.

¹⁸⁴ Vgl. ebd. Arineri, Shlomer (1962), S.467.

1) Ende des 19. Jahrhunderts deklarierte die deutsche Nationalbewegung, dass Hegel Teil der deutschen Tradition ist.

2) Während des Nazi – Regimes behaupteten Forscher aus dem angelsächsischen Raum, dass Hegels abwehrende Haltung gegenüber dem Neo – Liberalismus zu seinen Lebzeiten eine befürwortende Haltung gegenüber dem nationalsozialistischen Gedankengut enthält.

3) Hegels Terminologie – insbesondere jene der verschiedenen Formen des Geistes (Weltgeist, Volksgeist, subjektiver Geist, objektiver Geist, absoluter Geist) – findet im 20. Jahrhundert Verwendung in der Sprache der Nationalsozialisten.

Hegel nimmt keinen systematischen Bezug auf Nationalismus in seinen geschichtlich - bzw. rechtsphilosophischen Schriften.¹⁸⁵ Vielmehr scheint es so, dass es eine Schnittstelle in der Systematik der „Phänomenologie des Geistes“ und seinem geschichtlichen Denken gibt. Hegels patriotisches Gedankengut verbirgt sich vielmehr hinter dem Vorhang einer interkulturellen Realität.¹⁸⁶ Einer Interkulturalität, wie sie im Versöhnungsprozess zweier verschiedener Subjekte zum Vorschein kommt.

¹⁸⁵ Bienenstock, Myriam: Nationalism or Historical Thought? IN: Archiv für Geschichte der Philosophie (1979). S. 175.

¹⁸⁶ Vgl. ebd. Vieweg, Klaus (2012), S.503.

„Patriotism for Hegel [...] is the disposition to pursue one's interests with a view to the general good of the community. Ultimately, patriotism is a crucial part of the explanation of how the individual can flourish as an individual with particular interests and goals while developing the characteristics necessary for full moral agency.“¹⁸⁷

Der Versöhnungsprozess zweier Subjekte bezeichnet den Vorgang der *Anerkennung*, in der die Sittlichkeit der Schlüssel für den Zusammenschluss unterschiedlicher Staaten symbolisiert. Hegels Anthropologie sieht den Menschen im Lichte der Allgemeinheit.

„Es gehört der *Bildung*, dem Denken als Bewußtsein des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, daß ich als *allgemeine* Person aufgefaßt werde, worin *Alle* identisch sind. Der *Mensch gilt so, weil er Mensch* ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. Ist.“¹⁸⁸

Hegel hat lediglich das deutsche Volk als den Vorreiter – als das fortschreitende Bewusstsein von Freiheit - in diesem geschichtlich Entwicklungsprozess vorgesehen.¹⁸⁹

5 „Jugend ohne Gott“ als literarisches Beispiel für die Verortung der Theorie des Bösen bei Hegel und Anselm

Hegels und Anselms Ergebnis in ihren Theorien über das Böse stimmen in dieser Schullektüre überein. Die Gemeinsamkeit liegt im Glaubensbekenntnis des Hauptprotagonisten. Darin ist Gott die einzige Wahrheit.¹⁹⁰ Dieser Gott ist jedoch mit

¹⁸⁷ Moland, Lydia: History and Patriotism in Hegel's 'Rechtsphilosophie'. IN: History of Political Thought 28/3 (2007). S.519.

¹⁸⁸ Klein, Eckart / Menke, Christoph (Hg.): Der Mensch als Person und Rechtsperson. Grundlage der Freiheit. Berlin: Berliner – Wissenschaftsverlag 2011. S.227.

¹⁸⁹ Vgl. ebd. Arineri, Shlomer (1962), S.479.

¹⁹⁰ Vgl. Kastberger, Klaus (2013), S.288.

Lakebrink im anselmischen (menschlicher Begriff von Gott) und hegelschen Sinne (Gott ist Begriff) zu differenzieren.

„Anselm intendiert [...] also nur das subjektive endliche Denken oder den menschlichen Begriff von Gott, nicht aber den Begriff Gottes oder den Logos selbst.“¹⁹¹

Der Unterschied in ihren Theorien über das Böse ist im Ansatz ihrer Betrachtungen über Gott auszuhandeln. Wo bei Hegel im menschlichen Gewissen der Schlüssel zur Überwindung des Bösen liegt, betrachtet Anselm die Bestimmtheit des freien Willens als hinreichend zur Erlangung des Glaubens. Im Anschluss wird die Lektüre nach Hegels und Anselms Theorien über das Böse interpretiert und im letzten Kapitel in ihrem Ergebnis zusammengeführt.

5.1 Das Gewissen als Schlüssel zur Überwindung des Bösen

In der Forschung ist bisher der philosophische Gehalt von Horváths „Jugend ohne Gott“ nicht unter Einbezug der „Phänomenologie des Geistes“ untersucht worden. Insbesondere geht es in diesem Vorhaben um das Verhältnis des Subjekts zur Geschichte. Boldyrev Ivan A. bedauert sogar, dass man bisher Hegels „Phänomenologie des Geistes“ nicht als literarisches Werk analysiert hat.

“Hegels Beispiel soll zeigen, dass die Erforschung und vergleichende Untersuchung von Literatur und Philosophie nicht auf das Auffinden und Erörtern philosophischer Ideen in literarischen Texten [...] oder auf die

¹⁹¹ Lakebrink, Bernhard: Anselm von Canterbury und die Hegelsche Metaphysik. IN: PARUSIA. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. *Festgabe für Johannes Hirschberger*. Frankfurt am Main: Minerva 1965. S.466.

Wolfgang Müller – Funks Beitrag “Faschismus und freier Wille. Horváths Roman *Jugend ohne Gott* zwischen Zeitbilanz und Theodizee” gilt als eine der wenigen im Kanon der literaturwissenschaftlichen Forschung, der im Werk “[...] mehr als eine literarische Kritik nationalistischer Herrschaft.”¹⁹³ und damit den ethischen Wert darin erkennt.

Der ethische Wert ist an der Entwicklung der Figur des Lehrers als Ich – Erzähler festzumachen. Im gesamten Verlauf des Romans ist der Lehrer *in sich* selbst gefangen. Seine Identitätskrise resultiert aus der tiefgründigen Frage nach der Existenz Gottes. Den ganzen Roman hindurch steht die Frage nach der dieser im Vordergrund.¹⁹⁴ Das Grundproblem seiner Identitätskrise macht ihn für Horváth gewisserweise zu einem faschistischen Menschen oder einem Menschen im faschistischen Staat.¹⁹⁵ Mit dieser anthropologischen Deutung ist die Figur des Lehrers keine reale mehr, sondern eine fiktive.

Auf Grund der Fiktionalität der Figur lässt sich ein Vergleich zur Bewusstseinstheorie in der „Phänomenologie des Geistes“ und damit auch zu Hegels Theorie des Bösen ziehen. Das Bewusstsein befindet sich sowie die fiktive Gestalt des Lehrers in ständiger Selbstüberprüfung seines Wissens (Suche nach Gott) bis hin zum Erreichen des absoluten Geistes (Finden von Gott). Die fiktive Figur des Lehrers durchläuft zwar keine

¹⁹² Boldyrev, Ivan A.: Hegel nach Benjamin: “Phänomenologie des Geistes als literarisches Werk”. IN: German Quarterly 84/4 (2011). S.424.

¹⁹³ Vgl. Müller – Funk, Wolfgang (2012): Faschismus und freier Wille. Horváths Roman *Jugend ohne Gott* zwischen Zeitbilanz und Theodizee. 2012. S. 272.

¹⁹⁴ Baumann, Peter: Ödön von Horváth „Jugend ohne Gott?“ - Autor mit Gott. Analyse der Religionsthematik ausgewählter Werke. Bern: Peter Lang 2003.S.243.

¹⁹⁵ Vgl. ebd. Müller – Funk, Wolfgang (2012), S.274.

Bewusstseinsgestalten bis zur Erkenntnis Gottes, jedoch lassen sich einzelne Erkenntnisstufen des Lehrers im Verlauf des Romans als Etappen der Bewusstseinstheorie deuten. Zu welchen Erkenntnissen gelangt der Lehrer auf dem Weg nach der Suche Gottes?

Bis zum „Mordprozess Z oder N“¹⁹⁶ hält der Lehrer an der Wahrheit fest, dass Gott nicht existieren kann. Schon seit seinem 19. Lebensjahr hat der Lehrer keinen Bezug zu Gott mehr. Damals musste er in den ersten Weltkrieg als Soldat einrücken. Er versteht nicht, wie Gott solch ein Übel zulässt und rechtfertigen kann.¹⁹⁷

Von Beginn des Romans bis hin zum Gerichtsprozess beschuldigt und verurteilt der Lehrer seine Schüler, das NS-Regime, den Täter (des Mordes), Gott und nicht zu allerletzt sich selbst.¹⁹⁸ Er macht es sich zum Ziel, seinen „freien Willen“ gegen Gott durchzusetzen und damit „alle“ zu befreien.^{199 200} Insgeheim weiß er jedoch, dass er das Kästchen im Zeltlager, worin sich das Tagebuch des Schülers T befand, nicht hätte aufbrechen sollen.²⁰¹ Er gesteht sich auch nach dem Fund der Leiche vom Schüler N im Wald nicht ein, das Tagebuch vom Schüler T aus seinem Kästchen im Zeltlager in der Nacht entwendet zu haben. Eigentlich hat er diesen Diebstahl begangen, um dem Schüler T am Mord des Schülers N

¹⁹⁶ Vgl. Kastberger, Klaus (Hg.): Ödön von Horváth. Wiener Ausgabe sämtlicher Werke. Historisch kritische Edition. Am Literaturarchiv der österreichischen Nationalbibliothek. Band 15. Berlin/Boston: Walter De Gruyter 2013. S.253.

¹⁹⁷ Vgl. ebd. Kastberger, Klaus (2013), S.230.

¹⁹⁸ Vgl. Feigl, Susanne: Das Thema der menschlichen Wandlung in den Roman Ödön von Horváths. Dissertation. Univ. Wien 1970. S.87.

¹⁹⁹ Vgl. ebd. Baumann, Peter (2003), S.259.

²⁰⁰ Vgl. ebd. Kastberger, Klaus (2013), S.244.

²⁰¹ Dieser eigens festgelegte „freie Wille“ ist der vermeintlich „unfreie“ Wille bei Anselm. Im nächsten Kapitel wird dies genau ausgeführt.

auszuliefern. Doch zunehmend hört er Stimmen²⁰² und er erinnert sich an das intensive Gespräch mit dem Pfarrer.²⁰³ Dieses Gespräch ist gezeichnet von der Frage des Einwirkens Gottes auf die menschliche Existenz und deren Objektivationen wie Familie, Staat, Bürgerliche Gesellschaft²⁰⁴ etc. Der Pfarrer bedauert, dass Gott dem Menschen einen freien Willen gegeben habe und daher bei moralischem Vergehen die Menschen „bestraft“.²⁰⁵ Am Ende des Gesprächs hält der Lehrer fest, dass er nicht an die Erbsünde glaubt. An dieser Stelle bemerkt der Lehrer gar nicht, dass er mit diesem Eingeständnis seinem eigenen „freien Willen“ widerspricht, welchen er zu Beginn noch hartnäckig durchzusetzen versuchte.

Kurz vor der Ermordung des Schülers N erkennt er sein Vergehen und büßt seine eigene Schuld am vorletzten Tag des Zeltlagers ein.

„Ich wollte mich nicht unschuldig verurteilen lassen und schlief, statt mich zu verteidigen. Mit meinem freien Willen wollte ich einen dicken Strich durch eine Rechnung machen, aber die Rechnung war bereits bezahlt. Ich wollte uns retten, aber wir waren bereits ertrunken. In dem ewigen Meer der Schuld. [...]“²⁰⁶

Schon vor der Ermordung des Schülers N münden die Schuldzuweisungen des Lehrers in eine Ohnmacht des eigenen Handelns. Es liegt ihm nichts ferner, als das Gute ans Licht zu bringen.²⁰⁷ Sein menschliches Gewissen ist bis gegen Ende des Gerichtsprozesses getrübt. Bis zum Verkünden seiner eigenen

²⁰² Vgl. ebd. Kastberger, Klaus (2013), S.258.

²⁰³ Vgl. ebd. Kastberger, Klaus (2013), S.231 – 34.

²⁰⁴ Vgl. Kap. „Entstehung von Geschichte durch den objektiven Geist“.

²⁰⁵ Vgl. ebd. Kastberger, Klaus (2013), S.233.

²⁰⁶ Ebd. Kastberger, Klaus (2013), S.248.

²⁰⁷ Vgl. Baumann, Peter (2003), S.251.

Schuld (seines Vergehens) ist er von Gewissensbissen geplagt. Doch beim Aussprechen des konkreten Einzelnen (Vergehens) als ein *dem Gewissen in Widerspruch stehendes Gutes* (Böse) bekennt er sich der Wahrheit - Gott.

„Das Gewissen ist vielmehr das negative Eins oder absolute Selbst, welches diese verschiedenen moralischen Substanzen vertilgt; es ist einfaches pflichtmäßiges Handeln, das nicht diese oder jene Pflicht erfüllt, sondern das konkrete Rechte weiß und tut. Es ist daher überhaupt erst das moralische H a n d e l n als Handeln [...].“²⁰⁸

Das Gute (Suche nach Gott) und das Böse (eigene Vergehen und mit unter das Wissen um den gewissenlosen Mord am Schüler N) ergänzen sich.

„Die Jagd auf T, den kalten Fisch, das Sternzeichen der faschistischen Epoche, ist sogleich die Erkundung des Bösen schlechthin, verändert den Lehrer und seine bisherige Einstellung. Durch die schrecklichen Geschehnisse im Zeltlager erlebt der Lehrer eine Wandlung, die auch während des Prozeßgeschehens weitergeht. Die Suche nach „Gott“ und die nach dem Bösen sind komplementär. Beide führen in den Innenbereich des Menschen, in sein Gewissen.“²⁰⁹

Ohne der Gewissheit um die Erkenntnis des Vergehens und des Wissens um die Begebenheit des Mordes – ohne das Böse - hätte der Lehrer nicht seinen vermeintlich eigenen „freien Willen“ aufgegeben und zu seinem Inneren gefunden. Das Böse ist damit dem Guten inhärent. Sein Inneres hat er – sowie das Bewusstsein im Werdensprozess der Selbstüberprüfung des Wissens– in Gott entdeckt.

²⁰⁸ Ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S.418.

²⁰⁹ Ebd. Müller – Funk, Wolfgang (2012), S.282.

5.2 Erkenntnis der Bestimmtheit des *freien Willens*

Bis zum Gewissen seiner selbst bzw. bis zur Überzeugung des Lehrers nicht pflichtgemäß gehandelt zu haben²¹⁰, beharrt der Lehrer in der Konversation mit dem Pfarrer auf seinem eigenen freien Willen und Glauben an den Teufel.

„Komisch: ich glaube an den Teufel, aber nicht an den lieben Gott. Wirklich nicht? Ich weiß es nicht mehr. Doch, ich weiß es! Ich will nicht an ihn glauben! Nein, ich will nicht! Es ist mein freier Wille. Und die einzige Freiheit, die mir verblieb: glauben oder nicht glauben zu dürfen.“²¹¹

Mit dem Hinweis „Ich weiß es nicht mehr“ deutet der Ich – Erzähler darauf hin, dass er es einst wusste. Vermutlich bezieht er sich dabei auf seine Kindheit und frühe Jugend (vor dem Soldaten – Dasein), in der er noch mit seinen frommen Eltern regelmäßig in die Kirche gegangen ist.²¹²

Nach Anselms Verständnis verkennt der Lehrer in seiner Glaubenskrise den eigentlichen semantischen Gehalt der Freiheit. Dieser liegt im Wollen der von Gott gegebenen Rechtheit des Willens und damit im Glauben selbst.²¹³ Die Wahl des Lehrers „glauben zu können oder nicht“ ist in der Theorie des Willens als Theorie des Bösen²¹⁴ bei Anselm obsolet.

²¹⁰ Vgl. ebd. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2011), S.418-19.

²¹¹ Vgl. ebd. Kastberger, Klaus (2013), S. 236.

²¹² Vgl. Schlemmer, Ulrich: Ödön von Horváth Jugend ohne Gott. Interpretation. München: Oldenbourg 1993. S.63.

²¹³ Vgl. ebd. Ernst, Stephan (2011), S.75.

²¹⁴ Vgl. „Das Wollen von Gut und Böse *in sich* begreifen“.

5.3 Gottes Siegeszug in der vermeintlichen Disparität von Gut und Böse

Der Zweifel am Glauben an Gott nimmt ein Ende im menschlichen Gewissen des Lehrers, nämlich in der Einsicht *nicht nicht* an Gott zu glauben.²¹⁵ Während des Geständnisses - hinsichtlich all des Wissens um den tragischen Mord an Schüler N und dem daraufhin folgenden Selbstmord des Schülers T (Mörder) - gelangt der Lehrer mittels Vernunft („denken“) zur Wahrheit - nämlich Gott.

„So schaut Gott zu uns herein, muß ich plötzlich denken. Einst dachte ich, er hätte tückische, stechende Augen – Nein, nein! Denn Gott ist die Wahrheit.“²¹⁶

Gerade die Vernunft als Bewusstseinsgestalt in der „Phänomenologie des Geistes“ ist das *bewusste Denken* von Wirklichkeit. Sie gilt als die Gewissheit ihrer selbst, alle Wirklichkeit zu sein.²¹⁷ Die Kategorien von Gut und Böse als theoretische Konstruktionen von An- Sich und Für – Sich sind bereits in dieser Bewusstseinsgestalt aufgehoben. Sie symbolisieren das Sinnbild bzw. „den bodenlose Boden“ für die Verwirklichung und Eröffnung der einzigen Wahrheit.

²¹⁵ Vgl. ebd. Baumann, Peter (2003), S.262.

²¹⁶ Ebd. Kastberger, Klaus (2013), S.288.

²¹⁷ Vgl. Kap. „Vernunft als *bewusstes Denken* von Wirklichkeit“.

Fazit

Die Ansätze der „Lehre vom Sein“ bei Anselm von Canterbury gleichen dem Ergebnis der „Phänomenologie des Geistes“ bei Hegel. Anselm von Canterbury betrachtet Gott als das höchst Seiende. Er ist der Schöpfer von allem (und alles), was ist, ist *in sich* gut. Gott ist das *in sich Gute* schlechthin. Hegel zeichnet ein verblüffend ähnliches Bild Gottes in seiner „Phänomenologie des Geistes“. Gott ist der Schöpfer von allem Guten. Er ist die absolute Geistesform im Prozess der Theorie des Bewusstseins.

Aus dem Ontologieverständnis von Anselm von Canterbury leitet sich seine Theorie des Bösen ab. Wenn Gott als die Kategorie von allem existierend Gutem gilt, wäre die Annahme einer Kategorie des Bösen eigentlich obsolet. Jedoch arbeitet Anselm von Canterbury die Kategorie des Bösen in seine Theorie des Willens ein. Der böse Wille ist das „Fehlen vom gerecht – gesolltem Guten“. Für diesen Willen hat sich der Teufel nach Canterburys Auffassung *freiwillig* entschieden.

Exakt um die Frage der Freiwilligkeit (im Sinne der wahren Freiheit) geht es Hegel letztlich in seiner Theorie des Bösen. Das Böse bei Hegel ist nicht kategorisch aufzufassen, sondern nur in der Dialektik der Konstrukte des An – Sich und Für – Sich nachzuzeichnen. Beide Konstrukte finden sich in komplexer Weise in den verschiedenen Bewusstseinsgestalten bis hin zum Erreichen des absoluten Geistes wieder. In dem Entwicklungsprozess des Bewusstseins ist das Böse verankert. Es ist das konkrete einzelne Wissen *im* absolut – reinem und abstraktem Wissen (Gott). Die Vereinzelung des konkreten

Wissens ist durch den freien Willen des Subjekts zu überwinden. Denn die wahre Freiheit des Subjekts steckt in der Idee der allgemeinen Freiheit – der Sittlichkeit.

Das Böse ist damit nicht mehr nur eine zur Kategorie des Guten kontradiktorische, sondern Realität. Im Verlauf der Geschichte findet man diese Wirklichkeit als *notwendiges Übel* vor. Darin ist das Böse der *Fortschritt im Bewusstsein von Freiheit*. Es ist in kontinuierlicher Form (bis zum Erreichen des absoluten Geistes) dem Guten innewohnend.

Dass diese theoretischen Ausführungen Hegels auf massivem Widerstand in der Forschung– speziell aus angelsächsischem Raum – gestoßen sind, ist wenig verwunderlich. Wie aktuelle – jedoch noch in geringer Anzahl vorhandene – Forschungsbeiträge belegen, ist Hegel zu unrecht in den letzten Jahrzehnten zu einem befürwortenden Denker des Nationalismus degradiert worden. Sind es doch gerade Hegels gedankliche Auswüchse in seiner Phänomenologie des Geistes, die das Werk womöglich selbst als literarisches Werk aufleben lassen könnten.

Die Einbettung der Theorie des Bösen bei Hegel in die Jugendlektüre „Jugend ohne Gott“ ist ein erster und kurzer Versuch in diese Richtung. Die fiktive Figur des Lehrers entwickelt sich – wie das Bewusstsein in der Phänomenologie des Geistes – zunehmend zu seinem Inneren. Das Böse – der Vorfall des Mordes – lässt den Lehrer das Gute (Gott) erblicken. Das Böse ist auch in diesem Werk dem Guten inhärent.

Literaturverzeichnis

Arineri, Shlomer: Hegel and Nationalism. IN: The Review of Politics 24/4 (1962).

Arnautovi, Samir: Freiheit und Geschichte. IN: Hegel – Jahrbuch 10 (2008).

Averkamp, Martin: Das Vernunftkapitel in Hegels PhG in seinen Kontexten. Diplomarbeit. Univ. Wien 2009.

Bal, Karol: Der Begriff „Gewissen“ in der „Phänomenologie des Geistes“. Eine Konfrontation. IN: Hegel- Jahrbuch 3 (2011).

Baumann, Peter: Ödön von Horváth „Jugend ohne Gott?“ - Autor mit Gott. Analyse der Religionsthematik ausgewählter Werke. Bern: Peter Lang 2003.

Bienenstock, Myriam: Nationalism or Historical Thought? IN: Archiv für Geschichte der Philosophie (1979).

Binkelmann, Christoph: Theorie der praktischen Freiheit. Fichte – Hegel. Berlin/New York: Walter de Gruyter 2007.

Binkelmann, Christoph: LEBENDIGER WILLE ZUM VERHÄLTNIS VON SUBJEKTIVEM UND OBJEKTIVEM GEIST BEI HEGEL. IN: Hegel – Jahrbuch 8 (2006).

Blanke, Tobias: Das Böse in der politischen Theorie: die Furcht vor der Freiheit bei Kant, Hegel und vielen anderen. Bielefeld: Transcript 2006.

Boldyrev, Ivan A.: Hegel nach Benjamin: "Phänomenologie des Geistes als literarisches Werk". IN: German Quarterly 84/4 (2011).

Bründl, Jürgen: Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels. Würzburg: Echter 2002.

Bowman, Brady: Hegel – Forschungen. Sinnliche Gewißheit. Zur systematischen Vorgeschichte eines Problems des deutschen Idealismus. Berlin: Akademie Verlag 2003.

Bütler, Anselm: Die Seinslehre des Hl. Anselm von Canterbury. University of California: Theodosius 1959.

Cantuariensis, Anselmus: Freiheitsschriften. Lateinisch – deutsch. Übersetzt und eingeleitet von HansJürgen Verweyen. Freiburg, Wien (u.a.): Herder 1994.

Cantuariensis, Anselmus: Monologion. Lateinisch – deutsche Ausgabe von Francisus Salesius Schmitt. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann 1964.

Enders, Markus / Zaborowski, Holger: Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen. Freiburg / München: Alber 2004.

Engels, David: Ducunt fata volentem, nolentum trahunt. Hegel, Spengler und das Problem der Willensfreiheit im Geschichtsdeterminismus. IN: Saeculum 2008 (59/2).

Ernst, Stephan: Anselm von Canterbury. Münster: Aschendorff 2011.

Feigl, Susanne: Das Thema der menschlichen Wandlung in den Roman Ödön von Horváths. Dissertation. Univ. Wien 1970.

Forster, Michael N.: URSPRUNG UND WESEN DES HEGELSCHEN GEISTBEGRIFFS. IN: Hegel – Jahrbuch 13 (2011).

Göbel, Bernd: Recititudo. Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes. Münster: Aschendorff 2001.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 2. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830: T.1. Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Phänomenologie des Geistes. Hamburg: Meiner 2011.

Hellwig, Marion: Alles ist gut. Untersuchungen zur Geschichte einer Theodizee – Formel im 18. Jahrhundert in Deutschland,

England und Frankreich. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008.

Höfler, Michael: Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt: Beiträge zur Deutung der „Phänomenologie des Geistes“ aus Anlaß ihres 200- Jahr Jubiläums. Hamburg: Meiner 2009.

Ianelli, Francesca: Entwicklung und Entfaltung des Begriffs der Subjektivität in Hegels „Phänomenologie des Geistes“. IN: Hegel – Jahrbuch 4 (2002).

Kastberger, Klaus / Polt – Heinzel, Evelyne (Hg.): Ödön von Horváth. Jugend ohne Gott. Stuttgart: Reclam 2010.

Klein, Eckart / Menke, Christoph (Hg.): Der Mensch als Person und Rechtsperson. Grundlage der Freiheit. Berlin: Berliner – Wissenschaftsverlag 2011.

Jäschke, Walter/Arndt, Andreas: Die Philosophie der Neuzeit 3. Teil 2. Klassische Deutsche Philosophie von Fichte bis Hegel. München: C.H. Beck 2013.

Josifovic, Sasa: Hegels Theorie des Selbstbewusstseins in der Phänomenologie des Geistes. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008.

Kastberger, Klaus (Hg.): Ödön von Horváth. Wiener Ausgabe sämtlicher Werke. Historisch kritische Edition. Am Literaturarchiv der österreichischen Nationalbibliothek. Band 15. Berlin/Boston: Walter De Gruyter 2013.

Klein, Eckart / Menke, Christoph (Hg.): Der Mensch als Person und Rechtsperson. Grundlage der Freiheit. Berlin: Berliner – Wissenschaftsverlag 2011.

Lakebrink, Bernhard: Anselm von Canterbury und die Hegelsche Metaphysik. IN: PARUSIA. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. *Festgabe für Johannes Hirschberger*. Frankfurt am Main: Minerva 1965.

Lauer, David: Anschauung und kritische Subjektivität. IN: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58/3 (2010).

Losurdo, Domenico: „Von Hegel zu Hitler? Geschichte und Kritik eines Zerrbildes.“ Köln: Papy Rossa – Verlag. 2015.

Ludwig, Ralf: Hegel für Anfänger. Phänomenologie des Geistes. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2011.

Moland, Lydia: History and Patriotism in Hegel's 'Rechtsphilosophie'. IN: History of Political Thought 28/3 (2007).

Müller – Funk, Wolfgang (2012): Faschismus und freier Wille. Horváths Roman *Jugend ohne Gott* zwischen Zeitbilanz und Theodizee. 2012.

Müller, Volker: Aufklärung und Vernunft im Bruch zu Hegel. IN: Hegel – Jahrbuch 6 (2004).

Reiter, Ulrich: „DER WELTGEIST HEGEL'S – DAS BIN ICH, DAS SIND SIE, DAS SIND WIR ALLE, JEDER FÜR SICH: WIDER DIE FALSCHEN SUBJEKTE ZUR THEORIE DES

REALEN SUBJEKTS ODER DER BEGRIFF: DAS INDIVIDUUM ALS ICH.“ IN: Hegel – Jahrbuch 13 (2011).

Russell Burton, Jeffrey: Biografie des Teufels. Das radikal Böse und die Macht des Guten in der Welt. Wien: Böhlau 2000.

Schäfer, Rainer: Hegel. Einführung und Texte. München: Wilhelm Fink 2011.

Schleier, Claus Artur: Die Sprache und das Wort in der „Phänomenologie des Geistes“. Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 24/1 (1982).

Schlemmer, Ulrich: Ödön von Horváth Jugend ohne Gott. Interpretation. München: Oldenbourg 1993.

Schönberger, Rolf: Anselm von Canterbury. München: Ch. Beck 2004.

Siep, Ludwig: Der Weg der `Phänomenologie des Geistes`. Ein einführender Kommentar zu Hegels `Differenzschrift und zur Phänomenologie des Geistes`. Frankfurt: Suhrkamp 2000.

Stekeler, Pirmin: Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar. Gewissheit und Vernunft. Band 1. Hamburg: Felix Meiner 2014.

Vieweg, Klaus: Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. München/Paderborn: Fink 2012.

Walter, Simonis: Schmerz und Menschenwürde. Das Böse in der abendländischen Philosophie. Würzburg: Königshausen und Neumann 2001.

Wladika, Michael: Formen moralischer Freiheitsbetrachtung. Gesetzgebende und gesetzprüfende Vernunft. IN: Hegel – Studien 50 (2009).

Wolff, Uwe: Alles über die gefallenen Engel. Aus dem Wörterbuch des Teufels. Stuttgart: Kreuz 2002.

Kirchner, Friedrich: Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. Ontologie. <http://www.textlog.de/1883.html> (04.08.2015).

Abstract

This thesis focuses on the working question: How does Anselm von Canterbury's representation of the evil manifests itself in Georg Wilhelm Friedrich Hegel's theory of the evil? Both philosophers work with the same assumptions as well as having the same result: The theory of evil is inherent in the theory of good. So far, both theories of the evil have not been compared to each other in scientific research.

Canterbury's theory of the evil is classified as the theory of existence which turns out to count as nothing less than the theory of good. Compared to Hegel's thoughts on the evil, his theory is more complex and can be specifically found among other writings of him in his legendary "Phenomenology of Mind". The theory of the evil lies within the dialectical process of the development of the awareness. Within this process evil is a *necessary* category. Under this assumptions history itself can be seen as the progress of the awareness of freedom. Insofar, Hegel's theory of the evil can be seen as the theory of freedom.

In the last chapter the theory of evil was transferred into the youth novel "Jugend ohne Gott" written by Ödön von Horváth. In this novel the fictitious character of the teacher stands in the spot light of the examination. His personal experiences lead him to the same conclusion – just like the same outcome of the theory of awareness in Hegel's phenomenology of mind. The evil – the murder of the student N. - is inherent in the good.

Curriculum vitae

Geboren am 27.11.1990 in Hall in Tirol, Österreich

1996 – 2000 Abschluss Volksschule

Volksschule Gilgegasse, 1090 Wien

2000 – 2004 Abschluss Pflichtschule

Europäische Mittelschule, 1070 Wien

2004 – 2009 Reifeprüfung (Matura)

Brigittenauer Gymnasium, 1200 Wien

Seit 2009 Lehramtstudium Philosophie/Psychologie und Deutsche Philologie

Universität Wien

2009 – 2012 1. Diplomprüfungszeugnis

Universität Wien

2012 – 2013 Erasmusaufenthalt im Erstfach Philosophie in Heidelberg, Deutschland

2014 – 2015 Deutsch als Fremdspracheassistentin in Bristol, England

„Bristol Grammar School“ und „Red Maid’s School“