

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Verhältnisse von Begehren und Liebe, Freiheit und Abhängigkeit
in den frühen Werken von Georg Wilhelm Friedrich Hegel

verfasst von | submitted by

Marina Christina Molnar BEd

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Education (MEd)

Wien | Vienna, 2026

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 199 506 525 02

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Lehramt Sek (AB) Unterrichtsfach
Deutsch Unterrichtsfach Psychologie und
Philosophie

Betreut von | Supervisor:

Mag. Dr. Robert König

Abstract

Die vorliegende Masterarbeit befasst sich mit der Frage nach den Parallelen, Unterschieden und Zusammenhängen der Verhältnisse Liebe und Begehren sowie Freiheit und Abhängigkeit in Hegels „Entwürfe[n] über Religion und Liebe“ aus seinen Frankfurter Frühschriften und in Teil B, dem Selbstbewusstseinskapitel, der *Phänomenologie des Geistes* (*PhG*). Diese Verhältnisse werden dabei begriffslogisch in einem spekulativlogischen Sinne entwickelt und hinsichtlich der Fragestellungen hermeneutisch untersucht.

Vor dem Hintergrund des Programms der *PhG* als einer begriffslogischen Suche und Genese des Bewusstseins von (absoluter) Erkenntnis, wird zunächst Teil B im Ausgang von Teil A hinsichtlich der Frage nach dem Anfang innerhalb des Hegelschen Systems beleuchtet. Weiters wird die logische Genese der Wendung des Bewusstseins ins Innere betrachtet sowie die Bedeutung seiner Bestimmung zum Selbstbewusstsein für den Weg seiner (Selbst-)Erkenntnis erörtert. In einem nächsten Schritt wird das Selbstbewusstsein als eine Bewusstseinsgestalt in den Blick genommen, die sich zunächst als Lebendiges und weiter als Begehrendes erkennt und mit seiner widersprüchlichen (Selbst-)Bestimmung dazu in einem Kampf auf Leben und Tod ringt. Dieser Kampf wird insbesondere im Angesicht eines anderen Selbstbewusstseins als Eintritt in die Anerkennungsdiagnostik von Herr und Knecht zu einer Zerreißprobe. Aus dieser tritt es als stoizistisches Bewusstsein hervor, das sich in Abwendung von der Welt im Denken ausschließlich zu sich selbst bestimmt und dabei seine Handlungsfähigkeit einbüßt, um sich als skeptizistisches Bewusstsein sogleich in das andere Extrem des rigorosen Aufhebens sämtlicher Unterschiede und Seinszusammenhänge zu stürzen und sich dabei als Widersprüchliches zu finden. Diese Widersprüchlichkeit, die ihm als unglückliches Bewusstsein bewusst wird, stürzt es in eine abgrundtiefe Verzweiflung aus der es sich allein durch die freie Erhebung hin zu einem Unwandelbaren befreien kann, mit dem es in Andacht, im Danken und schließlich der Hingabe ringt, um in Versöhnung in die Vernunft einzutreten.

Danach wird der Begriff einer freien Liebe entlang der Fragmente der Entwürfe über Religion und Liebe in den Frankfurter Frühschriften entwickelt. Unter dem Deckmantel der Religion werden dazu zunächst verschiedene denkbare Verhältnisse dargelegt, wobei nicht näher bestimmt wird, ob es sich dabei um zwischenmenschliche Verhältnisse oder um Verhältnisse zwischen Mensch und Gott handelt. Letztendlich lassen sich die Bestimmungen spekulativlogisch auf beide Konstellationen anwenden. Diese Verhältnisse werden in der Vermittlung von positivem Glauben und freier Handlung aus einem Sollen heraus entwickelt. Dieses Sollen ist lediglich potentiell positiv gesetzt und richtet sich in freier Vermittlung an das Bewusstsein. Als freies entspricht dieses Verhältnis der freien Verehrung Gottes, die Hegel einer positiven Religion gegenüberstellt, deren Sollen ein absolut positiv gesetztes, ein offenbartes Sollen ist. Dieser Offenbarung, die ihm in ihrer absoluten Objektivität jeden Bezugspunkt verweigert, steht das Subjekt völlig ohnmächtig gegenüber. Anhand der Darlegung des An-sich und des Für-sich entsteht in der freien Verehrung Gottes ein Verhältnis, in dem sich das Subjekt zu Gott frei vermittelt. Das sollte jedoch mit einem Göttlichen als dem absoluten Subjekt gar nicht möglich sein, doch im besonderen Verhältnis der Liebe wird dies Unmögliche möglich, indem Subjekt und

Objekt darin ineinander fallen und „ihnen ein Göttliches wird“, wenn sich ein zunächst ominöses Mittleres denn dazuzeigt. Die Liebe ist damit ein widersprüchliches Verhältnis, das danach strebt, diese Widersprüche zu vereinen.

In dem Sinne, wie das Subjekt sich in der Liebe dem Göttlichen zuwenden kann, kann es sich einen anderen Gleichen zum Gotte machen und sich in Liebe, und damit außerhalb der (latent bestehen bleibenden) Herrschaftsverhältnisse mit diesem vermitteln, indem es nach Aufhebung aller Unterschiede zum Geliebten, aus denen ihm Schmerz und Scham erwachsen, nach vollständiger Vereinigung strebt. Gelingt nun die vollständige Vereinigung, so kann sie nur als Moment stattfinden und hat in ihrer Vollständigkeit keinen Bestand. Von Dauer ist lediglich der Keim, der aus dieser Verbindung erwächst als ein Lebendiges, das sich sogleich als Unterschiedenes bestimmt und auseinanderlegt, während die Liebenden wieder als Unterschiedene, nach Aufhebung dieses Unterschieds Strebende, in die profane Weltlichkeit ihrer Realität zurückkehren.

Das ominöse Moment des Dazuzeigens, das Moment der Mitte, entwickelt sich aus dem Begriff der Vereinigung im Glauben, dem das Sein als Vereinigtes immer schon vorausgeht. In der Vermittlung von Glauben und Sein schließlich liegt die Krux, die ein positives von einem freien Verhältnis unterscheidet, und, während aus der unvollständigen Vereinigung die positive Religion und damit ein Verhältnis von Herrschaft, Macht und Zwang erwächst, legt sich in der vollständigen Vereinigung die freie Liebe dar als immer schon sich selbst vorausgesetzte, immer schon sich selbst bestimmende.

Diese beiden begriffslogischen Entwicklungen werden schließlich in der Konklusion auf ihre Parallelen, Unterschiede und Zusammenhänge hin überprüft, um schließlich zu zeigen, dass der Begriff freier Liebe aus den Frühschriften die negative, spekulativlogische Basis für Hegels Begriffslogik des Selbstbewusstseins in der *PhG* bildet. Die freie Liebe ist dabei kein Verhältnis, das die begriffslogische Bewegung innerhalb der Herrschaftsstrukturen der *PhG* ersetzen, in einem Hegelschen Sinn ‚aufheben‘ kann, sondern sie bildet als punktuelle Negation dieser Herrschaftsverhältnisse ohne Bestand ein Tor zu einer anderen Welt, das wir bewusst immer wieder aufstoßen können, um aus diesem Ideal, diesem Traum Kraft zu schöpfen; so wird gemeinsam der beschwerliche Weg gangbar, der sich dem Ideal einer herrschaftsfreien Welt annähert.

Danksagung

Ich möchte mich an dieser Stelle bei all jenen bedanken, die mich bei der Erstellung dieser Masterarbeit unterstützt und motiviert haben.

Mein Dank gilt zuallererst Mag. Dr. Robert König, der mir als Betreuer bei der Erstellung dieser Arbeit mit Rat und Tat in inhaltlicher wie organisatorischer Hinsicht zur Seite stand. Vielen Dank für die Anregungen, Hinweise, die konstruktive Kritik sowie dafür, dass Sie stets Verständnis für meine Fragestellungen zeigten und mich immer wieder mit der richtigen Hilfestellung auf den richtigen Weg führten!

Ein riesengroßes Dankeschön geht an Marko Cvetković und Bogdan Mićić für ihre Unterstützung bei Lektorat und meiner Arbeit sowie für den inspirierenden Austausch, den ich mit ihnen gepflegt habe. Besonderer Dank kommt auch meinen KollegInnen und meiner Chefin, Liliana Janoschek, von der Mittelschule Hainburger Straße 40 zu, die mit ihrem Verständnis und ihrem Entgegenkommen auf organisatorischer Ebene die Fertigstellung dieser Masterarbeit sowie die Durchführung der Masterprüfung ermöglicht haben. Zu guter Letzt sei auch meinem Lebensgefährten Antonio Lerche und meiner Familie gedankt, die mir immer wieder Zuversicht gegeben haben und mit sehr viel Geduld und Verständnis meinen intensiven Arbeitsphasen, vor allem an Wochenenden und Feiertagen, begegneten und mir immer wieder die unerlässlichen kleinen Dinge des Alltags abgenommen haben, sodass ich diese intensive Zeit körperlich – aber auch seelisch – gut überstanden habe.

Wien, Jänner 2026

Marina Molnar

Hinweis zum Gendern und zur Zitierweise

Die in dieser Arbeit verwendeten Personenbezeichnungen beziehen sich – sofern nicht anders kenntlich gemacht – immer gleichermaßen auf weibliche, männliche und nichtbinäre Personen.

Hegels Werke werden nach der sogenannten *Theorie-Werkausgabe* aus dem Suhrkamp-Verlag zitiert und ihre Titel werden abgekürzt, wie im Siglenverzeichnis angegeben. Auf Werke anderer Autoren wird überwiegend durch die Angabe des Nachnamens und das Erscheinungsjahrs verwiesen.

Inhaltsverzeichnis

Abstra�t	2
Danksagung	4
1 Einleitung	1
2 Der Weg des Bewusstseins zu seiner Bestimmung als Selbstbewusstsein in der Phänomenologie des Geistes	5
2.1 Ein neuer Gegenstand für das Bewusstsein: das Selbstbewusstsein	5
2.1.1 Teil B im Ausgang von Teil A – Aller Anfang ist schwer	5
2.1.2 Die begriffslogische Bestimmung zu sich selbst als Weg der <i>PhG</i>	6
2.1.3 Die Krux des Anfangs im Anfangen	10
2.1.4 Eine Wendung ins Innere: Das Selbstbewusstsein zwischen Selbstwissen und Gewissheit	11
2.2 Begriffe von Leben und Lebendigem	17
2.2.1 Das Prinzip des Lebens	17
2.2.2 Das Lebendige als unterschiedener Unterschied	18
2.2.3 Das Selbstbewusstsein als Lebendiges	19
2.3 Ein Begriff von Begierde	20
2.3.1 Das Begehren im Selbstbewusstsein	20
2.3.2 Begierde als Kampf auf Leben und Tod	23
2.3.3 Das flüchtige Moment der Befriedigung	24
2.3.4 Von Selbstbewusstsein zu Selbstbewusstsein: ein Kampf auf Leben und Tod	25
2.4 Ein Kampf um Anerkennung: Herr vs. Knecht	27
2.4.1 Die logische Struktur der Anerkennung: Die Doppelsinnigkeit des Unterschiedenen	27
2.4.2 Herr und Knecht als logische Gestalten	36
2.4.3 Das Scheitern der Anerkennung an ihrer Einseitigkeit	38
2.4.4 Arbeit und Furcht: der Knecht ohne den Herren	41
2.4.5 Arbeit als gehemmte Begierde	43
2.4.6 Die Überwindung der Furcht vor dem Herrn	44
2.4.7 Eintritt in die Sphäre des Begriffs	47
2.5 Eine neue Bewusstseinsgestalt: das stoizistische Bewusstsein	48
2.5.1 Ataraxie durch Weltabkehr	50
2.5.2 Die inhaltlose Freiheit des Denkens	53
2.6 Eine neue Bewusstseinsgestalt: Das skeptizistische Bewusstsein	54
2.6.1 Die Dialektik des Unterschieds	55
2.6.2 Der Skeptizismus ist eine Wissenschaft	56
2.6.3 Das Verschwinden des Unterschieds im Skeptizismus	57
2.6.4 Ein (Un-)Bewusstsein der Widersprüche	58
2.7 Das unglückliche Bewusstsein	59
2.7.1 Das Wesen des unglücklichen Bewusstseins	60

2.7.2	Ein Unwandelbares tritt auf den Plan	62
2.7.3	Das Moment des Jenseits	65
2.7.4	Die drei Verhältnisse zum Jenseits	66
3	Ein Begriff von freier Liebe in den Frühschriften	77
3.1	Moralität, Liebe und Religion	78
3.1.1	Die Frage nach der Moral	79
3.1.2	Die Ohnmacht vor der Offenbarung	81
3.2	Religion, eine Religion stiften	82
3.2.1	Ein alternatives Verhältnis: die freie Verehrung Gottes	83
3.2.2	Betrachtung aus zwei Blickwinkeln - das An-sich und das Für-sich	83
3.2.3	Das Objekt zum Gotte machen	85
3.2.4	Das absolute Subjekt	86
3.2.5	Die Liebe als Brücke	87
3.3	Liebe und Religion	89
3.3.1	Der Schmerz der Trennung	89
3.3.2	Die Liebe als Ideal	91
3.4	Die Liebe	92
3.4.1	Die „Liebe“ um des Toten Willen	92
3.5	Die wahre Liebe unter lebendigen Gleichen	93
3.5.1	Die Liebe als Gefühl	94
3.5.2	Die Scham um der Sterblichkeit willen	95
3.5.3	Das Moment vollständiger Vereinigung und ihr Zerfall	97
3.5.4	Liebe und die Profanität des Eigentums	98
3.6	Glauben und Sein	100
3.7	Der Begriff der Vereinigung	100
3.7.1	Die Essenz(ialität) des Seins	102
3.8	Die Arten von Vereinigung	103
3.8.1	Die unvollständige Vereinigung als Ideologie und Machtausübung	104
3.8.2	Die vollständige Vereinigung als freie Liebe	106
4	Konklusion: Ein Begriff freier Liebe für ein Selbstbewusstsein	109
	Literaturverzeichnis	145

I Einleitung

Die Bestimmungen, die G. W. F. Hegel zu den Verhältnissen von Liebe und Begehren bzw. Freiheit und Abhängigkeit im Verlauf seines umfangreichen Schaffens entwickelt, haben nicht nur eine breite und wirkungsmächtige Rezeptionsgeschichte erfahren, sondern sie stellen auch entscheidende Pfeiler im Fundament seines ebenso komplexen wie grundlegenden philosophischen Systems dar. Diese Begriffe, die in ihrer spekulativlogischen Lesart auf das Engste mit den grundlegenden Fragen nach dem Wesen und dem Sinn des menschlichen Seins und Zusammen-Seins verbunden sind, spielen in ihren jeweiligen Bestimmungen bis in Hegels Spätwerk eine zentrale Rolle, wenn es um gesellschaftliche, rechtliche oder wirtschaftliche Fragestellungen geht, doch ihre begriffslogische, dialektische Genese beginnt bereits in den Entwürfen über Religion und Liebe der Frankfurter Frühschriften eines jungen Hegel und konkretisieren sich bereits in fundamentaler Weise in der *Phänomenologie des Geistes*, hier gezeigt an Teil B, dem Selbstbewusstseinskapitel, als erster spekulativlogischer Schrift Hegels.

Der Begriff von Liebe, der von Hegel in den Frühschriften entwickelt wird, stellt als eine Bezugnahme Gleicher, die sich in einem freien Streben nach Vereinigung begegnen, eine spannende Kontrastierung zum Ringen um Herrschaft, das die Bewusstseinsgestalten des Teil B, also des Selbstbewusstseinskapitels der *Phänomenologie des Geistes* umtreibt, dar. Die dialektischen Verhältnisse des Bewusstseins konkretisieren sich dabei innerhalb des Teil B der *Phänomenologie des Geistes* in seiner begriffslogischen Bewegung der (Selbst-) und Erkenntnis, zunächst als Selbstbewusstsein, das sich als Lebendiges als bestehendem Unterschied von sich unterscheidet als Unterschiedenes und dabei immer schon ein Begehrendes ist, welches im Kampf auf Leben und Tod auf den Tod des Anderen geht, als Herr oder Knecht jedoch zugleich nach Anerkennung eines Anderen im Sinne eines anderen Selbstbewusstseins strebt, um sich ohnmächtig diesem Dilemma gegenüber stehend innerhalb der schmerzlichen Bewegung des Stoizismus erst in sich selbst als Denkendem zurückzuziehen und dann als Skeptizistisches alles Unterschiede zu negieren und sich dabei selbst zum Widerspruche zu werden. Aus der abgrundtiefen Verzweiflung des unglücklichen Bewusstseins, die ihm daraus erwächst, erhebt es sich schließlich aus Freiheit hin zum Unwandelbaren und damit zur Vernunft. Diese komplexe spekulativlogische Entwicklung steht dabei dem Begriff einer Liebe gegenüber, der sich in weniger ausdifferenzierten dialektischen Grundzügen zu einer nach Vereinigung strebender Beziehung Gleicher bestimmt, innerhalb der der (freie) Glaube eine entscheidende Rolle spielt. Die Verhältnisse von Liebe und Begehren, Freiheit und Abhängigkeit hinsichtlich ihrer Parallelen, Unterschiede und Zusammenhänge innerhalb dieser beiden frühen Werke des Philosophen zu untersuchen, erscheint dabei vielversprechend wie spannend, insbesondere auch deshalb, weil diese Bestimmung eines Liebesbegriffs keine Überwindung von Herrschaft in einem klassisch-hegelianischen Moment ihrer Aufhebung

ist, sondern deren abstrakte Negation, denn für die, die sich zu Liebenden bestimmen, wird Herrschaft ein Nichts, während Herrschaft eminent jedoch bestehen bleibt (vgl. Faflik 2010, S. 26).

Bei der vorliegenden Masterarbeit handelt es sich um eine Literaturarbeit, die hermeneutisch den Teil B, das Selbstbewusstseinskapitel der *Phänomenologie des Geistes* sowie die Fragmente über Religion und Liebe der Frühschriften als Primärwerke Georg Wilhelm Friedrich Hegels auf begriffslogische Zusammenhänge und Parallelen rund um die Verhältnisse von Begehren und Abhängigkeit sowie Liebe und Freiheit hin zu untersuchen. Zunächst wird dazu der Teil B der *Phänomenologie des Geistes* in seiner begriffslogischen Bewegung skizziert und nachvollzogen, um danach die Frühschriften, genauer jene Fragmente, die durch Nohl als Entwürfe über Religion und Liebe bekannt sind, hinsichtlich ihres Begriffs einer freien Liebe darzulegen, um schließlich in einer Konklusion die ursprüngliche Fragestellung dieser Masterarbeit zu beantworten, nämlich jene danach, ob die Begriffe von Verhältnissen der Freiheit und Abhängigkeit, Liebe und Begierde innerhalb der Frühschriften. Diese erweist sich zwar als defizitär im Vergleich zur *PhG* aufgrund ihrer fragmentarischen Ausgestaltung und ihres früheren Entstehungszeitpunkts, sie weist aber ansatzweise und in Grundzügen eine spekulativlogische Basis für jene komplexe Begriffslogik auf, die Hegel in der *PhG* ausarbeitet, sodass sich spekulativlogische Parallelen in der begrifflichen Entwicklung und Verbindungen inhaltlicher Natur aufzeigen lassen. Diese Parallelen weisen darauf hin, dass der Begriff freier Liebe aus den Frühschriften für die Begriffslogik der *PhG* Relevanz besitzt. Natürlich handelt es sich dabei um formal sehr unterschiedliche Schriften auf unterschiedlichem Niveau, die Hegel selbst nie explizit miteinander in Zusammenhang gebracht oder einen solchen verneint hat, weshalb die hier getätigten Schlussfolgerungen äußerst vorsichtig gezogen werden und unter Vorbehalt verstanden werden wollen.

Denn strikt formal scheint zunächst vieles dagegen zu sprechen, dass ein solcher Zusammenhang vorliegt, denn die Liebe tritt namentlich zunächst nur in den Frühschriften auf, während sie uns im Selbstbewusstseinskapitel der *PhG* an keinem Punkt begegnet. Warum sich der Liebesbegriff hier implizit eventuell trotzdem logifiziert, wird also zu zeigen sein. Der Liebesbegriff, der in den Frühschriften auffindbar ist, legt sich darin grundsätzlich als ein Streben nach Vereinigung mit dem Anderen durch Aufhebung der Unterschiede im Anderen fest und unter diesen Vorzeichen wird in der *PhG* auch nach Hinweisen auf einen solchen Begriff Ausschau gehalten.

Die Freiheit hingegen tritt in beiden Schriften namentlich in verschiedenen Kontexten auf. Dabei ist man sich innerhalb der Forschung zumindest bewusst, dass sich in der *PhG* bereits anhand ihres Aufbaus eine (strukturelle) Theorie der Freiheit vollzieht, „indem sie sehr komplexe logische und soziale Strukturen thematisiert und entwickelt“, welche die Freiheit dabei jedoch nicht bloß ermöglichen, sondern Freiheit selbst baut umgekehrt „die interne Einheit und Kohäsion dieser logischen und sozialen Strukturen auf“ (Duplancic 2006, S. 113), „(ebd., S. 113) und so findet man innerhalb der *PhG* verschiedene explizit dargestellte sowie implizit mitschwingende Freiheitsmodelle bzw. -bestimmungen – die Freiheit logifiziert sich hier also als Begriff in textuell tragender Position auf mehreren Ebenen. Freiheit im Sinne der freien Liebe meint dabei nämlich ein spekulatives Moment der Freiheit, das als absolute Unabhängigkeit Handlungen frei setzt. (ebd., S. 113) Das bedeutet, dass sie sich bereits im und nur durch den Akt ihrer Handlung als freie Handlung bestimmt. (König 2019a, S. 206)

Die freie Liebe müsste demnach ein Streben nach Vereinigung sein, das sich aus völliger Unabhängigkeit heraus frei im tätigen Handeln setzt, und in dieser Weise zu sich selbst bestimmt. Ob Hinweise auf so einen Begriff freier Liebe innerhalb des Selbstbewusstseinskapitels der *PhG* tatsächlich aufgefunden werden können und wenn ja, was das für das Projekt der *PhG* bedeutet, gilt es nun zu beantworten.

Liest man die beiden diskutierten Abschnitte der Primärliteratur nun gegen, muss zunächst hervorgehoben werden, dass es sich bei beiden Darlegungen um Begriffslogiken handelt, die zeigen sollen, wie der Begriff sich in seiner Logizität selbst bestimmt und damit immer erst festlegt, was es bedeutet bestimmt zu sein, indem der Begriff zunächst als Name gesetzt wird, der sich in der Folge anhand der Prüfung durch verschiedene logische Gestalten hindurch negiert und wiederum in seiner Negation negiert wird und sich so selbst konkretisierend sich kreisend annähert und sich so bestimmt innerhalb seiner dialektischen Bewegung. Da beide Texte Hegels diese Struktur aufweisen, erscheint ein Vergleich anhand der Nachverfolgung der Logizität dieser Begriffslogik sinnvoll und da die *PhG* im Gegensatz zu den Frühschriften nicht fragmentarisch, sondern systematisch dieser Logizität folgt, orientiert sich das Durchschreiten der vorliegenden Begriffslogik an der *PhG*.

2 Der Weg des Bewusstseins zu seiner Bestimmung als Selbstbewusstsein in der *Phänomenologie des Geistes*

2.1 Ein neuer Gegenstand für das Bewusstsein: das Selbstbewusstsein

2.1.1 Teil B im Ausgang von Teil A – Aller Anfang ist schwer

Zu Beginn des Selbstbewusstseinskapitels wird das Selbstbewusstsein als neuer Erkenntnisgegenstand zunächst im Ausgang von Teil A eingeführt und die Grundbegriffe von Teil A dabei kurz angerissen. Diese Vorgehensweise und ihre Zweckhaftigkeit wird in der Forschung unterschiedlich interpretiert und steht in ihrer Problematik dabei in engem Zusammenhang mit der Problematik rund um Form, Systematik und Methode der *PhG*, die in den Vorbemerkungen angerissen wird. Wichtig für den Beginn des Selbstbewusstseinskapitels ist die traditionsreiche Betrachtung der *PhG* als „ein der Homogenität entbehrendes, geniales Notprodukt“, die erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts langsam revidiert werden konnte (Fulda 2012, S. 31; vgl. auch Hoffmann 2004, S. 197).

Denn je nachdem, inwieweit und welche Art von Systematik und Methode man der *PhG* zuschreibt und zutraut, fällt die Interpretation dieser Anfangspassage unterschiedlich aus. Innerhalb der dialektischen Bewegung der *PhG* stellt der Beginn eines neuen Abschnitts ein besonderes Moment dar, das innerhalb der Forschungsliteratur lange als „Bruch“ bezeichnet wird und Kommentatoren Schwierigkeiten machte, sodass man eine Zeit lang den Systemgedanken der Hegelschen *PhG* schlicht verneinte (vgl. Steward 1991, S. 12). Siep beispielsweise sieht im Beginn des Selbstbewusstseinskapitels „nur eine kurze Skizze der ‚erfahrungsgeschichtlichen‘ Genese des intersubjektiven Bewußtseins [sowie eine] Art begrifflicher Vorzeichnung der Struktur des Anerkennens“ und zeigt sich durchaus unglücklich über dieses Vorgehen, denn „[b]eides passiert in einer unerhört komplizierten Form“ (Siep 2000, S. 98). Diese Darstellung des Vorgehens Hegels erscheint nicht falsch, insofern sie auf konkrete inhaltliche Interpretationen der *PhG* im Sinne der Anthropologie und Soziologie gerichtet ist. Hinsichtlich der logischen Systematik des Werks bleibt diese Interpretation jedoch einseitig und zu kurz gegriffen, da sie dem Hegelschen System, und seiner Vorgangsweise und Ansprüche nicht gerecht wird, die sehr viel weiter gehen.

So konnten Forschende wie Fulda und Hoffmann überzeugend zeigen, dass Hegel innerhalb der *PhG* „verschiedene Stellungen durch[geht], die das Bewusstsein [...] einnehmen kann“ (Hoffmann 2004, S. 198) und anhand dieser Positionen wird ein erkenntnistheoretischer Weg vollzogen, was Siep ja durchaus anzuerkennen scheint (vgl. Siep 2000, S. 98–99), der in all seiner Komplexität durch die herrschende dialektische Bewegung nicht weniger als das Ziel verfolgt „die Logik des Wissens als solche zur Darstellung zu bringen“ (Hoffmann 2004, S. 202), ein unerhörter Anspruch, den laut Hoffmann zuletzt wohl Platon mit seinen Dialogen am ehesten verfolgte. Während er diesen Anspruch in seinen weiteren spekulativ-philosophischen Werken, wie der Wissenschaft der Logik I & II sowie der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften von anderen Blickpunkten aus aufgepäuselt und damit ergänzt oder auch konkretisiert, legt er in der *Phänomenologie des Geistes* „im sich erscheinenden Geist das unskeptische Fundament der sich vollführenden Skepsis frei und zeigt so die Teilhabe des Bewusstseins am Prinzip Sich-Wissen-im-Wissen.“ (Bickmann 2018, S. 35)

Dieser hohe Anspruch macht methodisch die von Siep bedauerte Komplexität erforderlich, nämlich die berühmt berüchtigte Dialektik, bzw. genauer hier die Begriffslogik oder Dialektik des Begriffs, die essentiell für Hegels Gesamtsystem einer Logik ist. Innerhalb des komplexen logischen Systems Hegels ist die Begriffslogik „für die personale Subjektivität zuständig“ und ist so etwas wie „eine[] universale[] Kommunikationstheorie, die auf jedes Subjekt hin angelegt worden ist“ (de Vos 2014, S. 420). Sie ist sozusagen jene Logik mit der sich das Subjekt mit der Welt in Beziehung setzt und bildet dabei die Perspektive des Subjekts auf diese Welt ab und reflektiert, was sie als solche für das Subjekt in seiner Subjektivität ist.

2.1.2 Die begriffslogische Bestimmung zu sich selbst als Weg der *PhG*

Entscheidend am Begriff ist, dass er nicht unmittelbar angebar ist, weshalb wir bei Hegel nicht einfach Definitionen von Begriffen vorfinden, die wir dann auf einen Sachverhalt anwenden können, im Sinne von Begriff = x. Was Hegel unter Begriff versteht, ist selbstentwickelt. Es findet Logizität im Begriff statt und in seiner einfachen Beziehung auf sich selbst ist der Begriff absolute Bestimmtheit, was bedeutet, dass es dem Begriff im Sinne Hegels vollumfassend gelingt, sich absolut selbst ermächtigt logisch selbst zu bestimmen, ohne logisch dabei eines anderen zu bedürfen. Auf dieser Bestimmtheit baut Hegel seine Logik auf und setzt sie in der Wissenschaft der Logik noch vor das Sein. Dabei bestimmt die Bestimmtheit sich in ihrer Selbstlogifizierung als Bestimmende selbst aus sich heraus und bestimmt damit, was es überhaupt bedeutet, in einem absoluten sich selbst ermächtigenden Akt der Freiheit bestimmt zu sein – das allerdings kann erst vom Begriff aus gesagt werden, denn dieser ist sich immer schon vorausgesetzt in einem infiniten Regress, der sich in seiner Widersprüchlichkeit jedoch in Kürze als fruchtbar erweisen wird. Aufgrund dieser Fassung von Bestimmtheit können Begriffe im Hegelschen Sinn nicht einfach angegeben werden, sie müssen sich in dieser Bewegung der Selbstlogifizierung selbst bestimmen und dies tun sie, indem sie sich durch die verschiedenen logischen Gestalten von (Bewusst-)Sein und Werden bewegen und konkretisieren sich dabei im Falschen als

unvollständige Wahrheit, die in ihrer Setzung, Negation und Negation der Negation auf den Begriff verweist.

Dies bedeutet, dass die Logizität des Begriffs seine eigene Mangelform ist, und der Begriff zu Beginn, während und am Ende des logischen Ganges niemals ruhendes Resultat sein kann, sondern sich stetig als die unendliche Vermittlung und seine Negation unendlich mit sich selbst vermittelt. Auf diese Weise kommt der Begriff zu sich, doch wie kommt er dazu, sich zuerst überhaupt zu sich selbst zu bestimmen? Die Bestimmtheit ist dabei absolut sich selbst vorausgesetzt, als sich selbst Bestimmende, weil sie in ihrem Bestimmen immer erst bestimmt, was es bedeutet bestimmt zu sein und eben darin liegt ihre Freiheit. Indem im Prozess dieser Logifizierung dasjenige sich als das logisch Notwendige erweist, das gerade aus nichts folgt und eben erst indem die Bestimmtheit die Erfahrung macht, sich selbst vorausgesetzt zu sein, bestimmt sie sich selbst und begreift sich als Bestimmende selbst, also macht sich als *Ich* zu *sich*, und das vermeintlich andere zum Begriff. Wenn die Bestimmung als Non Sequitur (vgl. König 2019a, S. 120) bezeichnet wird, ist damit aber nicht gemeint, dass sie einfach behauptet wird, sondern es folgt aus der vorangegangenen Logifizierung notwendig, dass der Begriff sich selbst setzt, seine Bestimmung also aus nichts folgt als Wechselwirkung, die mit sich selbst wechselwirkt. Dies kann nicht gelernt werden, es ist bloß zu tun, indem der Begriff sich in der Bewegung seiner Bestimmung selbst bestimmt und konkretisiert und kann auch im Tun sich nicht erschöpfen. Denn „[w]ill man darüber sprechen, spricht man bloß darüber. Will man es tun, tut man es bloß. Will man es wissen, weiß man es bloß. Will man es bestimmen, bestimmt man es bloß. Was sich da regt, es regt sich, indem es gewusst ungewusst, gesagt ungesagt, getan ungesagt, getan ungetan sich regt.“ (König 2019b, S. 3)

Logik, die Begriffe festhält und definiert, lehnt Hegel als Verstandesdenken nicht rigoros ab, sondern kritisiert dabei, dass im Verstandesdenken in affirmativen Resultaten und Definitionen stehen geblieben wird. Hegel kritisiert an dieser Vorgehensweise, dass der Aspekt der Bewegung, beispielsweise Veränderung und Entwicklung an Objekten, aber auch der Einfluss des Denkens, als formendes Moment in der Welt einfach ignoriert werden, diese jedoch ganz essentiell für die logische Bestimmung von Begriffen seien und damit versucht werden muss, sie in eine solche Bestimmung hereinzuholen. Mit Bickmann gesagt, wird durch diese Vorgehensweise „getrennt, was der Sache nach notwendig verbunden ist: Kann Selbsterkenntnis sich doch nur um den Preis eines Selbstwiderspruchs in einer bloß wissenschaftsbezogenen [im oberen Sinn eines Post-Rem], verobjektivierenden Perspektive vollführen“ (Bickmann 2018, S. 34). Aufgrund dieser Überlegungen entwickelt Hegel seinen eigentümlichen Stil, der eben dieser Dialektik geschuldet ist und schwer zugänglich wirken mag, einerseits, weil sich diese Methode bis heute in einem breiteren wissenschaftlichen Kontext nicht durchgesetzt hat – sie ist uns daher schlicht fremd, obwohl dies wohl Hegels Anspruch und Hoffnung war, andererseits weil sie versucht, komplexe, nicht-lineare Inhalte in so umfassender Weise, wie irgendwie in Wort und Schrift (= linear) möglich darzustellen – und dies ist nun einmal ein Prozess, der komplex, umständlich, langatmig, manchmal wirr und beinahe willkürlich erscheint, aber sich bei eingängiger und sorgfältiger Betrachtung doch als sinnvoll und gehaltvoll entpuppt und sich vor allem logisch stringent erschließbar zeigt, indem er diese Momente in den Prinzipien des Sich-Bestimmens und des

Sich-Setzens vereint. (vgl. Bickmann 2018, S. 35) Das bedeutet, dass man den jeweiligen Begriff nicht nur zeitlich-räumlich begrenzt, also auf einen bestimmten Zeitpunkt innerhalb eines bestimmten Raumes reduziert, erfasst, sondern ihn damit ebenso ontologisch auf jene Aspekte begrenzt, die man ihm dabei in der angegebenen Definition, in seiner Position und Zuordnung aus der eingenommenen Außenperspektive, zuschreibt.

Es handelt sich bei diesen Vorgehensweisen sozusagen um Post-Rem-Positionen, die Objekte als feste Gegenstände in der Welt auffinden, beschreiben und messen. Alles, was dabei ungenannt und unbedacht bleibt, bleibt außen vor und das macht diese Art Begriffe festzuhalten nützlich, aber logisch unzureichend, gerade wenn der Mensch dabei versucht wird zu erfassen und vor allem, wenn es daran geht, das Selbstbewusstsein selbst in den Blick zu nehmen (vgl. ebd., S. 34). Ein solches Verstandesdenken ist dabei Teil der Hegelschen Logik, aber sie erschöpft sich nicht darin. Stattdessen bewegt sich der Begriff ununterbrochen zwischen seinen drei Begriffsmomenten dem Allgemeinen, dem Besonderen und dem Einzelnen, wobei das Einzelne nicht im Begriff festgehalten werden kann. Hingegen verliert sich der Begriff im Einzelnen selbst dazu, nicht mehr Begriff zu sein, ja nie gewesen zu sein, sondern immer schon Urteil gewesen zu sein und dadurch, dass er Urteil wird, wird er schließlich auch Schluss geworden sein. Dass der Begriff sich verliert und derart selbst rekonstruiert ist der Schluss, denn nur im Schluss treten die drei Momente in unmittelbarer, anstatt in sich selbst vernichtender Form auf, denn dafür ist das Urteil notwendig, als Selbstzerreißung des Begriffs ins Urteil.

Nun hat Hegel mit seiner Logik die Suche nach dem Allgemeinen im Blick. Wie ist dieses Allgemeine im Sinne Hegels aber nun zu fassen? Vom Allgemeinen aus lässt sich nicht sagen, dass es die Identität mit sich auch immer ist, denn indem ich das tue, mache ich es besonders. Die allgemeine Identität des Allgemeinen mit sich ist bloß in seiner absoluten, freien und unbedingten Negativität verfügbar. Das bedeutet, dass auf die Identität des Allgemeinen mit sich selbst gerade dadurch verwiesen wird, dass es alles nicht ist, was man als damit ident denken will. Doch auch die Identität der Negation mit sich ist bereits wieder das Besondere und damit kann keine Bestimmung an das Allgemeine herangetragen werden, ohne es nicht bereits ins Besondere verloren zu haben, nicht einmal die des (abstrakten) Unbestimmten – und trotzdem bleibt es für den Blick des Einzelnen verloren. Es stellt sich also die Frage, wie über das Allgemeine überhaupt zu sprechen ist. Zunächst macht das Allgemeine unmittelbar die Erfahrung, dass es immer schon das Besondere ist. Andererseits ist es genau dadurch, dass sich das Allg. negativ stets verliert, gleichzeitig auch schon wieder in seiner Totalität mit sich identifiziert, weil all diese Bestimmungen bzw. Besonderungen zugleich ihm angehören. Das absolut mit sich selbst zusammenschließende Allgemeine schließt sich deshalb absolut mit sich selbst zusammen, weil dieser mit sich selbst Zusammenschluss die Negation des Allgemeinen enthält. Die Negation des Allgemeinen gehört ihm also selber an und ist nichts anderes als es selbst. Diese beiden Seiten bezeichnet Hegel als Doppelschein, als totale Reflexion nach außen in anderes und als Selbstidentifikation nach innen gerichtet. Auch der bestimmte Begriff bleibt unendlich allgemeiner Begriff und seine Verallgemeinerung Vehikel der negativen Selbstidentifikation des Allgemeinen mit sich. Das Besondere ist dabei im Wesentlichen das negierte Andere und damit gleichzeitig auch wieder identisch mit ihm in der Negation der Negation.

In seiner *PhG* nähert Hegel sich den Begriffen dialektisch kreisend an, indem er sie zunächst einfach positiv setzt – in den Raum stellt, um sie anhand verschiedener logischer Gestalten in ihrer Bestimmung immer wieder anhand der jeweiligen positiv gesetzten Bestimmungen wie an einem Schweif zu packen und festzuhalten, um sich dem Begriff so kreisend anzunähern durch Setzung, Negation und Negation der Negation und die Begriffe auf diesem Weg innerhalb ihrer Logizität, also als grundsätzlich in Bewegung seiend zu betrachten. In der ihrer Anwendung auf verschiedene logische Gestalten werden die Begriffe dabei anhand der Regeln der Logik durchdekliniert und so auf Herz und Nieren geprüft und entpuppen sich dabei grundsätzlich nicht als falsch, sondern als nicht richtig genug, als „auch wahr“ aber nur im Sinne eines Anteils an der Wahrheit – und damit für Hegel, der immer noch auf der Suche nach der absoluten Wahrheit ist, nicht gut genug dargestellt. Die positiv gesetzten Bestimmungen müssen also negiert und dabei wieder in Bewegung gesetzt werden.

Die wahren Teilwahrheiten, die bereits überprüft wurden, werden dabei aber mitgenommen für alle weitere Prüfungen und so setzt sich mehr und mehr ein Bild zusammen, so nähert Hegel sich mehr und mehr dem absoluten Wissen an, indem er setzt und prüft und verwirft und sich anhand der Negation entlang handelt auf dem Weg der Erkenntnis. „Den Begriff im Begreifen anzuwenden, ist die Bewegung des Wissens: Sie führt von der Gewissheit etwa des Aussagens zum kontrollierten Geltungsanspruch. Wahrheit ist dann ein als richtig oder verlässlich bewerteter Geltungsanspruch.“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 638) Hegel verknüpft in seiner dialektischen Methode, also die Momente der Bewegung, der Setzung/des Festhaltens mit der Negation und begibt sich damit auf einen Weg, der als dialektischer Dreischritt in die Philosophiegeschichte einging, als solcher jedoch oft gefährlich missverstanden wird. Es handelt sich bei diesem Dreischritt nicht explizit um eine Abfolge von Schritten, eine Reihe von Stufen oder ähnliches, da diese sprachlichen Bilder, diese Vorstellung keine wirkliche Ahnung von dem komplexen Bewegungsprozess geben, die dieser logischen Bewegung innewohnt, indem sie in ihrer Bewegung in jeden dieser drei Momente logisch folgt und übergeht, wobei jeder dieser Momente essentiell ebenbürtig ist und keiner jemals überspringbar ist, und dabei stets in jedem Moment nur zeigen kann, was sie als Begriff gerade nicht ist, und damit aber zugleich auf das verweist, was sie immer schon war, dabei nicht mehr war und immer schon gewesen sein wird.

Denn von seinen Anfängen in den Frühschriften, über seine Entwicklung in der *PhG* legt Hegel die Dialektik am Beginn der Wissenschaft der Logik schließlich als Logik dar, die in ihrer Komplexität und Potenz zurecht ganze Bibliotheken füllt und zu füllen vermag – und daher im begrenzten Rahmen dieser Masterarbeit nicht annähernd hinreichend expliziert werden kann, die im Sinne ihrer als Begriffslogik aber hoffentlich in ihrer Durchführung als Logifizierung annähernd implizit gezeigt wird. Es handelt sich bei Hegels Begriff also um eine spekulative Begriffsform, die „nach der Einheit der Gegensätze fragt“ um so „die Art ihrer Teilhabe aneinander“ verständlich zu machen (Bickmann 2018, S. 35).

2.1.3 Die KruX des Anfangs im Anfangen

Die von Siep bedauerte Komplexität, führen andere Forschende, wie Taylor in seinem Kommentar zur *PhG* beispielsweise darauf zurück, dass es sich bei der Eingangspassage zum Selbstbewusstseinskapitel um die Setzung eines neuen (dialektischen) Anfangs handelt (Taylor 1979, S. 139), den Hegel laut Taylor an jedem neuen Teil seiner Phänomenologie tätigt, um damit eine neue dialektische Bewegung in Gang zu setzen, was vor dem Hintergrund des Hegelschen Systems und den damit verbundenen Ansprüchen (wie in der Einleitung nachzulesen) durchaus plausibel und unter der Prämisse des Durchdeklinierens verschiedener Bewusstseinspositionen stimmig ist, wenn man annimmt, dass mit jeder neuen Setzung einer Bewusstseinsstellung, auch eine neue dialektische Bewegung beginnt und damit ein Anfang gesetzt wird.

Zugleich versucht Hegel seinem Anspruch gerecht zu werden, die Begriffe zu entwickeln und so folgt jeder Setzung eine Rekapitulation ihrer Voraussetzungen und Folgerungen, um den Begriff, der zunächst gesetzt werden musste, um linear beginnen zu können, wieder einzuholen und umkreisend zu bestimmen. Daher rührt die Komplexität, die Siep kritisiert. Denn aus „empirischen“ Texten ist man gewohnt, dass Termini eingeführt werden, vielleicht mit einer Definition, aber dabei handelt es sich um Setzungen im Hegelschen Sinn. Der Begriff im Hegelschen Sinn wird zwar im Zuge seiner Bestimmung auch festgehalten, bestimmt, aber sofort wieder in Bewegung gebracht, jede Bestimmung sofort wieder negiert, um neuen Perspektiven Raum zu schaffen. Die These eines neuen Anfangs für jeden Teil der Phänomenologie wird in der Forschung oft mit dem Anspruch verbunden, dass das Hegelsche System von jedem beliebigen Ausgangspunkt, jedem dieser Anfänge in seiner Vollständigkeit erschlossen werden könnte. Ob dieser Anspruch Bestand hat, muss in diesem Rahmen aufgrund der gegebenen Ressourcen leider offen bleiben.

Doch so plausibel wie notwendig die Setzung eines neuen, dialektischen Anfangspunktes mit dem Auftauchen des Selbstbewusstseins am Beginn von Teil B erscheint, ist sie wohl nicht hinreichend ohne die Betrachtungsweise eines gleichzeitigen Übergangs von Teil A zu Teil B im Sinne einer logischen Genese. Forschende wie Hoffmann und Emundts sehen am Beginn des Selbstbewusstseinskapitel eine solche Brücke von Teil A zu B. Hegel versucht hier laut dieser These, eine logische Genese, wie Emundts das nennt, aufzubauen, im Zuge derer er Teil A zusammenfasst, um Teil B ein- und überzuleiten. Anhand dieser „Brücke“ zeigt Hegel, dass Teil B notwendig auf Teil A folgen muss. König sieht einerseits die Setzung eines Anfangs im Sinne von Taylor, andererseits eine notwendige Folge von Teil A auf Teil B, allerdings nicht in einem linearen Sinn wie beispielsweise Emundts dies darzulegen versucht, sondern in einem spekulativlogischen Sinne, nachdem Hegels Wissenschaft der Logik „unendlich ihr eigenes unablässiges Anfangen“ ist - eine Zuschreibung, die in ihren Grundzügen analog auf die *PhG* übertragen werden kann - in ihren Grundzügen, weil die *PhG* ebenso eine spekulativlogische Schrift ist, aber in ihrer Komplexität und Tiefe wohl noch nicht an die Wissenschaft der Logik heranreicht. In diesem Sinne aber, handelt es sich bei diesem wiederholten Anfangen um eine Ruptur, eine Erhebung die logisch notwendig – aber in einem negativen Sinne, also frei erfolgen muss. In diesem Anfang liegt also ein Non Sequitur, in dem der Begriff zu einer neuen Bewegung ansetzt, in der er sich dialektisch

zu sich selbst zu bestimmen sucht. Als solches wird, was dies nun konkret bedeutet, am besten in der Folge gezeigt, anstatt dies bloß zu behaupten.

2.1.4 Eine Wendung ins Innere: Das Selbstbewusstsein zwischen Selbstwissen und Gewissheit

In Teil A der *PhG* legt Hegel zunächst die Gestalt des Wissens von einem Anderen dar und nennt diese Bewusstsein. Das Bewusstsein entwickelt sich als ein Seiendes, dessen „Wahre[s] etwas anderes als es selbst“ ist, etwas, dessen „Begriff dieses Wahren in der Erfahrung von ihm“ (*PhG*, S. 137) verschwindet. Anders ausgedrückt, handelt es sich dabei um eine Erkenntnisgestalt, deren Wahres außerhalb ihrer selbst liegt, weshalb ihr dieses Wahre stets uneinholbar entschwindet und sich damit seiner direkten Erkenntnis entzieht. Der Begriff vom Gegenstand der Erkenntnis als Anderem „hebt sich an dem wirklichen Gegenstande auf, die erste unmittelbare Vorstellung im Prozess der Erfahrung durch ein Bewusstsein, oder die Gewissheit in der Wahrheit“ (*PhG*, S. 137). Bereits in Teil A sind daher „Unmittelbarkeit und Vermittlung untrennbar vereint“ und sind lediglich subjektiv-vermittelt begreifbar (Bickmann 2018, S. 37). Hoffmann hält Hegels Bewusstsein aus Teil A als „erscheinendes Wissen“ fest und weist zudem auf dessen gedoppelten Sinn hin. Es ist ein Wissen im gedoppelten Sinn, insofern es „einerseits (schon aus Gründen seiner Form) niemals unmittelbar absolutes Wissen ist und vielmehr immer auch ein Moment des Scheins enthält, wie daß es andererseits sich selbst als Erscheinung (also anderem Wissen) zeigendes Wissen ist“ (Hoffmann 2004, S. 198).

Das Bewusstsein denkt also zunächst in seiner Beziehung auf die ihm erscheinende Welt von einer unmittelbaren Differenz zu dieser her und strebt danach, eine Einheit dieser Disjunktion herzustellen (vgl. *PhG*, S. 198). Es handelt sich bei dieser Wissensgestalt also um etwas, das nur als ein Äußeres erfasst werden kann, als vom Bewusstsein Unterschiedenes. So manifestiert sich im Lauf von Teil A die Beziehung zwischen dem Bewusstsein und seinem Erkenntnisgegenstand als ein unauflösbarer Unterschied, eine Trennung, denn „Bewußtsein als solches [...] ist immer gekennzeichnet durch den Unterschied, den es zwischen sich selbst und seinem Objekt macht [...] gleichzeitig in seiner objektiven Beziehung darauf angelegt, die Einheit seiner selbst mit dem Objekt her- bzw. darzustellen“ (Hoffmann 2004, S. 198), was schließlich in die Setzung des Selbstbewusstseins mündet, wenn das Bewusstseins sich selbst als Objekt ins Visier seines Unterscheidens nimmt, als „Bewußtsein des Unterschiedes, als eines ebenso sehr unmittelbar aufgehobenen, es ist für sich selbst, es ist Unterscheiden des Unterschiedenen“ (*PhG*, S. 134). Dieses Moment nennt Bertram „das erste[r] zentrale[r] Wendepunkt in Hegels Gang durch die Reihe unterschiedlicher Bewusstseinsgestalten“ und betrachtet es als Eintritt in die Genese des Wissens, da seiner Ansicht nach Wissen lediglich „auf der Basis eines Wissens von sich, eines Selbstbewusstseins, möglich ist.“ (Bertram 2017, S. 89)

Das Selbstbewusstsein tritt zuerst in Teil A im Kapitel Kraft und Verstand auf, wenn, sehr verkürzt skizziert, das Bewusstsein in einem Taumel zwischen Entzweiung und Sichselbstgleichwerden diese reine Selbstbewegung schließlich ins Visier nimmt und eben in dieser Tätigkeit Selbstbewusstsein ist:

„Die Erscheinung oder das Spiel der Kräfte stellt sie [die Unendlichkeit/diese absolute Unruhe des reinen Sichselbstbewegens] selbst schon dar, aber als Erklären tritt sie zunächst frei hervor; und indem sie endlich für das Bewußtsein Gegenstand ist, als das, was sie ist, so ist das Bewußtsein Selbstbewußtsein.“ (*PhG*, S. 133)

Bemerkenswert an dieser Stelle erscheint zunächst, dass Hegel das Selbstbewusstsein hier zunächst als ein „Erklären“ und darin als etwas, das „frei hervor[tritt]“ setzt. Es wird hier zunächst vollkommen positiv gesetzt, womit er eine Beziehung zwischen dem Setzen und der Freiheit herstellt, die im Rahmen dieser Arbeit noch zu besprechen sein wird. An diesem Punkt allerdings handelt es bei dieser Beziehung um etwas bloß Gesetztes und damit als ein bloß Behauptetes über das weiter noch nicht viel ausgesagt werden kann. Er fügt ebenso für das Selbstbewusstsein sogleich hinzu, dass dieses an diesem Punkt nur beschrieben als Einheit des unterschiedenen Unterschiedes auftritt, während eine nähere Bestimmung dessen, was Selbstbewusstsein ist, ganz in der Manier des Hegelschen Schreibens, hier offen bleibt. Als ein positiv Gesetztes steht dieses nun zunächst als wahrer Begriff im Raum, der im Verlauf des hier besprochenen Kapitels erst zu sich kommen muss und dem dennoch bereits alle Erfahrungen des Selbstbewusstseins in ihm aufgehoben, „aber noch nicht vollständig in das Selbstbewusstsein integriert“, oder noch nicht zu sich gekommen sind, wie Siep (2000, S. 99–100) es formuliert.

Das Selbstbewusstsein begegnet der lesenden Person jedoch auf S. 134 und 135 gleich wieder, dort, wo das Bewusstsein sich selbst als ich, als „das Gleichnamige“ zum Objekt wird und sich als solches von sich als Unterschied unterscheidet, und zwar zunächst als ein Unterschied „für sich geworden“ und „noch nicht als Einheit mit dem Bewußtsein überhaupt“ (*PhG*, S. 135). Taylor hält fest, dass dies aufgrund der Strukturgleichheit von Objekt und Subjekt als subjektive Strukturen möglich ist, was durch den Prozess des Unterscheidens offenbar wurde. Hegel beschreibt hier in eindrucksvollen Bildern, wie „der Vorhang“ zwischen den beiden Extremen, erstens „des reinen Innern“ und zweitens des „in dies reine Innere schauenden Innern“ als Mitte, weggezogen wird und plötzlich ist

„das Schauen des Innen in das Innere vorhanden; das Schauen des ununterschiedenen Gleichnamigen, welches sich selbst abstößt, als unterschiedenes Inneres setzt, aber für welches ebenso unmittelbar die Ununterschiedenheit beider ist, das Selbstbewußtsein.“ (*PhG*, S. 135)

Erst wenn der Vorhang weggezogen wird, erst wenn wir dahinter treten, wie Taylor es beschreibt, gibt es etwas zu sehen und zwar sowohl damit jemand sehen kann, also auch damit es etwas zu sehen gibt. (vgl. Taylor 1979, S. 147)

Aus der Erfahrung der Trennung aus Teil A gewinnt das Bewusstsein durch das Auftreten des Selbstbewusstseins einen neuen Fluchtpunkt für sein Streben als Einheit (vgl. ebd., S. 148), auch wenn das Selbstbewusstsein zunächst für sich und damit unterschieden vom Bewusstsein auftritt (vgl. Siep 2000, S. 100), erfährt dieses (Selbst-)Bewusstsein durch die Wendung des Blicks nach innen am Beginn des Selbstbewusstseinskapitels doch eine neue Art von Gewissheit, eine die „ihrer Wahrheit gleich ist“, „die sich selbst ihr Gegenstand ist“, denn mit dieser Wendung nach Innen nimmt das Bewusstsein nun sich selbst ins Visier, „ist sich selbst das Wahre“ (*PhG*, S. 137). Durch diese notwendige

„reflexive Wende“ kann nun „mit dem Angeschauten und Gewussten auch die Formbedingung des Anschauens und des Wissens zu Bewusstsein gebracht werden“ (Bickmann 2018, S. 34).

Hegel bezeichnet diese Wendung des Bewusstseins zu sich selbst in der *PhG* als Erhebung über die Wahrnehmung, die aus einem Zusammenschluss über ein Mittleres (Erscheinung) mit dem Übersinnlichen entsteht, Bewusstseinsgestalten, auf die in diesem Rahmen aus Gründen der Ökonomie nicht näher eingegangen werden kann. Mit König gesagt, handelt es sich hier um eine „freie Selbsterhebung zum Selbst“ im Sinne eines *to auto*. In diesem altgriechischen Ausdruck für *das Selbe* tritt dabei die doppelte Beziehung auf sich selbst, die dem Selbstbewusstsein aus dieser Erhebung erwächst explizit zutage. Doch die Erhebung als Bewegung tritt hier (innerhalb des behandelten Abschnitts) zum ersten Mal auf, ohne im Text selbst näher bestimmt zu werden, und wird auch zukünftig immer wieder in für uns entscheidenden Momenten auftreten. Mit dieser Wende jedenfalls ist das Selbstbewusstsein für sich selbst als Bewusstsein eine neue Art von (Erkenntnis-), „Gegenstand“ und somit ein „neues“ Wahres (vgl. *PhG*, S. 137). Es handelt sich bei der Erhebung also um eine freie Handlung, die sich in ihrem Akt zu sich selbst bestimmt, mit König ausgedrückt „Es sich frei zu sich, indem es sich frei zu sich erhebt. Es findet sich nicht einfach als frei und handelnd, sondern es erdenkt sich eben denkend hierzu – und so von allem übrigen“ (vgl. König 2019a, S. 206)

Dieser neue Gegenstand bzw. Gestalt der Erkenntnis wird „Selbstbewusstsein“ genannt und weist im Vergleich zum Ding der Wahrnehmung aus Teil A für Hegel zunächst den Vorzug auf, dass hier „nicht nur für uns, sondern für das Wissen selbst der Gegenstand dem Begriffe entspricht“ (*PhG*, S. 137), die beiden also zunächst in eins zusammenfallen. Indem das Selbstbewusstsein als Gegenstand ins Zentrum rückt, sich damit „selbst zum Gegenstand machen muss“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 639) und damit „selbst die Realisierung seines Gegenstands ist“ (Hoffmann 2004, S. 261) ändert sich die grundlegende Axiologie des Vorhabens. Mit dem Beginn des Selbstbewusstseinskapitels „sind wir also nun in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten“ (*PhG*, S. 138), wie Hegel das ausdrückt.

Das Selbstbewusstsein als Gegenstand in seiner Beziehung zum Selbstbewusstsein als Bewegung zu Beginn des Teils B wird schließlich auf Seite 138 sehr zentral festgehalten, als Selbstbewusstsein, welches

als Selbstbewusstsein Bewegung [ist], aber indem es nur sich selbst als sich selbst von sich unterscheidet, so ist ihm der Unterschied unmittelbar als ein Anderssein aufgehoben; der Unterschied ist nicht, und es [Selbstbewusstsein] nur die bewegungslose Tautologie des: Ich bin Ich [Ich als Gegenstand des Ich als Bewegung]; indem ihm [dem Selbstbewusstsein als Gegenstand] der Unterschied nicht auch die Gestalt des Seins hat, ist es nicht Selbstbewusstsein. Es ist hiermit für es das Anderssein als ein Sein oder als unterschiedenes Moment; aber es ist für es auch die Einheit seiner selbst mit diesem Unterschiede als zweites unterschiedenes Moment. (*PhG*, S. 138)

Interessant und fruchtbar werden an dieser Stelle die beiden Momente, die dem Selbstbewusstsein als Gegenstand an diesem Punkt innewohnen, und die in einem jeweils anders verfassten Verhältnis zum „Unterschied“ stehen, welchem durch die besonders gelagerte Identität von Gegenstand und Bewegung im Begriff des Selbstbewusstseins eine zentrale Rolle zukommt, erstens das Selbstbewusstsein als „für es das Anderssein als ein Sein oder als unterschiedenes Moment“ und andererseits als

„Einheit seiner selbst mit diesem Unterschiede“. (*PhG*, S. 138) Diese Unterscheidung wird von Stekeler als „notorisch schwierige“ bezeichnet. (Stekeler-Weithofer 2014, S. 633)

Das Bewusstsein macht anhand seines neuen Erkenntnisgegenstandes, dem Selbstbewusstsein hier zunächst die Erfahrung, dass dieses ein Unterschiedenes ist. Aber lediglich ein von sich selbst unterschiedenes und damit kein Gegenstand, der im Außen verortbar und damit klar abgrenzbar von diesem Bewusstsein ist. Das Urteil, dass das Bewusstsein hier fällen kann, wenn es den Gegenstand fest- bzw. in seiner Bewegung anhält, ist die Tautologie des Ich bin Ich, der Punkt, an dem der Gegenstand sich selbst als solcher festhält und sich jede Beweglichkeit zunächst verstellt. Die Unterschiedenheit, die hier auftritt, ist am Selbstbewusstsein in diesem Moment absolut und ausweglos. Darin wird das Bewusstsein für das Selbstbewusstsein als ein Unterschiedenes konserviert und erhalten. Für Stekeler hilft dieses tautologische, statische Urteil jedoch bei der Frage nach dem Selbstbewusstsein, das uns als in Bewegung vorgestellt wurde, jedoch nicht weiter. Er verlangt stattdessen nach einer „praktischen Selbstbestimmung und [...] inhaltlich bestimmten Urteilen über [s]ich selbst“ (ebd., S. 640). Damit hat er insofern recht als die tautologische Bestimmung tatsächlich inhaltlich urteilend nicht über dieses „Ich bin ich“ herauskommt, als Moment der (Selbst-)Erkenntnis ist sie dennoch essentiell und entscheidend, weil erst von diesem Standpunkt aus die Bewegung der Selbstbestimmung angestoßen werden kann, denn erst wenn das Ich sich als Ich erkennt, kann es die Fragen nach den vielen Nicht-Ichs stellen und sich damit einer Selbstbestimmung dialektisch annähern.

In Hegels Ausführungen folgt daher auf das tautologische Urteil sogleich der Hinweis, dass dies nur mit Bezugnahme auf das zweite Moment des Selbstbewusstseins als Einheit mit sich selbst auftritt (vgl. *PhG*, S. 138). Die Tautologie des Ich bin Ich hat keine Gültigkeit, ohne das erste Moment des Unterschiedenseins und ist nicht einfach von diesem zu trennen oder die Bewegung des Begriffs an diesem Punkt abbrechbar.¹ Dieses Moment der unmittelbaren Einheit kommt dem Selbstbewusstsein also sogleich wieder abhanden, da die besondere Verfasstheit des Selbstbewusstseins sich sogleich im nächsten Schritt als ein Anderssein erkennt, denn es unterscheidet sich, indem es sich in den Blick nimmt und auf sich bezieht zugleich von sich. Die Beziehung von Bewusstsein und Selbstbewusstsein ist somit eine gedoppelte, da sie gleichzeitig ident sind und in ihrem Beziehen aufeinander doch immer schon Gegenstand/ein Anderes füreinander. Stekeler bezeichnet diese Beziehung als „notorisch schwierige“, da ab nun die Unterscheidung „zwischen mir als Vollzugssubjekt in jeder Selbsterfahrung, auch in jedem Urteilen über mich, und mir als dem Objekt, das ich dabei erfahre“ in jeder Lebenssituation, bei jedem Handeln reflektiert werden muss (Stekeler-Weithofer 2014, S. 633).

Denn nun wird die Wahrheit nicht mehr in einem Gegenstand außerhalb von sich gesucht, wie in Teil A, sondern das Selbstbewusstsein „sucht dem, was außer ihm ist, zu beweisen, daß es selbst die Wahrheit oder der wahre Gegenstand ist:“ (Hoffmann 2004, S. 261) „Die Gewißheit ist sich selbst ihr Gegenstand, und das Bewußtsein ist sich selbst das Wahre“ (*PhG*, S. 103). Da der Gegenstand des

¹ Alle Versuche dahingehend, jegliche Versuche einer Art von „Definition“ – ein sehr schwieriger Begriff im Zusammenhang mit Hegels Arbeit –, die den Begriff festhält und somit der Bewegung, die ihm ‚natürlich‘ (?) innewohnt entzieht, kann lediglich eine Hälfte einer Wahrheit darstellen und ist somit immer als Verkürzung anzusehen und als solche zu erkennen. Der Begriff, auf dieses Moment reduziert, verliert an Fülle und Gehalt, wird als bloße Tautologie aussageelos und zur bloßen Schablone seiner selbst.

Erkennens nun, als Gegenstand zwar als ein Anderes, aber nicht außen, sondern innen ist, also an einem Identen, kann hier potentiell ein anderer Grad an Wahrheit stattfinden, denn nun verliert sich der Begriff nicht in der Erfahrung des (äußeren) Gegenstands, da Begriff und Gegenstand zusammenfallen und zugleich doch unterschieden werden können. Das Selbstbewusstsein stellt innerhalb dieses Erkenntnisprozesses sowohl Erkennendes, als auch zu Erkennendes beziehungsweise hoffentlich potentiell immer schon Erkanntes dar, indem es diese Tätigkeit, sich selbst von sich als Unterschied zu unterscheiden, potentiell vollziehen kann.

Der Unterschied, welcher dem Selbstbewusstsein innewohnt, wird vom Bewusstsein aber so unterschieden, dass es zugleich ein nicht Unterschiedenes ist (vgl. *PhG*, S. 137). Das bedeutet, dass der Unterschied, der hier erkannt wird, in gewisser Weise tatsächlich ein uneigentlicher ist, weil Gegenstand und Bewegung am Gegenstand des Selbstbewusstseins in eines zusammenfallen, und weil der Unterschied somit nicht körperlich verortbar ist, nicht ist, ist das Selbstbewusstsein auch nicht. Das bedeutet, dass in dem Moment, in dem das Selbstbewusstsein Gegenstand des Bewusstseins wird, dieses die neue, zunächst groteske Erfahrung macht, die in analoger, wenn auch keineswegs deckungsgleicher Form an ein Kleinkind erinnert, das vor einem Spiegel sitzt und sich selbst als Ich erkennt und dabei erkennt, dass es durch einen Spiegel blickt, sich so also zugleich auch als Nicht-Ich erkennt, als ein Anderes, das es anschauen kann und das ihm so Objekt werden kann, obwohl es dabei es selbst bleibt, das sich anschaut.

Das Selbstbewusstsein ist an diesem Punkt also mit sich ident und von sich unterschieden zugleich, wobei diesem Unterschied aber eben kein Sein, kein Gestaltet-Sein zukommen kann, weil das Selbstbewusstsein sich nicht körperlich von sich trennen kann, wie von einem Ding der Wahrnehmung, der Außenwelt sich trennen kann, kann es nicht „die Gestalt des Seins“ innehaben (*PhG*, S. 138). Gleichzeitig ist dieser Unterschied zwar lediglich ein formaler, aber deshalb nicht unwesentlich und einfach übersehbar, nicht bloßes Beiwerk, sondern ganz entscheidend für die logische Genese des Selbstbewusstseins und damit der Erkenntnis generell. Das hat mit dem Wahrheitsbegriff zu tun, der hier „als anzuerkennender Geltungsanspruch zu verstehen ist, also als normativ bewertender Vollzug, nicht als abstrakte Korrespondenz oder Abbildung“. (Stekeler-Weithofer 2014, S. 636). Dabei nimmt der Vollzug dieser Unterscheidung als Tathandlung eine entscheidende Rolle ein, da Hegel damit als Kontrast zu reinem Objekt-Wissen herstellt, indem durch diesen handelnden Vollzug etwas wirklich geschaffen wird, und sich nicht nur auf etwas schon Dagewesenes bezogen wird. Das Denken, ebenso wie später „performative Sprechhandlungen, Handlungen und willentliche Handlungen“ (ebd., S. 636) wird als „intellektuelle Anschauung“ zur Tathandlung, die Wirklichkeit verändert. Das macht sie „in der Aktualisierung absolut“ (ebd., S. 636). Diese Neuartigkeit an der Gestalt des Selbstbewusstseins wird später auf die Verfasstheit des Selbstbewusstseins als Lebendiges zurückgeführt.

Essentiell für Hegels Gedankengang ist dabei die Verfassung des Selbstbewusstseins als Präposition der Praxis, in der Weise, dass „[o]hne Gewißheit seiner selbst und ohne die Gewißheit, daß der Gegenstand dem Impuls des Selbst weichen kann, soll und wird, niemand handeln [kann].“ (Hoffmann 2004, S. 261) Durch diese Setzung des Selbstbewusstseins als praktische Gestalt des Wissens umschiffte Hegel das theoretische Problem des Selbstbewusstseins, das „wie ein Objekt, auf das sich ein Subjekt

bezieht, zugleich das Subjekt sein oder repräsentieren können soll das sich doch auf das Objekt bezieht und in diesem Sichbeziehen nicht objektiv abgebildet sein kann“ (Hoffmann 2004, S. 261). Die Umgehung gelingt dabei, weil sich das Selbstbewusstsein im Sinne Hegels nicht auf ein Objekt bezieht, „um sich in diesem theoretisch wiederzufinden, sondern es weiß sich schon als das Selbst aller Objektivität und handelt entsprechend“ (ebd., S. 261). „Ich ist der Inhalt der Beziehung und das Beziehen selbst“ (*PhG*, S. 137–138). Die *PhG* wird innerhalb dieses Vorhabens als Erkenntnisprozess angesehen und im Zuge eines solchen hier ist Erkenntnis stets „mit einer Tätigkeit des Subjekts verbunden“ (Emundts 2012, S. 319), da es ein Bewusstsein brauchte, um sich aktiv auf die Welt zu beziehen und nun ein Selbstbewusstsein, um sich nach innen zu wenden und aktiv auf sich selbst zu beziehen.

Taylor kritisiert Hegels Genese des Selbstbewusstseins hier als zirkulär, da Hegel die innere Gesetzmäßigkeit als Ergebnis der Natur des Objekts annimmt. Taylor spricht hier einen wichtigen Punkt an, indem er Hegels Erfolg beim Bau einer logischen Genese innerhalb der *PhG* in Zweifel zieht. Dieser Einwand sorgt innerhalb der Forschung immer wieder für Diskussionen (vgl. z. B. ebd., passim) und steht vermutlich in engem Zusammenhang mit der Diskussion um die Eingangspassage von Teil B, da das Moment eines Anfangs, das Taylor hier strukturell ausgemacht hat, wie oben besprochen, wohl auch inhaltlich als spekulatives Moment im Sinne eines Non-Sequitur abgebildet wird. Das Problem scheint für beide hier in Hegels Manier zu liegen, dass er erst einen Begriff (frei setzt) und in diesem Sinne einen logischen Anfang und diesen dann immer wieder auf neue Weise und auf neuer Ebene durch seine Negationen einzuholen versucht, um ihn in diesem Einholen zu übersteigen. In gewisser Weise hat Taylor mit seinem Vorwurf also recht, erfasst dabei aber nicht vollständig, was Hegel hier tut, indem er sich dem Begriff kreisend annähert. Auch Stekeler postuliert in seinem Kommentar an dieser Stelle: „[Das Selbstbewusstsein] ist Wissen vom Wissen und Selbstwissen. Der unendliche Regress liegt auf der Hand.“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 640)

Er verweist aber sogleich darauf, dass hier immer schon „mehrere Bewusstseinsse vor[liegen]“, nämlich „ein wissender Weltbezug und ein mitwissender Selbstbezug. Beide sind aber verschiedene Vollzüge mit unterschiedlichen Bezügen“ (ebd., S. 640). Er macht also meiner Interpretation nach den Punkt, dass die Konzeption des Selbstbewusstseins nur ein vermeintlicher infiniter Regress vorliegt, weil das Bewusstsein sich sozusagen zu verdoppeln vermag und sich zu einem Subjekt auf Seiten des Weltbezugs und einem Objekt auf Seiten des Selbstbezugs zu machen, ohne dabei seine Subjektivität einzubüßen. Es ist an und für sich und ebenso gedoppelt ist sein Gegenstand. Ob es sich bei Hegels Vorgehen tatsächlich um ein zirkuläres handelt, oder ob er in seiner Begriffslogik die Zirkularität tatsächlich übersteigt, soll sich der Leserin bzw. dem Leser hoffentlich anhand des Begriffs der freien Liebe im Vollzug dieser Arbeit aufzeigen – soll also im Rahmen dieser Arbeit gezeigt werden, anstatt weiterhin bloß behauptet.

Das Moment des Anderen, das als jenes Andere aus dem vorangehenden Teil A „zwar verschwunden“ ist; wirklich verloren ist jedoch nur „das einfache selbstständige Bestehen für das Bewusstsein“, während „seine Momente [...] sich zugleich ebenso aufbewahrt“ haben, indem

[d]as Sein der Meinung, die Einzelheit und die ihr entgegengesetzte Allgemeinheit der Wahrnehmung sowie das leere Innere des Verstandes [...] als Momente des Selbstbewußtseins, d. h. als Abstraktionen oder Unterschiede, welche für das Bewußtsein selbst zugleich nichtig oder keine Unterschiede und rein verschwindende Wesen sind (*PhG*, S. 138),

bestehen bleiben. Das bedeutet, dass innerhalb einer solchen dialektischen Begriffsgenese keine Erkenntnisse verloren gehen, sie verlieren nur an „Aktualität“ und werden überwunden. Das Ich ist hiermit aus dem Anderssein zurückgekehrt, deshalb ist ihm, was in der objektiven Beziehung durchlaufen wurde „nur mehr ein ihm subordinärer Gegenstand“, sein eigentlicher Gegenstand ist nun sein Leben, sein eigenes Selbst. „[Alle] andere Gegenständlichkeit hat nur noch negative Bedeutung oder sie ist schon als aufgehoben gesetzt.“ (Hoffmann 2004, S. 262) Es zählt nur noch der Unterschied als Unterschied, also ein Lebendiges (Selbstbewußtsein), wie Hegel später ausführen wird.

2.2 Begriffe von Leben und Lebendigem

Zunächst gilt es in Zusammenhang mit diesem neuen Erkenntnisgegenstand, zwei essentielle Begriffe voneinander abzugrenzen und zueinander in Beziehung zu setzen. Der Unterschied als Unterschied, der sich hier einerseits darlegt, ist das Lebendige. Das Lebendige entsteht dort, wo sich der Unterschied als Unterschied von sich im Selbstbewußtsein aus dessen gedoppelter Natur unterscheidet, also an einem Einzelnen, das sich als solches erkennen und von sich und von anderen unterscheiden kann. Indem das Selbstbewußtsein sich als Bewußtsein von sich als Anderem, als Selbstbewußtsein unterscheidet, unterscheidet es sich als Unterschied und erkennt sich so als Lebendiges.

Im Unterschied zum Lebendigen wird das Leben als Selbstunterscheidung gesetzt, also als negativer, nicht festgemachter Gegenstand/nicht Einzelnes bzw. dort, wo die Unterschiede negativ in sich sind, sind sie Einheit und damit Leben. „Als sich erhaltende Form ist das Einzelne etwas Lebendiges. Bei höheren Lebewesen ist das Einzelne Individuum, nicht in zwei Leben teilbar“, wie Stekeler-Weithofer (2014, S. 647) es formuliert. Entscheidend dabei ist, dass sich hier alle Unterschiede selbst noch einmal von sich unterscheiden und diese Beziehung ist entscheidend. Das Leben tritt also als Struktur auf innerhalb derer die Unterscheidung zwischen Einheit und Unterschied nicht abstrakt möglich ist, sondern sie sind darin dialektisch verbunden.

2.2.1 Das Prinzip des Lebens

Das Leben taucht in dieser Form als Prinzip des Lebens das erste Mal bereits in Teil A im Kapitel Kraft und Verstand auf, wenn die Unendlichkeit in ihrer Beziehung zum Unterschied und zum Unterscheiden besprochen wird:

Diese einfache Unendlichkeit oder der absolute Begriff ist das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allgegenwärtig durch keinen Unterschied getrübt noch unterbrochen wird, das vielmehr selbst alle Unterschiede ist, so wie ihr Aufgehobensein, also in sich pulsiert, ohne sich zu bewegen, in sich erzittert, ohne unruhig zu sein. (*PhG*, S. 132)

An dieser Stelle findet die positive Setzung des Lebens als „Prinzip“, zunächst als bloße unmittelbare Einheit statt, die sich innerhalb der Bewegung erst entfalten und bestimmen muss, was schließlich im hier besprochenen Teil B der *PhG* weiter passiert.² Was dieser kurze Abschnitt im Kapitel „Kraft und Verstand“ jedoch preisgibt, ist das Leben als dieses bloße Prinzip, wo Unterschiede negativ in sich und damit Einheit sind.

In seinem Bezug zur einfachen Unendlichkeit, die Hegel in Teil A der *PhG* darlegt, deren nähere Beleuchtung in diesem Kontext den Rahmen sprengen würde, kann über das Leben nur ausgesagt werden, dass es eine Art von Fluss ist, der als Prinzip der Bewegung des Unterscheidens dient bzw. wird das Leben hier als Prozess des sich ständig auseinanderlegens und in sich Zurücknehmens bestimmt und damit als grundlegende Prozesse von Geburt und Tod (vgl. Emundts 2012, S. 328) bzw. Sterben und Vergehen, Setzung und Negation und steht in diesem Zusammenhang auch mit Prozessen von Selbsterhaltung und Reproduktion der Gattung (ein wichtiger Begriff, der noch zu klären sein wird) in Zusammenhang, die Siep hervorhebt (vgl. Siep 2000, S. 100).

2.2.2 Das Lebendige als unterschiedener Unterschied

In Erscheinung tritt Leben als Prinzip dabei aber nur als Gliederung einzelner Lebendiger, die als Einzelne zwar an sich getrennt voneinander existieren zu scheinen, aber als Lebendige notwendigerweise innerhalb des Lebens als Prinzip und mit seinen Bezügen existieren (vgl. Taylor 1979, S. 151). Leben und Lebendiges beziehen sich dabei aufeinander in der Verkehrung als Verkehrung an sich selbst. Das Lebendige verkehrt sich in das Leben. Das, was das Leben ständig aufzehrt, ist das Lebendige und damit das Wesen bzw. Bestimmung im Tun. Es ist also sogleich ein „geteiltes Leben“ (Hoffmann 2004, S. 262), denn der Tod wird für es sofort eine Rolle spielen. (ebd., S. 262). Leben ist nämlich ein Prozess, der sich zwar durch Werden und Vergehen einzelner Lebendiger erhält, jedoch stets über das Sein des Einzelnen hinausweist, indem es die Bewegung dieses Prozesses von Werden und Vergehen meint/dazuzeigt, weshalb Leben nie wirklich ident mit einem Lebendigen ist, sondern in einer dialektischen Beziehung mit diesem steht und aus diesem Grund muss alles Lebendige stets untergehen und ersetzt/erneuert werden.

Denn der ‚Gegenstand‘ des Selbstbewusstseins muss ein Lebendiges sein und Leben wird dieser durch die „Reflexion-in-sich“ (*PhG*, S. 139).³ Wesentlich für die Konstitution des Lebens bzw. des Lebendigen als neuen Gegenstand des Selbstbewusstseins ist hier wieder das Unterscheiden, dass sich

²Diese Vorgehensweise wird von Autoren wie Stekeler und Emundts, an dieser Stelle speziell für den Lebensbegriff kritisiert (vgl. Emundts 2012, S. 324 ff.). Sie ist jedoch für Hegel üblich und für seine logische Genese der Begriffsbestimmung anhand ihrer Bewegung essentiell, was einerseits in der Einleitung dieser Arbeit angedeutet wird und andererseits im Zuge dieser Arbeit aufgrund ihrer Methode dargelegt werden soll.

³Taylor (vgl. 1979, S. 150) findet an dieser Stelle den Begriff „Gegenstand“ – bzw. „object“ im Englischen – seltsam, da er dem Lebendig-Sein scheinbar entgegen steht, weil Gegenstände bzw. *objects* in Teilen der Tradition mit etwas Totem, mit einem Ding in Zusammenhang gebracht werden und eben nicht mit einem Subjekt (→ Selbstbewusstsein). Dem muss entgegnet werden, dass der Punkt tatsächlich das Entgegen-Stehen ist, aber in dem Sinne, dass nur ein Lebendiges dem Selbstbewusstsein eben entgegenstehen kann, ihm seine Grenzen aufzeigen kann, was in Bezug auf die Begierde in Kürze noch wichtig wird und damit den Tod seiner Allmacht, weshalb die Verwendung des Begriffs hier durchaus nicht willkürlich ist.

am Ende von Kraft und Verstand als wesentlich für die Bestimmung des Gegenstandes erweist und nicht als bloße Tätigkeit des Verstandes gegenüber einem immergleichen Wahren abgetan werden kann (vgl. Emundts 2012, S. 304). In der unendlichen Einheit unterscheiden sich alle Unterschiede noch einmal von sich und die Beziehung, in die sie treten/mit der sie sich aufeinander beziehen, ist entscheidend. Denn dort, wo die Unterschiede negativ in sich auftreten, sind sie Einheit und damit Leben als Prinzip (vgl. Taylor 1979, S. 150). Gerade in der Negativität der Auflösung liegt diese Einheit begründet, während in ihrer Aufhebung auch ihre Erzeugung liegt. Dieser Widerspruch ist nicht in zwei Gestalten auseinandernehmbar, sondern sie bedingen einander, es gibt das eine ohne das andere nicht, das heißt, Kontinuität und Diskretion fallen hier zusammen.

Während der Fluss des Lebens also die Einheit aller Unterschiede in ihrer Negativität ist, verwirklicht sich diese Einheit, indem ein Unterschied als Unterschied im Lebendigen einzeln ins Sein gesetzt wird und eben, weil es ein Lebendiges ist, ist es nicht nur bloßer Unterschied, sondern sich stets unterscheidender Unterschied, ein sich selbst stetig erneuerndes und aktualisierendes Potential, eine transzendente Entwicklung. Der Unterschied als Unterschied ist also Lebendiges und im Unterscheiden dieses unterschiedenen Unterschieds wiederum wird Lebendiges Selbstbewusstsein. Das Lebendige zehrt das Leben als ihm innewohnendes Prinzip dabei ständig auf und setzt es neu zusammen – Prozesse, die wir Geburt und Tod nennen. (vgl. Emundts 2012, S. 327–328).

Leben wird also als Prozess verstanden, das durch ständiges Unterscheiden, ein ständiges Sich-Auseinanderlegen und Zurücknehmen gekennzeichnet ist (vgl. ebd., S. 327–328). Dabei hat das Lebendige gegenüber der allgemeinen Flüssigkeit des Lebens zumindest für gewisse Zeit Bestehen (vgl. ebd., S. 328) bzw. hat das Leben in seiner Leiblichkeit eine Gestalt, „die sich reproduziert und zugleich kontinuierlich entwickelt. und zwar nach einer Art Normalablauf“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 647). Durch diese pulsierende Bewegung unterscheidet sich das Lebendige als Gegenstand vom Gegenstand der Materie aus Teil A der *PbG* durch das Potential des Bewusstseins und der potentiellen Reflexibilität. Nach Taylor laufen diese Prozesse für Tiere und Pflanzen unreflektiert einfach ab, womit er wahrscheinlich meint, dass sie im Einklang mit dem Fluss des Lebens stehen, da sie zwar als Lebendige unterschiedene Unterschiede sind, ihnen das aber nicht bewusst wird, wie es im menschlichen Bewusstsein als Potential angelegt ist. Mit Stekeler formuliert, gibt es bei Tieren und Pflanzen keine „Verdoppelung des Objekts des Wissens oder Handelns oder Subjekts, wie in der ‚Selbstentfremdung‘ des reflektierenden Selbstwissens“, sondern diese Lebewesen verhalten sich „direkt zur Umwelt“ (ebd., S. 673–674).

2.2.3 Das Selbstbewusstsein als Lebendiges

Währenddessen kann das menschliche Bewusstsein aufgrund der Bewusstwerdung seines Selbst eine Verbindung zum Universellen herstellen bzw. muss diese Verbindung bewusst herstellen, weil es als Selbstbewusstsein immer schon potentiell daraus herausgefallen ist. Durch diese Selbstreflexibilität geht es auch immer schon potentiell, die über seine Individualität hinaus und beschreitet damit einen neuen Weg (vgl. Taylor 1979, S. 151). In Bezug auf die Wissensgenese, die hier Programm ist, bedeutet

das mit Bertram gesagt: „[D]as Wissen kommt durch eine Unterscheidung zustande, die zugleich immer wieder in eine Einheit aufgehoben wird. Der Gegenstand des Wissens ist damit etwas, das nur als etwas vom Wissenden Unterschiedenes erscheint, in Wahrheit aber nichts Unterschiedenes ist.“ (Bertram 2017, S. 95)

Im Leben ist also ein reflexives Moment angelegt, welches im Selbstbewusstsein zu einem selbstreflexiven Moment werden wird. Im Reflektieren verweist das Leben auf ein anderes, als es selbst und weist dabei ein intrinsisches Moment auf, ist damit Bewusstsein selbst (vgl. Taylor 1979, S. 150), wobei das Andere dabei sowohl als ich in seiner Abgrenzung zu sich selbst sowie als Anderes im Außen meint, denn strukturell logisch sind diese beiden Momente innerhalb der *PhG* sozusagen zwei Seiten einer Münze und um diese Logizität geht es Hegel letztlich wohl. Die Totalität des Lebens hat reflexiven Charakter bzw. ist die Totalität in jedem Lebendigen, jedem Selbstbewusstsein enthalten. In diesem Bezug auf den Tod hin kommt die Begierde ins Spiel. (vgl. Hoffmann 2004, S. 262) In dem Sinn nämlich, indem das Selbstbewusstsein den Gegenstand des Lebendigen in einem Anderen erkennt, bezieht es sich auf eine neue Art darauf: in Form der Begierde. (vgl. Taylor 1979, S. 150)

2.3 Ein Begriff von Begierde

Die treibende Kraft des Selbstbewusstseins nennt Hegel „Begierde“. Der Gegenstand dieser „unmittelbaren Begierde ist ein Lebendiges“ (*PhG*, S. 139), und muss dabei wiederum in Abgrenzung und Verbindung zum Begriff des Lebens betrachtet werden und dreht sich um die Frage, wie das Selbstbewusstsein seine Einheit herstellt. (vgl. Bertram 2017, S. 96) Die Begierde tritt in der *PhG* zum ersten Mal auf Seite 139 der Suhrkamp-Ausgabe auf und damit bereits auf Seite 3 des Selbstbewusstseinskapitels, was ihre essentielle Bedeutung für die Verfasstheit des Selbstbewusstseins zeigt:

„Dieser Gegensatz seiner Erscheinung und seiner Wahrheit hat aber nur die Wahrheit, nämlich die Einheit des Selbstbewusstseins mit sich selbst, zu seinem Wesen; diese [Wahrheit] muß ihm wesentlich werden, d. h. es ist Begierde überhaupt“ (*PhG*, S. 139).

Wie alle hegelianischen Begriffe der *PhG* wird sie zunächst positiv gesetzt, in ihrer Funktion als Beziehung des Selbstbewusstseins zu sich und seinem Anderen als gedoppeltem Gegenstand. Diese Beziehung wird ihm hier wesentlich, was das aber konkret bedeutet, muss erst entwickelt werden und so bleibt die Begierde in diesem ersten Momente des Auftauchens zunächst bloß Name.

2.3.1 Das Begehren im Selbstbewusstsein

Sie tritt zuerst dort auf, wo das Bewusstsein das Selbstbewusstsein als gedoppelten Gegenstand anhand des Widerspruchs von „Erscheinung und Wahrheit“ seiner Unterscheidung erkennt, wie Emundts (vgl. 2012, S. 309) es ausdrückt. Denn das Selbstbewusstsein vereint als Lebendiges im Sinne eines Unterschieds als Unterschied einerseits „den einen, den unmittelbaren, den Gegenstand der sinnlichen Gewißheit und des Wahrnehmens, der aber für es mit dem Charakter des Negativen bezeichnet ist“, und andererseits „den zweiten, nämlich sich selbst, welcher das wahre Wesen und

zunächst nur erst im Gegensatze des ersten vorhanden ist“ (*PbG*, S. 139), und die Vereinigung dieser Gegensätze im Gegenstand des Selbstbewusstseins als einem Lebendigen, einem unterschiedenen Unterschied, macht es zu einem Widersprüchlichen mit einem gedoppelten Gegenstand, der danach strebt sich zu diesem gedoppelten Gegenstand als einem Selbst und als einem Anderen in Bezug zu setzen. Wahrheit und Erscheinung stehen einander in diesem Moment also entgegen und in dieser Widersprüchlichkeit verhaftet, strebt das Selbstbewusstsein nach Einheit mit sich selbst und der Welt, nach Einklang mit dem Fluss des Lebens als Prinzip, aus dem es als selbstbewusstes Wesen, das sich von sich unterscheiden kann, immer schon (potentiell) herausgefallen ist. Als Einzelnes ist es lebendiger, seiender Widerspruch, unterschiedener Unterschied, der sich stetig von sich und von Welt unterscheidet und dabei nach Einheit mit sich und der Welt strebt. Doch diese Einheit ist für es, also bewusst zunächst nur negativ vorhanden. Denn „[d]as Selbstbewusstsein stellt sich hierin als die Bewegung dar, worin dieser Gegensatz aufgehoben und ihm die Gleichheit seiner selbst mit sich wird.“ (*PbG*, S. 139) Hier setzt Hegel die Begierde als neue Art des Sich-Beziehens an, durch welche dieses Selbstbewusstsein sich zunächst auf dieses Negative beziehen kann. Die Begierde ist also das Mittel zum Versuch, die „tätige Richtungsnahme“ (Hoffmann 2004, S. 262),⁴ eine widerspruchsfreie Einheit mit sich und der Welt herzustellen, ohne die dem Selbstbewusstsein eigentümliche Einheit als Lebendiges zu verlieren (vgl. Taylor 2012, S. 150). Der Begriff der Begierde beschreibt dabei ein Verhältnis, in dem ein Lebendiges dem anderen begegnet, um es nutzbar zu machen, um es aufzuzehren. Ein Begierdeverhältnis ist damit stets reiner Selbstbezug, das Andere, das Gegenüber nur Mittel zu diesem Selbstzweck.

Denn während die „Einheit des Subjekts [...] sein Leben“ ist, stellt die „Beziehung des Lebens auf dieses Leben selbst [...] die Einheit der empraktischen Selbstgewissheit und uns des praktischen Selbstbezugs“ dar, wie Stekeler es ausdrückt (Stekeler-Weithofer 2014, S. 642). Anders ausgedrückt begehrt das Subjekt als Subjekt zu leben und dieses Leben zu erhalten, sich selbst zu erhalten (vgl. ebd., S. 642–643). Hier setzt Stekeler seine plausible These an, dass das Lebendige, dass hier begehrt wird „nicht etwa irgendein anderes Lebendiges [...] sondern das lebendige Wesen selbst“ ist (ebd., S. 643). Das bedeutet, dass das Lebendige als Einzelnes selbst das eigene Begehren befriedigt, und zwar indem es seine Selbsterhalten und sein Weiterleben auf eine bestimmte Weise ausrichtet, und zwar „auf eine gewisse Weise dem guten Leben der Gattung des Lebewesens“ entsprechend (ebd., S. 643). Der Gattungsbegriff kommt bei Stekeler dort ins Spiel, wo es um die Selbstgewissheit in ihrer Reflexion auf das Leben in seinem Vollzug geht und damit um das unmittelbare Selbstbewusstsein.⁵ Sie existiert mit

⁴Begierde als aktive Handlung ist innerhalb der Forschung durchaus umstritten und wird von manchen stattdessen als epistemische Einstellung verstanden (vgl. Emundts 2012, S. 319). Für die hier angestrebte Lesart der *PbG* spielt diese Unterscheidung aber nur bedingt eine Rolle, da angenommen wird, dass sowohl die eine, als auch die andere Möglichkeit richtig und möglich ist, aber allein stehend nicht hinreichend, da die *PbG* als der Welt inhärente Logik verstanden werden will, die auf mehrere Ebenen zugleich und unterschieden angewendet werden kann. Der Ausschluss einer Handlungsebene, der hier angestrebt wird, kann hingegen nicht durch den Text bestätigt werden, da der Text von solchen Einschränkungen umfassend absieht, wodurch sich die These von mehreren möglichen Anwendungsebenen ergibt.

⁵Zum Gattungsbegriff gäbe es vieles zu sagen, nur leider würden diese Ausführungen den Rahmen dieser Masterarbeit sprengen. Nachlesen kann man zum Gattungsbegriff beispielsweise bei Benedikt 1992.

Stekeler nicht unmittelbar „in der Bewegung des Lebens selbst“, sondern „für sich als dieses Einfache“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 649). Es treten stets nur Individuen auf den Plan, während die Gattung als leibliches Beispiel nicht auffindbar sein wird. Die einfache Gattung existiert also nicht für sich selbst, sondern als ständige Auseinanderlegung (vgl. Taylor 1979, S. 150), also zunächst als Negatives, auf das das Lebendige seine Begierde richtet. Jedes seiende, lebendige Individuum der Gattung verweist also in seinem Sein, in seinem realen, individuellen Lebensvollzug auf ein Anderes, das Hegel hier zunächst als „Bewusstsein, für welches es als diese Einheit, oder als Gattung ist“.

Im Zusammenhang mit dem Menschsein stellt jedoch gerade der Gattungsbegriff die schwierige Frage nach der Bestimmung, dem Sinn eines Wesens, das sich dadurch auszeichnet, eben gerade keine eingeschriebene Natur zu haben. Hegel hält diese Unbestimmtheit des Menschen, sich seinen Sinn selbst setzen zu müssen, in der seine Freiheit im besten wie im furchtbarsten Sinne liegt, oft vor Augen und betont wiederholt die Wichtigkeit dessen für das Wesen des Menschen. Stekeler löst dieses Problem, indem er die Begierde als animalischen Selbstbezug mit ihrer Befriedigung von einem Wollen, Beabsichtigen, das durch Arbeit „richtig“ erfüllt wird, also eine „freie Handlung“ unterscheidet (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 649) und für erstere Kategorie eben anhand Begierde und der zugehörigen Befriedigung sowie im Schmerz, den er hier als Spiegelbild der Begierde mitnimmt, ein „Proto-Selbstbewusstsein“ annimmt, das noch kein Selbstbewusstsein, sondern hier in der Begierde noch bloßes Selbstgewahrsein ist, (vgl. ebd., S. 656), das „sozusagen proto-bewusst kontrolliert, ob die Normalitätsbedingungen des guten Lebens der Gattung erfüllt sind“ (ebd., S. 649–650), indem Befriedigung eintritt oder eben nicht. Pflanzen und Tiere haben für ihn hingegen keine Begierden, weil sie keine Subjekte sind (zumindest nach allem, was wir bisher zu wissen glauben).

Die Unbestimmtheit der Gattung Mensch, die Hegel in den Jenaer Systementwürfen auch als „Nacht im Menschen“ bezeichnet, begegnet dem Menschen mit Stekeler hingegen auf der geistigen Ebene in der Sphäre *freier Handlungen* und hat mit der Begierde nur sekundär zu tun. Auf dieser geistigen Ebene bringt er sie mit großen Begriffen wie *ousia*, *eidos*, oder *Wesen* in Verbindung, deren nähere Betrachtung ganze Bibliotheken füllt und daher hier ausgespart werden muss. Aber die Begierde wirkt doch auf die geistige Ebene des Wesens ein mit Stekeler, denn in den „Negativitätserfahrungen der Begierde oder des Schmerzes und in den Befriedigungen ihrer Aufhebung zeigt sich die wahre Selbstgewissheit und Weltgewissheit im (menschlichen Leben)“ und damit inwiefern das Einzelne Gattung, *eidos* oder *Wesen* ist (vgl. ebd., S. 653) bzw. in welcher Beziehung das Einzelne zum Allgemeinen steht. Wichtig ist Stekeler an dieser Stelle besonders das Streben des Lebendigen in der Begierde nach diesem Wesen des Lebendigen in der Gattung, während er ausdrücklich darauf hinweist, dass hier kein anderer Mensch, kein anderes Lebewesen außerhalb etc. gemeint ist, weil davon nichts im Text steht. Damit hat er zwar vollkommen recht, aber es muss aus spekulativlogischer Sicht nicht in dieser Vehemenz ausgeschlossen werden, lediglich darauf hingewiesen werden, dass auch in diesen anderen Lebendigen eigentlich verdeckt eben dieser Begriff der Selbsterhaltung angestrebt wird.

Zu diesem Lebensvollzug als Selbstbewusstsein gehört dabei neben dem Ansichsein in seiner flüssigen, leiblichen Funktionalität auch das Fürsichsein als Einzelindividuum, das sich selbst als solches erkennt, sich also als An-und-für-sich-sein erkennt (vgl. ebd., S. 644). Insofern ist das Lebewesen

anhand seiner Leiblichkeit verankert im Prozess, im Fluss von Werden und Vergehen, in seiner Subjektivität im Vollzug seines Lebens als Selbstbewusstsein erkennt es sich jedoch auch als Einheit, in der diese Organe und Glieder des Leibes „prozessual und funktional in bestimmten Relationen zueinander [stehen] und [...] eine Einheit [bilden], die im Leben ein Bestehen hat“ (ebd., S. 645). In seinem unterschiedenen Sein unterscheidet sich das Lebewesen damit vom Toten und konstituiert sich als festes Flüssiges, flüssiges Festes, das sich selbst in dieser eigentümlichen Wesenheit als Lebendiges begehrt und damit in seinem Begehren bloßer Selbstbezug ist.

Somit kann es sich in dieser Weise sowohl auf sich selbst, als auch „auf die Welt als etwas [...], das von ihm seines Erachtens nicht wirklich unterschieden ist[,]“ (Emundts 2012, S. 317) beziehen, da die begriffliche Bestimmung des Gegenstands laut Emundts (ebd., S. 317) demjenigen zukommt, „der sich bewusst auf es bezieht“. Also, „beziehe ich mich, wenn ich mich auf die Welt (oder etwas in ihr) beziehe, nur auf mich selbst“. „weder bezieht sich nur dieses einzelne Subjekt auf den Gegenstand, noch sind die Begriffe, mit denen es sich auf den Gegenstand bezieht, einfach es selbst.“ (ebd., S. 317) Begierde entsteht also, weil „ich bin ich“ ebenso als Einheit, wie als Unterschied besteht und das zu einem Widerspruch führt, den das Selbstbewusstsein aufheben will, ohne das Bestehen des Unterschieds dabei zu verlieren, was für es unvereinbar ist.

2.3.2 Begierde als Kampf auf Leben und Tod

Hoffmann bezeichnet die Begierde in seinem Kommentar zur *PhG* in diesem Sinne als „tätige Richtungnahme auf die Negation des Gegenstandes, die sich selbst sozusagen als den Mittelpunkt des Lebens wissen und erweisen will“ (Hoffmann 2004, S. 262). Insofern das Selbstbewusstsein in der Begierde danach strebt sich auf sein Wesen als Lebendiges zu beziehen tritt es in eine Beziehung zum Allgemeinen, die sich mit Stekeler interessanterweise gerade „in der tätigen Befriedigung von Begehren im Umgang mit [den] Dingen [...] [um uns herum], etwa mit Nahrung, gewahr werden, und zwar in der Überwindung der Widerständigkeit der Dinge“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 654). Begierde agiert dabei als Versuch der Bewegung, sich auf sich und die Welt und damit auch auf den neuartigen, gedoppelten Gegenstand des Lebendigen zu beziehen. Begierde bezieht sich auf das Lebendige dabei unmittelbar als einen negativen Gegenstand, der als Lebendiges eine Selbstbewegung aufweist, die ihm Selbstständigkeit verleiht (vgl. Siep 2000, S. 101) und diese Eigenschaft wird die Beziehung prägen und verkomplizieren, da sie für es zunächst nur „mit dem Charakter des Negativen“ adressiert werden kann (*PhG*, S. 139). Negativer Gegenstand ist das Lebendige aufgrund dieser Selbstständigkeit, da er darin eine Selbstbewegung ist, die nicht mehr von einem Wahrnehmungsbegriff abgeleitet werden kann. Das Lebendige ist als Gegenstand aufgrund dieser Selbstständigkeit neuartig, denn diese Selbstständigkeit des Anderen muss das Selbstbewusstsein erst erfahren. Dieser aufzehrende, überwindende Aspekt der logischen Bewegung des Begehrens zeigt sich am rudimentärsten in der Nahrungsaufnahme.

Hegel spricht hier sehr eindrucksvoll von einem Kampf auf Leben und Tod, in dem ein Lebendiges auf den Tod des anderen geht, wenn ein Lebewesen, um sich selbst und das eigene Leben zu erhalten, ein anderes Lebewesen, zum Beispiel in Form einer essbaren Pflanze aufzehrt, also isst. Dabei wird

das Leben und die damit einhergehende Selbstständigkeit eines anderen Lebewesen überwunden – beendet, das eigene dafür verlängert. Die Selbstständigkeit der Dinge und der anderen zeigt sich dabei zum Beispiel daran, dass man sie erst aufsuchen, erarbeiten, finden oder genießbar machen muss, bevor man sie aufzehren kann. (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 655). Mit Stekeler-Weithofer (ebd., S. 655) wird an diesem Punkt erkennbar, „dass es das, was es zu essen oder zu trinken gibt, nicht einfach durch uns selbst gibt, dass aber die Unabhängigkeit dieser Dinge durch ihre Einverleibung gleich wieder aufgehoben wird.“

In der Begierde zielt das Selbstbewusstsein auf die Aufhebung eines Anderen bzw. in ihrer Totalität auf das Negative als Zusammenhang, um sich seiner selbst gewiss zu werden, also auf den Tod des Anderen. Begierde strebt somit zur Selbstgewissheit hin, indem es als Ich auf die reine Gewissheit und in der Konfrontation mit anderen auf wahre Gewissheit abzielt (vgl. Taylor 2012, S. 150–151). Das Selbstbewusstsein braucht einen Gegenstand, um ihn zu vernichten und sich dadurch selbst zu erkennen sowie sich auf sich selbst zu beziehen und sich als Wahrheit bzw. Sinn und Zweck der begehrten Gegenstände zu erfahren (vgl. Hoffmann 2004, S. 262). Die Begierde ist das Verhältnis des Negativen zwischen sich und dem Gegenstand, in ihrer radikalen Form Selbstnegativität, das dabei immer auf ein Moment der Befriedigung abzielt, wenn das Andere vertilgt werden konnte, seine Selbstständigkeit ausgelöscht und damit die eigene Selbstgewissheit momentan bejaht, indem es „für sich dieselbe als seine Wahrheit, vernichtet [es] den selbstständigen Gegenstand und gibt sich dadurch die Gewißheit seiner selbst als wahre Gewißheit, als solche, welche ihm selbst auf gegenständliche Weise geworden ist“ (*PhG*, S. 143). Damit löst es das Begehren ein und erlangt durch die Vertilgung des anderen ein Moment der Befriedigung.

2.3.3 Das flüchtige Moment der Befriedigung

Doch dieses Moment der Befriedigung kann nicht lange währen, da auf sie eine neue Art von Leere folgt, die mit einem neuen Gegenstand des Begehrens gefüllt werden will mit dem erneut in ein Begierde-Verhältnis eingetreten wird, das wieder auf den Tod gehen muss, um sich wieder und wieder zu wiederholen. Begierde ist ein Fass ohne Boden, ihre Befriedigung stets nur punktuell, eine Momentaufnahme (vgl. Siep 2000, S. 100). Denn es tritt mit dem Moment der Befriedigung sogleich auch die Erfahrung der Selbstständigkeit des (lebendigen) Gegenstands der Begierde ein, indem die „erreichte Gewißheit seiner selbst [durch den Gegenstand] bedingt [ist], denn sie ist durch Aufheben dieses Anderen; daß dies Aufheben sei, muss dies Andere sein“ (*PhG*, S. 143). Das bedeutet, dass das Selbstbewusstsein den Anderen durch die negative Beziehung nicht aufheben kann, sondern ihn stattdessen stets wieder erzeugt, ebenso wie die Begierde. Dem (lebendigen) Gegenstand kommt also darin Selbstständigkeit zu, denn Begierde muss an jedem positiven Gegenstand scheitern.

So erfährt das Selbstbewusstsein, dass Begierde „stetig neu erzeugt“ wird und dadurch auch der Gegenstand, der sie befriedigen soll, stetig neu gesetzt werden muss (Hoffmann 2004, S. 262). Die Erfahrung des Selbst als Sinn und Zweck einfacher, äußerlicher Gegenstände zu sein, kann nicht zu wahrer Befriedigung führen. Denn, wie bereits dargelegt wurde, begehrt das Selbstbewusstsein das

Wesen des Lebendigen als sein Selbst-Sein, als Selbstgewissheit, die hier bisher nicht eintreten konnte. Stekeler merkt an diesem Punkt an, dass das Selbstbewusstsein hier also noch gar keines ist, sich selbst noch nicht Selbstbewusstsein geworden ist, sondern nur ein Selbstgewahrsein vorliegt. (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 656). Um doch noch zu einem selbstbewussten Selbstbewusstsein zu werden, fehlt also etwas Essentielles, weil sich das Bewusstsein bisher nur auf den begehrten Gegenstand bezogen hat und nicht auf sich selbst (vgl. ebd., S. 656). Man könnte vielleicht sagen, das Bewusstsein hat sich zwar als Selbstbewusstsein unterschieden, weiß um sein Selbstbewusstsein, hat aber noch nicht erfahren, was es (im äußersten Falle) tatsächlich bedeutet, Selbstbewusstsein zu sein und als solches zu handeln. Dazu ist ein besonderer Gegenstand nötig, „der sich um des Selbstbewusstseins willen selbst negierte“, um „diese Iteration des Tuns der Begierde“ abbrechen zu können (Hoffmann 2004, S. 262).

Um diese Kriterien zu erfüllen, muss der neue Gegenstand der Begierde selbst ein Selbstbewusstsein sein, welches „sich ebenfalls als die Wahrheit des Lebens versteht“ (ebd., S. 262). Nun ist „ein Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein. Erst hierin ist es in der Tat“, „(PhG, S. 144) Stekeler bezeichnet diesen Satz als Orakel (Stekeler-Weithofer 2014, S. 658), in vielerlei Hinsicht interpretierbar und probiert aus, ob das Andere, das hier auf den Plan tritt, nicht unbedingt eine andere Person sein muss, oder ob der Satz auch beispielsweise zeitlich gelesen werden könnte – ob das richtige Objekt vielleicht noch nicht gefunden ist, dass das Begehren stillen könnte. Das ergibt vielleicht Sinn, wenn man den Satz für sich allein liest, jedoch nicht im Zusammenhang, weil hier schnell klar wird, dass es sich um ein qualitatives Problem handelt, dass das Selbstbewusstsein ein anderes Selbstbewusstsein außerhalb von sich selbst braucht, um den nächsten Schritt zu gehen und so im Prozess der Selbstnegation auf sich selbst zurückgeworfen zu werden – wer soll dem Selbstbewusstsein ein solches Gegenüber abgeben, wenn nicht eine andere Person. Denn erst durch die Begegnung mit einem anderen Selbstbewusstsein wird schließlich „für es die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein; Ich“ (PhG, S. 144–145). Anders ausgedrückt, hat es eine ganz andere Qualität Ich zu sagen, wenn ein „Du“ auf den Plan tritt und damit ein „wir“ bzw. immer schon auf den Plan getreten ist – dazu ist aber ein Selbstbewusstsein außerhalb von mir selbst nötig, worauf auch Stekeler letztlich kommt. Dies wiederum bedeutet weiter, dass ein „monologisches, solipsistisches Selbst“ für Hegel nicht möglich ist und ein Selbstbewusstsein niemals allein existieren kann, sondern immer schon zugleich ein anderes hinzutritt.

2.3.4 Von Selbstbewusstsein zu Selbstbewusstsein: ein Kampf auf Leben und Tod

Doch zwischen diesen zwei, als Selbstbewusstseine gleichgestellten Entitäten (vgl. Hoffmann 2004, S. 262) tritt eine neue Frage auf, denn während das Bewusstsein bisher auf die Aufzehrung und Aufhebung des begehrten Gegenstands ging, funktioniert das bei einem anderen Selbstbewusstsein als dem begehrten Anderen nun nicht mehr so problemlos, wie bei einem Apfel, wenn es im Kampf auf Leben und Tod auf die Aufhebung des Anderen geht. Als potentiell gleich(gestellte), stellt sich ihnen nämlich im Moment der Begegnung sofort die Frage, welches von ihnen nun „für sich beanspruchen darf, das wahre Leben bzw. die Wahrheit des Lebens zu sein“ (ebd., S. 262), denn während ein

Selbstbewusstsein seinen Anspruch darüber im Angesicht bloßer äußerer Objekte als gesichert, wenn auch als unbefriedigend betrachten durfte, kämpfen nun zwei im Kampf auf Leben und Tod potentiell Ebenbürtige um die Oberhand. „Indem ein Selbstbewußtsein der Gegenstand ist, ist er ebensowohl Ich wie Gegenstand.“ (*PhG*, S. 145) Bzw., „[d]as Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein.“ (*PhG*, S. 144) In diesem Szenario aber muss der Gegenstand es selbst sein, der um seiner Selbstständigkeit willen die Negation an sich selbst vollzieht, damit es zu einer Befriedigung des Selbstbewusstseins kommen kann. Denn der Gegenstand „ist an sich das Negative und muß für das Andere sein, was er ist“ (*PhG*, S. 144) und indem er in dieser Negation zugleich selbstständig ist, ist der Gegenstand Bewußtsein. Die Negation ist an dem Leben dabei entweder an einem Anderen, nämlich an der Begierde, „als Bestimmtheit gegen eine andere gleichgültige Gestalt oder als seine unorganische allgemeine Natur“ (*PhG*, S. 144–145). Letztere ist dabei die Gattung.

In diesem dritten Moment des Selbstbewusstseins als Gattung, der Befriedigung der Begierde vervollständigt sich gemeinsam mit den ersten beiden, dem reinen ununterschiedenen Ich und der Begierde selbst, der Begriff des Selbstbewusstseins. Die Befriedigung der Begierde ist dabei sowohl „Reflexion des Selbstbewußtseins in sich selbst oder die zur Wahrheit gewordene Gewißheit“, vor allem aber die „Verdopplung des Selbstbewußtseins“, die gedoppelte Reflexion. „Es ist der Gegenstand für das Bewußtsein, welcher an sich selbst sein Anderssein oder den Unterschied als einen nichtigen setzt und darin selbstständig ist.“ (*PhG*, S. 144) Die Lebendigkeit des Selbstbewusstseins, seine „allgemeine Flüssigkeit in der Eigenheit seiner Absonderung“ als Gattung besteht dabei in der Fähigkeit zur Selbstständigkeit in der Negation seiner selbst an einem anderen Selbstbewußtsein, denn „[e]rst hierdurch ist es in der Tat“ (*PhG*, S. 144), indem es Gegenstand und Bewußtsein der Begierde zugleich ist.

Dieser Kampf auf Leben und Tod wird schließlich in der Dynamik von Herr und Knecht begrifflich ausgefochten. Denn es kommt zu einem für Hegel typischen Widerspruch, wenn „[n]ur der Gegenstand, der sich um des Selbstbesußtseins willen selbst negierte, [...] diese Iteration des Tuns der Begierde abbrechen“ würde und es sich bei einem solchen Gegenstand daher nur um ein anderes Selbstbewusstsein handeln kann. Dieses ist dann jedoch ebenso selbstständig wie das erste, „weil es sich ebenfalls als die Wahrheit des Lebens versteht“ (Hoffmann 2004, S. 262). Es ist nun also „ein Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein“ (*PhG*, S. 144), und damit tritt die entscheidende Frage in eklatanter Art zutage: welches dieser gleichgestellten Entitäten „für sich beanspruchen darf, das wahre Leben bzw. die Wahrheit des Lebens zu sein“ (Hoffmann 2004, S. 262). Denn der Anspruch beider ist nun ebenbürtig und die einzelnen Selbstbewusstseine damit plötzlich eingeschränkt, ihr (privilegierter) Anspruch aufgehoben. Infolge dieser Pattsituation treten die beiden Selbstbewusstseine in den Kampf auf Anerkennung ein, indem „jedes der beiden Selbstbewußtseine [versucht], das andere dazu zu zwingen, es selbst als das herrschende, als das Allgemeine anzuerkennen“ (ebd., S. 263).

2.4 Ein Kampf um Anerkennung: Herr vs. Knecht

Mit dem Kapitel der Herr-Knecht-Thematik und dem damit verbundenen Terminus der Anerkennung wird eine der wohl prominentesten und nach Ansicht vieler auch zentralsten Fragestellungen des Hegelschen Systems aufgeworfen, die innerhalb der philosophischen sowie auch unter anderem innerhalb soziologischer, psychologischer, wirtschaftlicher Diskussionen über Jahrhunderte für Zündstoff sorgte und sorgt (vgl. Siep 2000, S. 102). Innerhalb dieser Arbeit bleiben diese Bezugspunkte als Bewusstseinsgestalten jedoch zunächst genau das: bloße Bezugspunkte in ihrer Offenheit und Abstraktheit, die weder bloß soziologisch, zwischenmenschlich oder psychologisch auszudeuten sind. Denn durch den spekulativ-logischen Ansatz, der hier verfolgt wird, rücken die Begriffe Anerkennung, Herrschaft und Knechtschaft vor allem als logische ins Zentrum und verdeutlichen eine Struktur, die auf all diese Bereiche hin interpretiert werden kann, ohne in einem davon je ausgeschöpft werden zu können (vgl. Hoffmann 2004, S. 264).

2.4.1 Die logische Struktur der Anerkennung: Die Doppelsinnigkeit des Unterschiedenen

Am Beginn des Herr-Knecht-Kapitels in Hegels *Phänomenologie des Geistes* steht die gedoppelte Verschränkung, als die das Moment der Anerkennung in diesem ersten Satz gesetzt wird. Dabei wird es bereits hier in seiner „vielseitigen und vieldeutigen Verschränkung“ angekündigt und im folgenden Zitat auf den Punkt gebracht: „Das Selbstbewußtsein ist an und für sich, indem und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes.“ (*PhG*, S. 145) Das Wesen des Selbstbewusstseins besteht dabei darin „unendlich oder unmittelbar das Gegenteil der Bestimmtheit, in der es gesetzt ist, zu sein“, als „Doppelsinnigkeit des Unterschiedenen“ (*PhG*, S. 145). Das bedeutet, dass das Selbstbewußtsein stets als Gegenteil seiner Bestimmtheit in Bezug auf den Pol seiner Existenz steht, den es gerade nicht verkörpert, indem es nach Anerkennung strebt. Diese Fremdheit des anderen als Bezugspunkt, betont zum Beispiel Taylor in seinem Kommentar zur *PhG* (vgl. Taylor 2012, S. 152). Dabei bleibt es stets im (logischen) Fluss und kann nur punktuell (negativ) festgemacht werden, es negiert sich also stetig selbst und damit ist es als dialektische Bewegung stets zugleich Widerspruch und Einheit seiner Selbst – und das eben in einem gedoppelten Sinn.

Dieser gedoppelte Sinn weist unter anderem darauf hin, dass ein Subjekt stets für ein Subjekt ist und damit all unser Wissen sich immer nur in der Sphäre eines Anderen und nie in reiner und ausschließlicher Introspektion entwickeln und vermitteln kann. Das Bewußtsein hängt als Selbstbewußtsein von der Existenz einer äußeren Realität ab, anhand derer er reflektieren kann, was es ist, und zwar innerhalb der Anerkennungsdiagnostik schließlich insofern es ein Mensch ist (vgl. ebd., S. 152). Die Möglichkeit eines monologischen, solipsistischen Selbst muss Hegel daher verneinen, mehr noch, die Dynamik zwischen dem Selbst und einem Außen im Sinne von Welt und Anderen ist für die Entwicklung des Selbstbewusstseins innerhalb der Anerkennungsdiagnostik essentiell. Mit Stekeler wird dieser Umstand auch im Zuge des Sprechaktes deutlich, wenn „in normalen Urteilen und Aussagen“ der Sprecher

normalerweise nicht expliziert wird, sodass jede Aussage, die ihn explizit ausweist bereits eine Aussage „über den Sprecher selbst im Modus des Selbstbewusstseins“ darstellt und damit immer auch eine Selbstaussage bei der Besprochener und Sprecher in eins zusammenfallen (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 664). In diesem An- und Aussprechen des eigenen Ich sieht Stekeler das Selbstbewusstsein schließlich zu sich gekommen. Zentral für das Anerkennungskapitel ist dieses Moment dabei, weil das explizite Aussprechen eines Ichs immer schon ein „Du“ mitdenkt und damit einen Anderen, womit schließlich im Wissen und Bezugnehmend auf das eigene Ich als Selbstbewusstsein Selbstgewissheit erlangt wird. Stekeler weist hier dezidiert daraufhin, dass Selbstwissen damit noch nicht erreicht wird – Hegel ist also kein Cartesianer, denn „dass der Inhalt des Wissens über sich nicht nur vom Sprecher selbst anzuerkennen ist, sondern auch von anderen Personen als erkennbar zu bewerten ist. Die bloß faktische Anerkennung der anderen muss dabei nicht immer schon ausreichen“ (ebd., S. 666). Um dieses Selbstwissen zu überprüfen, braucht es schließlich das Andere, das dem Selbstbewusstsein als potentiell Ebenbürtiger gegenübertritt, mit Stekeler ist dieser Andere zunächst aber das Selbstbewusstsein selbst in seinem Doppelsinn als Vollzugs-Ich und Bezugs-Ich, was fragwürdig und daher noch zu diskutieren sein wird. Dabei verliert es sich jedoch, verliert sich „selbst als bloß unmittelbar selbstgewiss“ (ebd., S. 669), und tritt in die Dialektik der Anerkennung ein, um sich in diesem Anderen hoffentlich (wieder)zu finden.

Das bedeutet, dass Selbstbewusstseine stets „wesentlich füreinander sind“, dabei ihre Selbstständigkeit jedoch nicht einbüßen (Siep 2000, S. 101). Das Ich ist dabei ein Gegenstand und Nicht-Gegenstand seines Begriffs und steht, wie alles andere, das ist, innerhalb dieser Vermittlungsthematik. Mit Sieps Worten hängen Selbstbewusstseine vielmehr „in ihrer Identität auf mannigfache Weise voneinander ab“, womit er sich der Tragweite der Konzeption nur entfernt annähert. Er zieht, um seine Einschätzung zu verdeutlichen, das Bild des Spiegels heran und verneint dies. Bilder wie dieses haben in einem hegelianischen Kontext stets die Schwierigkeit, dass sie mit sehr eingeschränkten Mitteln eine logische Gestalt darstellen sollen, die sie in ihrer Komplexität stets weit übersteigen muss. Sie können daher stets nur auf das hinzeigen, dazudeuten, was ausgedrückt werden soll und sich dem im weitesten Sinn annähern. Möchte man zum bloßen Zwecke der Annäherung der Vorstellungskraft an diese Strukturen dieses Bild aber trotzdem bemühen, wäre das passendere wohl eher jenes, das Lewis Carol in seinem Buch „*Alice through the Looking Glass*“ (Carroll 2009, S. 18–21). Dabei spiegelt Alice sich nicht nicht nur im Spiegel, sondern begegnet einer selbstständigen Welt in diesem Spiegel sowie einem Gegenüber und fällt schließlich durch dieses hindurch:

“[”18-20]Carroll First, there’s the room you can see through the glass – that’s just the same as our drawing-room, only the things go to the other way. I can see all of it when I get upon a chair – all but the bit just behind the fireplace. [...] I want so much to know whether they’ve a fire in the winter: you never can tell, you know, unless our fire smokes, an then smoke comes up in that room too [...] Why, it is turning into a sort of mist now, I declare! It’ll be easy enough to get trough – [...] And certainly the glass was beginning to melt away, just like a bright silvery mist. In another moment Alice was through the glass, an had jumped lightly down into the Looking-glass room.

– vergleichbar verhalten sich Selbstbewusstseine zueinander, indem sie sich spiegeln, als gleiche, aber dabei ebenso selbstständige und indem es nicht bei einer bloßen Spiegelung bleibt, sondern einer Interaktion – eines kann und muss in das andere hineinfallen, damit in Beziehung treten und interagieren und sich dabei verändern. Natürlich bleibt auch dieses Bild hinter der logischen Komplexität dieser Angelegenheit zurück, aber es kann uns helfen, sich mit unserer Vorstellungskraft dem anzunähern, was Hegel hier ausdrücken möchte und das uns so vertraut ist, dass es uns kaum zugänglich ist.

Siep (2000, S. 101) spricht hier vom „Werden und Verändern des Bewusstseins“, das erst mit „Erwartungen, Anstöße[n], Reaktionen, Bestätigungen etc. von ‚Partnern‘ möglich“ wird, (ebd., S. 101), und weist mit Verweis auf Fichte richtigerweise darauf hin, dass es sich dabei nicht um bloße kausale Vorgänge handelt, sondern von „subjektive[n] Leistungen“, die dem „Verstehen einer fremden Handlung“ (ebd., S. 101) vorausgehen, eben jener „doppelte Sinn“ von dem Hegel spricht und der der Wechselseitigkeit des zwischenmenschlichen In-Beziehung-Tretens innewohnt. Dabei ist mit Siep ausgedrückt, „das Tun und Denken des einen immer zugleich Entsprechungen im Tun und Denken des anderen“ (ebd., S. 101). Auch hier bleibt Siep allerdings das Moment der Doppelung schuldig, ganz abgesehen vom Negationsmoment, das dem Hegelschen Selbstbewusstsein in einem einfachen und einem gedoppelten Sinn innewohnt. Stekeler-Weithofer (2014, S. 667) geht, im Gegensatz dazu davon aus, dass der „Doppelsinn des im Selbstbezug Unterschiedenen [...] eben darin, dass ich, wenn ich mich auf mich etwa in der Vergangenheit oder Zukunft beziehe, offenbar ein anderer bin, als das es ist, worauf ich mich aus der Gegenwart heraus beziehe, das ich aber als ‚Teil‘ von mir oder zu mir gehörig anerkenne“ (ebd., S. 667) sowie „darin, dass ich im Vollzug unmittelbar nicht schon das bin, als was ich mich in meinem Urteil über mich bestimme, etwa in meinem ganzen Leben bisher, oder meinem Leben unter Einschluss meiner zukünftigen Lebens, oder mich als Person oder Typ etc.“ (ebd., S. 667). Damit hat er natürlich recht, erfasst, meiner Einschätzung nach aber nicht die Tiefe der Negationsstruktur in Selbstbewusstsein.

Er liest diese Passage also intrasubjektiv, unterscheidet hier zwischen Vollzugs-Ich und Bezugs-Ich und sieht das äußere Andere erst später auf den Plan treten, während er die Formulierungen vom Anderen so deutet, dass es sich dabei um Verallgemeinerungen im Sinne eines „Jeder kann es tun“ handelt (vgl. ebd., S. 673). Der Ausgangstext gibt dabei beide Interpretationen her und meint das als spekulativ-logischer Text auch so, denn am Anfang des Teil Bs bezieht sich das Bewusst ja in einem doppelten Sinn auf sich selbst, indem es sich einerseits als „ich“ und andererseits als „anderer“ setzt und im weiteren Verlauf mit sich interagiert, wie im ersten Teil dieser Arbeit gezeigt wurde. Das bedeutet, dass die Dialektik der Anerkennung auf ihrer Suche nach dem Selbstwissen sich ebenso nach innen wie nach außen wendet, sich aber an keinem Punkt auf eines der beiden Momente reduzieren lassen kann, weil dieser Doppelsinn der grundsätzlichen Struktur des Selbstbewusstseins entspricht.

Stekeler scheint in diesen Passagen sehr bemüht herauszuarbeiten, dass die gesamte Anerkennungs-dialektik zuerst im Inneren des Subjekts rein solipsistisch abläuft und zeigt damit auch eindrücklich diese selbstreflexive Seite der Bewegung, in der das Ich sich zwischen sich als Handelndem und sich als Urteilendem abarbeitet. Damit arbeitet er eine wertvolle Perspektive auf das Herr-Knecht-Kapitel der *PhG* heraus, der in der Literatur (vgl. statt vieler z. B. Honneth 1994, S. 29) oft übersehen oder unter-

schätzt wird, nämlich, dass die Herr-Knecht-Dialektik sich auch nach Innen gerichtet im Bewusstsein abspielt.

Wichtig ist dabei jedoch, und hier scheint Stekeler selbst mit sich zu ringen, wenn er diesen Aspekt über lange Strecken ambig lässt, um am Ende seines Kommentars zu diesem Abschnitt Herr-Knecht explizit auszuführen, dass auch eine rein solipsistische Deutung des Teil Bs nicht im Sinne Hegel sein kann, weil die Dialektik eine spekulativ-logische Genese ist, die sich anhand strukturlogischer Gestalten Begriffen annähert und dabei steht auf verschiedenen Ebenen interpretierbar, aber nie auf eine bestimmte Ebene reduzierbar auftritt – nur um am Beginn seines Kommentars zum unglücklichen Bewusstsein wieder zu postulieren, dass nun eindeutig vorliege, dass es die ganze Zeit um ein Lebewesen ginge. Stekeler Bestrebung eines entweder-oder entspricht zwar sehr anschaulich dem Bestreben des Selbstbewusstseins nach Einheit und Eindeutigkeit, doch genau wie dieses muss auch Stekeler mit seinem Vorhaben scheitern, weil das Selbstbewusstsein von vornherein als gedoppeltes angelegt ist – als Urteil, das nur in der dialektischen Bewegung mit sich und der Welt immer schon zu sich gekommen sein wird.

Gegen eine solipsistische Lesart spricht dabei an dieser Stelle der *PhG* konkreter, dass jedes Ich zugleich immer schon ein Du, ein äußeres Anderes braucht, um diese Prozesse in einer wechselseitigen Bewegung am Laufen zu halten. Stekeler stellt zwar auf S. 666 seines Kommentars diese Notwendigkeit, eines Dus bzw. eines Wirs fest, argumentiert aber über mehrere Seiten hinweg, dass es sich dabei zunächst nur um ein theoretisches, konstruiertes handelt, das auf eine Verallgemeinerung hingerrichtet ist, statt auf ein reales Du und lässt seine Leser eine ganze Weile im Unklaren, wie ernst es ihm damit tatsächlich ist und klärt erst auf S. 712 die Fronten. Vor allem richtig und wertvoll ist dabei sein Hinweis, dass die bloße Anerkennung eines Äußeren nicht ausreicht, um Selbstwissen zu legitimieren, es muss auch ein innerer Prüfungsvorgang zwischen dem Selbstbewusstsein als Vollzugs-Ich und Bezugs stattfinden, jedoch kann auch die lediglich innere Anerkennung des Selbstwissens letztlich ebenso wenig ausreichen, worauf Stekeler auch hinweist. Er nimmt dabei an, dass Hegel die Strukturen von Herr und Knecht als Analogien für diese innersubjektiven Bezugspunkte gebraucht (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 679) und es deshalb zu der Verwirrung kommt, während er auf S. 694 schließlich davon spricht, dass „die logische Spannung zwischen Selbstwissen und Selbstgewissheit nie ganz aufgelöst werden kann, also dauernd lebendig bleibt“ (ebd., S. 694), und jede Prüfung letztlich irgendwann abgebrochen wird aufgrund praktischer, lebensweltlicher Gründe.

Weiters weist Siep darauf hin, dass Hegel, anders als Fichte (vgl. Fichte 1797, S. 64), auf den er sich dabei bezieht, die sozialen und kulturellen Voraussetzungen einbezieht, „in denen sich das abspielt“ (Siep 2000, S. 101) und schreibt diesen „den Charakter eines geistigen, d. h. selbstbewußten Lebens, aus dem sich die Individuen wie aus einer gemeinsamen Gattung äusdifferenzieren“ zu, das nicht nur zwischen zwei Individuen auftritt, sondern auch eine trans- bzw. interindividuelle Komponente, ja Substanz aufweist, die dem Individuum, ebenso wie dem „wir“ in „Sprache, Sitten Normen usw. wie eine ‚flüssige, sichselbstgleiche‘ Substanz“ eingeschrieben ist (ebd., S. 102). Der Hegelsche Substanzbegriff wird dabei bestimmt als „absolute Substanz, welche in der vollkommenden Freiheit

und Selbstständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtseine, die Einheit derselben ist; Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist“ (*PbG*, S. 145).

Manche Kommentatoren, wie Taylor, sehen darin den Weg gelingender gegenseitiger Anerkennung, da im Geißkapitel eine Vereinigung der Widersprüche erzielt werden soll. Eine Diskussion, ob und in wieweit dies aufgeht, kann allein aufgrund dieser Stelle im Teil B nicht geleistet werden. An diesem Punkt der Phänomenologie handelt es sich dabei nämlich wohl um eine Vorausschau, da das „wir“ erst mit dem Geißkapitel in den Fokus der Begriffsbildung rückt, der Hinweis ist jedoch wichtig und wertvoll, da die logischen Voraussetzungen für die Anwendung des doppelten Sinns der Selbstbewußtseine sowie der Anerkennungsdiagnostik auf einen größeren, allumfassender Raum logisch spekulativ hier natürlich bereits angelegt ist. (vgl. Hoffmann 2004, S. 264) Eine ausgiebige Diskussion und Anwendung der Anerkennungsdiagnostik auf gesellschaftlichen Ebene kann innerhalb des eingeschränkten Rahmens dieser Masterarbeit leider nicht geleistet werden, da hier die Anwendung der Begriffe inner- und intersubjektiv zwischen Individuen im Vordergrund steht, auch wenn diese für die Begriffsbildung eines freien Liebesbegriffs in weiterer Folge durchaus fruchtbar erschienen.

Siep weist damit aber, ganz richtig, auf den eigenständig, lebendigen Charakter des doppelten Sinns hin, der zu dessen Komplexität und Vielschichtigkeit beiträgt, sein Hinweis ist aber auch auf eine logisch spekulative Ebene zu erweitern, die diese Struktur aus dem bloßen zwischenmenschlichen Dasein nimmt und den logischen Strukturen der Welt insgesamt einschreibt. Die tatsächliche Reichweite dieser gedoppelten Bewegung und ihre Folgen werden in folgender Passage offengelegt:

Die Bewegung ist also schlechthin die gedoppelte beider Selbstbewußtsein[e]. Jedes sieht das Andere dasselbe tun, was es tut; jedes tut selbst, was es an das Andere fordert, und tut darum, was es tut, auch nur[146] insofern, als das Andere dasselbe tut; das einseitige Tun wäre unnütz; weil, was geschehen soll, nur durch beide zustande kommen kann. Das Tun ist also nicht nur insofern doppelsinnig, als es ein Tun ebensowohl gegen sich als gegen das Andere, sondern auch insofern, als es ungetrennt ebensowohl das Tun des Einen als des Anderen ist. (*PbG*, S. 146–147)

Hegel macht hier deutlich, dass die Bewegung doppelsinnig in wirklich jeder Hinsicht ist, denn sie muss von beiden Seiten vollzogen und von beiden intendiert werden, nach innen wie nach außen. Außerdem muss jedes Selbstbewußtsein sich im anderen selbst finden, sich selbst aufheben, indem es das andere dabei als selbstständiges Selbst (das es zuvor sein muss) aufhebt, bevor es in sich selbst zurückkehrt und sich beide als Selbstständige zurückerhalten. Darin liegt ein Moment des Absprechens der Selbstständigkeit, Unabhängigkeit, Andersheit des Selbstbewußtseins, bei dem jedes Selbstbewußtsein auch „mithelfen“ muss, bevor es sich zurückerhält – man leistet auch in diesem selbstnegierenden Teil des Prozess seinen Beitrag, d. h. es geschieht durch mich und mit mir und geschieht mir nicht bloß. (vgl. Taylor 2012, S. 153) Ein jedes Selbstbewußtsein muss also selbst tun, was es vom Anderen fordert bzw. vollzieht es dies nur dann, wenn es auch vom Anderen vollzogen wird. Die beiden Selbstbewußtseine stehen also in gegenseitiger Bedingtheit und Abhängigkeit und können diesen Prozess nur gemeinsam vollziehen, wie Taylor betont (vgl. ebd., S. 153) bzw. beide Teile, das Vollzugs-Ich wie das Bezugs-Ich müssen die Bewegung intersubjektiv mitmachen, wenn man Stekellers Sicht mitdenkt. Die logische Dynamik der Anerkennungsbeziehung als „reinem Begriff“ ist die einer

Begegnung von Gleichen in gleichem Maße: was eine Seite gibt und nimmt, muss auch die andere Seite geben und nehmen. Im Herr-Knecht-Kapitel der *PhG* wird diese Bewegung nachvollzogen, das heißt, der Anerkennungsbegriff versucht, hier zu sich zu kommen.

Die logische Struktur, die diesem Moment zugrunde liegt, ist bereits durch in ihren Grundzügen im Verhältnis von Bewusstsein und seinem Wahrnehmungsgegenstand sowie in der Dynamik des Kampfes Lebendiger auf Leben und Tod zutage getreten. Während bisher zwei Akteure, intra- wie intersubjektiv, ihre bloße Lebendigkeit in dieser Begegnung riskierten, um sich als Lebendige im Aufzehren eines anderen Lebendigen zu erhalten, ringen nun zwei Selbstbewusstseine um ihre Selbstständigkeit und darin um die Anerkennung durch ein anderes Selbstbewusstsein. In beiden Verhältnissen gehen die Akteure logisch aufs Ganze und wiederholen damit jenen Prozess, „der sich als Spiel der Kräfte darstellte, aber im Bewußtsein“ (*PhG*, S. 147). Vom Kampf ist hier dabei stets die Rede, da es sich dabei um die „elementarste Form“ der intersubjektiven Bewährung handelt, wie Siep es formuliert. Im Kampf gehen die Akteure notwendigerweise aufs Ganze und nicht weniger ist nötig, um die existentiellen Weichen zu stellen, die hier im Raum stehen (vgl. Siep 2000, S. 103). Wie Stekeler richtigerweise anmerkt, ist dabei „nicht immer klar, wie Hegels Sätze zu lesen sind, wörtlich oder metaphorisch, assertiv oder ironisch, im Modus des kritischen Halbzitats oder als eigene Gedankenführung“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 692), aus spekulativ-logischer Sicht kann hier jedoch geantwortet werden: jede, keine, alle, denn es handelt sich um logische Begriffe, die innerweltliche Zusammenhänge darstellen wollen und sich in ihrer Bewegung daher ebensowenig festhalten lassen wie Lebendige.

Im Unterschied zu den vorangegangenen Verhältnissen ist die Bewegung nun aber nicht für uns, sondern für die Extreme selbst, während das Selbstbewusstsein die Mitte ist, die als Begriff im Selbstbewusstseinskapitel hier zuerst auftritt, zunächst also aus der Perspektive der Ungleichheit von beiden Seiten her, die damit einander entgegengesetzt sind, einerseits als Anerkanntes und andererseits als Anerkennendes. Das Selbstbewusstsein geht in diesen Prozess zunächst als ein reines Fürsichsein, sichselbstgleich, das alles andere aus sich ausschließt (vgl. *PhG*, S. 147). Das bedeutet, dass sein absoluter Gegenstand sowie sein Wesen zunächst Ich ist und es durch diese Unmittelbarkeit Einzelnes ist, während das Andere als unwesentlicher Gegenstand zunächst nur „mit dem Charakter des Negativen“ bezeichnet, auftritt. Als Selbstbewusstsein will es in der Konfrontation zeigen, dass es mehr als bloß Lebendiges ist, es riskiert als lebendiges Für-Sich-Sein das bloße Lebendigsein, um sich als reines Für-Sich-Sein zu zeigen und zu behaupten. (vgl. Taylor 2012, S. 153) Es handelt sich dabei logisch um die Bewegung der „absoluten Abstraktion“, bei der „alles unmittelbare Sein vertilg[t] und nur das rein negative Sein des sichselbstgleichen Bewußtseins“ wird (*PhG*, S. 148). Am Anfang des Anerkennungskapitels ist diese Bewegung noch zu vollziehen, da beide Selbstbewusstseine sich an diesem Punkt einander noch nicht als „reines Fürsichsein“, (*PhG*, S. 148), als Selbstbewusstseine dargestellt haben. Es handelt sich hier um die logische Struktur einer gedoppelten Negation als gedoppelte Übersetzung ohne Ausgangspunkt.

„So unmittelbar auftretend, sind sie füreinander in der Weise gemeiner Gegenstände; selbständige Gestalten“ (*PhG*, S. 148) und damit haben sich beide Seiten noch nicht „als reines Fürsichsein, d. h.

als Selbstbewußtsein[e] dargestellt, da sie die absolute Abstraktion“ noch nicht vollzogen haben. Das bedeutet, dass jedes Selbstbewusstsein sich an diesem Punkt zwar „seiner selbst gewiss [ist], aber nicht des anderen“ (*PhG*, S. 148), sie haben also bloß Gewissheit ohne Wahrheit von sich. Dies ist erst gegeben, wenn „sein eigenes Fürsichsein sich ihm als selbständiger Gegenstand“ darstellt (*PhG*, S. 148). Anerkennung kann also nur gegenseitig erfolgen (vgl. Taylor 2012, S. 153).

„Dies aber ist nach dem Begriffe des Anerkennens nicht möglich, als daß wie der andere für ihn, so er für den anderen, jeder an sich selbst durch sein eigenes Tun und wieder durch das Tun des anderen diese reine Abstraktion des Fürsichseins vollbringt.“ (*PhG*, S. 148)

Das bedeutet, dass Selbstgewissheit daher nur auch durch die Aufhebung des eigenen Selbst zustande kommen kann und damit durch das Freilassen des Anderen, denn erst damit erhält das Selbst sich selbst zurück, während es sich zuvor nur im Anderen gesehen hat (vgl. Taylor 2012, S. 153). Im ersten Sinn seiner gedoppelten Bedeutung ist das Selbstbewusstsein dabei einerseits „außer sich gekommen“ und findet sich „als ein anderes Wesen“, hat das Andere andererseits darin aufgehoben und sieht sich somit nicht als „das Andere als Wesen, sondern sich selbst im Anderen“ (*PhG*, S. 146). In diesem ersten Doppelsinn muss das Selbstbewusstsein sein Anderssein aufheben, das andere, selbstständige Wesen aufheben (vgl. Taylor 2012, S. 153), „um dadurch seiner als des Wesens gewiss zu werden“ (*PhG*, S. 146). Andererseits „geht es hiermit darauf, sich selbst aufzuheben, denn dies Andere ist es selbst“. Darin liegt das Dilemma des Lebensbegriffs in Bezug auf die Anerkennungsthematik. Denn um die erstrebte Befriedigung zu erlangen und sich selbst zu erkennen, muss der Andere aufgehoben werden, muss der Andere zum eigenen Selbst gemacht werden, indem er einverleibt wird. Doch in diesem Begehren des Anderen steckt auch ein Begehren des Selbst und Begehren nach Erkennen des Selbst, denn im Aufheben des Anderen wird es seiner Selbst gewiss. Indem es den Anderen aufhebt, legt das Selbstbewusstsein es aber auch die eigene Aufhebung an, denn „dies Andere ist es selbst“ (*PhG*, S. 146), denn aufgrund des in dieser Vermittlung angelegten Doppelsinns, ist das „Tun des Einen ebensoviel sein Tun als das Tun des Anderen“, denn hier stehen sich zwei grundsätzlich gleichwertige Selbstbewusstseine gegenüber, die sich auch als solche begegnen. In der „Gegenstandsauffassung des Selbstbewusstseins entspricht [diesem Anderen] also nur ein anderes Selbst, das sich selbst unterscheidet, Gegenteil seiner selbst (qua Subjekt) werden kann und doch mit sich identisch bleibt“, da dieser Gegenstand sich zugleich negieren und selbst erhalten können muss, sodass das Selbstbewusstsein für sich selbst Gattung ist, denn es kann „ohne Selbstverlust seine undifferenzierte Gleichheit mit sich selbst negieren“ (Siep 2000, S. 101).

Das neue, besondere Moment nun ist jedoch, dass es sich bei dem Einzuverleibenden weder um einen materiellen Konsumgegenstand, noch um ein Lebewesen mit einem wie auch immer ausgeprägten Bewusstsein handelt, sondern dass nun ein Selbstbewusstsein dem Selbstbewusstsein gegenübertritt, ein Individuum einem Individuum, das den gleichen logischen Strukturen untergeordnet ist und die gleichen begehrlichen Ansprüche verfolgt. Dieser Kampf kann nur unter Selbstbewusstseinen stattfinden (vgl. Taylor 2012, S. 152). Denn es ist stets ein Kampf „Wille gegen Wille, die beide dasselbe wollen“ (Hoffmann 2004, S. 263). Die logische Struktur des Kampfes auf Leben und Tod erhält also eine neue Dimension von großer Tragweite. Da es sich um eine Pattsituation handelt, in der keines der

beiden Selbstbewusstseine einen privilegierten Anspruch aufweist, kommt es zu einer Pattsituation, in der zunächst nicht von vornherein klar ist, wer „für sich beanspruchen darf, das wahre Leben bzw. die Wahrheit des Lebens zu sein“ (Hoffmann 2004, S. 262). Daher müssen beide Selbstbewusstseine aufgrund der Bestimmtheit ihres Verhältnisses als Anerkennungsverhältnis in diesen Kampf auf Leben und Tod als potentiell ebenbürtige hineingehen und zwar unter der Prämisse des „Daransetzens des eigenen Lebens in sich“ (*PhG*, S. 148). Das bedeutet,

daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren [müssen]. – Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, für sich zu sein, zur Wahrheit an dem Anderen und an ihnen selbst erheben. Und es ist allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, daß dem Selbstbewußtsein nicht das Sein, nicht die unmittelbare Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens das Wesen, – sondern daß an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, daß es nur reines Fürsichsein ist.

Was hier dargelegt wird, ist, dass diese Auseinandersetzung in ihrer ganzen Tragweite und Härte logisch notwendig ist, aufgrund der Beschaffenheit der Anerkennungslogik, der jedes Selbstbewusstsein in ihrem Sein als Bewusstsein folgen muss, da es nur immer schon im Verhältnis zu anderen (Selbst-)Bewusstseinen sein kann und in diesem Verhältnis das eigene Für-Sich-Sein als Wahrheit, die eigene Bedeutsamkeit, und „diese zu sein durch den auftauchenden Anspruch eines anderen Selbstbewusstseins plötzlich eingeschränkt, ja aufgehoben“ zu werden droht (Hoffmann 2004, S. 262–263). Es kann seinen Anspruch daher nur sichern, wenn es sich auf diesen Kampf einlässt und sich dem anderen Selbstbewusstsein in seiner ganzen existentiellen Beschaffenheit und Not stellt.

Besonders an der Auseinandersetzung zweier Selbstbewusstseine im Vergleich zu vergleichbaren logischen Strukturen aus vorherigen Kapiteln ist nun, dass hier strukturell und Begriffslogik ebenbürtige Bewusstseinsgestalten aufeinandertreffen. Aufgrund dieser Gleichheit wurde von Interpretierenden oft vermutet, dass Hegel hier auf Hobbes «bellum omnium in omnes» in dessen Theorie über den Naturzustand abzielen könnte (vgl. ebd., S. 263). Denn Hobbes geht darin davon aus, dass „von Natur aus nach körperlichen und geistigen Fähigkeiten mehr oder weniger gleich sind und die individuellen Unterschiede letztlich kaum ins Gewicht fallen“ und sie zu Feinden werden, wenn „zwei Menschen das gleiche verlangen, in dessen Genuß sie dennoch nicht beide kommen können“ (Hobbes 2018, S. I, c. 13). Doch Hegel geht in der *PhG* darüber hinaus, indem die Selbstbewusstseine nicht nur das gleiche Objekt wollen, sondern ein jedes Selbstbewusstsein „will das Gleichsein mit sich selbst, sozusagen die ungetrübte Gewißheit, selbst das Leben oder die Wahrheit zu sein“ (Hoffmann 2004, S. 263). Die beiden Bewusstseinsgestalten wollen also „das gleiche Gleichsein“, dieser Kampf geht also weiter, da es darin um „die Repräsentanz des Lebens“ geht, es sich also um einen Kampf auf Leben und Tod handelt (vgl. ebd., S. 263).

Durch das „Daransetzen des Lebens“ kann die Freiheit des Selbstbewusstseins als Selbstbewusstsein bewährt werden, indem gezeigt wird, dass „an ihm nichts vorhanden [ist], was für es nicht verschwindendes Moment wäre“, es also „nur reines Fürsichsein ist“, (*PhG*, S. 148), es also, wie zu Beginn gewünscht, sich sein Fürsichsein als Wahrheit gesichert hat. Der Akteur, der dabei „das Leben

[jedoch] nicht gewagt hat“, „kann wohl als Person anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht“ (*PhG*, S. 148). Theoretisch gibt es mit Hoffmann drei mögliche Ausgänge für diesen Kampf auf Leben und Tod zwischen Selbstbewußtseinen, erstens bleiben beide am Kampfplatz, zweitens überlebt einer oder drittens, einer gibt „um des eigenen, jetzt aber eingeschränkten oder partikulären Lebens willen, den Kampf auf und unterwirft sich“ (Hoffmann 2004, S. 263). Doch nicht nur auf das (eigene) Leben/den Erhalt des eigenen Lebens müssen die Selbstbewußtseine gehen, sondern logisch notwendig auch auf den Tod des Anderen, und zwar weil das Andere ihm nun „nicht mehr als es selbst“ gilt, „sein Wesen stellt sich ihm als ein Anderes dar, es ist außer sich, es muß sein Außersichsein aufheben; das Andere ist mannigfaltig befangenes und seiendes Bewußtsein; es muß sein Anderssein als reines Fürsichsein oder als absolute Negation anschauen“ (*PhG*, S. 148–149).

Das bedeutet also, dass das Selbstbewußtsein sein Anderssein auslöschen muss, absolut negieren muss, um die Wahrheit seines Fürsichseins zu sichern. Damit scheidet Hoffmanns erste Ausgangsmöglichkeit aus. Mit dieser „Bewährung [...] durch den Tod“ wird diese Wahrheit jedoch sogleich wieder aufgehoben und damit verbunden auch „die Gewißheit seiner selbst überhaupt“ (*PhG*, S. 149). Diese Folge ergibt sich daraus, dass der Tod als natürliche Negation des Lebens damit eine Negation ohne Selbstständigkeit darstellt und daher „ohne die geforderte Bedeutung des Anerkennens bleibt“ (*PhG*, S. 149). Denn das Leben andererseits stellt als „natürliche Position des Bewußtseins“ Selbstständigkeit in Abwesenheit der absoluten Negativität dar. (vgl. *PhG*, S. 149)

Das Auftreten des Todes wurde beiden die Gewissheit, (vgl. *PhG*, S. 149), ihr Leben zu wagen und es damit an sich selbst und dem Anderen zu verachten, (vgl. *PhG*, S. 149), doch für jene, „welche diesen Kampf bestehen“, ist diese Gewissheit durch den Tod nicht eingetreten. Diese heben ihr gesetztes Bewußtsein „in dieser fremden Wesenheit, welches das natürliche Dasein ist“ (*PhG*, S. 149) auf, das heißt, sie heben sich auf und werden damit als „die für sich sein wollenden Extreme aufgehoben“ (*PhG*, S. 149). Es kommt also zum Widerspruch, denn der „wirkliche Tod macht das unmöglich, was er beweisen sollte: Er hebt mit dem Leben die Selbstständigkeit des Selbstbewußtseins auf und beraubt damit den Anderen der Möglichkeit, anerkannt zu werden“ (Siep 2000, S. 103). Damit bleibt von den drei möglichen Ausgängen des Kampfes auf Leben und Tod, die Hoffmann in Aussicht stellt, nur die dritte, da sie als einzige dem hier erstmaligen Vorliegen „einer[r] ‚sozial‘ gegliederte[n] Lebenswelt“ Rechnung trägt (Hoffmann 2004, S. 263). Bevor es also zum Tode kommt, gibt in einer solchen einer auf, gewinnt dadurch sein Leben, verliert jedoch seine Selbstständigkeit – ordnet sich also dem anderen unter (vgl. Taylor 2012, S. 153).

Das wesentliche Moment diese „Spiel[] des Wechsels“, das hier aber verloren geht, ist der Prozess der Selbstbewußtseine „sich in Extreme eingegengesetzte[] Bestimmtheiten zu zersetzen“ (*PhG*, S. 149). Siep weist dabei daraufhin, dass das Töten im Kampf sowohl das natürliche, als auch das geistige Leben einer gemeinsamen Substanz beendet. In der Folge zersetzt sie sich notwendig in selbstständige Glieder, die Hegel Extreme nennt. Somit endet hier das gegenseitige Geben und Empfangen durch das Bewußtsein, sie lassen sich gegenseitig frei, aber als bloße Dinge. Übrig bleibt eine Mitte als Moment der Alterität als tote, da die Negation, die hier als Handlung stattfindet eine abstrakte und nicht jene,

„nicht die Negation des Bewusstseins, welches so aufhebt, daß es das Aufgehobene aufbewahrt und erhält und hiermit sein Aufgehobenwerden überlebt“ (*PhG*, S. 149–150).

Während die Mitte übrig bleibt, zersetzen sich die Extreme in zwei Pole. Indem die unmittelbare Einheit des Selbstbewusstseins zu Beginn des Anerkennungskapitels deren absoluter Gegenstand das Ich war, eine Einheit, die nun zerfallen ist und in die Setzung zweier neuer Bewusstseinsgestalten mündet, einerseits in ein reines Selbstbewusstsein, dem „das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewusstsein ist“, (*PhG*, S. 150), dass es sein Leben vollkommen riskierte und damit verachtete, andererseits in ein Bewusstsein, „welches nicht rein für sich, sondern für ein anderes, d. h. als seiendes Bewusstsein oder Bewusstsein in der Gestalt der Dingheit ist“, (*PhG*, S. 150), ein Bewusstsein, dem das Leben das Wesentlichste ist und das deshalb auf dessen Erhalt setzt. Ersteres wird als Herr, zweiteres als Knecht bezeichnet und „beide Momente sind wesentlich“ und „lassen einander nur gleichgültig, als Dinge, frei“ (*PhG*, S. 150). Was aber bedeutet es, dass sie sich freilassen? Stekeler beispielsweise findet auf diese Frage nur die Antwort, dass sie einander in Ruhe lassen bzw. das Ich intersubjektiv von seiner Prüfung des Selbstwissens ablässt. Es wird sich noch zeigen, ob dies eine hinreichende Antwort abgibt (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 694).

Diese beiden neuen Bewusstseinsgestalten begegnen uns zuerst als ungleich und entgegengesetzte Gestalten des Bewusstseins, die erst in eine Einheit reflektiert und vermittelt werden müssen,

„so sind sie als zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewusstseins; die eine das selbständige, welchem das Fürsichsein, die andere das unselbständige, dem das Leben oder das Sein für ein Anderes das Wesen ist; jenes ist der Herr, dies der Knecht.“ (*PhG*, S. 150)

Das Bewusstsein des Herren zog dem Leben also die Selbstbestimmung vor und hat sich „als reines Selbstbewusstsein erhalten, als Ich, dem es nur um seine Selbstheit ging, auch unter Preisgabe des Lebens“ (Hoffmann 2004, S. 264), die von Stekeler mit Blick auf die intrasubjektive Sphäre als Denken und Wollen bezeichnet wird (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 695), während das knechtische Bewusstsein das Leben der Selbstbestimmung und damit das (substantielle) Lebendig-Sein dem (subjektiven) Selbstbewusstsein-Sein vorzog (vgl. Hoffmann 2004, S. 264), mit Stekeler die Sphäre des Fühlens und Begehrens (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 695). Dabei sind beide Gestalten essentiell und wichtig.

2.4.2 Herr und Knecht als logische Gestalten

Somit treten zwei neue logische Gestalten auf den Plan, Herr und Knecht, die in der *PhG* hier zuallererst genannt werden und sogleich zu Hauptakteuren der logischen Bewegung werden. Die logische Gestalt des Herrn einerseits ist nach Hegel an dieser Stelle

ist das *für sich* seiende Bewusstsein, aber nicht mehr nur der Begriff desselben, – sondern für sich seiendes Bewusstsein, welches durch ein *anderes* Bewusstsein mit sich vermittelt ist, nämlich durch ein solches, zu dessen Wesen es gehört, daß es mit selbständigem *Sein* oder der Dingheit überhaupt synthetisiert ist. (*PhG*, S. 150)

Es bezieht sich dabei auf zwei Momente: einerseits auf „ein *Ding* als solches“ (*PhG*, S. 150) und damit auf den Gegenstand, auf den die Begierde abzielt und andererseits „auf das Bewußtsein, dem die Dingheit das Wesentliche ist“ (*PhG*, S. 150–151), und damit auf den Knecht. Dabei ist der Herr zwar „als Begriff des Selbstbewußtseins unmittelbare Beziehung des Fürsichseins“ (*PhG*, S. 151), „auf Deutsch einfach: Selbstbestimmung“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 696), doch dies stets nur als „Vermittlung oder als ein Fürsichsein, welches nur durch ein Anderes für sich ist“ (*PhG*, S. 151). Oder mit Hoffmann gesagt: „Der Herr ist das unmittelbar frei und souveräne Selbstbewußtsein, das sich, wenn man so will, als Mittelpunkt der Welt versteht, während ihm der Knecht Mittel ist, dieses Selbstverständnis durchzuhalten.“ (Hoffmann 2004, S. 264–265) Unmittelbar bezieht sich der Herr somit auf beide und mittelbar „auf jedes durch das andere“ (*PhG*, S. 151). Der Bezug des Herrn auf den Knecht erfolgt dabei

„durch das selbständige Sein; denn eben hieran ist der Knecht gehalten; es ist seine Kette, von der er im Kampfe nicht abstrahieren konnte und darum sich als unselbständig, seine Selbständigkeit in der Dingheit zu haben erwies.“

Der Herr hat im Kampf auf Leben und Tod hingegen demonstriert, dass ihm dieses Sein „nur als ein *Negatives* gilt“ (*PhG*, 151, meine Hv.), und unterjocht sich den Anderen, den Knecht somit. Er zieht sein Für-Sich-Sein, seinem Leben vor (vgl. Taylor 2012, S. 153), dessen Kette das Leben ist, „von der er im Kampfe nicht abstrahieren konnte und darum sich als unselbständig, seine Selbstständigkeit in der Dingheit [nämlich im Leiblichen, PSW]“ hat (Stekeler-Weithofer 2014, S. 697). Doch indem das Sein ihm nur ein *Negatives* ist, kann er sich nicht unmittelbar darauf beziehen, sondern nur mittelbar durch den Knecht, denn zu den Dingen in der Welt kann „nur über die Vermittlung meines Leibes“ Bezug genommen werden, also „in der tätigen Handlung“ (ebd., S. 698). So bezieht sich der Herr durch sein Fürsichsein auf den Knecht und durch den Knecht auf das Ding, auf die Welt. So ist „jeder Selbstbezug, ob epistemisch oder tätig, ein Weltbezug, und jeder Weltbezug ein Selbstbezug“ (ebd., S. 697), und der Herr bezieht sich darin „mittelbar auf jedes durch das andere“ (*PhG*, S. 151).

Der Knecht auf der anderen Seite kann sich auf das Fürsichsein nur mittelbar durch den Herrn beziehen, da dieser im Kampf auf Leben und Tod auf die Vernichtung des Dings ging. Er bestimmt sich demnach als „seiendes, nicht fürsichseiendes Bewußtsein“ (Hoffmann 2004, S. 265). Auf letzteres kann er sich als Selbstbewusstsein zwar negativ beziehen, er hebt es auf, doch weil der Knecht nicht bis auf den Tod ging, ist das Ding doch selbstständig für ihn und sein Negieren gereicht nicht zu dessen Vernichtung. Stattdessen bearbeitet er es und macht es in dieser Bearbeitung für den Herren nutzbar, der es so genießen kann. „[U]ntergründig sind [jedoch] beides Formen der Selbstbehauptung“ mit Hoffmann, wobei der Herr die Wahrheit des Knechts ist und der Knecht somit seine Wahrheit „exterritorialisert hat, und am Bewußtsein des Herrn, dessen Wille nun sein eigener Wille ist, findet“ (ebd., S. 264).

Dieser Genuss wird dem Herrn „diese Vermittlung die unmittelbare Beziehung als die reine Negation desselben“ (*PhG*, S. 151). Das bedeutet, dass der Herr sich unmittelbar handelnd nur in Form des Genusses auf die Welt beziehen kann und in diesem Genuss kann der Herr sich befriedigen und damit gelingt ihm, was der Begierde aufgrund der Selbstständigkeit des Dings nicht gelang: Befriedigung zu

erlangen, denn der Herr, der den Knecht zwischen es und sich eingeschoben, schließt sich dadurch nur mit der Unselbstständigkeit des Dinges zusammen und genießt es rein: „die Seite der Selbstständigkeit aber überläßt er dem Knechte, der es bearbeitet.“ (*PhG*, S. 151) Während der Knecht also „die selbst willenslose Verlängerung des Willens des Herrn“ ist, dem „die Arbeit, die Betätigung am Gegenstand“ zufällt, fällt „dem Herrn die Begierde und ihre Befriedigung zu“ (Hoffmann 2004, S. 265). Er kann dabei aber ebenso wenig von der „Kette des Begehrens und der Gewissheiten“ abstrahieren wie der Knecht, aber er hat „zumindest eine gewisse Macht über das Begehren und Fühlen hinaus“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 698). Indem er danach strebt, das Subjektive, das Leibliche zu überwinden, wendet er sich ab vom Unmittelbaren und hin zum „angeblich oder wirklich Objektiven“, geht von der Gewissheit zum Wissen. (vgl. ebd., S. 698). Der Herr als Seite des Intellekts und des Geistes bewertet den Erfolg der Absicht dieser Arbeit und entscheidet, ob Bedingungen erfüllt wurden, und zwar stets in einer „metastufigen Befriedigung oder auch herrischen Beendigung der weiteren Fragen, ob denn seine Anerkennung der Erfüllung auch richtig sei“. Es werden also mögliche Zwecke und Mittel als Denken und Hemmung „zwischen die Wahrnehmung, das Urteilen und das Tun eingeschoben“, weshalb auf seiner Seite letztlich stets Gewissheiten stehen. In diesem Sinne erfolgen „die Unterwerfung des Knechts, des Leibes in der Selbstdisziplinierung [...] also im Dienst der Freiheit des Handelns, nicht als Zweck für sich“ (ebd., S. 698).

Das bedeutet aber auch, dass der Herr letztlich durch sein Fürsichsein, seinen Genuss, eben nicht zu einem selbstständigen Bewusstsein geworden ist, wie es dem Gegenstand der Wahrheit der Gewißheit seiner selbst entspräche, sondern ein unselbstständiges, das sich „nicht des Fürsichseins als der Wahrheit gewiß, sondern seine Wahrheit ist vielmehr das unwesentliche Bewußtsein und das unwesentliche Tun desselben“ (*PhG*, S. 152). Denn der Herr erlangt seine Gewissheit durch die Unterwerfung des Knechtes als „unwesentlichen Bewußtsein“, das er somit zum Gegenstand macht. Indem er das tut, macht er sich von eben diesem unwesentlichen Bewußtsein jedoch zugleich abhängig, da er von dessen Arbeit abhängig ist, die seinen Genuss ermöglicht. Der Herr reduziert sich damit selbst auf ein Dasein als Konsument, der sich als Herrschender wähnt, dabei jedoch nicht merkt, dass seine Freiheit zu genießen, zu wählen und zu nutzen, lediglich eine vermeintliche ist, die in der Begierdestruktur verankert bleibt und nie über Mittel-Zweck-Relationen hinausreicht.

2.4.3 Das Scheitern der Anerkennung an ihrer Einseitigkeit

Doch was in diesem Verhältnis weder dem Knecht, noch dem Herren gelingt, ist Anerkennung zu erlangen (vgl. Taylor 2012, S. 153). Denn für den Herren setzt sich sein Anerkanntsein „durch ein anderes Bewußtsein“ in zwei Momenten als Unwesentliches, einerseits in der Bearbeitung des Dinges, andererseits in seiner Abhängigkeit „von einem bestimmten Dasein“ (dem Knecht) (vgl. *PhG*, S. 151) und „in beiden kann es nicht über das Sein Meister werden und zur absoluten Negation gelangen.“ (*PhG*, S. 151)

Es ist nämlich zwar das erste Moment des Anerkennens vorhanden, in dem „das andere Bewußtsein sich als Fürsichsein aufhebt und hiermit selbst das tut, was das erste gegen es tut“ (*PhG*, S. 151–152). Für

den Herrn liegt dieses erste Moment der Anerkennung „als erfolgreich Wissender und Wollender [...] im Erfolg“ (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 699) anhand von Wahrnehmung und Selbstwahrnehmung, also anhand des leiblichen Tuns und Seins (vgl. ebd., S. 699) und damit durch die Arbeit des Knechts, der ihm die „Befriedigung von Begierden und Selbstgewissheitsgefühlen erfüllen bzw. bestätigen“ wird durch den Genuss aus der Arbeit des Knechts (ebd., S. 699). Dieses erste Moment ist aber keine absolute Negation, keine Negation der Negation im Hegelschen Sinne und damit eine gelingende Konkretion der eigenen Begrifflichkeit dieses Bewusstseins, sondern lediglich die einfache Negation des fremden Seins, weshalb dem Herrn die Bedürftigkeit, Angst, Last und Schmerz des eigenen in ihrer vollumfänglichen existentiellen Bedrohung nie bewusst werden wird – denn der Herr tut dies lediglich gegen den Anderen.

Es fehlt jedoch das zweite Moment des gelungenen Anerkennungsverhältnisses, nämlich jenes,

daß dies Tun des zweiten das eigene Tun des ersten ist; denn was der Knecht tut, ist eigentlich Tun des Herrn; diesem ist nur das Fürsichsein, das Wesen; er ist die reine negative Macht, der das Ding nichts ist, und also das reine wesentliche Tun in diesem Verhältnisse; der Knecht aber ein nicht reines, sondern unwesentliches Tun. Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, daß, was der Herr gegen den Anderen tut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den Anderen tue. Es ist dadurch ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden. (*PhG*, S. 152)

Die Einseitigkeit ergibt sich hierbei dadurch, dass der Herr bloß für sich handelt und der Knecht bloß für ein Anderes und damit gehen beide lediglich die Hälfte des notwendigen (logischen) Weges. Taylor beispielsweise bezeichnet dies als einseitige Anerkennung des Herren durch den Knecht, da dieser durch seine Unterwerfung untauglich für das Anerkennen unter Gleichen wird (vgl. Taylor 2012, S. 154).

Allerdings handelt es sich ja um ein schiefes Verhältnis von beiden Seiten her, da der Herr ebenso untauglich im Sinne eines Gleichen wird, wenn er sich über den Knecht erhebt, vor allem insofern der Knecht an diesem Punkt seine eigentliche Selbstständigkeit ja noch verkennt. Stekeler weist dabei daraufhin, dass die Gestalt des Herrn als Wissen und Wille intrasubjektiv als selbstkontrolliertes Handeln, für das die Dinge der Welt und der Leib „nichts ist“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 700) und wendet dies analog auf gesellschaftliche Prozesse an. Dabei weis der Herr noch nicht um diese Rolle, die er im Prozess einnimmt und weiß daher nicht „wer oder was der Knecht [...] ist, wie er sich also zur Herrschaft [...] verhält“ (ebd., S. 700) (vgl. ebd., S. 700) und analog intrasubjektiv, wie Seele bzw. Willen mit den Trieben und Begierden in Beziehung zu setzen sind. Wie Taylor betont, hängt dabei aber eine Bewusstseinsgestalt von der anderen ab, ihre Wege seien komplementär, um höhere Integrität (?) zu erlangen (vgl. Taylor 2012, S. 156).

So ist die Kette eines jeden, Herrn wie Knecht stets das, was der andere durch seine Entscheidung im Kampf auf Leben und Tod von sich gewiesen hat und somit nicht kann und mit der Über- bzw. Unterordnung, die aus diesem Akt folgt, versperrt ein jedes sich die Möglichkeit der Anerkennung durch ein anderes Gleiches – denn gleich sind sie damit nicht mehr. (vgl. ebd., S. 153) Denn, dass der Herr sich durch sein Fürsichsein, durch sein Genießen-Können nicht unmittelbar auf die Welt, auf das Ding beziehen kann, bedeutet nicht nur, dass er den Knecht (und seine Arbeit) für sich nutzt, um

die Früchte dieser Arbeit zu genießen, sondern auch, dass er den Knecht und seine Arbeit braucht, um sich auf die Welt mittelbar durch ihn beziehen und somit genießen zu können. Auf der einen Seite steht also der Herr, der sich durch seine Selbsterhebung im Genuss den Zugang zur Welt versperrt und sich in seinem Unterwerfungsanspruch vom Knecht abhängig macht (vgl. Taylor 2012, S. 154) und sich damit in ein logisch dialektisches Aus manövriert, aus dem er von seiner erhabenen Position als einer enthobenen, nicht mehr herauskommt, von der aus er die Mitte nicht mehr anvisieren kann, da er verhärtet und sich selbst festsetzt und zu einem simplen Konsumenten verkommt (vgl. ebd., S. 155–156).

Der Herr kann dabei mit Stekeler lediglich „über das unwesentliche Bewusstsein“ Selbstwissen aussagen, denn als Seele gibt er der leiblichen Seinsweise zwar ihre Form, aber „wer ich wirklich bin“ kann von Seiten der Herrschaft nicht deutlich werden, da sich dies im Handeln geknüpft an die Leiblichkeit ergeben muss (Stekeler-Weithofer 2014, S. 701). (vgl. ebd., S. 701) „[D]aher ist seine Wahrheit kein selbstständiges, sondern ein unselbstständiges Bewusstsein und Tun“ (*PhG*, S. 152).

Da das herrische Bewusstsein den Knecht nicht als Ebenbürtigen anerkennt, bleibt es in der Welt der Objekte verhaftet und versucht das vermeintliche Fehlen eines ebenbürtigen Bewusstseins durch den Konsum, die Einverleibung und Aufzehrung von Objekten und von ihm verobjektivierten Lebendigen zu kompensieren. Damit reduziert sich das herrische Bewusstsein auf ein Begieriges und versucht die Leere, die sich durch die auch für ihn gescheiterte Anerkennung zu füllen, indem er sich so viel Welt wie möglich einverleibt, besitzt und aufzehrt. Damit verschließt der Herr sich vor der eigenen Negation, vor seiner eigenen Endlichkeit und damit aber wiederum auch dem Hinaustreten über diese Endlichkeit als Lebendiges, als werdendes Bewusstsein – das herrische Bewusstsein ist kein Werdendes, es ist ein sich schlicht erhaltendes. Der Herr degradiert sich hier zum Konsumenten, der eine Seite seiner Lebendigkeit auslagert auf einen Anderen und diese somit nie mit sich vermittelt.

Damit ist die Wahrheit des selbstständigen Bewusstseins nicht das herrliche, sondern „das knechtische Bewusstsein“, denn

wie die Herrschaft zeigte, daß ihr Wesen das Verkehrte dessen ist, was sie sein will, so wird auch wohl die Knechtschaft vielmehr in ihrer Vollbringung zum Gegenteile dessen werden, was sie unmittelbar ist; sie wird als in sich *zurückgedrängtes* Bewußtsein in sich gehen und zur wahren Selbstständigkeit sich umkehren. (*PhG*, S. 152)

Das bedeutet, wie Stekeler ausführt, dass keine Herrschaft erfolgreich ausgeübt werden kann, ohne dass sie vom Knecht als Beherrschten anerkannt wird. Es mag sein, dass diese Anerkennung lediglich durch Zwang und Drohung herbeigeführt wird, aber sie muss zumindest herbeigeführt werden – ohne diese Anerkennung hat der Herr keine Macht, denn sein Wille wird dann nicht durch die Beherrschten durchgesetzt. Intrasubjektiv gestaltet sich dies analog: wenn ich nicht leiblich und tätig tue, was ich denkend für richtig halte, übe ich keine Selbstkontrolle aus, anders ausgedrückt gibt es „kein Wissen ohne Abgleich mit der Selbstgewissheit im Vollzug“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 702).

2.4.4 Arbeit und Furcht: der Knecht ohne den Herren

Der Knecht, der in die Unterwerfung geht und dort bloß für ein Anderes handelt, für den Herren, wird erkennen, dass in diesem Dienen eigentlich Selbstständigkeit liegt: nämlich in der Arbeit. Taylor weist richtigerweise daraufhin, dass das Moment der Furcht zwar mobilisierend wirkt, aber es letztlich auf die tätige Arbeit ankommt, um das knechtische Bewusstsein zu transformieren (vgl. Taylor 2012, S. 156). Der Begriff der Arbeit taucht in der *PhG* zuerst auf Seite 151 im Herr-Knecht-Kapitel auf und zwar als Verb, also also sogleich als Handlung im Rahmen seines Bezugs zum Ding, denn dies „bearbeitet er nur“ (*PhG*, S. 151), weil er dessen Selbstständigkeit nicht in derselben Rigorosität wie der Herr negieren konnte und damit in Bezug auf den Herren. Denn dieser stellt zunächst das Wesen bzw. die Wahrheit für die Knechtschaft dar (vgl. *PhG*, S. 152), aber nur „für sie noch nicht an ihr“ (*PhG*, S. 153). Stekeler weist darauf hin, dass es sich bei diesen beiden Polen um eine Einheit handelt, die ein Doppelwesen von „geistiger Herrschaft und leiblicher Gefolgschaft“ darstellt, die wir auch dauernd am eigenen Leib erfahren (Stekeler-Weithofer 2014, S. 702–703).

Doch Hegel weist ganz richtig darauf hin, dass der Knecht als Selbstbewusstsein nicht nur in seinem Verhältnis zum Herrn zu betrachten ist, sondern als Selbstbewusstsein auch für sich selbst und unter diesem Blickwinkel ist es vor allem die allumfassende Furcht, die der Knecht erlebt und die sein Erleben logisch auszeichnet, weil es als Selbstbewusstsein „zur Einsicht in die Endlichkeit des Daseins gelangt ist“, und deshalb weiß, dass es sterben muss. Dabei stellt der Tod den absoluten Herrn dar, weil er „kategoriale Grenze meines Seins ist“ (ebd., S. 703). Denn in der Konfrontation mit dem Herren im Kampf auf Leben und Tod hat das knechtische Bewusstsein nicht bloß

„um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt.“ (*PhG*, S. 153)

„Die Furcht des Todes des absoluten Herrn“, die das knechtische Bewusstsein hier empfunden hat, ist dabei hin auf die Ganzheit des Lebens gerichtet, die der Mensch als bewusstes Wesen annähernd überblicken kann (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 704), und vielleicht bereits eine erste Ahnung des Allgemeinen, des Absoluten, die hier aber nicht näher expliziert wird. Diese existentielle und allumfassende Furcht hat sozusagen die Grundfeste des knechtischen Bewusstseins verflüssigt, in „reine allgemeine Bewegung“ gebracht und damit „das einfache Wesen Selbstbewusstseins, die absolute Negativität, das reine Fürsichsein“ befördert, das hier „an diesem Bewußtsein“ verwirklicht wird. Es ist mit Taylor gesprochen, die allumfassende Furcht vor dem Tod, die das knechtische Bewusstsein mobilisiert und zur Tätigkeit befähigt (vgl. Taylor 2012, S. 154) So ist es letztlich das knechtische Bewusstsein, welches das (einfache) Wesen des Selbstbewusstseins an sich verwirklicht und das dieses Wesen im Herren als seinem Gegenstand auch „für es“ erfährt und damit beide Momente vereinen kann.

Kommentatoren wie Taylor (vgl. ebd., S. 153) und Siep sprechen vom knechtischen Bewusstsein dabei als einem sklavischen. Die Einschätzung Sieps, dass es sich beim knechtischen Bewusstsein von Aristoteles Sklaventheorie ausgehend um eine „niedrigere Stufe der Bewußtseinsentwicklung“ handelt,

weil es „das ‚reine Fürsichsein‘ noch nicht erreicht hat ENDE?“, ist demnach nicht falsch, aber scheint zu vereinfacht gedacht. (vgl. Siep 2000, S. 103) bzw. potentiell irreführend, denn das herrschaftliche Bewusstsein kann die Probleme, die hier aufgeworfen werden, alleine keinesfalls lösen, sondern stellt lediglich einen Gegenpol dar. Letztlich entpuppen sich beide Bewusstseinsgestalten als von einander abhängende Gestalten, das knechtische Bewusstsein. Stekeler formuliert dazu sehr treffend:

„Es ist [...] das vermeintlich ‚niedere‘ Selbstbewusstsein der Selbstgewissheit, welches alle Aussagen und Selbstaussagen wirklich anerkennt und in seinem Tun wirksam werden lässt. Im Dienen vollbringe ich als ganzes Wesen das wirklich, was ich mir als Absichten und Wollungen wahrer Weise zuschreibe.“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 704)

Vor diesem Hintergrund erscheint der Sklavenbegriff in vielerlei Sicht problematisch. Hegel selbst vermeidet ihn, meiner Einschätzung nach, aus gutem Grund. Der Sklave, wie er bei Aristoteles konzipiert ist, kommt in seine Position völliger Entrechtung. Wesentlich erscheint dabei, dass bei Hegel das knechtische Bewusstsein eine Bewusstseinsgestalt ist und zwar als Selbstbewusstsein. Es handelt sich also um ein Moment in der Erkenntnisgenese und nicht um einen unabänderlichen Zustand völliger Rechtlosigkeit, teilweise der Natur gemäß. Zum Knecht macht sich das Selbstbewusstsein selbst, weil es seine Macht, seinen Rechtsstatus als Selbstbewusstsein (noch) nicht erkennt. Es kann diesen dabei aber nicht einfach ablegen. Der Herr mag das knechtische Bewusstsein als Werkzeug benutzen, das macht den Knecht aber nicht (naturgemäß) zu einem solchen. Der Knecht ist nur solange Knecht, nur solange Werkzeug, wie er sich selbst als solches erkennt. Der Herr hat in seiner Abhängigkeit vom Knecht über diesen nur eine scheinbare Herrschaft, die nur durch die Bejahung des Knechts Bestand hat. Die hier vorliegende Abhängigkeitsverschränkung geschieht stets zwischen Selbstbewusstseinen. Von Hegel ausgehend ist die Aristotelische Sklaventheorie daher nicht haltbar, da Aristoteles davon ausgeht, dass ein Mensch grundsätzlich in einen Zustand der Rechtlosigkeit verfallen kann und dies billig und naturgemäß. Während Aristoteles in seiner Politik davon ausgeht, dass es von Natura aus Herrschende und Beherrschte/Sklaven gibt und dies an der grundsätzlichen Befähigung zum Vorausdenken einerseits und zum Ausführen durch den Leib andererseits festmacht (Aristoteles 1880, S. 5/2/1), können diese Kriterien bei Hegel nicht in derselben Weise festgemacht werden. Denn Hegel schreibt in der *PbG* nirgends davon, dass es Individuen gibt, die grundsätzlich aufgrund ihrer geistigen oder körperlichen Voraussetzungen einen bestimmten gesellschaftlichen oder logischen Platz innerhalb einer Ordnung zugewiesen bekommen. Hoffmann verweist allgemein darauf,

daß Hegels Auffassung besagt, daß soziale Asymmetrieverhältnisse eigentlich nur darin Bestand haben, daß sie im Inneren der beteiligten Bewußtseine lokalisiert sind; sie beruhen nicht einfach auf äußeren Zwängen, die an sich formal gleichen Selbstbewußtseinen übergelegt würden, sondern sie wurzeln in der Selbstverständigung der Bewußtseine über ihren eigenen Wert, eben im spezifischen Selbstbewußtsein, das ein ihm zugehöriges objektives Bewußtsein entwickelt. Hat das Bewußtsein sich gewandelt, halten auch die äußeren Zwänge, in die es gelegt war, auf Dauer nicht stand, und in diesem Sinne bestimmt nach Hegel, anders als bei Marx, durchaus das Bewußtsein das Sein, nicht das Sein das Bewußtsein. (Hoffmann 2004, S. 264)

Da Hegel seinen Menschheitsbegriff anhand von Bewusstseins- und Selbstbewusstseinsgestalten konzipiert, die stets eine grundsätzlich Durchlässigkeit und Überwindbarkeit aufweisen, enthält die *PhG* im Selbstbewusstseinskapitel keinerlei Anhaltspunkte, dass ein Mensch denkbar wäre, dessen Natur sich im knechtischen Bewusstsein erschöpfen könnte. Die Frage nach beeinträchtigten Menschen würde dabei wohl eine längere Abhandlung erfordern, aber es spricht aus der *PhG* heraus auch wenig hierfür.

Die Auflösung, die damit einhergeht, ist jedoch nicht bloß allgemeine überhaupt, sondern „im Dienen vollbringt es [das knechtische Bewusstsein] sie [die Auflösung] wirklich“ (*PhG*, S. 153). Siep bezeichnet das knechtische Bewusstsein auch als „Lebendiges Werkzeug“ in einem Aristotelischen Sinn, wobei er darauf hinweist, dass Hegel in seinen Jenaer Schriften das Werkzeug als „vergegenständlichtes Wissen“ festlegt, ohne dass der Herr letztlich hilflos ist (vgl. Siep 2000, S. 104). Unter dieser wirklichen Vollbringung ist dabei die Aufhebung der Anhänglichkeit des knechtischen Bewusstseins an alle „Anhänglichkeiten an natürliches Dasein“ (*PhG*, S. 153) und zwar in allen einzelnen Momenten sowie das Hinwegarbeiten desselben, denn „[d]as Fürsichsein des personalen und selbstbewussten Subjekts, also seine ‚Identität‘ [...], entsteht erst im geistig geformten Handeln, durch Arbeit“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 705). Die Auflösung der Anhänglichkeit am natürlichen Dasein als altem Gegenstand geht also noch nicht mit dem Entstehen von Fürsichsein einher, denn die Furcht des Herrn [?] ist zwar „der Anfang der Weisheit ist“ (*PhG*, S. 153), aber das Bewusstsein ist „darin für es selbst, nicht das Fürsichsein“ und das Gefühl absoluter Macht lediglich an sich „überhaupt und im einzelnen des Dienstes“ (*PhG*, S. 153). Die Furcht ist also ein Anfang, aber nicht mehr und das Allgemeine, das Wissen und die Normen, die hier in der Arbeit angestrebt werden an diesem Punkt bloße „intuitive Selbstgewissheit“ und damit bloße Vorstellung (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 706).

2.4.5 Arbeit als gehemmte Begierde

Es liegt noch Weg vor dem Bewusstsein, um zum Fürsichsein zu gelangen, also Arbeit. Denn erst durch die Arbeit kommt das Bewusstsein zu sich selbst. Die Arbeit ist ein Begriff, der dem Herr-Knecht-Kapitel entspringt und in einem wichtigen und spannenden Verhältnis zur Begierde steht, denn Arbeit tritt hier als „gehemmte Begierde“ auf und ist damit „aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet“ (*PhG*, S. 153). Stekeler betrachtet die Arbeit Hegels dabei als „ein unter einer Absicht bzw. in der Verfolgung von Vorsätzen, Absichten und Planungen realisiertes Handeln“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 713) und damit handelt es sich um Arbeit in einem sehr breiten Sinn, der stets ein aktives Tun in der Welt fordert und nicht beim bloßen Planen, oder bei einer Absicht stehen bleiben kann (vgl. ebd., S. 713), sondern erst ins Sein tritt, wenn sie als Handlung ausgeführt wird.

Dem denkenden Willen entgegengesetzt scheint die Begierde zwar zunächst als niederes Begehren „eine eher ‚unwesentliche‘ Rolle“ zu spielen (ebd., S. 705), doch gerade darin zeigt sich „das unvermischte Selbstgefühl“. Denn die gehemmte Begierde des Arbeitsprozesses ist auch eine bildende und darin liegt ihre Dialektik. (vgl. Hoffmann 2004, S. 265) Gehemmt ist sie dabei aufgrund der „denkende[n] Planung“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 706), die ihr innewohnt. Damit löst sich das Problem

der fehlenden „gegenständliche[n] Seite oder d[es] Bestehen[s]“ der Befriedigung der Begierde im Bewusstsein des Herrn, was die Befriedigung zu einem Verschwinden macht. Denn Hegel verdeutlicht hier, dass Begierde bloß verschwindet, wenn sie auf irgendeine Weise gestillt wird, was bisher noch fehlt, aber in der gehemmten Begierde der Arbeit erarbeitet wird (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 705). Die Welt des knechtischen Bewusstseins ist somit „die der seienden Dinge, die er, seine eigene Begierde verleugnend, fremder Begierde zu Nutz und Frommen zubereitet“ (Hoffmann 2004, S. 265). Diese ergibt sich daraus, dass im Moment der Begierde des Herrn dem knechtischen Bewusstsein zwar scheinbar die unwesentliche Beziehung auf das Ding zufällt und das Ding darin seine Selbstständigkeit behält und die Begierde sich im Begehren „das reine Negieren des Gegenstandes und dadurch das unvermischte Selbstgefühl vorbehalten“ hat (*PhG*, S. 153). Diese Art von Negation ist zwar rein, jedoch lediglich temporär und die Befriedigung daher nicht von Dauer, das heißt, der Gegenstand sowie die Befriedigung an ihm entschwinden dem Bewusstsein sogleich wieder. In der Arbeit als gehemmter Begierde wird hingegen die negative Beziehung auf den Gegenstand zu Form, diese kann dienlich sein oder nicht und damit immer auch dem Begehren im Weg stehen (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 706), und damit „zu einem Bleibenden, weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbstständigkeit hat“ (*PhG*, S. 154). Im Schaffen, in der Arbeit zwingt der Knecht als Dienender die Gegenstände in eine Form und zwingt ihnen damit seinen Willen durch Arbeit auf, gerade indem der Arbeitende das Selbstständige des Gegenstandes anerkennt und wegarbeitet. (vgl. Taylor 2012, S. 156) Stekeler bezeichnet die Arbeit dabei als „freie[s] Handeln“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 706). Der Knecht als Dienender ist in seiner Arbeit als formierendes Tun damit negative Mitte und

„zugleich *die Einzelheit* oder das reine Fürsichsein des Bewußtseins, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbständigen Seins *als seiner selbst*.“ (*PhG*, S. 154)

Dieses Formieren als Handlung hat dabei einerseits die positive Bedeutung, „daß das dienende Bewußtsein sich darin als reines Fürsichsein zum Seienden wird“ (*PhG*, S. 154) und andererseits die negative gegen die Furcht als sein erstes Moment (*PhG*, S. 154). (vgl. *PhG*, S. 154).

2.4.6 Die Überwindung der Furcht vor dem Herrn

In der Arbeit an dem Ding, im Bilden und Bearbeiten des Dings hebt sein Fürsichsein, seine Negativität die „die entgegengesetzte seiende Form auf“ (*PhG*, S. 154) und wird ihm dadurch und nur dadurch zum Gegenstand und ist als gegenständliche[s] Negative[s] eben jenes „fremde Wesen, vor welchem es gezittert hat“. Indem es dieses nun durch seine Bearbeitung zerstört, „setzt sich als ein solches in das Element des Bleibens und wird hierdurch für sich selbst ein Fürsichseiendes“ und „verwandelt sich von einem Objekt der Reflexion, dessen reines ‚Fürsichsein‘ zunächst bloß die Identität eines Redegegenstandes bestimmte, in das Vollzugswesen selbst“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 707). An seinem Produkt findet sozusagen eine „Vergegenständlichung seiner Selbst“ statt und so erfährt der Knecht also in der Arbeit „seine Unabhängigkeit von der bedrohlichen äußeren Natur und des Feindes“ (Siep 2000, S. 106), emanzipiert sich darin und kann sich so selbst verwirklichen, was

Hegel auch als Bildung bezeichnet (vgl. ebd., S. 2. 106) und überwindet darin „eine diffuse untätige Angst oder Depression eines Ausgeliefertseins an die scheinbar unverrückbaren Tatsachen der Welt“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 707).

Anders ausgedrückt tut der Knecht in seiner Arbeit am Gegenstand indirekt für den Herrn nun das, was er direkt am Herrn aus Furcht nicht getan hat: er überwindet seine existentielle, allumfassende Furcht im Schaffen, in der aktiven und formenden Teilnahme an der Welt bzw. am „Widerständigen der Objekt-Welt“ (ebd., S. 707), der er so seinen Willen aufzwingt, indem er „seine Macht über den Gegenstand“ erfährt (Hoffmann 2004, S. 265). Möglich wird ihm dies hier, denn:

Im Herrn ist ihm das Fürsichsein *ein anderes* oder nur *für es*, in der Furcht ist das Fürsichsein *an ihm* selbst, in dem Bilden wird das Fürsichsein als *sein eigenes* für es, [?] und es kommt zum Bewußtsein, daß es selbst an und für sich ist. Die Form wird dadurch, daß sie *hinausgesetzt* wird, ihm nicht ein Anderes als es; denn eben sie ist sein reines Fürsichsein, das ihm darin zur Wahrheit wird. (*PhG*, S. 154)

Durch das Schaffen, durch die Arbeit am Ding setzt sich der Knecht selbst in die Welt, setzt die Form aus sich heraus, als Teil von ihm und wird dadurch bewusstes Fürsichsein (vgl. Taylor 2012, S. 156). Der Knecht erfährt den Gegenstand hier „in seiner Gegenständlichkeit“ und begreift dabei, dass dieser äußere Gegenstand ihm kein fremder, „ein von ihm Durchschaute[r]“ (Hoffmann 2004, S. 265) und es ist dieses Wissen schließlich, dass ihn innerlich frei macht (ebd., S. 265). Der Knecht findet sich also in der Arbeit am Ding wieder und tut dies durch sich selbst. Gerade in der Arbeit, „worin es nur fremder Sinn zu sein schien“ wird er „eigener Sinn“ und erreicht diese Reflexion durch die „beiden notwendigen Momente der Furcht und des Dienstes überhaupt sowie des Bildens notwendig, und diese zugleich auf eine allgemeine Weise“ (*PhG*, S. 154). Stekeler weist daraufhin, dass daraus abgeleitet und interpretiert werden kann, dass Selbstvertrauen demnach nicht durch Lob von außen, z. B. durch nahestehende Personen entsteht, sondern im eigenen Tun und Handeln und der Kontrolle deren Erfolgs und in dieser Kontrolle sieht er uns „selbst zu Herren der Erfüllungen, ohne bloß auf die Ebene der reinen Befriedigung von Begehrungen oder des bloßen Meinens zurückzufallen“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 708), wobei er die Psychologie an dieser Stelle zwar für uns näher, aber strukturlogisch eher für ungeeignet hält.

Zu betonen ist dabei Moment der Tätigkeit des Formens und Bildens, in dem die Dialektik der Arbeit besteht (vgl. Hoffmann 2004, S. 265), denn erst durch dieses Tätigwerden wird das Bewußtsein für es selbst, anstatt innerliche und stumme Furcht zu bleiben. Bloße Absicht, Planung reicht nicht aus, die Arbeit muss als tätige Handlung in der Welt erfolgen. Erst durch die Tat kämpft der Knecht um „reale Anerkennung seiner allgemeinen Maximen oder Grundsätze oder Pläne oder Absichten“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 714). Denn so gewinnt es Selbstbewußtsein „von Seiten des Seins“ zurück (Hoffmann 2004, S. 265). Denn erst in diesem Tätigwerden und Veräußern der absoluten Furcht ins Formen und Bilden unter dem Zwang des Dienstes und Gehorsams „verbreitet sie sich [...] über die bewußte Wirklichkeit des Daseins“, anstatt „beim Formellen stehen[zubleiben]“ (*PhG*, S. 154). Mit Taylor sind daher die Momente von Angst und Disziplin notwendig, und zwar stets gemeinsam, denn Furcht ohne Arbeit würde nicht in Tätigkeit übergehen, während Arbeit ohne Furcht bloß

bestimmte Geschicklichkeiten, aber keine umfassende Transformation in ein Für-Sich-Sein befördert hätte (vgl. Taylor 2012, S. 157) und damit wird Selbstdisziplin zur notwendigen Voraussetzung für freies Handeln (Stekeler-Weithofer 2014, S. 709).

Der Knecht muss sich ganz in Furcht verlieren, um sich in der Arbeit neu zusammenzubauen. Ein bisschen Furcht geht nicht, ein bisschen Verlieren auch nicht. Denn wenn diese Furcht keine allumfassende ist, kann sie nicht den Anstoß zu der essentiellen Wandlung geben (vgl. Taylor 2012, S. 155), die dem knechtischen Bewusstsein in der Arbeit erwächst und ihm „das Bewußtsein seiner als des Wesens“ gibt (*PhG*, S. 155), indem im Formieren als allumfassende Antreiber seine Form oder Negativität, Negativität an sich ist. Diese Wandlung und Bildung an den Dingen führt schließlich auch zu einer Wandlung des Knechts selbst (vgl. Taylor 2012, S. 156), der im wahrsten Sinne des Wortes an seinen Aufgaben wächst. Ist dies nicht erfüllt, „so ist es nur ein eitler eigener Sinn“ (*PhG*, S. 155), also „Willkür, statt willentliche Selbstformung“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 709). Ist ihm diese Furcht nicht allumfassend, bleibt „das negative Wesen ihm ein Äußerliches [...], seine Substanz ist von ihm nicht durch und durch angesteckt“ (*PhG*, S. 155). Denn „[i]ndem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewußtseins wankend geworden, gehört es an sich noch bestimmtem Sein an; der eigene Sinn ist Eigensinn, eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft stehenbleibt“ (*PhG*, S. 155).

Das bedeutet, dass ihm die Form nur zum Wesen werden kann, wenn sie allumfassend das Einzelne erfasst. Tut sie das nicht, bleibt die Ausbreitung lediglich eine teilweise, wird sie nicht allgemeines Bilden, absoluter Begriff, sondern „eine Geschicklichkeit, welche nur über einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist“ (*PhG*, S. 155). Damit bleibt für es in diesem Fall die „Natur als Objektivität, bloß etwas Äußerliches“ und führt damit in ein „dogmatisch-doktrinäre[s] Meinen, nicht zu einem Welt-Wissen und Selbst-Wissen“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 710) und das ist es, was sie als solche „in der Knechtschaft stehen“ bleiben lässt. Eine solche Person ist zwar vielleicht geschickt und intelligent, aber noch nicht wahrhaftig autonom, noch nicht selbstmächtig – kennt noch keine echte Freiheit (vgl. ebd., S. 710–711).

Die Freiheit, die hier ihre erste Äußerung erfährt, hat seine Wurzeln in der Arbeit (vgl. Taylor 2012, S. 157), und ist jene, die das knechtische Bewusstsein im Selbstbewusstsein „von Seiten des Seins“ zurückgewinnt (Hoffmann 2004, S. 265). Denn, wie Taylor hier betont, findet das knechtische Bewusstsein in den äußerlichen, von ihm gebildeten Dingen/Projekten eine Reflexion seiner selbst, die überdauert und ihm darin Macht zuspricht, indem er sich darin selbst als denkendes Seiendes reflektieren kann (vgl. Taylor 2012, S. 156–157). Auf intrasubjektiver Ebene, wie Stekeler beispielhaft ausführt, gewinnt dabei letztlich immer der Knecht, der Leib, der den Gesetzen der Natur unterworfen ist und damit immer nur eingeschränkt dem Willen eines Herren, einer Seele dienen kann (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 715). Während der Herr „abstraktes und abstrakt fürsichseiendes Ich“ bleibt, (Hoffmann 2004, S. 265), hat der Knecht sich als Ich entpuppt, das weiß, dass es „unmittelbar gegenstandshaltige[s] Denken“ besitzt und dieser Besitz „setzt [es] seine Freiheit“ (ebd., S. 265). Damit ist der Knecht mit Hegel Stoiker geworden, der „wie auf dem Throne so in den Fesseln“ sich als frei im Denken (*FS*, S. 157), aber noch als Gefangener in seinen Handlungsstrukturen zu wissen glaubt.

2.4.7 Eintritt in die Sphäre des Begriffs

Dem selbstständigen Selbstbewusstsein ist einerseits „die reine Abstraktion des Ich“ wesentlich, andererseits bildet es sich aus und unterscheidet sich, doch damit wird dies Unterscheiden ihm nicht zum gegenständlichen ansichseienden Wesen. Das bedeutet so viel, wie, dass das Unterscheiden erst einmal etwas ist, dass ich als abstraktes Subjekt in meiner Reflexion auf mich Unterscheidungen ausdrücke, die sich auf meinen Fähigkeiten hinsichtlich Intellekt und Handlungsspielraum beziehen, das ich zunächst lediglich verbal vollziehe und noch nicht systematisch in der Praxis differenziert als einheitliche Lebensform wird, sondern lediglich momenthaft (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 723). Es wird nicht „ein in seiner Einfachheit sich wahrhaft unterscheidendes oder in dieser absoluten Unterscheidung sich gleichbleibendes Ich“ (*PhG*, S. 155). An diesem Punkt ist dabei noch nicht klar, worauf sich das Selbstbewusstsein mit diesem Wort ‚ich‘ alles Bezug nimmt (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 722), in welcher Weise sich dieses Ich selbst gleich bleibt und wie es sich von sich unterscheidet. Das Leben ist dabei sogar absolut, weil es Fremd- und Selbstzuschreibungen, die vom Selbstbewusstsein verbalisiert werden, realisiert oder eben nicht – denn wahr werden diese erst, wenn sie in einer Tathandlung realisiert werden. Die Anerkennung solcher Zuschreibungen spielt dabei eine essentielle Rolle für die weitere Seinsweise des Selbstbewusstseins, denn im realen Leben verbindet sich „das Ansichsein der realen Lebensform mit dem Fürsichsein meiner realen Existenz“ (ebd., S. 724). Es muss also „für ein volles Selbstbewusstsein“ notwendigerweise eine „reflexionslogische Selbstvergegenständlichung im Redemodus des Ansich“ erfolgen, aber immer gepaart mit einer praktischen Deutung auf deren Angemessenheit, um mögliche Irreführung zu vermeiden.

Stattdessen wird das Bewusstsein des Knechtes, das anfangs in sich zurückgedrängt ist, „sich im Formieren als Form der gebildeten Dinge zum Gegenstande, und an dem Herrn schaut es das Fürsichsein zugleich als Bewußtsein an“ (*PhG*, S. 155). In seiner Zurückgedrängtheit wird das Bewusstsein also „etwas Inneres gerade so wie eine Kraft“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 724), die reflektierend auf den Gegenstand des Selbstwissens gerichtet ist. Für diese Selbstbildung gibt es notwendig eine festgelegte Form und Regeln, die der Herr festlegt und innerhalb derer der Knecht davon angeleitet seine Arbeit verrichtet – egal, ob dieser Herr nun ein Äußerer oder eine Art moralische Stimme in mir ist. Denn im Unterschied zum Herrn fallen dem knechtischen Bewusstsein als dienendem die folgenden beiden Momente auseinander: „seiner selbst als selbständigen Gegenstandes und dieses Gegenstandes als eines Bewußtseins und hiermit seines eigenen Wesens“ (*PhG*, S. 155). Für das dienende Bewusstsein insofern es dienendes Bewusstsein „im empraktischen Vollzug des Lebens“ ist, bleibt die Einheit von normativer Form, autonomer Anerkennung und handelndem Tun unbemerkt und es erkennt nicht, dass es immer schon beides ist: „autonomer Herr der Formen des Handelns und dienender Knecht“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 726), der die jeweilige Handlung tätig ausführt. (vgl. ebd., S. 726) Jedoch, da „für uns oder an sich die Form und das Fürsichsein dasselbe“ (*PhG*, S. 155) und weil dieses Bewusstsein „im Begriffe des selbständigen Bewußtseins das Ansichsein“ ist, „so ist die Seite des Ansichseins oder der Dingheit, welche die Form in der Arbeit erhielt, keine andere Substanz als das Bewußtsein, und es ist uns eine neue Gestalt des Bewusstseins geworden“ (*PhG*, S. 155–156). (*PhG*,

S. 156) Das Bewusstsein ist für uns Form bzw. Inhalt einer handelnden Selbstbeziehung. „Die Form qua Inhalt einer Absicht wird durch tätige Arbeit verwirklicht“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 726). Wird das Ansich nicht tätig verwirklicht, kann die Absicht, die zuvor z. B. verbal realisiert wurde, nicht anerkannt werden und wird sozusagen rückwirkend zum bloßen Wunsch degradiert. Wünschen ist strukturlogisch dabei noch lange kein Handeln (vgl. ebd., S. 726). Mit der Erkenntnis, dass das Bewusstsein das „Feste und Bleibende im tätigen Handeln“ ist (ebd., S. 727), tritt nun die neue Gestalt des Selbstbewusstseins auf.

2.5 Eine neue Bewusstseinsgestalt: das stoizistische Bewusstsein

Schließlich tritt eine neue Gestalt des Selbstbewusstseins auf, und zwar als ein Bewusstsein, das „sich als die Unendlichkeit oder reine Bewegung des Bewußtseins das Wesen ist; welches denkt oder freies Selbstbewußtsein ist.“ Dieses Selbstbewusstsein ist nun ein denkendes, als ein Ich, das nicht nur abstrakt, sondern auch in der Bedeutung des Ansichseins auftritt, „sich Gegenstand sein oder zum gegenständlichen Wesen sich so verhalten, daß es die Bedeutung des Fürsichseins des Bewußtseins hat, für welches es ist“ (*PhG*, S. 155). Mit der Unendlichkeit wird hier Stekeler zufolge „auf die unendlichen Stufen der Selbstaussagen und ihrer Kontrolle“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 727) verwiesen, das sich von Gewissheit zu Gewissheit hoch hantelt, wissend, dass es sich stets täuschen kann. Dieses Denken ist dabei nun grundsätzlich ein Denken in Begriffen, anstatt Vorstellungen und Gestalten. Das bedeutet, dass es „in einem unterschiedenen Ansichsein, welches unmittelbar für das Bewußtsein kein unterschiedenes von ihm ist“ (*PhG*, S. 155) stattfindet. Das Vorgestellte, Gestaltete, Seiende ist also seiner Form nach etwas, das vom Bewusstsein unterschieden ist und mit Stekeler stets normativ, weil er „eine begrifflich gefasste Erfüllungsbedingung, die wir im Tun richtig oder falsch, zureichend oder unzureichend erfüllen können“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 728) darstellt. Der Begriff jedoch unterscheidet sich davon, indem er zugleich ein Seiendes ist. (vgl. *PhG*, S. 155). Insofern dieser Unterschied „an ihm selbst ist, ist [er] sein bestimmter Inhalt“. (*PhG*, S. 155).

Zu beachten ist dabei jedoch, dass der Begriff sich „seiner Einheit mit diesem bestimmten und unterschiedenen Seienden unmittelbar bewußt“ bleibt (*PhG*, S. 155), indem sein bestimmter Inhalt ist und zugleich ein begriffener ist. Mit Siep gesprochen, haben Begriffe einerseits „eigenen Bedeutungsgehalt, eine zeitlose Identität unabhängig von den Denkakten“, aber andererseits „als Gedanken auch nichts dem Bewußtsein Fremdes oder Äußerliches“ (Siep 2000, S. 107). Damit unterscheiden sich Begriffe wesentlich von Vorstellungen. Denn während das Bewusstsein „[“]sich bei einer Vorstellung „erst noch besonders sich zu erinnern hat, daß dies seine Vorstellung sei“ (*PhG*, S. 156), ist der Begriff „mir unmittelbar mein Begriff“, was Taylor insofern als Gewinn verbucht, also dass das Bewusstsein im Denken in universellen Kategorien, das fremde Natur der Dinge übersteigen kann (vgl. Taylor 2012, S. 157). Begriffe leiten im Gegensatz zu Vorstellungen insofern sie Seiende sind nämlich als normative Orientierung das Urteilen und Tun des Bewusstseins, es handelt nach seinem Begriff, während er zugleich als Gegenstand der Reflexion davon von Hegel unterschieden wird (vgl. Stekeler-Weithofer

2014, S. 728). Dieses Denken in Begriffen ist an dieser Stelle jedoch noch nicht zu sich gekommen, sondern tritt diese Reise erst in der Dialektik des Stoizismus an.

Mit dem Eintritt in die Bewusstseinsgestalt des Stoizismus, begegnen wir einem Bewusstsein, das sich frei in seinem Denken wähnt und sich dabei von der Welt ab und sich im Denken seinem Inneren zuwendet. Dieses freie Denken baut auf dem Wesen des Menschen als einem freien Selbstbewusstsein auf, „also frei denkendes Mitwissen über das, was ich tue und wer ich bin“ (ebd., S. 727). Nach Siep handelt es sich dabei nicht mehr um „reine Abstraktion des Ich“ wie noch beim Herrn, sondern um ein „Ich, das das Anderssein, aber als gedachten Unterschied an ihm hat“ (Siep 2000, S. 107). Seine Freiheit rührt mit Taylor dabei daher, dass das Denken ein Medium für das Bewusstsein darstellt, in dem es sich freibewegen kann, weil es dieses Medium wahrhaft beherrscht (= *truly master*, vgl. Taylor 2012, S. 158). Hegel bestimmt diese Art der Freiheit des Denkens zunächst folgendermaßen:

„*Im Denken bin Ich frei*, weil ich nicht in einem Anderen bin, sondern schlechthin bei mir selbst bleibe und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichsein ist; und meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst.“ (*PhG*, S. 156)

In diesem Sinne ist das Denken freies Handeln und als solches völlig spontan im Unterschied zur Wahrnehmung (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 729). Während dabei Einfälle durch „tätige Anerkennung im inferentiellen Urteilen und Handeln zu meinen Gedanken werden“, ist auch die Anerkennung „ein freies Tun“, lediglich der „differentielle und indifferentielle Inhalt des Gedanken ist nicht durch mich bestimmt“ (ebd., S. 728), kann nicht einfach frei gesetzt werden. Zu betonen ist hier, dass diese Gestalt des Selbstbewusstsein in dieser Bestimmung „denkendes Bewusstsein überhaupt oder ihr Gegenstand unmittelbare Einheit des Ansichseins und des Fürsichseins ist“, (*PhG*, S. 156), was salopp gesagt, eine Wendung ins freie Denken als inneren Prozess bedeutet. Der Stoizismus tritt, salopp gesagt, dort auf, wo das Subjekt mit seiner Welt nichts mehr anzufangen weiß. Das Bewusstsein, dass sich namentlich selbst gleich ist und sich von sich selbst abstößt, „wird sich ansichseiendes Element“, ist als solches zunächst nur als „allgemeines Wesen überhaupt“, anstatt als dieses „gegenständliche Wesen in der Entwicklung und Bewegung seines mannigfaltigen Seins“ (*PhG*, S. 156–157). (*PhG*, S. 156–157). Mit Stekeler bedeutet das, dass der Denkende in seiner Performance des selbstreflexiven Denkens seinem Bewusstsein selbst zum Gegenstand wird und so „das Denken als Aktualisierung eines Gedankens eine Art Einheit mit dem allgemeinen Inhalt des Gedankens bildet“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 730). Hier findet also kein Tun statt, sondern ein rein selbstreferentieller Denkvorgang, den das Bewusstsein völlig mit sich ausmacht. Das ist dabei das Problem mit dieser Art von stoizistischer Freiheit des Denkens ist, dass sie ohne einen konkreten Handlungsbezug, ohne Weltbezug leer bleibt (vgl. ebd., S. 730). Diese Art des freien Denkens bleibt auf bloßes Reden und bloße Ideen, Gedankenpaläste beschränkt, ohne durch aktive und konkrete Bezugnahme auf die Welt etwas im Außen zu bewirken oder zu verändern.

Hegel setzt diese Freiheit des Selbstbewusstseins mit der geistesgeschichtlichen Erscheinung des Stoizismus gleich und bestimmt das Prinzip des Bewusstseins hier als denkendes Wesen für das etwas nur „Wesenheit für dasselbe hat oder wahr und gut für es ist, als das Bewusstsein sich darin als denkendes Wesen verhält“ (*PhG*, S. 157). Siep weist richtigerweise darauf hin, dass es Hegel bei der Bezeichnung

dieses Bewusstseinszustände als stoizistischer nicht um eine Gleichsetzung mit bestimmten Autoren oder Schulen geht, sondern um „die grundsätzliche These, daß Mensch und Kosmos von derselben Vernunft bestimmt sind, die in der Selbstreflexion des Menschen erfaßbar ist“ (Siep 2000, S. 107). Die Betonung des subjektiven Vollzug des Denkens, die vor allem den lateinischen Stoikern verdankt wird, ist dabei natürlich wichtig, aber er reicht am Ende nicht aus, um ein tätig handelndes Selbstbewusstsein zu sein (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 731).

Während Begierde und Arbeit gegen die „sich in sich unterscheidende Ausbreitung, Vereinzelung und Verwicklung des Lebens“ als ihrem Gegenstand aktiv handelnd tätig sind, wird das Denken davon als reine Bewegung einfach unterschieden (vgl. *PhG*, S. 157). Die leere Wirklichkeit, die das stoizistische Denken schafft, kann also nur durch den tätigen Willen verhindert werden, der Begehrungsvermögen durch disziplinierte Arbeit nutzbar macht – an sich wie an der Welt und so Einfluss und Veränderung herbeiführt (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 731). Das Denken löst sich hier also von der Dingheit. Das bedeutet näher:

Nicht der Unterschied, welcher sich als bestimmtes Ding oder als Bewußtsein eines bestimmten natürlichen Daseins, als ein Gefühl oder als Begierde und Zweck für dieselbe [ist], ob er durch das eigene oder durch ein fremdes Bewußtsein gesetzt sei, hat mehr Wesenheit, sondern allein der Unterschied, der ein gedachter oder unmittelbar nicht von mir unterschieden ist. (*PhG*, S. 157)

2.5.1 Ataraxie durch Weltabkehr

Damit liegt uns nun eine Bewusstseinsgestalt, für die wesentlicher als die Welt im Außen, als die von ihm Unterschiedenen, das Denken im Inneren, als das von ihm ununterschiedenen ist. Der Stoizismus sieht in diesem Sinn ein, dass „in der Welt des begrifflichen Denkens Unterscheidungen“ von uns getroffen werden und überschätzt dabei, wie spontan und konstruktiv diese Unterscheidungen sind und gesetzt werden können, weil er die Vermittlung zwischen aktivem Tun und der Erfüllung von Wünschen und Absichten darin von der Widerständigkeit der Welt sozusagen wegabstrahiert, wodurch sämtliche Unterschiede, die wesentlich sind, scheinbar in das Subjekt fallen (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 732). Das heißt auch, dass dem stoizistischen Bewusstsein seine äußeren Umstände möglichst einerlei sind, insofern es denkt und dies ist das einzige, das für von essentieller Bedeutung ist (vgl. Taylor 2012, S. 158). Im stoizistischen Bewusstsein wird die gegenständliche Seite des Seins auf das Individuum reduziert, das sich von Welt als den Anderen unterscheidet, sich davon abwendet bzw. zurückzieht und sich dem Denken als reiner Bewegung zuwendet. Der Stoiker wähnt sich „im Denken frei und unerschütterlich beim Wesen der Dinge“ (Hoffmann 2004, S. 266). So ist dem stoizistischen Bewusstsein egal, es auf einem Thron oder in Ketten denkt (whether on the throne or in chains, vgl. Taylor 2012, S. 158) – vor allem, da aus einem stoizistischen Ansatz heraus keiner von beiden etwas an den Umständen der Welt, die er vorfindet, aus einem stoizistischen Apell heraus, etwas daran ändern soll, ob es ihm möglich wäre oder nicht. Dieser Rückzug ins Innere ist vor allem dann problematisch, wenn er nicht aus Not, sondern aus Willen heraus geschieht aus einer schlichten Entscheidung zur Bejahung des Ist-Zustands heraus, sehr anschaulich an den historischen, stoizistischen Beispielen

Epiktet, einem Sklaven und Marc Aurel, einem Kaiser. Während Epiktets Stoizismus aus der Not der Ausweglosigkeit seiner Situation als rechtlosem Sklaven geschuldet ist und versucht diesen Zustand irgendwie auszuhalten, dem irgendwie Sinn abzugewinnen, befindet sich Marc Aurel als Kaiser in der Position, die Dinge in seinem Reich tatsächlich zu verändern und zum Beispiel das Sklaventum, das einen Epiktet kettet, zu beenden. Letzterer entscheidet sich aber aus bloßem Willen und wie auch immer gearteten Motiven dafür, den Ist-Zustand zu bejahen und nichts zu verändern – obwohl er könnte, was der entscheidende Punkt ist. Nichts zu tun, nicht zu versuchen, die Welt zu einer besseren zu machen, obwohl man einsieht, dass sie besser sein sollte und man sie aktiv verändern könnte, kann nicht gut sein.

Denn damit ist und bleibt das Stoische ein abstraktes Denken. Die Trennung, die an ihm festgemacht wird, ist jene zwischen dem Selbstbewusstsein und dem Leben bzw. dem natürlichen Dasein und damit geht das Ideal der Bedürfnislosigkeit und Unenttäuschbarkeit einher (vgl. Siep 2000, S. 107). Vor diesem Ideal muss der Geist in seinem Denken sich über alle natürlichen Begehren erheben, das als relativ unmittelbare Verhaltensmotivation vom Stoizismus fälschlich schlecht gemacht wird, während das Ideal der Apathie der Welt gegenüber beflügelt wird (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 733). Es wird sich wohl noch herausstellen, ob sich dies tatsächlich als Vorteil entpuppt. Es findet damit eine Änderung der Blickrichtung statt, denn während das Selbstbewusstsein zu Beginn von Teil B, den Blick ins Innere gerichtet hat, um sich bloß von Welt zu unterscheiden und als Unterschied von dieser erkennen zu können, setzt dieses Selbstbewusstsein, das sich zuvor an dieser Außenwelt abgearbeitet hat und ihre Selbstständigkeit in dieser Arbeit begründet hat (vgl. Taylor 2012, S. 158), nun die Außenwelt als von ihm unterschiedene als ihr Uneigentliches, als Geringeres, ihm Unwesentliches, während es das Denken als Basis von allem „intuitiv“ erkennt, wie Taylor meint (vgl. ebd., S. 158).

Während im vorangehenden Kapitel also Herrschaft und Knechtschaft dialektisch vom jeweils anderen abhingen und diesen zu ihrem Wesen und ihrer Wahrheit machten, zieht sich das stoizistische Bewusstsein „in die einfache Wesenheit des Gedankens zurück“ (*PhG*, S. 157). Somit ist es negativ gegen das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft gerichtet und relativiert dieses Verhältnis, ohne ihm jedoch inhaltlich etwas entgegenzusetzen (vgl. Siep 2000, S. 108). Damit tritt ein neuer Begriff von Freiheit auf. Denn während der Freiheitsbegriff, der innerhalb der Knechtschaft steht und von Hegel hier Eigensinn genannt wird, „an eine Einzelheit sich befestigt“ und damit an außerhalb von ihm existierendem Seienden sich abarbeitet, entwickelt das knechtische Bewusstsein im Begreifen des äußeren Gegenstands, im Bilden von Know-How und ausbilden von Fähigkeiten Selbstbewusstsein und damit eine Freiheit, die „nicht eigentlich mehr dinglich gebunden, nicht eigentlich mehr eine selbstgedungene Existenz“ ist, sondern eine innere Befreiung, durch die „der Knecht denkendes Selbstbewusstsein geworden“ ist. Zwar bedeutet dieser Kampf des Individuums gegen den Eigensinn für die Vernunft eine Einsicht in die Allgemeinheit des Guten, Wahren und Schönen, jedoch noch in abstrakter und einseitiger Weise. Doch als zufällige Willkür in jedem Urteilen und Handeln ist der Eigensinnige in diesem Sinn „Sklave seines unmittelbaren Begehrens“, während die stoizistischen Gedanken lediglich „ideale Tautologien des Guten, Wahren und Schönen artikulieren“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 733), ohne sich um deren Umsetzung und die damit verbundenen Schwierigkeiten

zu kümmern (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 733). Damit tritt das Bewusstsein in den Stoizismus ein, indem es im Besitz dieses Wissens seine Freiheit setzt (vgl. Hoffmann 2004, S. 265). Hegel fasst jene Freiheit als eine Freiheit,

welche unmittelbar immer aus ihr her und in die reine Allgemeinheit des Gedankens zurückkommt [und] als allgemeine Form des Weltgeistes nur in der Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtschaft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftreten konnte, welche das Bilden bis zum Denken gesteigert hatte. (*PhG*, S. 157–158)

Diesem Selbstbewusstsein ist sein Wesen dabei lediglich ein abstraktes, denn wesentlich ist ihm weder das Ich als reine Abstraktion, noch ein anderes, sondern nur ein Ich, welches „das Anderssein, aber als gedachten Unterschied an ihm hat, so daß es in seinem Anderssein unmittelbar in sich zurückgekehrt ist“ (*PhG*, S. 158). Das bedeutet, dass das stoische Bewusstsein die Welt zwar denkend zu fassen, sie aber nicht aktiv zu verändern vermag. Diesem Denken fehlt aber „das, was das Wesen des Selbstbewusstseins ausmacht, die Negation der eigenen Einfachheit, die Selbstunterscheidung und Differenzierung“ (Siep 2000, S. 107). Es handelt sich bei ihm also um ein politisch Impotentes, dessen Impotenz sich in der Abstraktheit seines Denkens manifestiert (vgl. Taylor 2012, S. 158). Anders ausgedrückt führt das stoizistische Streben nach Gelassenheit und Kontemplation letztlich zu völliger Handlungsunfähigkeit (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 733).

Diese Abstraktheit seines Wesens macht die Freiheit des Stoizismus zu einer, die „gleichgültig gegen das natürliche Dasein“ ist und dieses daher „ebenso frei entlassen“ hat. (*PhG*, S. 158). Seine Reflexion ist dabei eine gedoppelte, da ihre Wahrheit ausschließlich der reine Gedanke „ohne die Erfüllung des Lebens“ ist. Es handelt sich also „nur de[n] Begriff der Freiheit, nicht die lebendige Freiheit selbst; denn ihr ist nur erst das Denken überhaupt das Wesen, die Form als solche, welche von der Selbstständigkeit der Dinge weg in sich zurückgegangen ist“ (*PhG*, S. 158). Es handelt sich also um eine Freiheit, die nur im abstrakten Denken frei ist, aber nicht frei handeln kann (vgl. Taylor 2012, S. 158); eine rein theoretische Freiheit, keine praktische oder, anders ausgedrückt, um bloße abstrakte normative Ideale des Wahren, Guten und Schönen, die zum Streben nach diesen Idealen auffordern, ohne sich darum zu kümmern, mit welchen Spannungen und Schwierigkeiten dem real im Weg stehen, weil sich der Stoizismus um die Handlungsebene schlicht nicht sorgt (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 734). Das Problem, das sich für Hegel hier konkret ergibt, besteht in dem Begriff als das alleinige Wesen des Bewusstseins. Denn wenn

die Individualität als handelnd sich lebendig darstellen oder als denkend die lebendige Welt als ein System des Gedankens fassen sollte, so müßte in dem Gedanken selbst für Jene Ausbreitung ein Inhalt dessen, was gut, für diese, was wahr ist, liegen[.] [...] Allein so wie er hier als Abstraktion von der Mannigfaltigkeit der Dinge sich abtrennt, hat er keinen Inhalt an ihm selbst, sondern einen gegebenen. (*PhG*, S. 158)

2.5.2 Die inhaltlose Freiheit des Denkens

Die Freiheit des Stoikers im Denken besteht also darin, „abstrahieren zu können und sich zu formeller ‚Vernünftigkeit‘ zu erheben“ (Hoffmann 2004, S. 266). Somit geht im Vorgang des Denkens hier der vom Bewusstsein vertilgte Inhalt, als fremdes Sein bestimmte, verloren. Mit Taylor gesprochen kann der Stoizismus lediglich allgemeine Kategorien festhalten, ohne einen bestimmten Inhalt an ihnen abzuleiten. (= cannot derive a determinate content for them, vgl. Taylor 2012, S. 158) Der Stoizismus setzt damit „die idealen Formen des Richtigen“ seiner Ideale einfach als gegeben voraus (Stekeler-Weithofer 2014, S. 735). Dies ist problematisch, da der Begriff ein bestimmter ist und seine Bestimmtheit das Fremde, das er an ihm hat, (vgl. *PhG*, S. 158), und ohne diesen Bezug zu einem von ihm Unterschiedenen dreht es sich sozusagen um sich selbst, ohne je aus sich herauszutreten und ist in seinem Tun daher redundant. Denn, wie Hegel hervorhebt, gerät der Stoizismus in Bedrängnis, wenn es um sein Kriterium der Wahrheit geht, also nach „einem Inhalte des Gedankens selbst“ (*PhG*, S. 158), nach dem Guten und Wahren. Laut Hegel muss das stoizistische Bewusstsein auf die Frage danach jedoch „wieder das inhaltlose Denken selbst zur Antwort“ geben, die bloße Vernünftigkeit soll das Wahre und Gute sein.

Aber diese Sichselbstgleichheit des Denkens ist nur wieder die reine Form, in welcher sich nichts bestimmt; die allgemeinen Worte von dem Wahren und Guten, der Weisheit und der Tugend, bei welchen er stehenbleiben muß, sind daher wohl im allgemeinen erhehend, aber weil sie in der Tat zu keiner Ausbreitung des Inhalts kommen können, fangen sie bald an, Langeweile zu machen. (*PhG*, S. 158–159)

Mit dieser Passage räumt Hegel nun endgültig mit dem sich hartnäckig haltenden Irrglauben, dass der Stoizismus sich mit dem Hegelschen Idealismus decke. (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 734) Das stoizistische Bewusstsein als Denkendes entpuppt sich in seiner Bestimmtheit somit als lediglich abstrakte Freiheit, „unvollendete Negation des Anderseins; aus dem Dasein nur in sich zurückgezogen“. Taylor bezeichnet die Freiheit des Stoizismus auf dieser Grundlage als negative Freiheit (vgl. Taylor 2012, S. 158), womit er insofern Recht hat, als es sich dabei um eine Freiheit-von-etwas im Sinne von Welt handelt, eine Freiheit-zu-etwas ist sie jedoch auch, im Sinne einer Freiheit zum abstrakten Denken. Damit ist ihm nicht gelungen, sich als absolute Negation des Unterschiedenen an ihm zu vollbringen (vgl. *PhG*, S. 159). Denn Denken wird „selbst erst denkend, indem es sich frei aus sich erhebt“ (König 2019a, S. 206) und diese Erhebung, die hier in ihrer Statik als Partizip präsens ausgedrückt wird, ist in seinem inhaltlosen, seinem gedankenlosen denken, dass sich nicht zur Freiheit hin denkt, nicht freidenkt in diesem Sinne eine bloß abstrakte. Der Stoizismus vermag es am Ende nicht mit den Unzulänglichkeiten der realen Welt sowie des Menschlichen umzugehen und diese auszuhalten bzw. mitzunehmen und bleibt damit unrealistisch und weltfremd (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 736). „Der Inhalt gilt ihm zwar nur als Gedanke, aber dabei auch als bestimmter, und die Bestimmtheit als solche zugleich“ (*PhG*, S. 159). Damit setzt der Stoizismus den weltlichen Tatsachen bloß seine abstrakte Freiheit und sein tautologisches Denken in deren ganzer Leerheit entgegen – ohne wirklich tätig zu werden (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 736). Damit bleibt das stoizistische Denken letztlich ein leeres, weil es sich dem Widerspruch nicht auszusetzen vermag und muss für Hegel daher langwei-

lig, unfruchtbar sein, da seine logische Erkenntnisgenese eben darauf beruht Widersprüche mit zu umfassen und fruchtbar zu machen. Mit Siep gesagt, scheitert der Stoizismus, weil er „das Denken nicht als Selbstunterscheidung und die Begriffe nicht als in sich differenziertes holistisches System konzipiert“ (Siep 2000, S. 108).

2.6 Eine neue Bewusstseinsgestalt: Das skeptizistische Bewusstsein

Während die Bewusstseinsgestalt des Stoizismus sich vor der Welt in sich selbst und damit in die „Freiheit des Gedankens“ (*PhG*, S. 159) zurückzieht und es diese Freiheit dabei bloß abstrakt verwirklicht, sozusagen als „unvollendete Negation des Andersseins“ (*PhG*, S. 159), verwirklicht sich dies im Skeptizismus, indem das skeptische Bewusstsein nun tatsächlich erfährt, was die Freiheit des Gedankens (vgl. Siep 2000, S. 108) in seiner Durchführung bzw. Ausführung ist – nämlich „an sich das Negative“ (*PhG*, S. 159) und als ein solches muss sich diese Freiheit im skeptizistischen Handeln auch darstellen. Auf diese Weise präsentiert Hegel den Skeptizismus als Spiegelbild des Stoizismus als jene Bewusstseinsgestalt, die anstatt bloß zu reden, bloß immerzu handelt und dabei nicht bemerkt, dass ihr Handeln gedankenlos und ohne Autonomie agiert (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 737).

Mit Hegel gesagt: „Der Skeptizismus ist die Realisierung desjenigen, wovon der Stoizismus nur der Begriff“ (*PhG*, S. 159) und damit die dialektische Bewegung dieses Begriffs, der als solcher notwendigerweise alles entfallen muss, aus dem sich das stoizistische Bewusstsein zuvor latent zurückgezogen hat. Mit Taylor erfüllt der Skeptizismus damit die Grundidee des Stoizismus, indem er die Welt und ihre Vorgänge und Prinzipien, von denen sich der Stoizismus nur zurückzieht, nun aktiv angreift und in Zweifel zieht (vgl. Taylor 2012, S. 159). So wird für das skeptizistische Bewusstsein das an sich Negative zur Erfahrung, das dem stoizistischen Bewusstsein zuvor bloß ein abstraktes Negatives war bzw. was ihm bisher lediglich „passiert“ ist (vgl. Siep 2000, S. 108). Mit Hegel gesagt: An dieser „mannigfaltigen Gestaltung des Lebens“ (*PhG*, S. 159) wird sich die Negativität des freien Selbstbewusstseins nun zu einer realen.

Aus einer strukturellen Perspektive der logisch begrifflichen Gestalten innerhalb der *PhG* entspricht der Stoizismus dem Herr-Knecht-Verhältnis als ein Begriff des selbständigen Bewusstseins, (vgl. *PhG*, S. 159), während der Skeptizismus die Realisierung dieses Begriffs als negative Richtung auf das Anderssein darstellt (vgl. *PhG*, S. 159), ganz, wie analog, Begierde und Arbeit eine solche Realisierung für das Herr-Knecht-Verhältnis darstellen (vgl. Siep 2000, S. 108). Dabei überschätzt der Stoizismus die Herrschaft des Denkens, während der Skeptiker die praktische Tätigkeit überschätzt und dem Denken in Begriffen ebenso wie dem allgemeinen Wissen zu wenig Bedeutung beimisst (Stekeler-Weithofer 2014, S. 739).

2.6.1 Die Dialektik des Unterschieds

Denn in dieser dialektischen Bewegung erfährt das Bewusstsein die „gänzliche Unwesentlichkeit und Unselbstständigkeit dieses Anderen“ (*PhG*, S. 159). Das bedeutet, dass das Denken sich nicht nur aus der Welt in sich zurückzieht, wie im Stoizismus zuvor, sondern, dass sein Gedanken ein vernichtendes Denken dem „Sein der vielfach bestimmten Welt“ (*PhG*, S. 159) gegenüber wird, ihm also alles an Welt, alles an Anderem unwesentlich wird. Es erfährt seine Freiheit dahingehend, dass ihm jetzt der Gegenstand nichtig wird und es ihn daher verschwinden lässt (vgl. Hoffmann 2004, S. 266). Damit dreht der Skeptizismus in gewisserweise den Spieß um und erklärt die Welt in ihrem Ist-Zustand für nichtig, die der Stoizismus zuvor für unbezweifelbar bzw. unverrückbar erklärt hatte (vgl. Taylor 2012, S. 159). Wie der Stoizismus sucht auch der Skeptizismus die gelassene Seelenruhe (= *ataraxia*), allerdings indem er sich der Frage nach der Wahrheit gänzlich enthält bzw. sie in Frage stellt und jede Debatte um wesentliche Sinnfragen gleichgültig abtut und beendet, (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 738–739).

Damit handelt es sich im Skeptizismus um eine bestimmtere Form des Selbstbewusstseins im Vergleich zum Stoizismus, für das die vielfache Selbstständigkeit der Dinge „das Denken oder die Unendlichkeit an ihr selbst hat“ (*PhG*, S. 159). Währenddessen sind die Selbstständigkeiten ihrem Unterschied nach für sie nur „verschwindende Größen“ (*PhG*, S. 159) und diese

Unterschiede, welche im reinen Denken seiner selbst nur die Abstraktion der Unterschiede sind, werden hier zu allen Unterschieden und alles unterschiedene Sein zu einem Unterschiede des Selbstbewusstseins (*PhG*, S. 159–160). Während das skeptische Bewusstsein anerkennt, dass „[m]aterialbegriffliche[n] Inhalte[n]“ ein konkretes Wissen zugrunde liegt, welches als solches aber nicht „apriorisch bewiesen wird“ und stattdessen reale Erfahrungen als Voraussetzung annimmt. Allerdings lehnt dieses Denken ab, dass durch den Akt der Bestimmung der Begriffe gerade dieses „relativ apriorisch vorausgesetzt“ wird

(Stekeler-Weithofer 2014, S. 740). Das bedeutet, dass dieses skeptizistische Selbstbewusstsein sich in seinem praktischen Urteilen als absolut frei erkennt (vgl. ebd., S. 739). Durch diesen Akt einer dialektischen Bewegung der Unterscheidung „hat sich das Tun des Skeptizismus überhaupt und die Weise desselben bestimmt“ und zwar als dialektische Bewegung, die einerseits als Wahrnehmung und Verstand sinnliche Gewissheit ist und andererseits als Bestimmtes, das „im Verhältnisse des Herrschens und des Dienens“ (*PhG*, S. 160) für das abstrakte Denken geltend Unwissenheit ist (*PhG*, S. 160). Im Gegensatz zu Begierde und Arbeit zuvor, die an der Ausführung ihres Vorhabens notwendigerweise scheiterten, wird dieses Vorhaben als skeptizistisches in polemischer Weise nun erfolgreich sein, da dieses Selbstbewusstsein durch das Tal des Stoizismus hindurch geschritten, inzwischen als „vorher vollendetes freies“ auftritt (Stekeler-Weithofer 2014, S. 739), und sich als solches gegen die vielfache Selbstständigkeit der Dinge wendet, weil es sich erst durch die selbstbewusste Negation die „Gewißheit seiner Freiheit sich für sich selbst“ (*PhG*, S. 169) aneignet, und durch die Erfahrung dieser Gewissheit diese „dadurch zur Wahrheit erhebt“ (*PhG*, S. 160). Das skeptizistische Bewusstsein zweifelt diese Geltungsansprüche nun bewusst an, indem es sie „sie durch den Nachweis der Äquivalenz mit ihrem Gegenteil“ entkräftet und erkennt, dass es sich über das Wahrgenommene auch täuschen kann und stabile Gegenstände nicht wahrscheinlicher sind, „als ein Chaos von Sinnesdaten“ (Siep 2000, S. 108).

Dieses Verhältnis beinhaltet in sich aber zugleich „eine bestimmte Weise“, welche „sittliche Gesetze als Gebote der Herrschaft“ aufweist (*PhG*, S. 160). Doch „jedes normative Gesetz [kann in dieser Weise] durch sein Gegenteil ersetzt werden“ (Siep 2000, S. 108). Dieses Bewusstsein nimmt sich also die Freiheit „in allem, was einer sagt oder tut, den Widerspruch aufzuzeigen“ es zu ironisieren und anderer Meinung zu sein (Hoffmann 2004, S. 266). Die Freiheit als Akt der Erhebung bestimmt sich dabei als bloß Handelnde und ist somit als Freiheit noch nicht zu sich gekommen, sondern blindes Handeln, dass auf die Aufhebung bis zum Äußersten geht, ohne sich bewusst zu werden, was es tut in diesem Handeln - wozu es sich dabei selbst frei bestimmt, nämlich zu einem Widersprüchlichen.

2.6.2 Der Skeptizismus ist eine Wissenschaft

Währenddessen sind aber die „Bestimmungen im abstrakten Denken [...] Begriffe der Wissenschaft“ (*PhG*, S. 160). Solche Begriffe fassen das inhaltslose Denken in sich und auch den Begriff, allerdings in einer „in der Tat nur äußerliche[[n] Weise an das ihm selbstständige Sein“ gehängt und lediglich „bestimmte Begriffe“ haben innerhalb dieses Denkens Geltung, „es sei, daß sie auch reine Abstraktionen sind“ (*PhG*, S. 160). Die Bewegung der Skepsis offenbart, dass allgemeines Wissen lediglich auf der Grundlage freier Anerkennung möglich wird und nur unter dieser. Diese freie Anerkennung ist dabei allerdings nicht frei von Willkür, sondern mit der Welt immer schon verbunden anhand der „gemeinsamen Praxis mit anderen Personen und de[m] angestrebten Erfolg im Tun und Handeln“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 741).

Das skeptizistische Denken ist dabei grundsätzlich eine wertvolle Methode, um „durch Widerlegung jeder durch isolierte Grundbegriffe charakteristischen Position zum Holismus der Kategorien und damit zum absoluten Wissen führt“ (Siep 2000, S. 109), und wird von Hegel selbst – als Programm der *PhG* gerade angewendet. Dabei werden alle unmittelbaren Gewissheiten in Frage gestellt, und zwar mit dem Anliegen neues absolutes Wissen vorzubereiten, indem man verwirft, was sich als unhaltbar entpuppt. (ebd., S. 109) Doch diese angemessene Form eines Pragmatismus, die darauf aufbaut, dass die Praxis anhand der Normen der Kooperation durchaus gute Gründe für manche Aussagen aufzeigt und andere verwirft – damit also im Handeln eine Prüfung immer schon möglich wird, wird vom skeptizistischen Bewusstsein letztlich leider nicht erreicht (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 741). Denn als radikaler Skeptizismus geht das skeptische Bewusstsein weiter und negiert darin die Gegenständlichkeit als Ganzes (vgl. Hoffmann 2004, S. 266).

Es erfolgt hier ein „dialektischer Umschlag ins Gegenteil“ (Siep 2000, S. 109), was bedeutet, dass das skeptizistische Bewusstsein die Praxis des Dialektischen nun „ohne den positiven Umschlag in eine neue Gestalt der Wahrheit – als bewußte Tätigkeit“ ausübt und sich durch diese selbstbewusste Negation Gewissheit der eigenen Freiheit verschafft (vgl. ebd., S. 109). Während das Bewusstsein also die Dialektik als eine negative Bewegung in der Art, wie sie im vorangehenden Kapitel im Stoizismus dargelegt wurde, als eine solche wahrnimmt, „de[r] es preisgegeben und d[ie] nicht durch es selbst ist“, (vgl. *PhG*, S. 160), wird sie im Skeptizismus „Moment des Selbstbewusstseins“ (*PhG*, S. 160). Diesem Bewusstsein geschieht das Verschwinden seines Wahren und Reellen nicht unwissentlich, es

ist hingegen jenes Bewusstsein, „welches in der Gewißheit seiner Freiheit dies andere für reell sich Gebende selbst verschwinden läßt“ (*PhG*, S. 160). Das skeptizistische Bewusstsein übt seine Unabhängigkeit und Selbstständigkeit dahingehend aus, dass es sich in seinem Urteilen „jedem allgemeinen Geltungsanspruch gegenüber skeptisch verhält“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 737), was bedeutet, dass jede Begründung, die vorgebracht wird sofort wieder als unzureichend abgetan und verworfen wird. Dabei geht das skeptizistische Bewusstsein soweit, dass es nicht nur die Gegenstände selbst, sondern auch sein Wahrnehmen bzw. Befestigen, also das eigene Verhalten zu diesen Gegenständen, das sich auf diese erst in einer Weise bezieht, die sie als Gegenständliches befestigen, verschwinden lässt. (ebd., S. 737). Allein der Zweifel selbst ist dem skeptischen Bewusstsein am Ende gewiss (vgl. Siep 2000, S. 108). Der Skeptiker wird damit zum bloßen Sophisten, der sich willkürlich weigert, die kollektive Urteils- und Wissensentwicklung mitzutragen und zu fördern. Mit Stekeler ist das skeptizistische Bewusstsein ein subjektivistisches, ein „aus sich bestimmtes und festgesetztes Wahres“ (*PhG*, S. 161), weil es die Schwierigkeit des Allgemeinen einfach rigoros ablehnt und dabei zum radikalen Empiristen wird (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 737).

2.6.3 Das Verschwinden des Unterschieds im Skeptizismus

Dieses Bestimmte, das hier verschwindet, nennt Hegel auch jenen Unterschied, der sich als fester bzw. unwandelbarer behaupten will und dabei „nichts Bleibendes an ihm“ hat und aus diesem Grund „dem Denken verschwinden“ (*PhG*, S. 161) muss. Verschwinden muss er dabei deshalb, weil „weil das Unterschiedene eben dies ist, nicht an ihm selbst zu sein, sondern seine Wesenheit nur in einem Anderen zu haben; das Denken aber ist die Einsicht in diese Natur des Unterschiedenen, es ist das negative Wesen als einfaches.“ (*PhG*, S. 161)

Unterschiede als festgehaltene Unterscheidungen werden handelnd gesetzt. Dies geschieht gemeinsam zwischen Selbstbewusstseinen, indem Aussagen auf ihre Anerkennbarkeit hin geprüft werden und so Richtigkeitskriterien abgeleitet werden können, die unser Unterscheiden anleiten. Niemand kann dabei als Individuum allein solche Kriterien einfach definieren, ohne diese der Prüfung durch die Anerkennung durch ein bzw. viele Andere zu unterziehen, denn auf diesem Weg entsteht allgemeines Wissen – durch prüfendes dialektisches Handeln, das sich dem Begriff im Austausch Einzelner gemeinsam agierender annähert. (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 741) Der Skeptizismus taugt demnach nicht zur Verallgemeinerung und rigorosen Durchführung, nicht als Methode und schon gar nicht als Lebensstil, denn dann verstrickt es sich in Widersprüche (vgl. Siep 2000, S. 109).

Das skeptische Bewusstsein macht die Erfahrung, dass es sich im Wandel von all dem befindet, „was sich für es befestigen will, seine eigene Freiheit als durch es selbst sich gegeben und erhalten“ (*PhG*, S. 161) ist. In diesem sich selbst Denken ist es Ataraxie und „unwandelbare und wahrhafte Gewißheit seiner selbst“ (*PhG*, S. 161). Dabei ist es die Bewegung selbst, kein Resultat, das geworden ist und sich aus einem Fremden heraus entwickelt hatte und nun in sich zusammenstürzt. Das Kernproblem des skeptizistischen Bewusstseins rührt dabei aus einem falschen Verständnis dafür, was allgemeines Wissen ausmacht und was es zu leisten hat (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 737). Dieses

Bewusstsein ist selbst die „absolute dialektische Unruhe, dieses Gemisch von sinnlichen und gedachten Vorstellungen, deren Unterschiede zusammenfallen und deren Gleichheit sich ebenso – denn sie ist selbst die Bestimmtheit gegen das Ungleiche – wieder auflöst.“ (*PhG*, S. 161) Letztlich entpuppt sich das skeptizistische Bewusstsein dabei mehr als Ergänzung zum Stoizismus, indem die Einsicht des Stoikers in die absolute Freiheit des Subjekts durch die „Perfomation von Urteil und Handlung“ vervollständigt wird, allerdings ohne auch den „nicht transzendenten und nicht-dogmatischen Status der allgemeinen Inhalte“ zu begreifen, „die trotz aller Freiheit der einzelnen Person im Einzelurteil und in der einzelnen Handlung das vernünftige Urteil und die vernünftige Handlung binden und gerade nicht bloß willkürfrei belassen“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 742).

2.6.4 Ein (Un-)Bewusstsein der Widersprüche

In dieser sich stetig bewegenden Verwirrung, die es ständig selbst erhält und hervorbringt, ist dieses Bewusstsein schließlich in der Tat (vgl. *PhG*, S. 161), als, sozusagen nach eigener Aussage, empirisches und damit „ganz zufälliges, einzelnes Bewußtsein“, Bewusstsein, ein Bewusstsein, das sich „nach dem richtet, was keine Realität für es hat, dem gehorcht, was ihm kein Wesen ist, das tut und zur Wirklichkeit bringt, was ihm keine Wahrheit hat“ (*PhG*, S. 161). Das heißt, dass dieses Bewusstsein einerseits fälschlich nur einzelne Situationen beurteilt und keine grundsätzliche oder systematische Gleichheit aller Probleme nachweisen kann und andererseits, dass es den Widerspruch zwischen seiner Proklamation absoluter Freiheit in seinem Denken und der Abhängigkeit dieses Denkens von den Gegenständen der Welt, auf die es dieses Denken anwendet, nicht bemerkt (Siep 2000, S. 109). Dieses Bewusstsein taumelt in seiner dialektischen Bewegung von Extrem zu Extrem ohne eine Mitte zu finden, denn es kann sich nicht Zusammendenken zu einer Einheit, die einerseits „als einzelnes, zufälliges und in der Tat tierisches Leben und verlorenes Selbstbewußtsein gilt“ (*PhG*, S. 161–162). Das bedeutet, dass es sich nicht auf sich selbst beziehen kann, nicht fragen kann, was es als Bewusstsein tut, im Bewußt-sein. Dabei erkennt er dem Menschen auch seine Urteilsfähigkeit ab und „reanimalisiert“ ihn sozusagen (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 737). Andererseits kann es im Gegensatz dazu zum „allgemeinen sichselbstgleichen, denn es ist die Negativität aller Einzelheit und alles Unterschiedes“ (*PhG*, S. 161), nur um sogleich wieder in „jene Zufälligkeit und Verwirrung“ zurückzufallen, da es als sich bewegende Negativität „hat es nur mit Einzelem zu tun und treibt sich mit Zufälligem herum“ (*PhG*, S. 162). Das skeptizistische Bewusstsein schwingt sozusagen zwischen seinem Selbstbewusstsein und seiner Abhängigkeit von einer sich ständig reaktualisierenden Realität hin und her (vgl. Taylor 2012, S. 159) und gerät dabei ins Taumeln. Schließlich kollabiert der Skeptizismus in einen animalischen Behaviorismus hinsichtlich seiner Darstellung des menschlichen Handelns als vermeintlich tierähnliches, wie auch auf der Ebene des Selbstumgangs, innerhalb dessen er sich, jegliches allgemeine Wissen ablehnend, der Sphäre der gerade präsenten Empfindungen und Gefühle preisgibt. Dem skeptischen Bewusstsein ist dabei klar, dass jegliches Urteilen spontan, subjektzentriert und willkürlich ist und niemand aus den eigenen perspektivischen Gewissheiten aussteigen kann, aber der Skeptizismus offenbart sich als innerlich widersprüchlich und verrückt in seiner skeptischen Haltung, indem er

selbst gar nicht erkennt, was er selbst beansprucht, indem er tut, was er tut und sagt, was er sagt und dies sofort wieder vergisst (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 743). Hegel bezeichnet es an diesem Punkt in dieser Rastlosigkeit als „bewusstlose Faselei“ das zwischen seinen Extremen taumelt, ohne dabei fähig zu sein, diese Extreme zusammenzubringen. Das bedeutet, es erkennt sich das eine Mal als frei und erhoben über alle Verwirrung und Zufälligkeit des Daseins, nur um im nächsten Moment sich als ein „Zurückfallen in die Unwesentlichkeit und als ein Herumtreiben in ihr“ zu begreifen. (vgl. *PhG*, S. 162)

Das skeptische Bewusstsein ist gelebter Widerspruch, indem es das Verschwinden allen Unwesentlichen in seinem Denken ausspricht, dieses Aussprechen selbst dabei aber ist und so das Bewusstsein eines Unwesentlichen ist (vgl. *PhG*, S. 162) und sich darin ein ums andere Mal widerspricht: „es spricht die Nichtigkeit des Sehens, Hörens usf. aus, und es sieht, hört usf. selbst, es spricht die Nichtigkeit der sittlichen Wesenheiten aus und macht sie selbst zu den Mächten seines Handelns.“ (*PhG*, S. 162) Der Skeptiker baut also auf „Realitäten, Dinge und Gesetze, deren Existenz er theoretisch in Zweifel zieht“ (Siep 2000, S. 110). Es widerspricht sich dabei nicht bloß in seinen Worten und seinem Tun, sondern hat „selbst das gedoppelte widersprechende Bewusstsein der Unwandelbarkeit und Gleichheit und der völligen Zufälligkeit und Ungleichheit mit sich“ (*PhG*, S. 162). Das Problem dabei ist, dass, wenn ein Bewusstsein die Welt in Zweifel zieht und ihre Nicht-Existenz erklärt, ist das zwar machbar, aber die Welt wird ihm ihre Existenz sofort wieder mit vehementer Kraft aufzeigen (vgl. Taylor 2012, S. 159). Doch auch in seinem Verhalten sich selbst gegenüber bleibt es seiner Widersprüchlichkeit treu, indem es diese „auseinander“ hält und stets mit dem Gegenteil antwortet. „Wird ihm die Gleichheit aufgezeigt, so zeigt es die Ungleichheit auf; und indem ihm diese, die es eben ausgesprochen hat, jetzt vorgehalten wird, so geht es zum Aufzeigen der Gleichheit über;“ (*PhG*, S. 162) und bleibt darin mit sich (freudig) im Widerspruch, (noch) ohne dass es ihm jedoch bewusst wird (VGL? Siep 2000, S. 110). Damit entpuppt sich die Skepsis endgültig als leere, indem sie alles rein formal und rigoros bezweifelt und dabei gar nicht bemerkt, was sie, um dies zu tun, bereits alles vorausgesetzt haben muss. (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 744). Da sich nun beide Extremhaltungen, der Stoizismus wie der Skeptizismus als Sackgassen erwiesen haben, sind diese zu überwinden, indem Idee und Wirklichkeit verbunden werden (vgl. ebd., S. 744). Hegel zieht laut Stekeler dazu aus der Dialektik dieser beiden Bewusstseinsgestalten den Schluss, dass „[z]ur logischen Form des Bewusstseins [...] ab jetzt die schon erwähnte einsichtige Anerkennung der Spannung zwischen subjektiver Gewissheit und objektivem Wissen bzw. einer subjekttranszendenten Wahrheit“, womit eine neue Bewusstseinsgestalt auf den Plan tritt, welche das Wissen um die „Grenzen unseres Wissens und Könnens“ beinhaltet (ebd., S. 745).

2.7 Das unglückliche Bewusstsein

Dieses Kapitel wird beispielsweise von Taylor als Ausgangspunkt der Hegelschen Religionsphilosophie gelesen und greift in diesem Sinne wichtige Begriffe der Frühschriften wieder auf, die für dieses Unterfangen essentiell sind, wie zum Beispiel den Begriff freier Liebe (vgl. Taylor 2012, S. 160).

Indem das skeptizistische Bewusstsein sich in seinem Skeptizismus schließlich als dieses sich selbst widersprechende Bewusstsein erkennt bzw. von seiner eigenen Widersprüchlichkeit bewusst weiß (vgl. Siep 2000, S. 110), tritt eine neue Bewusstseinsgestalt auf den Plan, die aus dieser Erfahrung entsteht. Dieser neuen Gestalt gelingt es nun die beiden Gedanken zusammenzubringen, die für das skeptizistische Bewusstsein unvereinbar auseinanderzuhalten waren, das bedeutet, dass die Gedankenlosigkeit des skeptizistischen Bewusstseins über sich selbst verschwinden muss, da es sich schließlich als ein Bewusstsein erkennt, „das diese beiden Weisen an sich hat“ (*PhG*, S. 163). Es handelt sich hier um ein Bewusstsein, das der Forderung nachgeht, sich selbst zu fragen, was es da eigentlich tut, wenn es alles anzweifelt und dabei doch zweifelt, das sich als alles-anzweifelndes Zweifelndes und damit als ein Bewusstsein erkennt, das diese Widersprüche in seinem Sein unmittelbar vereint – jedoch als zerrissenes.

„Diese neue Gestalt ist hierdurch ein solches, welches für sich das gedoppelte Bewusstsein seiner als des sich befreienden, unwandelbaren und sichselbstgleichen und seiner als des absolut sich verwirrenden und verkehrenden und das Bewusstsein dieses seines Widerspruchs ist.“ (*PhG*, S. 163)

Denn während das Bewusstsein des Stoizismus sich als die einfache Freiheit seiner selbst erkennt, realisiert sich diese Freiheit im Skeptizismus als alles Gegenständliche, alles bestimmte Dasein vernichtend, „verdoppelt sich vielmehr und ist nun ein Zweifaches“ (*PhG*, S. 163). Der Stoizismus wähnte sich darin, diese Entzweiung losgeworden zu sein (vgl. Taylor 2012, S. 159), doch nun taucht die Verdopplung, von der hier die Rede ist, jenes Verhältnis, das sich am Ende des Anerkennungskapitels an den Herrn und an den Knecht als zwei Einzelne verteilte und insofern gedoppelt ist, als das Selbstbewusstsein weiß, dass „das unwandelbare und sichselbstgleiche Allgemeine der idealen Formen und Inhalte der Wahrheit einer verwirrenden Vielfalt der realen perzipierten Welt gegenübersteht“ wieder auf (Stekeler-Weithofer 2014, S. 745). Nun ist diese Verdopplung mit dem Auftreten des unglücklichen Bewusstseins „in Eines eingekehrt“, also im Einzelnen vereint, aber eben als zerrissene (vgl. Taylor 2012, S. 159), als das Bewusstsein, das „seiner als des gedoppelten, nur widersprechendes Wesens“ auftritt (*PhG*, S. 163), ohne jedoch an diesem Punkt bereits in ihrer Einheit als „Verdopplung des Selbstbewusstseins in sich selbst“ (erkannt) zu sein, als solche ist sie an diesem Punkt zunächst bloß vorhanden, zunächst ohne jeglichen Vermittlungsprozess, eben weil es sich in(nerhalb) dieser Gegensätze befindet.

2.7.1 Das Wesen des unglücklichen Bewusstseins

So ist dieses Bewusstsein nun eben deshalb ein unglückliches, da es ein in sich entzweites Bewusstsein ist bzw. „weil dieser Widerspruch seines Wesens sich ein Bewusstsein ist“ (vgl. *PhG*, S. 163). Als ein solches hat es stets in dem einen Bewusstsein auch das andere zu haben und muss daher aus jedem sogleich wieder vertrieben werden, „indem es zum Siege und zur Ruhe der Einheit gekommen zu sein meint“ (vgl. *PhG*, S. 163). Dabei beziehen sich diese Widersprüche negativ aufeinander. Für sich ist dieses Bewusstsein noch nicht die Einheit beider Gegensätze, denn Versöhnung mit sich wird es erst im „Begriff des lebendig gewordenen und in die Existenz getretenen Geistes“ erreichen, (vgl. *PhG*, S. 163–164), während es an diesem Punkt immerhin „schon als ein ungeteiltes Bewusstsein ein gedoppeltes

ist“, (vgl. *PhG*, S. 163–164), indem es selbst „das Schauen eines Selbstbewusstseins in ein anderes“ ist (vgl. *PhG*, S. 163–164), und es selbst auch beide ist sowie die Einheit beider ihm wesentlich ist. (vgl. *PhG*, S. 163–164) So treten jene beiden Momente von Herr und Knecht, die im Anerkennungskapitel zuletzt als äußere, sich fremde Bewusstseinsgestalten als eigene Einheiten vermittelt wurden, nun wieder auf (vgl. Taylor 2012, S. 160), aber nun als Widersprüche in sich, die das Bewusstsein als an ihm und für sich erkennt und sich hier somit in seiner eigenen inneren Zerrissenheit schließlich erkennen kann, das trotzdem immer schon als Einheit existiert hat. Der Fokus des gedoppelten Scheins wird nun also auf das Innen gerichtet, was dem Bewusstsein, im Gegensatz zu den philosophischen Beobachtern, die den Scheinwerfer auf es richten, an diesem Punkt aber nicht bewusst ist (vgl. Steward 1991, S. 16). Während die Freiheit des Stoikers sich auf das Reden und Denken beschränkt und dabei weltleer bleibt, realisiert der Skeptiker Freiheit rein willkürlich, indem er sich unmittelbar zur Welt verhält und dabei den abstrakten Wahrheiten des Stoizismus jeglichen Wahrheitsgehalt aberkennt. Im unglücklichen Bewusstsein fallen diese beiden Momente nun schließlich in eins. (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 745–746) bzw. erkennt das Bewusstsein an dieser Stelle, dass diese beiden immer schon in eins gefallen sind.

Indem es zunächst nur die unmittelbare Einheit beider ist, aber für es nicht beide dasselbe, sondern entgegengesetzte sind, so ist ihm das eine, nämlich das einfache unwandelbare, als das Wesen; das andere aber, das vielfache wandelbare, als das Unwesentliche. Beide sind für es einander fremde Wesen; es selbst, weil es das Bewusstsein dieses Widerspruchs ist, stellt sich auf die Seite des wandelbaren Bewusstseins und ist sich das Unwesentliche; aber als Bewusstsein der Unwandelbarkeit oder des einfachen Wesens muß es zugleich darauf gehen, sich von dem Unwesentlichen, d. h. sich von sich selbst zu befreien. Denn ob es für sich wohl nur das wandelbare und das unwandelbare ihm ein Fremdes ist, so ist es selbst einfaches und hiermit unwandelbares Bewusstsein, dessen hiermit als seines Wesens sich bewußt, jedoch so, daß es selbst für sich wieder nicht dies Wesen ist. (*PhG*, S. 164)

Das bedeutet, dass das unglückliche Bewusstsein zunächst bloß die unmittelbare Einheit beider ist, nicht die mittelbare und damit sind „für es nicht beide dasselbe, sondern entgegengesetzte“, (*PhG*, S. 164), nämlich als „das einfache unwandelbare, als das Wesen“ (*PhG*, S. 164) auf der einen Seite und als „das vielfache wandelbare, als das Unwesentliche“ auf der anderen. Für das unglückliche Bewusstsein selbst bleiben jedoch beide „einander fremde Wesen“ (*PhG*, S. 164) und während es sich selbst als Bewusstsein dieses Widerspruchs auf die Seite des vielfachen, wandelbaren stellt und sich damit das Unwesentliche ist, muss es als Bewusstsein der Unwandelbarkeit zugleich danach streben, sich vom Unwesentlichen, und damit von sich selbst, zu befreien (vgl. *PhG*, S. 164), und damit alle Selbstgewissheit aufgeben, denn hier kann es nichts Positives mehr setzen, das ihm zu irgendeiner Form von Selbstgewissheit reichen könnte. Wenn an diesem Punkt schließlich alles ungewiss ist, dann kann es „lediglich“ die Beziehung zu sich selbst setzen und ist damit in der Vereinigung mit dem Negativen auf sein bloßes Menschsein als Endlichsein zurückgeworfen.

Das unglückliche Bewusstsein kann, als ein auf seine Endlichkeit zurückgeworfenes diesen Gegensätzen nicht gleichgültig begegnen, kann nicht „eine Gleichgültigkeit seiner selbst gegen das Unwandelbare sein“ (*PhG*, S. 164), sondern es ist „unmittelbar selbst beide“ (*PhG*, S. 164). Für es ist das unglückliche Bewusstsein aber „die Beziehung beider als eine Beziehung des Wesens auf das Unwesen“, wobei letzteres aufzuheben ist, jedoch beide dem unglücklichen Bewusstsein dabei sowohl

gleich wesentlich wie auch widersprechend sind. Deshalb findet das Gegenteil in der widersprechenden Bewegung hier nicht in seinem Gegenteil Ruhe, sondern erzeugt sich ihm als Gegenteil lediglich neu. (vgl. *PhG*, S. 164) Das bedeutet nichts anderes, als dass die Widersprüche sich in ihrem negativen Sich-Aufeinander-Beziehen-Müssen, ohne sich dabei einig bzw. eins werden zu können, sich aneinander (auf-)reiben und anheizen, sodass eine unendliche Unruhe erzeugt wird, eine Raßlosigkeit, die sich als Unglück im Schmerz zeigt, weil sie durch nichts und niemanden getilgt werden kann, denn:

Es ist damit ein Kampf gegen einen Feind vorhanden, gegen welchen der Sieg vielmehr ein Unterliegen, das eine erreicht zu haben vielmehr der Verlust desselben in seinem Gegenteile ist. Das Bewußtsein des Lebens, seines Daseins und Tuns ist nur der Schmerz über dieses Dasein und Tun, denn es hat darin nur das Bewußtsein seines Gegenteils, als des Wesens, und der eigenen Nichtigkeit. Es geht in die Erhebung hieraus zum Unwandelbaren über. Aber diese Erhebung ist selbst dies Bewußtsein; sie ist also unmittelbar das Bewußtsein des Gegenteils, nämlich seiner selbst als der Einzelheit. Das Unwandelbare, das in das Bewußtsein tritt, ist ebendadurch zugleich von der Einzelheit berührt und nur mit dieser gegenwärtig; statt diese im Bewußtsein des Unwandelbaren vertilgt zu haben, geht sie darin immer nur hervor. (*PhG*, S. 164–165)

Dieses Bewusstsein ist nun zerrissen zwischen der Vorstellung eines idealen Ichs und dem realen individuellen Leben, wie es ist, mit allen leiblichen „Neigungen“, die ihm als das Böse erscheinen. In diesem Spannungsfeld wird „[j]eder Sieg [...] zu einem Sieg über sich selbst“ und so unterliegt das Bewusstsein durch sein Verhaftetsein in der Welt am Ende ständig. (Stekeler-Weithofer 2014, S. 749) Diesem Bewusstsein, dem alles zerrinnt, erfährt sich als auf seine bloße Endlichkeit zurückgeworfen, als völlig haltlos, als nicht zugehörig, als aus dem Ganzen herausfallend. Alles Dasein und Tun erlebt er als Schmerz, und zwar als ein bodenloser Schmerz, ein unendlicher, der keine Grenzen kennt und kein Ende nimmt. Die eigene Nichtigkeit, die dem Bewusstsein hier bewusst wird, erzeugt hier in ihrem Schmerz abgrundtiefe Verzweiflung.

2.7.2 Ein Unwandelbares tritt auf den Plan

Dies ist der Punkt der eigenen, vollkommenen Erfahrung der Nichtigkeit, das Bewusstsein erfährt hier absolutes, uferloses Scheitern. An diesem, vorerst tiefsten aller möglichen Punkte angekommen, erscheint ihm der einzig mögliche Weg, sein Sein fortzusetzen, jener sich eben aus dieser Erfahrung des Scheiterns heraus zu erheben, und zwar zu einem Unwandelbaren hin, das ihm hier plötzlich auftritt (vgl. Steward 1991, S. 26), als Gegenteil jener Einzelheit, als die sich das Bewusstsein hier erkennt. Aus diesem Überschuss an Einzelheit, der sich aus diesem Erkennen ergibt, erkennt es, aufgrund seiner widersprüchlichen Struktur als Bewusstsein ein Unwandelbares als sein Gegenteil, das aus seiner Negativität heraus hier auf den Plan tritt. Denn diese Erhebung ist Bewusstsein seiner Einzelheit, eben seines Scheiterns an Welt und damit Bewusstsein des Gegenteils (vgl. *PhG*, S. 165).

„Das Unwandelbare, das in das Bewußtsein tritt, ist ebendadurch zugleich von der Einzelheit berührt und nur mit dieser gegenwärtig; statt diese im Bewußtsein des Unwandelbaren vertilgt zu haben, geht sie darin immer nur hervor.“ (*PhG*, S. 164–165)

Dieses Unwandelbare, das hier aus reiner Negativität in Bezug auf das Einzelne mit seiner Einzelheit auftritt, tritt eben durch diese Entstehung stets nur von diesem Einzelnen abhängig in einer dialektischen Bewegung in Bezug auf dieses auf und nur in Verbindung mit diesem Einzelnen ist es präsent und steht für das Bewusstsein immer schon in wechselseitiger, negativer Verbindung eben mit diesem Einzelnen. Das bedeutet für das Bewusstsein jedoch auch, dass dem Einzelnen, dem seine Einzelheit so viel Unglück bereitet, anstatt durch das Auftreten des Unwandelbaren von dieser befreit zu werden, ihm eben diese Einzelheit, aufgrund seiner widersprüchlichen Struktur, durch das Auftreten des Unwandelbaren stets neu produziert wird. Dieses Unwandelbare des Bewusstseins kann nicht ohne das Einzelne an ihm existieren und umgekehrt oder mit Hegel gesagt:

In dieser Bewegung aber erfährt es eben dieses Hervortreten der Einzelheit am Unwandelbaren und des Unwandelbaren an der Einzelheit. Es wird für es die Einzelheit überhaupt am unwandelbaren Wesen und zugleich die seinige an ihm. Denn die Wahrheit dieser Bewegung ist eben das Einssein dieses gedoppelten Bewusstseins. Diese Einheit wird ihm aber zunächst selbst eine solche, in welcher noch die Verschiedenheit beider das Herrschende ist. (*PhG*, S. 165)

Das Unwandelbare, das hier für das Bewusstsein auf den Plan tritt, existiert für dieses unglückliche lediglich als Fluchtpunkt, an dem ihm die Einzelheit in seiner ganzen Umfänglichkeit erst wahrhaft offenbar wird und in der es diese Einzelheit als seinige erkennt, und es Einzelheit und Unwandelbarkeit als einem einzelnen Bewusstsein jedoch in sich vereint, wenn auch als Widersprüche. Es selbst identifiziert sich an diesem Punkt hingegen mit dem Unwesentlichen und Wandelbaren (vgl. Taylor 2012, S. 160) und bildet darin einen Gegenpol, der nun dialektisch mit dem Unwandelbaren vermittelt werden soll (vgl. Steward 1991, S. 16). Denn es ist ein einzelnes Bewusstsein, an dem eine Unwandelbarkeit ist, die ihm jedoch als solche noch fremd sein muss, während ihm die Einzelheit bekannt und, wenn auch schmerzhaft, eigen ist. Mit Taylor wohnt dieser widersprüchlichen Vereinigung eine Verlorenheit inne, die droht, wenn es ihm nicht gelingt, über diesen Punkt hinaus zu gelangen, und wahre Einheit mit dem Unwandelbaren zu erreichen – ein Unterfangen, das ob der eigenen Einzelheit und damit verbunden Inkompatibilität mit dem Unwandelbaren als Allgemeinem zum Scheitern verurteilt sein muss. (vgl. Taylor 2012, S. 160)

In diesem Sinne kann das unglückliche Bewusstsein laut Taylor religiös gelesen werden, als Beziehung mit einer transzendentalen Gottheit, der gegenüber ich nicht indifferent sein kann, also nicht nicht Bezug nehmen kann, genauer bezieht er sich auf manche Stadien mittelalterlichen Christentums (= certain stages of medieval Christianity), welche die Verwirklichung der Beziehung von Mensch und Gott in der Gemeinde sieht, genauer in einem Kirchenleben, das in dem Bewusstsein, dass das Individuum außerhalb des Unwandelbaren steht, hierarchisch organisiert ist, um das Individuum anhand seines Dienstes und äußeren Disziplin zu formen, sodass es das Göttliche Allgemeine in sich selbst erkennen kann und damit der Weg in den Geist, in die Vernunft bereitet wird. Taylor sieht diesen Schritt im religiösen Glauben begründet und betrachtet den Überstieg in die Vernunft sogleich als erledigt und erfolgreich. (vgl. ebd., S. 160–161) Doch gerade dieser Überstieg stellt eine Schlüsselstelle für das vorliegende Unterfangen dar und muss daher genauer betrachtet werden.

Diesem Bewusstseinsgestalt erscheint also „das ‚empirische‘ und ‚subjektive‘ Einzelwissen als wandelbar und unwesentlich“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 748) in Erahnung einer allgemeinen ewigen Wahrheit, in der ja das Bestreben der *PhG* liegt. Stekeler unterstreicht das Spannungsverhältnis, in dem der Mensch sich zwischen „geistigen und normativen Ansprüchen und dem realen Leben“ (ebd., S. 748) findet, verlegt die angesprochene, absolute Wahrheit aber sogleich ins Individuum selbst, „durchaus in unserem je endlichen Dasein“. Stekeler hat gewiss recht, dass dem Individuum das eigene Leben in gewisser Weise ein absolutes ist, das für es unhintergebar und allumfassend notwendig erscheint und es sich auf dieses Menschsein hin zurückgeworfen vorfindet. Es scheint jedoch Vorsicht geboten, wenn es darum geht, Hegel auf diese und nur diesen Aspekt festzulegen, da der weitere Verlauf der *PhG* zeigt, dass Hegel das Absolute durchaus vielschichtiger (dreifaltig) denkt, es sich somit als wesentlich komplexer entpuppen wird – und diese Komplexität, die sich hier zugegeben noch nicht konkret abzeichnet, wird das unglückliche Bewusstsein in Kürze zumindest erahnen, was die hier getätigte Reduktion richtig für es, aber nur unter Hinweis auf ihre Nichtigkeit an sich erscheinen lässt.

Einzelheit und dieses Unwandelbare treten für das Bewusstsein auf dreifache Weise in Beziehung zueinander, um damit „ein diffuses Verhältnis zu einer ewigen Wahrheit in einen konkreten Begriff des Wahren als dem ‚gestalteten Unwandelbaren‘ zu verwandeln“ (ebd., S. 753).

Im ersten Fall dieser Beziehung wird es an den Anfangspunkt dieser Auseinandersetzung zurückgeworfen und erkennt sich als Einzelnes im Gegenteil bzw. im Vergleich zu diesem Unwandelbaren, das hier auftritt. Es ist zunächst bloß subjektives Meinen, zufälliges Tun, das einem objektiven, allgemeinen Wissen gegenübersteht und sich mit diesem vermitteln muss, indem aus seinem zufälligen Handeln intendiertes richtiges Handeln wird (vgl. ebd., S. 753). Dieser Kampf bleibt dabei „das Element des ganzen Verhältnisses“ (*PhG*, S. 165) und das Unwandelbare bleibt hier das fremde Wesen, das die Einzelheit als Gegenteil ihrer selbst von sich getrennten, verurteilt.

Im zweiten Fall erkennt das unwandelbare Wesen die Einzelheit an ihm selbst und zwar für es, das heißt, dass die „ganze weise der Existenz hinübertritt“ (*PhG*, S. 165) in die Gestalt des Unwandelbaren und somit die Einzelheit in seine Gestalt eines Unwandelbaren eintritt, und dieses unwandelbare Wesen das Einzelne hierin als ähnliche, ihm gleichende Gestalt findet. Nur auf diese Weise wird es möglich, dass „ausdifferenzierte Idealbegriffe und generische Wahrheiten unser Urteilen und Handeln wirklich und konkret orientieren“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 753).

Währenddessen erkennt sich im dritten Fall das Unwandelbare wiederum selbst „als dieses Einzelne im Unwandelbaren“ (*PhG*, S. 165) und tritt somit in die Versöhnung ein, die die Geistwerdung in ihrer Freude ermöglicht, in der es sich als Einzelheit im Allgemeinen wiederfindet. In diesem dritten Verhältnis sind nun „die Erfüllungen aus einem vorgestellten Jenseits in die diesseitige Welt zurückzuholen“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 753).

In diesen verschiedenen Weisen treten Unwandelbares und Einzelnes in der Erfahrung des Bewusstseins als ein unglückliches, entzweites Miteinander in Beziehung, wobei es sich dabei nicht um eine einseitige Bewegung von Seiten des Bewusstseins handelt, sondern um eine dialektische, die analog den oben ausgeführten Elementen des Unwandelbaren entspricht, da das unglückliche Bewusstsein

ebenso selbst Unwandelbares ist, wie es auch Einzelnes ist (vgl. *PhG*, S. 165–166). Dabei weist Hegel daraufhin, dass diese Sichtweise an diesem Punkt noch „unzeitig“ ist, da das Unwandelbare hier lediglich in Form der Unwandelbarkeit des Bewusstseins auftritt und somit das Unwandelbare an und für sich noch nicht entstanden, sondern nur aus einem Gegensatz heraus ist (vgl. *PhG*, S. 166). Das Unwandelbare muss erst zu sich kommen, um sich ein Wahres zu werden, was erst im Geistkapitel passieren wird, deswegen wird über dessen Verhalten an dieser Stelle noch nichts aussagen können. Das, was uns im Unterschied dazu hier begegnet, ist nur, was dem unglücklichen Bewusstsein an dem Unwandelbaren erscheint (vgl. *PhG*, S. 166), während dieses dadurch „in seiner Gestaltung selbst den Charakter und die Grundlage des Entzweit- und des Fürsichseins gegen das einzelne Bewusstsein“ behält (*PhG*, S. 166). Das bedeutet auch, dass dem Bewusstsein „das Unwandelbare [als] Gestalt der Einzelheit“ sowie seine Entgegensetzung im Verhältnis zu ihm selbst geschieht, und auch, „daß es sich endlich in ihm findet, erscheint Ihm zum Teil zwar durch es selbst hervorgebracht“ aufgrund der eigenen Einzelheit und seines Anteils am Unwandelbaren, doch insofern ein Teil der Einheit dem Unwandelbaren zuzurechnen ist, bleibt diese Einheit von Einzelnen und Unwandelbaren in Entstehung, Sein und ihrem Gegensatz ebenso in dieser Einheit selbst und wird damit vom Einzelnen zu diesem Teil bloß aufgefunden.

Das Unwandelbare hingegen stellt dabei einen idealen Punkt dar, eine Zielsetzung durch deren Auftreten das unglückliche Bewusstsein erst recht jeden Halt verliert, weil es sich dabei eben um einen negativen Zielpunkt handelt, der für das unglückliche Bewusstsein unerreichbar bleiben muss. Nun fällt das unglückliche Bewusstsein endgültig aus allem heraus und jede Vereinigung, die danach erfolgte, würde nur eine Fortsetzung dieser Negativität darstellen. In dieser Negativität ist die Welt eine kontingentere, für diese Kontingenz muss das unglückliche Bewusstsein aber seinen letzten Fluchtpunkt opfern, denn im Unwandelbaren kann es sich als Seiendes nicht finden und ist an diesem Punkt sozusagen weniger als nichts. So ist die Erhebung des unglücklichen Bewusstseins schließlich der Versuch einer Erhebung über dieses Kontingente.

2.7.3 Das Moment des Jenseits

Das Unwandelbare tritt für das Bewusstsein zunächst als ein Jenseitiges auf und dieses Moment verfestigt sich durch seine Gestaltung, denn obwohl es sich in der Gestalt eines Einzelnen scheinbar angenähert hat, bleibt das Unwandelbare in seiner Gestalt „als ein undurchsichtiges sinnliches Eins mit der ganzen Sprödigkeit eines Wirklichen“ (*PhG*, S. 166) ein Gegenüber, das dem Bewusstsein fremd bleiben muss. Eine Vereinigung des Bewusstseins mit einem Unwandelbaren muss „Hoffnung, d. h. ohne Erfüllung und Gegenwart bleiben“, (*PhG*, S. 167), da die Erfüllung der Hoffnung nach Hegel aufgrund ihrer Gestaltung von „absolute[r] Zufälligkeit oder unbewegliche[r] Gleichgültigkeit“ abhängt (*PhG*, S. 167). Mit Hegel gesagt:

„Durch die Natur des seienden Eins, durch die Wirklichkeit, die es [= ein Unwandelbares] angeht, geschieht es notwendig, daß es in der Zeit verschwunden und im Räume und ferne gewesen ist und schlechthin ferne bleibt.“ (*PhG*, S. 167)

Es handelt sich dabei um eine kontemplative Beziehung zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen, die hier zwar explizit diskutiert wird, aber hier noch nicht als vollumfänglich begriffene, und zwar „gerade weil es, verdinglichend, als göttliches Reich der Ideen ‚in der Zeit verschwunden‘ und im Raum von jedem Hiersein und Dasein entfernt wird und damit insgesamt welttranszendent bleibt“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 752).

2.7.4 Die drei Verhältnisse zum Jenseits

Während sich das unglückliche Bewusstsein zuerst als bloßer Begriff sich so bestimmte, dass es nach dem Aufheben der eigenen Einzelheit und „auf das Werden zum unwandelbaren Bewußtsein“ [167] Phänomenologie strebte, wird diese Setzung nun zu einem Streben, dahingehend, dass es nun „vielmehr sein Verhältnis zu dem reinen ungestalteten Unwandelbaren aufhebe und sich nur die Beziehung auf den gestalteten Unwandelbaren gebe“. (*PhG*, S. 167). Denn während ihm zuerst dem bloßen Begriff nach das gestaltlose, abstrakte Unwandelbare Wesen und Gegenstand war, wird ihm nun das „Einssein des Einzelnen mit dem Unwandelbaren“ wesentlicher Gegenstand und so muss es sich nun vom „Verhältnis dieses absoluten Entzweitseins des Begriffs“ abwenden und stattdessen hat es auf die absolute Einswerdung der „zunächst äußere[n] Beziehung aber zu dem gestalteten Unwandelbaren als einem fremden Wirklichen“ zu gehen (*PhG*, S. 167). Das Streben nach der Einswerdung des Unglücklichen Bewusstseins mit dem gestalteten Unwandelbaren ist dabei wiederum die dreifache Bewegung, die in folgenden drei Verhältnissen zu diesem Jenseits sich verhalten wird: zuerst als reines Bewusstsein, dann als einzelnes Wesen, welches sich als Begierde und Arbeit gegen die Wirklichkeit verhält, und drittens als Bewußtsein seines Fürsichseins. (vgl. *PhG*, S. 167).

Erstes Verhältnis: Die Bewegung des reinen Bewusstseins: Andacht

Im ersten Verhältnis wird das gestaltete Unwandelbare zunächst für das reine Bewusstsein „gesetzt, wie er an und für sich selbst ist“ (*PhG*, S. 167), ohne, dass die Art und Weise dieses An-und-für-sich-Seins jedoch an diesem Punkt bereits entstanden wäre, da an diesem Punkt ja noch nichts über das Verhalten des Unwandelbaren bekannt ist, was die Setzung notwendig macht. Das Unwandelbare wird an diesem Punkt zu dem Unwandelbaren und gemeint ist damit, nach Stekeler Gott (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 754). Denn die Art und Weise, in der es an und für sich im Bewusstsein wäre, müsste vielmehr vom Unwandelbaren ausgehen als vom Bewusstsein. Da über das Verhalten des Unwandelbaren aber noch nichts bekannt ist, ist „diese seine Gegenwart“ (*PhG*, S. 168) hier nur aus der Sicht des Bewusstseins und damit einseitig einsehbar, was sie lediglich unvollkommen und nicht wahrhaftig, sondern „mit einem Gegensatze beschwert“ zeigt. Indem alles, was wir über Gott wissen, bei uns liegt, sprechen wir stets lediglich mit uns selbst über unser Bild von Gott. Es handelt sich hierbei also um das Moment „des Schauens Gottes in den Menschen“ (Steward 1991, S. 16) und damit um einen Punkt von Getrenntheit. Er müsste schon selbst zu uns sprechen, sich uns offenbaren, sollte dies verhindert werden. (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 754).

Stekeler bezeichnet dies als nicht aufzulösendes Paradoxon, da die Auffassung des eigenen Selbstbewusstseins als reines richtig und falsch sei, da Wissen und Geistiges generell nie in Reinform, sondern immer bloß bereits als geformter Vollzug auftrete (vgl. ebd., S. 754). Für das unglückliche Bewusstsein bedeutet das zwar, dass es mit bloßer Hoffnung, ohne die Gegenwart des gestalteten Unwandelbaren auskommen muss, doch es ist gleichzeitig über das reine Denken im abstrakten Sinne von Einzelheit des Stoizismus sowie im Sinne des unruhigen Denkens des Skeptizismus hinaus,

es bringt und hält das reine Denken und die Einzelheit zusammen, ist aber noch nicht zu demjenigen Denken erhoben, für welches die Einzelheit des Bewusstseins mit dem reinen Denken selbst ausgesöhnt ist. Es steht vielmehr in dieser Mitte, worin das abstrakte Denken die Einzelheit des Bewusstseins als Einzelheit berührt. Es selbst ist diese Berührung; [...]. (*PbG*, S. 168)

Mit dem Austritt aus dem Stoizismus und Skeptizismus hat das unglückliche Bewusstsein seine Selbstgewissheit verloren, doch es ist sich nun dafür der spannungsvollen Diskrepanz „zwischen Normform und Realisierung bewusst“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 755). Das bedeutet, dass das unglückliche Bewusstsein das reine Denken und die Einzelheit vereint und diese beiden auch für es ist sowie das „Unwandelbare wesentlich selbst als Einzelheit“ (*PbG*, S. 168). Es strebt danach zu wissen, „dass und wie die Formen des Allgemeinen wirklich sind und werden“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 755). Dieses reine Bewusstsein hat die Vorstellung, dass eine „unmittelbare Wissensbeziehung zur Realität und Wirklichkeit“ bestehe (ebd., S. 754). Denn obwohl es selbst Einzelheit des Bewusstseins ist, ist es für es nicht, dass das Unwandelbare, es selbst ist, obwohl ihm dieses als sein Gegenstand „wesentliche die Gestalt der Einzelheit“ hat. Zunächst weiß es jedoch nicht viel davon und verhält sich glaubend, subjektiv überzeugt und gewiss, aber nicht selbstbewusst wissend, der Normativität gegenüber (vgl. ebd., S. 756).

In diesem ersten Verhältnis verhält das unglückliche Bewusstsein als reines Bewusstsein sich nicht denkend zu seinem Gegenstand, dem Unwandelbaren, sondern als Andacht, das heißt es geht „sozusagen nur an das Denken hin“, da es „es selbst zwar an sich reine denkende Einzelheit und sein Gegenstand eben dieses, aber nicht die Beziehung aufeinander selbst reines Denken ist“ (*PbG*, S. 168). Stekeler bezeichnet diese „abstrakte und vage Einsicht in die Bedeutung des Allgemeinen und Begrifflichen“ als bloßes „kollektives Gefühl“, dass in der Liturgie eine Rolle spiele und die Beziehung zu Gott hier noch als „unbegriffene Selbstbeziehung des Menschen“ auftrete (Stekeler-Weithofer 2014, S. 757), indem man den Geist lediglich als fremden Gott und inhaltlich fremdes Gebot erinnert. (vgl. ebd., S. 757). Hegel nennt dieses Denken ein musikalisches Denken, das gleich dem „gestaltlose[n] Sausen des Glockengeläutes oder eine[r] warme[n] Nebelerfüllung“ nicht zum Begriff kommt, obwohl dieser „die einzige immanente gegenständliche Weise wäre“ (*PbG*, S. 168).

Es wird diesem unendlichen reinen inneren Fühlen wohl sein Gegenstand, aber so eintretend, daß er nicht als begriffener und darum als ein Fremdes eintritt. Es ist hierdurch die innerliche Bewegung des reinen Gemüts vorhanden, welches sich selbst, aber als die Entzweiung schmerzhaft fühlt, die Bewegung einer unendlichen Sehnsucht, welche die Gewißheit hat, daß ihr Wesen ein solches reines Gemüt ist, reines Denken, welches sich als Einzelheit denkt; daß sie von diesem Gegenstande eben darum, weil er sich als Einzelheit denkt, erkannt und anerkannt wird. (*PbG*, S. 168–169)

Das bedeutet, dass dem reinen Bewusstsein sein Gegenstand auch nach seinem Eintreten ein Fremder bleibt, weil es in der Art und Weise, wie es diesen aufnimmt, kein Begreifendes, sondern Andächtiges ist, dem dadurch sein Gegenstand fremd bleibt. Dieses andächtige Denken ist aufgeladen mit Gefühl und tritt mit seinem Gegenstand dadurch in eine Bewegung „reinen Gemüts“, die aufgrund der andauernden Fremdheit zwischen Bewusstsein und Gegenstand eine schmerzhaft ist, die Hegel als „Bewegung einer unendlichen Sehnsucht“ bezeichnet, die im bzw. am Denken der eigenen Einzelheit Erkennung und Anerkennung seines Gegenstandes, des Unwandelbaren, findet.

Auf der anderen Seite bleibt dieser Gegenstand aber nicht nur Einzelnes, sondern ebenso Unwandelbares und damit immer schon unerreichbar, entflohen, jenseitig und kann eben darum nicht begriffen werden, da er „im Ergreifen entflieht oder vielmehr schon entflohen ist“ (*PhG*, S. 169). In der Einzelheit treffen sich diese beiden einander Entgegengesetzten sozusagen ihre gemeinsame Schnittmenge wieder, aber eben von diesen entgegengesetzten Polen her. Während sich das Unwandelbare als Einzelnes denkt, findet das reine Bewusstsein sich unmittelbar in dieser Einzelheit wieder, aber es begreift das Unwandelbare darin nicht, sondern fühlt es lediglich und ist darin „in sich zurückgefallen; indem es im Erreichen sich als dies Entgegengesetzte nicht abhalten kann“, und begreift das Unwandelbare dabei nur in seiner Unwesentlichkeit.

Wo es gesucht werde, kann es nicht gefunden werden; denn es soll eben ein Jenseits, ein solches sein, welches nicht gefunden werden kann. Es als Einzelnes gesucht, ist nicht eine allgemeine, gedachte Einzelheit, nicht Begriff, sondern Einzelnes als Gegenstand oder ein Wirkliches; Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit und eben darum nur ein solches, welches verschwunden ist. Dem Bewusstsein kann daher nur das Grab seines Lebens zur Gegenwart kommen. Aber weil dies selbst eine Wirklichkeit und es gegen die Natur dieser ist, einen dauernden Besitz zu gewähren, so ist auch diese Gegenwart des Grabes nur der Kampf eines Bemühens, der verloren werden muß. (*PhG*, S. 169)

Worauf Hegel hier mit dem Terminus des Grabes seines Lebens anspielt, ist wieder die Unmöglichkeit Lebendiges festzumachen, als das, das Unwandelbare hier als Einzelnes existiert, und zwar wirklich und nicht bloß gedacht und eben deshalb ist es nicht als Begriff auffindbar, sondern entschwindet im Ergreifen. Aber die Form des Grabes widerspricht dem Wesen der Einzelheit und kann wiederum aufgrund dessen keinen dauerhaften Bestand haben. Die Einzelheit als wahre, allgemeine wird dann auffindbar, wenn das Bewusstsein die Erfahrung macht, dass

das Grab seines wirklichen unwandelbaren Wesens keine Wirklichkeit hat, daß die verschwundene Einzelheit als verschwundene nicht die wahre Einzelheit ist, wird es die unwandelbare Einzelheit als wirkliche aufzusuchen oder als verschwundene festzuhalten aufgeben, und erst hierdurch fähig, die Einzelheit als wahrhafte oder als allgemeine zu finden. (*PhG*, S. 169–170)

Das reine Gemüt ist das reine Bewusstsein als fühlendes An-Denken, das in seiner Rückkehr in sich selbst als Einzelnes Wirklichkeit hat und sich „für uns oder an sich sich gefunden [hat] und in sich ersättigt ist“ (*PhG*, S. 170). „[F]ür es in seinem Gefühle“ mag sich das Wesen von ihm trennen (*PhG*, S. 170), aber an sich ist eben dieses Gefühl Selbstgefühl, und damit, mit Stekeler „schon insofern eine Vorform echten Selbstbewusstseins“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 758), allerdings (noch) ohne dies zu wissen. Dieses Selbstgefühl oder „für sich seiendes Wirkliches“ (*PhG*, S. 170) tritt an dieser Stelle

auf, weil, einerseits das Gefühl „den Gegenstand seines reinen Fühlens gefühlt“ hat und andererseits dieser Gegenstand „es selbst ist“ (*PhG*, S. 170). Denn sein Gegenstand ist der Geist als „Vermögen, am allgemeinen Wissen und Können teilzunehmen“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 758). In seiner Andacht erkennt das Bewusstsein noch nicht, dass das Hinarbeiten auf ein allgemeines Ideal zugleich immer auch Selbsterfüllung ist, (vgl. ebd., S. 758), dies offenbart sich im zweiten Moment.

Zweites Verhältnis: Begierde und Arbeit

Dieses zweite Verhältnis von Bewusstsein und Unwandelbarem entsteht aus der Rückkehr des reinen Bewusstseins in sich selbst. Diese hat das Bewusstsein erlangt, indem es das fremde Wesen „in der Form der selbstständigen Dinge bewährt“ (*PhG*, S. 170) aufgehoben und genossen hat. Doch das unglückliche Bewusstsein „findet sich [dabei] nur als begehrend und arbeitend“ (*PhG*, S. 170). Während es sein Selbstgefühl im reinen Bewusstsein an sich gefunden hat, ist es für es jedoch nicht vorhanden, „sich so zu finden, die innere Gewißheit seiner selbst zum Grunde liegt und sein Gefühl des Wesens dies Selbstgefühl ist“ (*PhG*, S. 170). Das bedeutet, dass das Bewusstsein seiner Umwelt gegenüber instrumentell handelt und damit durch die Umwandlung eines Begehrens in ein zielgerichtetes Handeln indirekt zu sich selbst handelt (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 754). Sein Inneres bleibt durch das fehlende Selbstgefühl für sich noch gebrochene Selbstgewissheit, denn es muss sich die Bewährung, die Arbeit und Genuss ihm bringen würden, selbst vernichten. Auch diese Bewährung ist dadurch eine gebrochene, indem das unglückliche Bewusstsein sie nur in dem findet, was es für sich ist, also in seiner Entzweiung. Es bestimmt selbst das Ziel seiner Arbeit, welches damit kein Jenseits für es ist, in seiner bloßen Subjektivität und punktuellen Befriedigung einzelner Begierden aber unzureichend bleibt. (vgl. ebd., S. 758).

Demgegenüber bleibt die gemeinsame Arbeit als allgemeines Projekt stets transzendent (vgl. ebd., S. 758). Begierde und Arbeit wenden sich so gegen eine Wirklichkeit, die, wie das unglückliche Bewusstsein selbst, eine entzweigebrochene ist. Als solche ist sie „nicht mehr ein an sich Nichtiges, von ihm nur Aufzuhebendes und zu Verzehrendes“, (*PhG*, S. 170), sondern nur auf der einen Seite an sich nichtig, während sie auf der anderen Seite als Gestalt des Unwandelbaren „auch eine geheiligte Welt ist“, (*PhG*, S. 171), „denn dieses hat die Einzelheit an sich erhalten, und weil es als das Unwandelbare Allgemeines ist, hat seine Einzelheit überhaupt die Bedeutung aller Wirklichkeit“ (*PhG*, S. 170–171). (*PhG*, S. 171). Es ahnt an diesem Punkt also wenigstens, „dass es ihm um sich selbst geht“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 759) in diesem Spannungsverhältnis zwischen Einzelnen und dem Allgemeinen.

Das unglückliche Bewusstsein kann als ein gebrochenes, die Wirklichkeit nicht aufheben, weil es kein für sich selbstständiges Bewusstsein ist, dem die Wirklichkeit an und für sich nichtig ist, indem es „in der Arbeit und in dem Genüsse zum Gefühle seiner Selbstständigkeit gelang[t]“, (*PhG*, S. 171). Es scheitert beim Aufheben der Wirklichkeit allein daran, dass „diese ihm Gestalt des Unwandelbaren ist“ (*PhG*, S. 171) und erlebt die Vernichtung der Wirklichkeit und das Gelangen zum Genuss für es, als Preisgabe des Unwandelbaren, das „selbst seine Gestalt preisgibt und ihm zum Genüsse überläßt“, (*PhG*, S. 171). Denn das unglückliche Bewusstsein zeigt sich an diesem Punkt ebenso als

Wirkliches, aber auch als innerlich Gebrochenes und drückt diese Entzweiung in seinem Arbeiten und Genießen einerseits als „Verhältnis zur Wirklichkeit oder das Fürsichsein“ und andererseits „ein Ansichsein sich zu brechen“ (*PhG*, S. 171) aus. Dieses Verändern oder Tun ist das Verhältnis zur Wirklichkeit als Fürsichsein und Teil „des einzelnen Bewusstseins als solchem“ (*PhG*, S. 171). Doch es ist auch ein Tun und Verändern an sich, indem diese Seite Teil des unwandelbaren Jenseits ist und damit eine fremde Gabe in Form von Fähigkeiten und Kräften, die dem Bewusstsein vom Unwandelbaren überlassen werden, damit es sie verwendet. Beide Seiten bedingen sich und sind jeweils Teil bzw. eine Seite der Wirklichkeit und stehen zudem in Beziehung zueinander. Wäre nur momentan real der Einzelne wirklich, gäbe es keine Spannung zwischen den Begierden und dem Wahren und Guten und damit keine Transzendenz (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 759–760) – kurz, die Frage nach dem Selbst könnte gar nicht gestellt werden, und an ihr hängt das Handeln (vgl. ebd., S. 760) und damit, wie sich noch herausstellen wird, nichts Geringeres als die Freiheit.

Das Auftreten von Macht

Das führt dazu, dass das Bewusstsein als Handelndes im Verhältnis zweier Extreme sich befindet, einerseits des tätigen Diesseits und andererseits die passive Wirklichkeit, die einander gegenüberstehen. Diese beiden stehen sowohl in Beziehung aufeinander, sind aber ebenso beide „in das Unwandelbare zurückgegangen und an sich festhaltend“, (*PhG*, S. 171) und so lösen beide Seiten lediglich „eine Oberfläche gegeneinander ab, welche in das Spiel der Bewegung gegen die andere tritt“. (*PhG*, S. 171). Während das tätige Extrem das Extrem der Wirklichkeit aufhebt, muss die Oberfläche von der Hegel hier spricht, jedoch nur von ihrem unwandelbaren Wesen her selbst aufgehoben werden, indem sie sich von sich abstößt und „das Abgestoßene der Tätigkeit preisgibt“ (*PhG*, S. 171–172).

Die Wirklichkeit löst sich dabei in der tätigen Kraft auf, die als Macht auf den Plan tritt, die für das unglückliche Bewusstsein jedoch das Jenseits seiner selbst ist, da ihm „das Ansich oder das Wesen ein [...] Anderes“ ist. Denn würde ein Einzelnes die Kriterien für richtiges Handeln oder wahre Aussagen bloß von sich aus setzen, wären sie völlig willkürlich (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 761). So kehrt dieses Bewusstsein also nicht aus seinem Tun in sich zurück und bewährt sich dadurch für sich selbst, sondern reflektiert „vielmehr diese Bewegung des Tuns in das andere Extrem zurück“ (*PhG*, S. 172). Damit erscheinen die allgemeinen Normen von ihm losgelöst und durch eine äußere Macht gegeben (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 761). Dieses andere Extrem wird dabei eben dadurch als rein Allgemeines und die absolute Macht präsentiert, die als eine Art oberster Schiedsrichter darüber wacht, dass das Individuum die Normen erfüllt (vgl. ebd., S. 761). Denn von dieser Macht ist die Bewegung ursprünglich nach allen Seiten hin ausgegangen und so ist sie sowohl das Wesen der sich zersetzenden Extreme ihrem ersten Auftreten entsprechend als auch des Wechsels selbst (vgl. *PhG*, S. 172). Stekeler identifiziert diese Macht mit Gott, diese Arbeit bleibt aber bewusst beim Allgemeinen als logische Gestalt, ohne es in eine religiöse Tradition zu stellen, weil derartige Verstrickungen den hier vorgegebenen Rahmen sprengen würden.

Dankbarkeit und Verzicht

Die Einheit des Bewusstseins mit dem Unwandelbaren entsteht ihm durch zwei Momente, in denen sich das unglückliche Bewusstsein sowie das Unwandelbare gegenseitig aufgeben. Das unwandelbare Bewusstsein tut dies durch den Verzicht auf seine Gestalt und deren Preisgabe, während das einzelne Bewusstsein dies im Danken tut, also indem es „die Befriedigung des Bewusstseins seiner Selbständigkeit sich versagt und das Wesen des Tuns von sich ab dem Jenseits zuweist“ (*PhG*, S. 172). Dieser Dank bedeutet den Verzicht auf die Kontrolle des Richtigen, Wahren und Guten durch das Bewusstsein und eine Verlagerung dieser Instanz in ein Äußeres – das Bewusstsein wandelt damit Begehrensstrukturen in „die Kontrolle der Erfüllung von Absichten im handelnden Tun“ um (Stekeler-Weithofer 2014, S. 762). Gleichzeitig jedoch handelt es sich dabei um eine in sich gebrochene Einheit, die zugleich bereits mit Trennung in Verbindung steht und aus der ihr der Gegensatz zwischen Allgemeinem und Einzelem wieder hervortritt. Denn „ein solches Danken, das inhaltlich die Anerkennung dessen ist, dass meine Fähigkeiten nicht eigentlich meine sind, ist im Vollzug gerade je mein Tun“ (ebd., S. 762). Dies ergibt sich daraus, dass das Bewusstsein im Danken nur zum Schein entsagt, während es dadurch aber eigentlich wirkliche Befriedigung seines Selbstgefühls erfährt, „denn es ist Begierde, Arbeit und Genuß gewesen; es hat als Bewusstsein gewollt, getan und genossen“ (*PhG*, S. 172). Das Selbstbewusstsein gibt sich also im Danken nicht auf, sondern findet sich darin erst selbst (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 762).

Doch diese Bewegung reflektiert sich nicht nur darin, sondern in das Extrem der Einzelheit, da im Danken scheinbar das Gegenteil geschieht (vgl. *PhG*, S. 172–173). Indem im Danken „die Transzendenz des Allgemeinen als Du angesprochen ist, wird sie immerhin schon in einem ersten Schritt aufgehoben“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 763) und wird sich selbst als allgemeines geistiges Selbst gegenübergestellt und dadurch als solches erkennbar (ebd., S. 763). (vgl. ebd., S. 763).

Denn im Danken hebt sich das Bewusstsein auf und erkennt das andere Extrem als das Wesen an und dadurch ist „es selbst sein eigenes Tun“ (*PhG*, S. 172). Denn dieses Tun wiegt das Tun des anderen Extrems auf und stellt „der sich preisgebenden Wohltat ein gleiches Tun“ (*PhG*, S. 172) entgegen. Darin stößt es aber nur seine Oberfläche ab und so tut das Unwandelbare im Grunde mehr als das einzelne Bewusstsein, denn indem es sein Tun aufgibt, gibt es sein Wesen auf. „Die Bewegung des Begriffs reflektiert sich also sowohl in wirklichen Begehren, Arbeiten und Genießen“ als auch sogar im Danken selbst und darin – und dies scheint das Gegenteil zu sein – in die Einzelheit als ihrem Extrem (*PhG*, S. 172).

Im Danken aber fühlt sich das Bewusstsein als dieses Einzelne als Extremes und kann nicht getäuscht werden durch seine scheinbare Verzichtleistung, weil es sich nicht selbst aufgegeben hat, sondern in Wahrheit ist lediglich „die gedoppelte Reflexion in die beiden Extreme“ (*PhG*, S. 173) entstanden ist, die einerseits in der wiederkehrenden Spaltung in die Bewusstseine des Unwandelbaren auf der einen Seite und das Bewusstseins des Wollens, Vollbringens, Genießens auf der anderen Seite sowie andererseits die Spaltung in das Verzichtleistens auf sich selbst und der Einzelheit, die überhaupt für sich seiend ist (vgl. *PhG*, S. 173).

Drittes Verhältnis: Hingabe und Demut

In diesem dritten Verhältnis, das aus dem zweiten hervortritt, stellt diese wahrhafte Wirklichkeit ein Extrem dar, und das dritte Verhältnis selbst ist die „die Beziehung derselben auf das allgemeine Wesen als der Nichtigkeit“ (*PhG*, S. 173). Mit Stekeler bedeutet das, dass das Bewusstsein hier im Fürsichsein des Selbstbewusstseins mit sich selbst in eine Selbstbeziehung tritt, in der „verschiedene Aspekte des personalen Selbstseins als verschiedene Momente einer Einheit zu begreifen sind“ (Stekeler-Weithofer 2014, S. 754). Zunächst ist diesem Bewusstsein in seiner entgegengesetzten Beziehung „seine Realität unmittelbar das Nichtige“, (*PhG*, S. 173–174), was bedeutet, dass „sein wirkliches Tun zu einem Tun von Nichts, sein Genuß Gefühl seines Unglücks“ (*PhG*, S. 174) wird (*PhG*, S. 173–174). Tun und Genuss kommen dabei aller allgemeiner Inhalt sowie all Bedeutung abhandeln, da in diesen ein Anundfürsichsein für sie läge. Beide ziehen sich stattdessen „in die Einzelheit zurück“, [174] *Phänomenologie* nach deren Aufhebung das Bewusstsein strebt.

Dabei erkennt sich das Bewusstsein als dieses wirklich Einzelne in den tierischen Funktionen, die in ihrer ganzen Wichtigkeit und Wesenheit hier auftreten, und für den Geist hier alles andere als nichtig sind, weil sich gerade in ihnen „der Feind in seiner eigentümlichen Gestalt zeigt“, (*PhG*, S. 174) und so werden sie als Wichtigstes „Gegenstand des ernstlichen Bemühens“ (*PhG*, S. 174). Das bedeutet, das Bewusstsein betrachtet sein eigenes Tun hier als völlig unwichtig, während es ihm aber das Wesentlichste bleiben muss, weil es ihm nicht entkommen kann, weshalb dadurch „jeder Genuss, auch jeder Stolz auf Leistungen“ gefühlt zu einem Unglück wird (Stekeler-Weithofer 2014, S. 765), weil das Bewusstsein auf höherer Ebene dabei unerfüllt bleibt. Es ist sich seiner „animalischen Funktionen“ also durchaus bewusst (ebd., S. 765), aber erreicht darin noch kein volles Selbstbewusstsein. (vgl. ebd., S. 765). Nun erzeugt sich jener Feind in dieser Niederlage (vgl. *PhG*, S. 174) und das Bewusstsein „fixiert sich ihn“ (*PhG*, S. 174) und so wird das Bewusstsein nicht frei davon, sondern bleibt und sieht sich so stets verunreinigt, was mit Stekeler „anzuerkennen und nicht idealtypisch wegzureden“ sei (Stekeler-Weithofer 2014, S. 766). Gleichzeitig ist dieser Inhalt für das Bewusstsein aber nicht wesentlich, sondern das Geringste, also nicht ein Allgemeines, sondern das Einzelste und daher zeigt sich das Bewusstsein an dieser Stelle lediglich als „eine auf sich und ihr kleines Tun beschränkte und sich bebrütende, ebenso unglückliche als ärmliche Persönlichkeit“ (*PhG*, S. 174). Das Bewusstsein ist hier vor allem in seiner Erkenntnis unglücklich, dass es seinem ursprünglichen Subjektivismus in seinem Urteilen und Handeln entkommen will, ihm das aber letztlich unmöglich ist (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 765).

Dabei hängt das Bewusstsein aber die eigene Einheit mit dem Unwandelbaren an beide Aspekte, ebenso an das Gefühl seines Unglücks wie an die Ärmlichkeit seines Tuns, (vgl. *PhG*, S. 174), weil „die versuchte unmittelbare Vernichtung seines wirklichen Seins“ in der Beziehung zum Unwandelbaren geschieht, genauer: „durch den Gedanken des Unwandelbaren“ vermittelt ist (*PhG*, S. 174). Damit meint Hegel das Unglück, das man darüber fühlt, dass man letztlich nie völlig selbstlos das Richtige und Gute tun kann, ebenso wenig, wie man wissen kann, ob man das Richtige und Gute überhaupt getan hat (Stekeler-Weithofer 2014, S. 766). Die negative Beziehung, in der das Bewusstsein sich

hier gegen die eigene Einzelheit richtet, ist dabei wesentlich durch die Mittelbarkeit ihrer Beziehung bestimmt. Diese Beziehung ist jedoch ebenso an sich positiv und wird als solche „für es selbst diese seine Einheit hervorbringen“ (*PhG*, S. 174).

Ebenso wesentlich, wie das Wissen um meine eingeschränkte Fähigkeit richtig und gut zu handeln und davon zu wissen, ist die Tatsache, dass mein Handeln immer schon mit dem Allgemeinen vermittelt und daran gebunden ist (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 767). Somit handelt es sich bei dieser mittelbaren Beziehung um einen Schluss, denn darin schließt sich die Einzelheit, die „sich zuerst als gegen das Ansich entgegengesetzt“ fixiert (*PhG*, S. 174), mit dem anderen Extrem, das Unwandelbare, nur durch ein Drittes zusammen, das mittelbar, also vermittelnd agiert. Mit Hegel gesagt:

Durch diese Mitte ist das Extrem des unwandelbaren Bewußtseins für das unwesentliche Bewußtsein, in welchem zugleich auch dies ist, daß es ebenso für jenes nur durch diese Mitte sei und diese Mitte hiermit eine solche, die beide Extreme einander vorstellt und der gegenseitige Diener eines jeden bei dem anderen ist. (*PhG*, S. 173–174)

Dabei ist die Mitte ein Tun, welches das Bewusstsein als solches vermittelt und somit selbst ein bewusstes Wesen. Inhaltlich handelt es sich bei seinem Tun dabei um eine Vertilgung durch das Bewusstsein mit seiner Einzelheit, das den Willen hat, sein Begehren zu überwinden und damit Bewusstsein als Gewissen und Selbstkontrolle ist (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 767).

„In ihr also befreit dieses sich von dem Tun und Genüsse als dem seinen, es stößt von sich als fürsichseiendem Extreme das Wesen seines Willens ab und wirft auf die Mitte oder den Diener die Eigenheit und Freiheit des Entschlusses und damit die Schuld seines Tuns.“ (*PhG*, S. 175)

Dieser Vermittler steht mit dem Unwandelbaren in direkter Beziehung und aus dieser heraus „dient [er] mit seinem Rate über das Rechte“ (*PhG*, S. 175). Die Handlung ist dabei ihrem Tun oder Willen nach aber keine eigene mehr, insofern sie einen fremden Beschluss befolgt. Was dem unwesentlichen Bewusstsein aber bleibt ist die gegenständliche Seite dieser Handlung als „die Frucht seiner Arbeit und der Genuß“ (*PhG*, S. 175), doch auch der Genuss wird von diesem Bewusstsein abgestoßen und auf den eigenen Willen und die Wirklichkeit, die es durch Arbeit und Genüsse erworben hat, verzichtet. Denn das Bewusstsein als gewissenhafte Selbstkontrolle weiß, dass die „Befriedigung eines Begehrens der wahre[n] Erfüllung von Bedingungen des Richtigen“ entgegenstehen kann (Stekeler-Weithofer 2014, S. 767). Dieser Verzicht richtet sich dabei auf drei Teilbereiche:

teils als auf die erreichte Wahrheit seiner selbstbewußten Selbständigkeit, indem es etwas ganz Fremdes, ihm Sinnloses vorstellend und sprechend sich [?] bewegt; *teils* auf sie als äußerliches Eigentum, – indem es von dem Besitze, den es durch die Arbeit erworben, etwas abläßt; *teils* auf den gehabten Genuß, – indem es ihn im Fasten und Kasteien auch wieder ganz sich versagt. (*PhG*, S. 175)

Im Grunde wird so das allgemein Richtige mit der leiblichen Begehrensstruktur vermittelt (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 767). So werden die drei Momente Entschluss, Eigentum und Genuss aufgegeben und dadurch, und durch das Zutun des positiven Moments

des Treibens eines unverstandenen Geschäftes nimmt es sich in Wahrheit und vollständig das Bewußtsein der inneren und äußeren Freiheit, der Wirklichkeit als seines Fürsichseins es hat die Gewißheit, in

Wahrheit seines Ichs sich entäußert und sein unmittelbares Selbstbewußtsein zu einem Dinge, zu einem gegenständlichen Sein gemacht zu haben. (*PhG*, S. 174–175)

Es ist die wirkliche Aufopferung, die diese „Verzichtsleistung auf sich“ ermöglicht. Denn der Betrug, der in der inneren Anerkennung des Dankens durch Herz, Gesinnung und Mund enthalten ist, entschwindet erst durch die wirkliche Aufopferung. Dieses Anerkennen weist nun „alle Macht des Fürsichseins von sich“ und schreibt sie stattdessen einem „Geben von oben“ zu,

aber in diesem Abwälzen selbst sich die äußere Eigenheit in dem Besitze, den es nicht aufgibt, die innere aber in dem Bewußtsein des Entschlusses, den es selbst gefaßt, und in dem Bewußtsein seines durch es bestimmten Inhalts, den es nicht gegen einen fremden, es sinnlos erfüllenden umgetauscht hat, behält. (*PhG*, S. 176)

Das Unglück hat aber dann vom Bewusstsein abgelassen, wenn die Aufopferung tatsächlich vollbracht ist und das Bewusstsein an sich „das Tun als das seinige“ aufgehoben hat (*PhG*, S. 176). Das Geschehen dieses Ablassens an sich ist aber dem anderen Extrem des Schlusses in seiner ansichseienden Wesenheit als Handlung zuzurechnen, wobei die Aufopferung des unwesentlichen Extrems gleichzeitig nicht als ein einseitiges Tun anzusehen ist, sondern dieses Tun enthielt zugleich das Tun des Anderen in sich. (vgl. *PhG*, S. 176). Die Problematik liegt dabei darin, dass die Vermittlung zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen hier gelegnet wird in dem Sinne „dein Wille geschehe“, – ich kann mich meinem eigenen Willen, meinem eigenen Handeln nicht einfach entledigen und mich zum Werkzeug einer Gottheit machen, zumindest nicht, ohne mich dabei zu betrügen, wie Hegel erkennt, da das Allgemeine stets schon mit mir und meinem Willen sowie meinem Handeln vermittelt und daher nicht davon abtrennbar ist (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 769).

Denn das Aufgeben des eigenen Willens ist nur einerseits *negativ* [meine Hv.], seinem Begriffe nach oder an sich, zugleich aber positiv, nämlich das Setzen des Willens als eines Anderen und bestimmt des Willens als eines nicht einzelnen, sondern allgemeinen. Für dies Bewußtsein ist diese positive Bedeutung des negativ gesetzten einzelnen Willens der Willen des ändern Extrems, der ihm, weil er eben ein Anderes für es ist, nicht durch sich, sondern durch das Dritte, den Vermittler, als Rat wird. (*PhG*, S. 176)

Das heißt, dass es sich letztlich bei jeder Aufopferung um einen Selbstbetrug handelt, solange man behauptet, das Richtige tun zu wollen und dessen Kriterien in die Hände einer äußeren fremden Macht legt, aber die Kompetenz dieses Richtige zu erkennen dabei ins eigene Innere verlegt, denn damit erzeugt man immer schon einen Widerspruch. An diesem Punkt wird für das Bewusstsein daher sein Wille zum allgemeinen und an sich seienden Willen, während es dabei selbst sich jedoch nicht dieses Ansich ist, denn „das Aufgeben des seinigen als einzelnen ist ihm nicht dem Begriffe nach das Positive des allgemeinen Willens“ (*PhG*, S. 176). Das bedeutet, dass eine echte Selbstaufopferung strukturell einen höchst komplexen Akt darstellt (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 770). Denn jede Unterwerfung unter einen fremden Willen oder eine Pflicht ist logisch äußerst ambivalent, da ich meine Verantwortlichkeit für mein eigenes Handeln nicht einfach abschieben kann. Das heißt, dass jede Aufgabe des eigenen Willens ein voll verantwortliches Handeln darstellt (vgl. ebd., S. 771).

Dieselbe negative Bedeutung hat dabei die Aufgabe von Besitz und Genuss, während das dabei entstehende Allgemeine nicht das eigene Tun für das Bewusstsein ist. Die vorliegende Einheit aus Gegenständlichem und Fürsichsein ist im Begriff des Tuns und wird dem Bewusstsein aus diesem Grund gegenständlich und wesentlich. Dort und auf die Art(en), auf die die Einheit dem Bewusstsein dabei nicht Begriff seines Tuns ist, ist sie ihm hingegen nicht unmittelbar und durch es selbst wesentlich und gegenständlich, sondern „es lässt sich von dem vermittelnden Diener [Mitte] diese selbst noch gebrochene Gewißheit aussprechen“ (*PhG*, S. 177), (*PhG*, S. 177), nämlich sein Unglück lediglich an sich verkehrt als selbstbefriedigendes Tun bzw. seliger Genuss in seinem Tun, während sein ärmliches Tun in gleicher Weise an sich verkehrt, indem es ein absolutes Tun ist. Währenddessen ist das Tun dem Begriffe nach „nur als Tun des Einzelnen überhaupt Tun“. (*PhG*, S. 177). Doch dem Bewusstsein bleibt für es

das Tun und sein wirkliches Tun ein ärmliches und sein Genuß der Schmerz und das Aufgehobensein derselben in der positiven Bedeutung ein Jenseits. Aber in diesem Gegenstande, worin ihm sein Tun und Sein, als dieses einzelnen Bewußtseins, Sein und Tun an sich ist, ist ihm die Vorstellung der Vernunft geworden, der Gewißheit des Bewußtseins, in seiner Einzelheit absolut an sich oder alle Realität zu sein. (*PhG*, S. 177)

Es ist also eine absolute Haltung, die dem unglücklichen Bewusstsein hier zu eigen ist in seinem Wollen und Müssen des eigenen Unglücks, ohne das Wissen um dieses Wollen und Müssen dessen, weil es letztlich einen fälschlichen Kampf um die „eigene, unaufhebbare, absolute Subjektivität“ kämpft. (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 773) Es hat sich somit an diesem Punkt der Unterschied zwischen dem vernünftigen Selbstbewusstsein und dem unglücklichen Bewusstsein herauskristallisiert in der Herausarbeitung einer echten Unterwerfung des eigenen unter den allgemeinen Willen, frei von Selbstbetrug. Denn im Gegensatz zum unglücklichen Bewusstsein übernimmt das vernünftige Selbstbewusstsein „die volle Verantwortung für alle seine Urteile und Handlungen, samt der Anerkennung der Inhalte“ (ebd., S. 773). Eine wirkliche Aufopferung kann die „Verantwortung für die Normativitäten des Allgemeinen“ nicht auslagern und muss „jede Pflicht in der Autonomie der Vernunft gründen“, (ebd., S. 773), anstatt auf einen abwesenden Gott zu verweisen, der nur einigen wenigen Auserwählten seine Wahrheit offenbart. Hegels Kritik an Auslegungen der christlichen Religion von Augustinus bis Luther könnte nicht drastischer ausfallen und dabei kein größeres Plädoyer für die Freiheit darstellen.

3 Ein Begriff von freier Liebe in den Frühschriften

Die Liebe spielt innerhalb der Hegelschen Philosophie eine zentrale Rolle und kommt in den meisten Schriften Hegels in unterschiedlichem Ausmaß und Stadien ihrer Konkretisierung vor (vgl. Faflík 2010, S. 20). Für die Frage nach einem Begriff der Liebe werden zunächst Fragmente aus den Frankfurter Frühschriften Hegels herangezogen, in denen er der Liebe existenzielle Bedeutung zuschreibt (vgl. Rózsa 2013, S. 113) und sich der Begriff thematisch einerseits religiös, andererseits zwischen- bzw. innermenschlich konkretisiert (vgl. Faflík 2010, S. 21).

Bei dem vorliegenden Kapitel aus den Hegelschen Frühschriften handelt es sich um ein Konvolut von Textpassagen, großteils aus dem Jahr 1797, die zunächst nicht zusammenhängend verfasst wurden und erst im Zuge der Edition der theologischen Jugendschriften Hegels von Herman Nohl 1907 unter dem Titel „Entwürfe über Religion und Liebe“ zusammengefügt wurden. Folgt man dieser Tradition, werden sie gemeinhin als Vorstudien zum „Geist des Christentums“ betrachtet, die eine Fortführung der Inhalte des Abrahamsfragments darstellen (vgl. Appel 2002, S. 102). Die 2014 erschienene Felix Meiner Gesamtausgabe ermöglicht eine neue Perspektive auf diese Editierung, da die von Walter Jaeschke herausgegebene Studienausgabe die frühen Textkonvolute Hegels penibel kritisch aufarbeitet und dabei für die hier einschlägigen Passagen offenkundig wird, dass ursprünglich chronologisch eine etwas andere Einordnung Abfolge der Texte bestand. Während die Passagen „Positiv wird ein Glaube genannt“ und „Religion“ unverändert am Anfang stehen, folgen ihnen ursprünglich „...welchem Zwecke“ und „...so wie sie mehrere Gattungen“ nicht nach, sondern wurden später separat und in umgekehrter Reihenfolge verfasst. Nohl hat sie offenbar vertauscht und vor der Passage „Glauben ist die Art...“ positioniert, die in seinen „Entwürfen über Religion und Liebe“ den Schluss bildet. Eine ausführliche Diskussion dieser editorischen Eingriffe kann im Rahmen dieser Masterarbeit aus zeitlichen Gründen nicht geleistet werden, eine Aufarbeitung dieser Diskrepanz innerhalb der Forschung erscheint für die Zukunft jedoch wünschenswert und vielversprechend. In dem hier vorgegebenen Rahmen muss man sich hingegen darauf beschränken darauf hinzuweisen, dass die Einordnung der beiden später verfassten Abschnitte in das Textkonvolut „Entwürfe über Religion und Liebe“ chronologisch und editorisch zwar fragwürdig erscheinen muss, zumal Nohl diesen Eingriff nicht offenlegt oder in irgendeiner Weise markiert, inhaltlich jedoch durchaus rechtfertigbar erscheint.

Es handelt sich bei den folgenden Texten ausschließlich um Fragmente, deren argumentatorische Schärfe und Eleganz dementsprechend stark variiert. Während manche Passagen vollständige und schlüssige Argumentationsstränge aufweisen, wurden andere lediglich skizzenhaft und stichwortartig

ausgeführt, dies wechselt auch innerhalb der Fragmente mehrmals und rasant. Deshalb muss an dieser Stelle der Hinweis erfolgen, dass die Folgerungen, die daraus gezogen werden, in einem höheren Ausmaß als interpretatorisch ausgewiesen werden müssen, als innerhalb dieser Masterarbeit im Rahmen der Bearbeitung der *PhG* bisher üblich. Bei den Frühschriften handelt es sich nicht um von Hegel selbst veröffentlichte Passagen und somit druckfertige Texte, sondern um „Texte für die Schublade“ und somit um ein stilistisch, inhaltlich und strukturell viel unregelmäßigeres Konvolut, dass jedoch bereits wichtige Lebensthemen des Philosophen anklingen lässt und wesentliche Denkanstöße und Wurzeln dieser Theorien offenlegt, weshalb es für diese Arbeit sehr fruchtbar und wertvoll erscheint. Hegel verleiht keinem dieser frühen Fragmente einen Titel, aus Gründen der LeserInnenfreundlichkeit werden in dieser Arbeit jedoch die Titel beibehalten, die Nohl ihnen gegeben hat.

Unabhängig von der Einordnung und Abfolge der Frankfurter Schriften als Textkonvolut diskutiert Hegel hier inhaltlich seine Konzeption der Liebe als Phänomen und Begriff in diesen Texten sehr stark von Kant ausgehend, dessen Arbeit für Hegel von Anfang an einen essentiellen Ausgangspunkt für seine eigene Philosophie darstellt. In diesen Texten finden hier erste Kritik und Abgrenzungen von den Kantschen Konzeptionen statt, die nicht nur zentrale Diskurse in der kritischen Auseinandersetzung mit Kant bereichern, sondern von denen Hegel wesentlich sein philosophisches System aufbaut (vgl. Rózsa 2013, S. 113). Wie genau die Parallel- und Abgrenzungslinien dabei verlaufen, ist eine höchst spannende Frage, die innerhalb dieser Arbeit aus ökonomischen Gründen jedoch leider ausgespart werden muss. Grundsätzlich konzipiert sich aber hier ein Liebesbegriff, der als solcher einem positiven Glauben als „jede Gottesrede verstehend“ gegenübersteht im Sinne eines fruchtbaren Gegenentwurfs und den Versuch einer Überwindung des (scheinbaren) Gegensatzes von Freiheit und Natur bzw. Vernunft und Sinnlichkeit der kantischen Philosophie darstellt (vgl. Appel 2002, S. 102). Eben in diesem Sinne einer Bewegung die Widersprüchliches, Entgegengesetzte zu vereinen sucht, wird diese begriffliche Bewegung interessant für die Fragestellung dieser Masterarbeit.

3.1 Moralität, Liebe und Religion

Jenes erste Fragment, das Nohl mit „Moralität, Liebe und Religion“ betitelte, behandelt eben jene drei genannten Themen. Wenn hier nun ein Begriff der Liebe aus den Frühschriften heraus destilliert wird, handelt es sich dabei um einen spekulativlogischen Begriff, der in seinen Bestimmungen sowohl zwischenmenschlich als auch religiös bestimmt bei Hegel aufgefunden werden kann. Die begriffliche Genese nähert sich ihm jedoch zunächst, indem sie seine Bedingungen bestimmt, wodurch zuerst einmal nicht viel die Rede von der Liebe selbst ist, obwohl sie stets im Zentrum der Überlegungen steht. So beginnt das Fragment mit der positiven Setzung eines positiven Glaubens.

„Positiv wird ein Glauben genannt, in dem das praktische, theoretisch vorhanden ist – das ursprünglich subjektive nur als ein objektives eine Religion die Vorstellungen von etwas objektivem, das nicht subjektiv werden kann, als Prinzip des Lebens und der Handlungen aufstellt.“ (FS, S. 239)

Die Bezeichnung dieses Glaubens als positiv meint dabei, dass es sich hier um einen (positiv) gesetzten Glauben handelt, der von außen in Form von Geboten und Forderungen an das Individuum

als Objektiver herantritt und nicht aus dem eigenen subjektiven Handeln und Interagieren mit der Welt entwickelt wird, in dem Sinn, dass das Praktische theoretisch in diesem Glauben vorhanden ist (vgl. *FS*, S. 239). Diesem positiv gesetzten Gebote wohnt dabei ein Moment der Willkür inne, das essentiellen Momenten der menschlichen Existenz zuwiderläuft und diese untergräbt, nämlich auf der einen Seite, dass der Mensch seine eigene Willkür transzendieren kann und auf der anderen Seite, dass der Mensch Verantwortung für sein eigenes Handeln ohne das Vorhandensein eines äußeren Zwangs übernehmen kann (vgl. Appel 2002, S. 103). Insofern bleibt dieses Konzept eines positiven Glaubens in jener Bestimmung hinter den Möglichkeiten menschlicher Vermittlung zurück und wird von Hegel aufgrund dessen in Kürze infrage gestellt werden.

Diesem positiven Glauben wird hier sogleich die praktische Tätigkeit als freie gegenübergestellt, um ihn mit dieser zu vermitteln, zunächst indem jeder seine Einheit behauptet. Hegel setzt dabei die Praxis dabei als Primat, ganz im Sinne Kants, in dessen Denken der Term Theorie Hegels als Verstandesdenken bezeichnet werden könnte, indem sie „Einheit in ein gegebenes Mannigfaltiges“ bringt (*FS*, S. 239), dabei aber gleichzeitig von eben diesem Mannigfaltigen bestimmt wird. Unter einem Mannigfaltigen ist hier die sinnliche Welt, die Welt der Zufälligkeiten gemeint, die außerhalb der Theorie liegt. Im Gegensatz zum positiven Glauben strebt die freie praktische Tätigkeit nicht nach „Vereinigung [mit] eine[m] Entgegengesetzten“, (*FS*, S. 239), also einem Mannigfaltigen, weist also keinen Forderungscharakter auf, sondern ist unbestimmt und eben darin liegt nach Hegel ihre Freiheit, weil sie nicht erst vermitteln muss, nicht erst „Einheit in ein gegebenes Mannigfaltiges“ bringen muss, sondern selbst Einheit ist. In der praktischen Tätigkeit findet keine Vereinigung mit einem Entgegengesetzten, sondern dessen Aufhebung statt und eben darin wird die praktische Einheit behauptet. Während das theoretische Denken also versucht, das Mannigfaltige der Welt in sich einzuebnen, behauptet sich die praktische Einheit dadurch, „daß das Entgegengesetzte ganz aufgehoben wird“ (*FS*, S. 239).

3.1.1 Die Frage nach der Moral

Eine wesentliche Frage in diesem Zusammenhang, die in dem Abschnitt der *PhG*, der hier behandelt wurde, so nicht gestellt wird, ist für Hegel die Frage nach der Moralität. Der positive Glaube fordert nämlich durch moralische Gebote die Einheit gegen Triebe zu behaupten, wobei die Triebe verschiedene und die Einheit, von der hier die Rede ist, dabei nach Hegel lediglich eine vorgestellte ist (vgl. *FS*, S. 239). Denn bereits an dieser Stelle wird klar, dass moralische Begriffe in ihrer Struktur, zwischen dem positiven Glauben und der praktischen Tätigkeit, die sich hier entgegengesetzt gegenüberstehen, eine Sonderstellung einnehmen bzw. diese Struktur potentiell in Frage stellen. Der Aufforderungscharakter der moralischen Begriffe liegt laut Hegel in ihrer logischen Begriffsstruktur. Mit Hegel gesagt, haben die moralischen Begriffe nämlich nicht

in dem Sinne Objekte, in dem die theoretischen Begriffe Objekte haben. Das Objekt jener ist immer das Ich das Objekt dieser das Nicht-Ich. – Das Objekt des moralischen Begriffs ist eine gewisse Bestimmung des Ich, die, um ein Begriff zu werden, um erkannt, um Objekt werden zu können, dem Ich anders bestimmt entgegengesetzt wird, als ein Akzidens des Ich betrachtet von der Bestimmung des Ich, das jetzt erkennt, ausgeschlossen wird. (*FS*, S. 239)

Während also theoretische Begriffe Objekte der Außenwelt bestimmen, bestimmen moralische Begriffe Subjekte, was im ersten Moment zu einem Widerspruch, zu einer logischen Lücke führt, da Subjekte als solche nicht bestimmbar sind, sondern lediglich bestimmen – auch sich selbst. Um dies umschiffen zu können, negiert der moralische Begriff das Ich und setzt eine Bestimmung für es lediglich in einer gewissen Weise, teilweise sozusagen. Es bestimmt das Ich punktuell als Akzidens seiner selbst in einer anderen Version und setzt ihm diese Bestimmung entgegen, sodass dieses Akzidens vom Ich ausgeschlossen wird, wenn das Ich das Entgegengesetzte als seine eigene akzidentielle Bestimmung erkennt. Es macht das Ich damit punktuell in einer akzidentellen Version zum Objekt und setzt sie dem Ich entgegen, sodass dieses jene bestimmte Version als Objekt erkennen kann. Die logische Lücke, die hier zwischen dem bestimmten Ich als Gesetztem, als Momentaufnahme und dem erkennenden Ich als handelndem Subjekt entsteht, ist ein Sollen, dass an das handelnde Ich gerichtet wird. Das handelnde Ich wird in der sozusagen festgehaltenen Version sich selbst zum Objekt, wird darin greifbar und bestimmbar, indem es die Bestimmung eines Entgegengesetzten zum Ich einnimmt. Moralische Begriffe im Sinne eines Sollens können demnach also stets nur von Subjekten, von Handelnden an andere Subjekte, andere Handelnde gerichtet werden, und doch ist für Hegel vorerst unklar, ob sie dabei nicht (trotzdem) äußerlich Gesetzte sind. Denn während Hegel festhält, dass der Begriff eine reflektierte Tätigkeit ist (vgl. *FS*, S. 240), und der positive Begriff ein gesetzter ohne jede Tathandlung, ist der moralische Begriff für ihn wiederum etwas noch anderes:

Ein moralischer Begriff, der nicht auf diese Art entstanden [ist], ein Begriff ohne die Tätigkeit ist ein positiver Begriff; doch soll er zugleich praktisch werden; er ist nur etwas Erkanntes, ein Gegebenes, etwas Objektives und erhält seine Macht, seine Kraft, seine Wirksamkeit nur durch ein Achtung oder Furcht erweckendes Objekt, vor dem wir vergehen, dem wir unterliegen müssen, wenn nicht in jenen Begriffen uns der Weg zu jenem Objekt, zur Hoffnung, der Verschonung eröffnet würde, dadurch Einigkeit möglich würde. (*FS*, S. 240)

Für den jungen Hegel stellt sich hier die Frage, ob diese Konzeption von Moralität in ihrer Anlehnung an Kant „tatsächlich das Phänomen des Lebendigen in seinen mannigfaltigen Bezüglichkeiten einzuholen vermag, oder ob nicht auch die Kantische Moralität [...] sublimierte Positivität ist“ (Appel 2002, S. 103). (vgl. ebd., S. 103). Es geht also im Wesentlichen darum, ob das Subjekt, dem das Sollen als punktuelle verobjektivierte Version des Ichs dargeboten wird, diese Version in einer aktiven Handlung zu seiner eigenen machen muss, oder ob sie ihm letztlich doch äußerlich aufgezwungen wird – und letztlich werden kann, wenn es sich fügt. Anders ausgedrückt, fragt Hegel danach, ob die Bestimmung des Subjekts durch ein äußeres Sollen seine (negative) Zustimmung benötigt, ob das Subjekt sich in diesem Verzicht einer Selbstbestimmung selbst negativ bestimmt oder ob es im Moment dieses Verzichts, zu einem Bestimmten, einem Objekt gemacht wird, und weiter, ob diese negative Zustimmung selbst ein aktives Handeln ist, oder ob das Subjekt sich darin einem Handeln enthalten kann.

Denn im Sinne Kants ist der moralische Begriff aus Sicht des jungen Hegels laut Appel zunächst ein theoretischer, gesetzter, der jedoch durch „ein Achtung oder Furcht erweckendes Objekt“ Macht erhält und dadurch praktisch wird (*FS*, S. 240). Die Macht dieses Objekts, „vor dem wir vergehen,

dem wir unterliegen müssten“, müsste uns eigentlich völlig in die Knie zwingen, wenn nicht „in jenen Begriffen“, d. h. in dem Sollen, das hier entsteht, ein Weg der Hoffnung, ein Weg hin zur Vereinigung ermöglicht würde. Der moralische Begriff ist demnach ein positiv gesetzter, aber nur solange, bis das Subjekt sich zu ihm tätig vermittelt, was im Sollen möglich wird und dadurch ist er nicht von vornherein praktisch, sondern potentiell – er kann stets sofort praktisch werden, wenn sich ein Subjekt tätig mit ihm vermittelt. Warum dieses Sollen hier logisch folgen muss, bleibt Hegel an dieser Stelle noch schuldig. essentiell an ist hier aber der Appellcharakter des Sollens im moralischen Begriff, der ihm zwar ermöglicht als Objektives aufzutreten in seiner Vorstellung oder seinem Begreifen, aber durch das Sollen ist der moralische Begriff stets mit dem Bewusstsein verbunden oder die Verbindung kann sogleich jederzeit hergestellt werden, mit Hegel ausgedrückt:

wenn die Tätigkeit, die er ausdrückt, selbst entwickelt wird und Kraft bekommt, aber das, was man gewöhnlich positiv nennt, ist von der Beschaffenheit, daß es nicht eine reflektierte Tätigkeit unserer selbst ist, sondern etwas Objektives und diesen Charakter nie ablegen kann. Das Moralische kann zwar auch objektiv werden, indem es vorgestellt und begriffen wird, aber das Bewußtsein ist immer damit verbunden oder kann sogleich hergestellt werden, daß wir selbst, unsere eigne freie Kraft und Tätigkeit das Objekt des Erkennens ist. Moralisches und Objektives im gewöhnlichen Sinn sind einander gerade entgegengesetzt. (FS, S. 240)

Das bedeutet, dass der Charakter des Handelns im moralischen Begriff stets zumindest latent präsent und jederzeit herstellbar ist, weil er darin, trotz seiner Gesetztheit angelegt ist, obwohl es durch Vorstellung und Begreifen eines Subjekts auch den Charakter der Positivität als Objektivität annehmen kann, doch potentiell bleibt der moralische Begriff stets mit dem Bewusstsein als Handelndem verbunden.

3.1.2 Die Ohnmacht vor der Offenbarung

Das mächtige Objekt, von dem hier die Rede ist, ist als Gegenstand des moralischen Begriffs mindestens ein Subjekt, das durch das an es gerichtete Sollen teilweise Objekt wurde, oder gar das Göttliche, das zunächst auftritt als Positives, in seiner Fremdheit unvermittelt und daher als potentiell Unvermittelbares. Die Macht eines solchen Objekts besteht darin, dass es sich negieren kann, das es ein Subjekt ist, das sich zum Objekt hin bestimmen kann und dadurch das Schlupfloch für den offenen Bezug eines Sollens auf tut. Die Macht des Göttlichen kann sich in diametraler Weise von einem allmächtigen Allgemeinen, daher absolut Fremden hin zum Subjekt als einem ihm Ähnliches bestimmen und wird so vermittelbar, öffnet so die Lücke für das Sollen. Bleibt es dieses unvermittelt Gesetzte, bestimmt es sich nicht hin zu dem Unwandelbaren, ist es das Göttliche der positiven Religion, und damit Wunder, Offenbarung und Erscheinung, welche sich hingegen jeglichem Erkenntnisvermögen entziehen und daher für das Subjekt stets positiv gesetzt bleiben. Es liegt für Hegel gerade in ihrem Wesen, kein Ganzes als Gegebenes zu veranschaulichen:

„das Erkenntnisvermögen soll die Gesetze seines Wesens, zu einem Teil ein Ganzes sich einbilden, aufgeben, ein Leiden kennen, und nicht die gleiche Quantität von Tätigkeit soll ihm in der Erscheinung gegeben sein, und die soll sich die Anschauung nie als ein solches Ganzes denken.“ (FS, S. 240)

Hier steht das Subjekt tatsächlich ohnmächtig vor der Macht des unendlichen Objekts, weil ihm, im Gegensatz zum moralischen Prozess, der zuvor beschrieben wurde, hier keine Ursache im Sinne einer Tätigkeit begegnet, hier kein Ich und auch kein Nicht-Ich auftritt, auf das die positive Setzung rückführbar wäre. Zu diesem Gegenüber können wir nicht in Beziehung treten, es kann in keiner Weise, auch nicht partiell von uns begriffen werden, da wir es im Begreifen bestimmen würden, seine Handlungen müssen daher Wunder für uns bleiben. Das bedeutet, dass wir sein Handeln eben nicht auf eine Tätigkeit zurückführen können dürfen, die wir „für die Tätigkeit eines Ich erkennen“, (*FS*, S. 241), sondern die Handlungsursache muss uns verschlossen bleiben, eben keinem Ich zuordenbar. Mit Hegel gesagt: „Das Wesen des praktischen Ich bestimmt im Hinausgehen der idealen Tätigkeit über das Wirkliche und in der Forderung, daß die objektive Tätigkeit gleich sein soll der unendlichen.“ (*FS*, S. 241) Während im positiven Glauben „jenes Hinausgehen sowohl als die Forderung der Gleichheit gegeben ist“ (*FS*, S. 241), glaubt der praktische Glaube an das oben angegebene Ideal. Mit Hegel unterscheiden sich diese Handlungen, die keinem Ich zuordenbar sind, eben durch diese fehlende Zuordnung „von den Handlungen, die wir als Handlungen freier Wesen erkennen, daß es Handlungen eines Ich sind“ (*PhG*, S. 241). Was das nun zu bedeuten hat, legt Hegel im nächsten Fragment dar.

3.2 Religion, eine Religion stiften

Denn an diesem Punkt bricht das erste Fragment ab und das zweite schließt mit dem Nohlschen Titel „Religion, eine Religion stiften“ an, was den ersten paar Wörtern des Hegelschen Originaltextes entspricht, die Nohl aber in den Titel zieht und nicht im Fließtext wiederholt. Der Anfang dieses Fragments fällt sehr stichwort- und skizzenhaft aus. Anstatt klare Argumentationsstrukturen aufzuweisen, werden zunächst einige Annahmen aufgestellt, die zunächst dargelegt werden.

Es geht hier zu Beginn um zwei extreme Formen der Beziehung zwischen Subjekt und einem Objekt, das in dieser zuvor dargelegten, besonderen Weise ein mächtiges ist, als Subjekt oder Gott. Diese werden einander gegenübergestellt, auf der einen Seite im Verhältnis einer Abhängigkeit und auf der anderen als Flucht aufgrund der „Furcht vor der Vereinigung“, die als „die höchste Subjektivität“ angeführt wird. In Abgrenzung zur höchsten Subjektivität wird Objektivität im Anschluss stichwortartig als erstens „das Wirkliche im Raum“, zweitens und drittens als 2 Arten „innere[r] Bestimmungen“, dabei wiederum einerseits solche, die objektiv bewusst sind und andererseits als solche, die ohne dieses Bewusstsein sind, also das Objektive als äußeres, das frei von begrifflicher Bewegung positiv gesetzt ist. Appel sieht auch hierin eine Kritik Hegels an Kant, dem dessen Moralbegriff im Sinne dieser „höchste[n] Subjektivität“, die Appell als Herrschaft deutet, zu allgemein, zu „weltfremd“ könnte man fast sagen, sei, weil es sich letztlich um bloß gesetzte Begriffe, die sich nicht begriffslogisch aktiv zu sich bestimmen, sondern bloß fest-gesetzte sind, handelt. Hegel deutet hier in den Frühschriften an, was er in der *PhG* später zur Anerkennungsdiagnostik ausarbeitet und ahnt bereits hier die damit einhergehenden Schwierigkeiten der hinsichtlich einer gelingenden Vermittlung. Denn keines

der beiden Extremverhältnisse scheint Hegel dabei dienlich, weil es sich stets um positive Setzungen handelt, deren Unvermittelbarkeit stets an den ihnen innewohnenden Hierarchien scheitern muss.

3.2.1 Ein alternatives Verhältnis: die freie Verehrung Gottes

Alternativ dazu schlägt Hegel in den Frühschriften eine völlig andere Art von Verhältnis vor: „Religion ist freie Verehrung der Gottheit, bloß subjektive Religion ohne Einbildungskraft ist Rechtschaffenheit“ (FS, S. 241). So möchte er anstelle eines herkömmlichen hierarchischen Verhältnisses eines Moralbegriffs, der letztlich doch eine zumindest eingeschriebene Positivität innehat, ein freies Verhältnis setzen, das durch die Verehrung einer Gottheit möglich wird, „in der sich höchste Subjektivität und höchste Objektivität, Mannigfaltigkeit und Verbundenheit durchdringen“ (Appel 2002, S. 104). (vgl. ebd., S. 104). Appel spricht auch vom „Ort einer Gottesbegegnung“, den Hegel hier angeben will, und zwar als Wirklichkeit, „die den Menschen in welthafte Freiheit entläßt“, anstatt ihm objektiv nur entgegenzustehen oder „als höchste Vereinigung die Welt unter ihr Gesetz“ zu subsumieren (ebd., S. 104). (vgl. ebd., S. 104).

Eine solche Wirklichkeit geht dabei über die bloße Rechtschaffenheit der bloß subjektiven Religion hinaus und ist stattdessen eine Wirklichkeit, in der dem Menschen „die ‚Gottheit‘ nach Hegel ansichtig zu werden vermag“, da in ihr der Mensch „seinen Glauben, seine Praxis zu bewähren hat“, weil sie in allen politischen und natürlichen Bezügen auftritt (vgl. ebd., S. 104). Es handelt sich hier also um eine Wirklichkeit, in der der Mensch als Handelnder auftritt, um auf diesem Weg in Beziehung mit Gott zu treten bzw., um ein Verhältnis zwischen Mensch und Wirklichkeit zu ermöglichen, in dem es statt zu bloßen Herrschaftsverhältnissen zu einem Begreifen im Sinne einer Interaktion kommt. In einem breiteren Sinne steht dahinter, laut Appel auch Hegels Bemühen, einem Denken der Positivität oder der Herrschaft ein Denken der Bezogenheit entgegenzusetzen (vgl. ebd., S. 105).

3.2.2 Betrachtung aus zwei Blickwinkeln - das An-sich und das Für-sich

Hegel spaltet dazu die augenscheinliche Hierarchie der vorliegenden Verhältnisse auf, indem die begriffslogischen Momente der Logifizierung auseinanderlegt und so aufzeigt, dass das Begreifen nicht die einzige Art ist, sich mit einem Gegenüber in Beziehung zu setzen. indem er dezidiert unterscheidet: „Begreifen ist beherrschen. Die Objekte beleben ist, sie zu Göttern zu machen.“ (FS, S. 242). Er veranschaulicht diese unterschiedlichen Momente der begrifflichen Logifizierung am basalen Beispiel eines Baumes:

Einen Bach betrachten, wie er nach Gesetzen der Schwere in die tieferen Gegenden fallen muß und von dem Boden und den Ufern eingeschränkt und gedrückt wird, heißt ihn begreifen, ihm eine Seele geben, als an seinesgleichen Anteil an ihm nehmen, – heißt ihn zum Gotte machen. Doch weil ein Bach, ein Baum zugleich auch ein Objekt, der bloßen Notwendigkeit unterworfen sein kann, so wie vergötterte Menschen auch unterschieden werden von dem Zustande, da sie bloße Menschen waren, so sind es bloße Halbgötter, nicht die Ewigen, Notwendigen. Wo Subjekt und Objekt oder Freiheit und Natur so vereinigt gedacht wird, daß Natur Freiheit ist, daß Subjekt und Objekt nicht zu trennen sind, da ist Göttliches – ein solches Ideal ist das Objekt jeder Religion. Eine Gottheit ist Subjekt und Objekt

zugleich, man [kann] nicht von ihr sagen, daß sie Subjekt sei im Gegensatz gegen Objekte oder daß sie Objekte habe. (*FS*, S. 242)

Anhand dieses Bildes, das in seiner Stilistik wohl auch Hölderlins Einfluss auf Hegel deutlich macht, streicht Hegel die Unterschiede zwischen dem positiven und dem, wie Appel es nennt, sympathetischen Blick auf die Wirklichkeit heraus, indem er zeigt, was die jeweiligen Perspektiven mit dem Bach anstellen, indem sie ihren jeweiligen Blick auf ihn richten und diese Perspektiven stellen dabei wiederum annähernd die logischen Momente der begrifflichen Bewegung dar, die sich zunehmend konkretisiert. Der positive Blick auf der einen Seite ist ein endlicher und macht den Bach als (Erkenntnis-)Gegenstand verfügbar, indem er ihn sozusagen in seinen Kausalzusammenhängen, in seinen Gesetzmäßigkeiten einfriert oder festhält, wie Hegel später in der *PbG* es nennen wird. Durch das Aufzählen seiner Eigenschaften, seiner Begrenzungen, seiner Funktionen wird dabei festgelegt, was dieser Bach (momentan) hat und ist. Der endliche Blick erfasst und beherrscht die Objekte, macht sie im Sinne einer sehr modernen und aktuellen Weltauffassung quantifizierbar.

Wie wir, eben aus dieser modernen Perspektive heraus feststellen können, ist diese Perspektive durchaus nützlich, sie erweist sich jedoch in ganz bestimmter Hinsicht als defizitär: denn, was der positive Blick auf die Objekte nicht einfangen kann, ist die Bewegung, das Leben des Baches und damit seine Seele. Erst durch die Betrachtung des Baches in seiner Bewegung, in seinem Fallen den Gesetzen der Schwerkraft gemäß, in seiner Einschränkung durch die Ufer und den Boden, entsteht Anteilnahme, wie Hegel es nennt. Denn ein Bach, ohne seine Fließen, ist weniger Bach, aber das bloße Benennen des Fließens kann die Bewegung dieses Fließens auch nicht einfangen, sie nicht gänzlich erfassen, indem es sie festhält und als Festgehaltene ist sie in ihrem Fließen als Bewegung eben bereits nicht mehr Seiende. Der endliche Blick kann demnach das Lebendige nicht einfangen, da es sich ihm immer schon entzogen hat, wie Hegel in Teil A der *PbG* später logisch stringent herausarbeiten wird, während das Begreifen des sympathetischen Blicks genau diesen Aspekt liefern kann. Allerdings braucht es wiederum den endlichen Blick, um sich auf den Bach als Entgegengesetzten überhaupt beziehen zu können, weshalb beide Aspekte sich notwendig bedingen, um sich begriffslogisch zum Begriff des Bachs zu konkretisieren.

Der wesentliche Punkt dieses Beispiels ist im vorliegenden Zusammenhang jedoch die Tatsache, dass aus Hegels Ausführungen deutlich hervorgeht, dass man einen Bach in seinen empirischen Zusammenhängen abtasten kann, dass man Wissen über ihn anhäufen kann und ihn als Gegen-*Stand* so festhalten kann, dass man ihn dann aber nicht in seiner Vollumfänglichkeit begreifen kann, da er sich als Begriff in dieser nicht bloß als Gegenstand, sondern als Handelnder zu sich bestimmt und er darum als solcher begriffen werden muss. Die Frage dabei ist, wie das Bewusstsein dies nun bewerkstelligen soll. Nun kann und will Hegel mit dem sympathetischen Blick auf die Wirklichkeit die endliche Perspektive nicht ersetzen, wie er wohl auch durch seinen Hinweis darauf, dass „Bach und Baum zugleich auch ein Objekt, der bloßen Notwendigkeit unterworfen“ seien, verdeutlichen will. Es geht ihm vielmehr um Kritik an einer Ontologie der *Quantität*, die in den Naturwissenschaften bis heute verbreitet ist, um eine Kritik an der grundsätzlichen Reduktion auf eine dieser Perspektiven, die

Hegel als verschiedene Momente einer Begriffslogik begreift, die den Begriff in ihrer Gesamtheit erst ermöglichen.

Es handelt sich damit bei jeder Reduktion letztlich um eine Ontologie, durch die Wirklichkeit in Herrschaftsverhältnisse eingeteilt wird, wobei Hegel den Begriff des Begreifens hier von der Herrschaftsebene explizit trennt und ihn im Sinne der Transzendentalphilosophie verwendet, die das Begreifen mit der menschlichen Denktätigkeit verknüpft, anstatt ihn an Besitzverhältnisse zu knüpfen. Zudem soll dieser Begriff selbst als bewegter, „lebendiger“ begriffen werden, was in der Hegelschen Sprache der Frühschriften bedeutet, dass er zum Gott gemacht werden soll. Der Bach kann aus beiden Perspektiven betrachtet werden und beide eröffnen Zugang zu essentiellen Zügen seines Wesens. Hegel wird dies in der *PbG* später mit seinen Begriffen an sich und für sich herausarbeiten, was Appel (2002, S. 106) folgendermaßen zusammenfasst: „Diese Sicht sieht im gegennenden Seienden es einerseits in seiner unausschöpflichen Bezüglichkeit, die nicht bloß An-Sich ist, sondern die sich auch darin erweist, dass sie innerhalb unserer geschichtlichen Stufe Für-Uns ist.“

3.2.3 Das Objekt zum Gotte machen

Dort, wo diese beiden Perspektiven, An-sich und Für-Sich, Subjekt und Objekt bzw. Freiheit und Natur in eins fallen, dort ist mit Hegel Göttliches und in diesem Sinne ist die freie Verehrung Gottes direkt damit zu verbinden, sie soll mit Hegel dieser begriffslogischen Bewegung entsprechen. Mit anderen Worten ist für Hegel „das Göttliche der geistige Raum, der Logos ist, innerhalb dessen die Schöpfung nicht positiv (und damit auch nicht (allein) herstellbar) entgegentritt, nicht endlich bestimmbar ist, sondern sich als in sich unendlich gestaltet [...] offenbart“, allerdings laut Hegel nicht in jenem Verhältnis eines Wunders, zudem sich das Subjekt nicht vermitteln kann, sondern im Sinne eines Verhältnisses, dass das Subjekt nicht aus sich heraus herstellen kann, ohne dass sich vom Göttlichen ein Entgegenkommen dazuzeigt, dass eine Vermittlung unter so etwas wie Gleichen ermöglicht – es wird sogleich klar werden, was Hegel damit meint. Demnach kann eine solche göttliche Schöpfung nicht durch menschliches Schaffen hergestellt werden, „da gerade ein reproduzierbarer Akt des Herstellens immer eine endliche Anzahl von Herstellungsschritten enthält, während das Seiende in sich unendlich differenziert ist.“ (ebd., S. 105–106). In dieser Unendlichkeit der Schöpfung wird die Begegnung mit Gott möglich, da „einzig dessen Liebe zureichender Grund [...] des Seienden ist“ (ebd., S. 109) und in dieser Liebe wendet sich das Göttliche der Schöpfung zu und öffnet sich einer Vermittlung mit ihr.

Auf diese Weise macht es zunächst diese Unendlichkeit bzw. ihre Unbegrenztheit (die Dialektik zwischen Begrenztheit und Unbegrenztheit, wie Hegel später in der *PbG* konkretisieren wird) möglich, die Natur beispielhaft als Bach analog als Subjekt zu fassen und in dieser Form mit dem Göttlichen zu vermitteln. Zudem ermöglicht die Weiterführung der transzendentalen Tradition, die Hegel hier verfolgt, Freiheit und Natur, Subjekt und Objekt im Göttlichen in eins zu denken, weil Hegel aus dieser Tradition heraus „als inneres Moment der Natur das von abstrakter Transzendentalität in den Geist [...] gehobene Subjekt“ betrachtet und im geistigen Raum des Subjekts verortet er die Natur als

das „Andere des Geistes“. (*FS*, S. 243). Diese grundsätzliche transzendente Vermittlungsdialektik, die an diesem Punkt allerdings noch nicht explizit ausgearbeitet ist, bildet die Grundlage für das zentrale Diktum der „Liebe als Spiegel des Gleichen“ (*FS*, S. 243). Dieses Subjekt enthält die Momente der Transzendentalität und Welthaftigkeit und blickt, mit Appel gesprochen „im Seienden seine eigene Vermittlungstätigkeit“ an (Appel 2002, S. 109). Hier wurzelt Hegels Erkenntnis des Selbstbewusstseins als dem Inneren der Dinge, die in der *PhG* dann weitergedacht und konkretisiert werden wird (vgl. ebd., S. 110).

3.2.4 Das absolute Subjekt

Während als Naturhaftes und auch Lebewesen, wie Menschen, Objekte und Subjekte bzw. Natur und Freiheit sein können, kann vom Göttlichen zwar gesagt werden, dass es beides vereine, aber nicht, dass es „Subjekt im Gegensatz gegen Objekte [sei] oder Objekte habe“ (*FS*, S. 242). Hegel denkt Gott dabei als reine Selbstvermittlung, als Seiendes, das seinen „Grund in sich trägt“ (Appel 2002, S. 110). Aus diesem Grund kann dem Göttlichen kein Objekt gegenüberstehen, wie es bei einem endlichen Subjekt der Fall wäre. Das Göttliche ist daher absolutes Subjekt in seiner Selbstvermittlung, wobei es sich in dieser Selbstvermittlung immer schon objektiv gestaltet. Mit anderen Worten ist das Göttliche absolute strukturelle Selbstreflexion, immer schon vereinter Widerspruch in sich, „wo Gott als absolutes Subjekt sich selbst unterscheidet und sich in sich selbst vermittelt“ (ebd., S. 110). Appel weist auf dieses Fragment bezogen auch darauf hin, dass der junge Hegel hier eine Gedankenfigur des Göttlichen konstruiert, deren Vermittlungsort „der in der Geschichtlichkeit jeweiliger Weltbegegnungen sich konkretisierende Sprachlogos ist“ und warnt vor vorschnellen Gleichsetzungen dieses Göttlichen mit dem transzendentalen Gott sowie trinitarischen Spekulationen, die Hegel hier selbst ausspart, auch weil er in diesen Fragmenten einen anderen Weg einschlagen wird, um Gott zu denken (vgl. ebd., S. 110).

Während das Göttliche hier für Hegel absolute Selbstvermittlung ist, sind die theoretischen Synthesen (in Anspielung auf Kants Synthesis) nicht in der Lage Subjekt und Objekt als Endliche in ihren Unterschieden zu überwinden, denn letztlich braucht die theoretische Synthesis, hier bereits als positiver Blick aufgetreten, stets einen Gegenstand, ein Objekt, der in Opposition steht, sodass ihre Unterschiedlichkeit immer zu reproduziert wird. Der sympathetische Blick bzw. die praktische Tätigkeit auf der anderen Seite vernichtet ihrerseits das Objekt in ihrem Begreifen stets, macht es zum Subjekt, womit eine Vermittlung auch nicht gelingt. Währenddessen werden Subjekte und Objekte innerhalb von Herrschaftsstrukturen (dialektisch) vermittelt. Lediglich eine Tätigkeit kennt das Seiende, in der für es An-Sich-Sein und Für-Sich-Sein zusammenfällt und in der so eine Verbindung zum Göttlichen ermöglicht wird:

„Frühschriften“ (242) Die theoretischen Synthesen werden ganz objektiv, dem Subjekt ganz entgegengesetzt. Die praktische Tätigkeit vernichtet das Objekt und ist ganz subjektiv – nur in der Liebe allein ist man eins mit dem Objekt, es beherrscht nicht und wird nicht beherrscht. Diese Liebe, von der Einbildungskraft zum Wesen gemacht, ist die Gottheit; der getrennte Mensch hat dann Ehrfurcht,

Achtung vor ihr, – der in sich [einige Mensch hat] Liebe; jenem gibt sein böses Gewissen, das Bewusstsein der Zerteilung, Furcht vor ihr. Jene Vereinigung kann man Vereinigung des Subjekts und Objekts, der Freiheit und Natur, des Wirklichen und Möglichen nennen. Wenn das Subjekt die Form des Subjekts, das Objekt die Form des Objekts behält, die Natur immer noch Natur, so ist keine Vereinigung getroffen. Das Subjekt, das freie Wesen, ist das Übermächtige, und das Objekt, die Natur, das Beherrschte. (*FS*, S. 242)

Während also in den meisten Begegnungsformen zwischen Seienden auf der einen Seite das Subjekt steht, das als handelndes Ich die Welt formt und prägt und sich bei diesem tätigen Sich-Welt-Einverleiben am Besonderen sich selbst als Ich auch in die Welt einverleibt, wird das Objekt von diesem tätigen Ich durchdrungen und dabei in seiner Eigenständigkeit vernichtet. Das vergeistigte, lebendige Sein beinhaltet also dieses formende Moment, es mangelt dabei aber daran, das entgegengesetzte Seiende in seinem (selbstständigen) Sein anzuerkennen, d. h. es ihm zu begegnen, ohne es zu beherrschen bzw. ohne dass sich dieses Entgegengesetzte unterordnen muss, um zu sein. Innerhalb des Hegelschen Denkens ist dies einerseits insofern ein Fortschritt, als das in diesem Handlungsmoment eine Stufe zur „Offenheit“ (Appel), zum Geist hin, aber insofern es sich dabei immer noch um eine instrumentelle Stufe handelt, ist darin auch eine Stufe hin zur Verslossenheit, zur Positivität hin enthalten. Hier ist Hegels Erkenntnis verankert, dass die (Be)Handlung bzw. die (Be)Arbeitung der Natur, wie er später in der *PhG* den Gedanken ausführen wird, immer beide Seiten in sich trägt und befördert, wachsende Offenheit und wachsende Positivität, Bestimmtheit, insofern einerseits Bewegung in die Materie kommt, ihr aber andererseits Bestimmung aufgedrängt wird. So ist die Vergeistigung der Materie stets mit ihrer Entgöttlichung, durch die die Bearbeitung erst möglich wird, verbunden. Jeder menschlichen Handlung liegt diese Diskrepanz dabei notwendigerweise zugrunde und ihre Unumgänglichkeit ist der Grund, warum menschliches Handeln über bloße Poiesis (auch) hinausgehen muss (vgl. Appel 2002, S. 111).

3.2.5 Die Liebe als Brücke

Hegel führt die Liebe an diesem Punkt als „geistigeren Status des Menschen“ (vgl. ebd., S. 111) ein (ebd., S. 111), in dem Sinne, dass im Lieben das menschliche Handeln in seiner instrumentellen Natur aufgehoben und so auf eine höhere Stufe gehoben wird, (vgl. ebd., S. 111), es wird sich noch zeigen, ob und inwiefern diese Einschätzung zutrifft. Im Unterschied dazu wird das Objekt der Liebe nicht auf diese Weise be-handelt, denn es „beherrscht nicht und wird auch nicht beherrscht“. Denn das eine bedingt hier stets das andere und so müssen Liebende sich in der Liebe völlig aus jeglichen Herrschaftsverhältnissen bzw. -begriffen zurückziehen, damit die Liebe gelingen kann und deshalb ist auch nur in ihr wahre Erkenntnis möglich, wie Hegel später reflektieren wird. Es ist dies dieser zunehmend herrschaftsfreie Blick aus der Perspektive der Liebe, den Hegel hier mehr und mehr anstrebt, in dem sich Gott darin als liebender Gott offenbaren kann und ganz in diesem Sinne ist der Liebesbegriff hier stets ein praktischer der sich „hin zur Gottheit gestaltet“ (ebd., S. 112). (vgl. ebd., S. 112).

Diese Liebe findet auch nicht in einem luftleeren, abstrakten Raum statt, sondern stets bereits in einem weltlichen Bezugsrahmen, in dem die Liebe im Rahmen der Religion hier, eine gesellschaftskritische und gesellschaftsrelevante Funktion ausüben kann. Eine solche kann sie nur als praktischer Begriff einnehmen, der auf individueller und gesellschaftlicher Ebene vereinigt und gestaltet, dabei aber wirklich adäquat nur in der Gestaltung als Gottheit auftreten kann, was sie für den Menschen jedoch wieder zu einem positiven Begriff macht. In dieser Entäußerung löst sie sich vom Menschen ab, gewinnt dafür aber „Opfern, Weihrauch und Dienst“. (*PhG*, S. 243). Dahingehend ist laut Appel der kryptische Hinweis zu interpretieren, dass „in alten Zeiten [...] die Götter unter den Menschen [wandeln]“, (*PhG*, S. 242), die zunehmende Trennung von Subjekt und Objekt jedoch dazu führt, dass es zu einer Ablösung der Götter von den Menschen kam und schließlich „Opfer, Weihrauch und Dienst“ als Mittler zwischen Göttern und Menschen aufkamen, die die Götter mehr fürchteten, bis die Kluft schließlich so groß wurde, dass „die Vereinigung nur durch Gewalt geschehen kann“ (*FS*, S. 242–243). (*FS*, S. 243). Aus dieser Trennung wurzelt Schmerz, der in Kürze ausführlicher zu thematisieren sein wird und im Rousseauschen Sinn, der gerade auf den jungen Hegel großen Einfluss hatte, auch eine Entfernung von der menschlichen Natur, doch durch die Verwirklichung dieser Entäußerung in der Welt, wird sie geistig frei und damit vermittelbar innerhalb der Herrschaftsverhältnisse, und damit eröffnet sich dem Menschen die Chance sich dazu in Beziehung zu setzen.

Die Liebe bildet an dieser Stelle die Brücke, durch die zwischen Subjekt und Objekt, Freiheit und Natur, Wirklichkeit und Möglichkeit ein Ausgleich zwischen diesen Polen herstellbar wird. In der Liebe „drückt sich das Sein als Entgegengesetztes bzw. das Streben aus, dieses Entgegengesetzte aufzuheben“, denn die Liebe ist eben die geeignete Art von Vereinigung, „die Entgegensetzungen im Leben der Liebenden zu überwinden“ (Rózsa 2013, S. 113). In einem Raum der Liebe können Subjekt und Objekt einander herrschaftsfrei gegenüberstehen, hier findet Freiheit ihren Platz innerhalb der Natur und zwar stets in einem konkreten geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext. Was Hegel hier vor Augen hat, ist, „dass eine Gesellschaft realer Freiheit anvisiert ist, in der diese entfremdeten Trennungen aufgehoben werden können, in der Freiheit, in der ein geistiger Blick konkret realisierbar wird“ (Appel 2002, S. 113).

Denn: „Liebe kann nur stattfinden gegen das Gleiche, gegen den Spiegel, gegen das Echo unseres Wesens.“ (*PhG*, S. 243) Mit diesem berühmten und innerhalb der Diskussion auch berückichtigten, da heiß diskutierten, Satz beendet Hegel dieses zweite Fragment. So wird dieses Diktum auch noch in dieser Arbeit ausführlich zu diskutieren sein. An dieser Stelle ist vor allem essentiell, dass das Gleich für Hegel kein „uns Einverleibte[s]“ (vgl. Appel 2002, S. 114) ist (ebd., S. 114), sondern er gerade in dieser Vermittlungsthematik zu lesen ist, die sich rund um Herrschaftsfreiheit zwischen einander fremden Gleichen dreht. Konkret bedeutet er in diesem Zusammenhang, „dass jeder Blick, der den Anderen in einem Über- oder Unterordnungsblick festmacht [...], bereits der Liebe verlustig gegangen ist“ (ebd., S. 113).

Um also von Vereinigung sprechen zu können, müssen Subjekt und Objekt vollständig ineinander aufgehen, ansonsten bleiben die Herrschaftsverhältnisse bestehen. An diesem Punkt bleibt dabei unklar, ob und unter welchen Bedingungen eine solche Vereinigung auf weltlicher Ebene gelingen

kann. Appel weist darauf hin, dass sich bereits Hegels bekanntes Diktum ankündigt, „dass Gott nicht neidisch ist“ (vgl. ebd., S. 105) und, dass das Seiende sich demnach bereits hier „in der Dialektik von Offenheit und Verslossenheit“ (vgl. ebd., S. 105) zeigt, nämlich als „begeistertes Sein“ unter dem dafür notwendigen sympathetischen Blick seine Wurzelung im Göttlichen. Aber dabei ist dieses Sein uns nicht gänzlich fremd bzw. entfremdet, da es uns bzw. indem es uns anspricht, uns gleicht, uns als offener Logos auftritt, aber an dieser Textstelle eben defizitär noch als „naturhafter Logos“ (ebd., S. 105), (vgl. ebd., S. 105), denn die Komponente des Lebens wird entscheidend für die Vergeistigung des Seins werden. (vgl. ebd., S. 105).

3.3 Liebe und Religion

An dieser Stelle beginnt ein neues Fragment, das Nohl hier einschibt und das in der Jaeschke-Bearbeitung eigentlich das letzte der hier behandelten Fragmente darstellt. Inhaltlich ist Nohls Entscheidung dabei durchaus nachvollziehbar, da dieses Fragment mit den Themen Liebe und Religion fortsetzt und damit direkt an die bisherigen Ausführungen angeknüpft werden kann. Dieses Fragment behandelt Appel zufolge vor allem die Frage nach der Theodizee im Spannungsfeld zwischen dem Menschen des Altertums und dem Menschen der Neuzeit, für den sich gerade in diesem Aspekt neue Problemstellungen ergeben. Dabei ist die Theodizee-Frage hinsichtlich ihrer Thematik als religiöses Thema nur bedingt relevant für die Betrachtungen von Liebe und Freiheit innerhalb dieser Masterarbeit, weshalb sich dieser Abschnitt auf diese Aspekte aus der Perspektive der Zwischenmenschlichkeit beschränken wird und die Beziehung zwischen Mensch und Gott nur in ihrer Relevanz für die zwischenmenschlichen Aspekte beleuchtet wird. Zudem fehlt uns der Beginn und damit der nähere Kontext dieses Fragments, weshalb in diesem eingeschränkten Rahmen vorsichtig mit weitreichenden Interpretationen, insbesondere vom ersten Absatz ausgehend, umgegangen wird.

3.3.1 Der Schmerz der Trennung

Explizit auffindbar und für die hier bearbeitete Fragestellung von äußerster Wichtigkeit erscheint hingegen die begriffslogische Bewegung des Schmerzes, die im zweiten Absatz des Fragments aufgegriffen wird. Denn als Triebfeder des Menschen sich aus seinen natürlichen Daseinszusammenhängen herauszulösen und unabhängig – frei handelnd zu werden, sieht Hegel den Schmerz:

Wo die Trennung zwischen dem Trieb und der Wirklichkeit so groß ist, daß wirklicher Schmerz entsteht, so setzt er als Grund dieses Leidens zwar eine unabhängige Tätigkeit und belebt sie, aber die die Vereinigung mit dem Schmerz unmöglich ist, in der er ein Leiden ist, so ist auch die Vereinigung mit jener Ursache des Leidens unmöglich, und er setzt sie sich als ein feindliches Wesen gegenüber (*PhG*, S. 43).

Hegel bezeichnet den menschlichen Schmerz dabei ausdrücklich als Trieb, was Appel, wohl zurecht, in Frage stellt, da der Term Trieb in seinem modernen Verständnis menschliches Empfinden in seiner Vollumfänglichkeit wahrscheinlich nicht fassen kann und dem inhärent menschlichen Aspekt der

Vergeistigung nicht Rechnung trägt, da der Mensch gerade nicht von bloßen Trieben gesteuert in der Welt wandelt. Betrachtet man die Bezeichnung aber von der *PhG* aus und bringt sie mit dem dort dargelegten Begierde-Begriff in Zusammenhang, wo sie eine große Rolle spielt, wird schnell klar, was Hegel meint, wenn er von Trieb spricht. Es handelt sich dabei um ein Empfinden, dem ein ganz konkreter und immanenter Handlungsimpuls innewohnt und dieser wird durch den Term Trieb wohl besser getroffen, als durch das Wort Empfindung. Noch passender erscheint aber Appels Vorschlag, der dieses triebhafte Moment als „der menschliche Trieb ist die Freiheit“ festhält und damit die beiden Aspekte von Geistigkeit und Triebhaftigkeit, die für den menschlichen Schmerz hier entscheidend erscheinen, zusammenführt.

Die Freiheit des Menschen wird dabei durch die natürlichen Zusammenhänge begrenzt, in denen sich der Mensch bewegt. So ist beispielsweise ein durstiger Mensch frei darin, Flüssigkeit abzulehnen, aber diese Freiheit endet dort, wo die Bedürftigkeit seines Leibes, ihn auf seine Endlichkeit in Form des Verdurstens stößt. In der Erfüllung seiner Grundbedürfnisse, zum Beispiel der Nahrungsaufnahme „erkauft“ der Mensch also sein Leben anhand der Freiheit, die er dafür abgibt, ein Verhältnis, das in der *PhG* im Abschnitt rund um die Lebendigkeit ausführlicher thematisiert wird. Der Schmerz nimmt hierbei die Rolle der Triebfeder der Freiheit ein, weil er aus der Trennung heraus entsteht und näher, aus der unabhängigen Handlung der Negation, wenn trotz Durst Wasser verweigert wird. Diese Handlung ist eine freie, aber nun ist die Vereinigung dem Schmerz verunmöglicht, ebenso mit seiner Ursache, weil er dies als Leiden in seiner logischen Konstitution verunmöglicht – Vereinigung mit dem Schmerz, würde das Ende des Schmerzes bedeuten als Durstlöschen. Diesem Bedürfnis als Ursache des Schmerzes nachzugeben, würde aber wiederum das Ende der Freiheit bedeuten – so wird ihm die Ursache seines Leidens zum Feind und je nachdem, welche Erfahrungen dieser vorausgingen, werden die Ursache für das eigene Leiden sich selbst oder dem Feind zugerechnet.

Mit dem Schmerz selbst verhält es sich hierbei ähnlich, da seine Anwesenheit dem Menschen auf ähnliche Weise seine Handlungsspielräume verstellt, sich aber eben nicht harmonisch mit der Natur vollzieht, was Hegel hier zum ersten Mal klar ausspricht. Zunächst befindet sich der Mensch in freundlichen wie feindlichen Begegnungen mit seiner Umwelt und so in diskrepanten Verhältnissen, wobei in jenen Gesellschaften, die Gott bereits als „freundlich“ reflektiert haben (vgl. *FS*, S. 243), feindliche Begegnungen als temporär gedacht oder auf eigenes Fehlverhalten zurückgeführt werden. Erst wenn innerhalb einer Gesellschaft jegliches „bergende ethische Gemeinwesen“ fehlt (vgl. Appel 2002, S. 120), tritt ihm gegenüber eine unbekannte Macht auf, der er sich stellen muss. Diese Momente sind von der *PhG* aus gelesen auch hinsichtlich der individuellen Entwicklung des Bewusstseins als Einzelnem interessant, insofern die verschiedenen Bewusstseinsgestalten in ihren Vermittlungsmustern Parallelen zu diesen, mit Appel hier gesellschaftlich betrachteten Bewegungsmustern, aufweisen – und zwar dahingehend, dass sich das Bewusstsein in den unterschiedlichen Momenten seiner Bewusstseinswerdung zu diesem Gott als absolut Fremden nur insofern in Beziehung setzen kann, wie er sich in diesem Moment seiner Entwicklung bestimmt. Es tritt hier die Kluft zwischen Natur und Freiheit eklatant als Schicksal zutage, nämlich in seiner positiven Gegebenheit und vor dem Hintergrund der zuvor vorhandenen gesellschaftlich-ethischen oder bewusstseins-entwicklungstechnischen Zusam-

menhängen, muss dieser Verlust als Abgrund, als ewige Trennung erscheinen, die wieder als positive auftritt: „Wenn da, wo in der Natur ewige Trennung ist, wenn Unvereinbares vereinigt wird, das ist Positivität. Dieses Vereinigte, dieses Ideal ist also Objekt, und es ist etwas in ihm, was nicht Subjekt ist.“ (*FS*, S. 244)

Diese Positivität, mit der das Außen, in diesem Fall Gott für den Menschen auftreten, lässt sich nicht mehr in den menschlichen Freiheitsvollzug integrieren und ein Machtgefälle tritt auf. Die Freiheit des Menschen stellt vielmehr ein „Korrektiv gegen ein lebensnegierendes Freiheitskonzept“ dar, denn ihren Ursprung findet die Freiheit im „Schmerz der Nichtidentität“ (Appel 2002, S. 119), (vgl. ebd., S. 119), also im Herausfallen aus den natürlichen Bindungen und gesellschaftlichen Bezügen, das dem Menschen als Schicksal, als feindliches Wesen entgegentritt. (vgl. ebd., S. 119) In seiner Beziehung zu Gott, dem „Herr[n], gegen den nur Knechtschaft sein kann“ wird diese Art der Beziehung als positive Religion zu einer von Herrschaftsverhältnissen geprägten (*FS*, S. 244). Was Hegel hier andeutet, wird er in der Herr-Knecht-Dialektik der *PhG* später ausführen, wenn auch gerade nicht explizit gegen Gott, sondern unter Menschen und in weltlichen Zusammenhängen, innerhalb derer sich der Mensch aus diesen Herrschaftsbeziehungen bewegen – und vielleicht herausbewegen – muss.

3.3.2 Die Liebe als Ideal

Denn innerhalb dieser zwischenmenschlichen Herrschaftsbeziehungen tritt die Liebe als deren Negation auf und geht sozusagen einen Sonderweg, den Hegel hier zunächst in der Beziehung zwischen Mensch und Gott als Ideal wurzeln lässt:

Das Ideal können wir nicht außer uns setzen, sonst wäre es ein Objekt, – nicht in uns allein, sonst wäre es kein Ideal. Die Religion ist eins mit der Liebe. Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen; wir sehen nur uns in ihm, und dann ist er doch wieder nicht wir – ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen.

(*PhG*, S. 244)

Während Appel hier das Augenmerk vor allem auf die Bedeutung dieser Zeilen für die Beziehung zwischen Gott und Mensch legt, die in jedem Fall hier klar mitschwingt, aber nicht ausschließlich, ist diese Stelle im Rahmen dieser Masterarbeit in einer bereiteren Interpretation interessant, nämlich ausgehend von dieser Beziehung zwischen Gott und Mensch ihre Bedeutung für Beziehungen unter Lebendigen (Selbst-)Bewusstsein, die nicht zu unterschätzen ist, vor allem vor dem Hintergrund des Endes dieses Fragments. Hier wird nämlich mit Verweis auf Platons *Phaidros* das Ideal, das Verehrungswürdige des Geliebten eben auf seiner Ähnlichkeit zu Gott begründet, aber ganz eindeutig von einem Abbild gesprochen, wenn vom „gottähnlichen Gesicht“ die Rede ist, „das eine gute Nachbildung der Schönheit oder sonst einer unkörperlichen Idee ist“. Hegel greift hier auf eine Stelle zurück, in der, sehr anschaulich die Parallelen, aber auch die Unterschiede zwischen der Liebe zwischen Menschen und der Liebe zwischen Mensch und Gott herausgearbeitet werden. Denn, indem man den Geliebten „verehrt [...] wie einen Gott“, wird die auf die Ähnlichkeit aufmerksam gemacht, aber durch den Vergleich auch der Unterschied geltend gemacht und im Konjunktiv sogleich die Konsequenz in

Aussicht gestellt, die folgen würde, wenn man den Unterschied unterschläge, denn „fürchtete er nicht den Ruf des Wahnsinns, so würde er dem Geliebten wie einer Bildsäule und einem Gotte opfern“. Dies tut er aber eben nicht, weil er sonst dem Wahnsinn anheimfallen würde.

Demnach ist es Liebe, einen Menschen WIE einen Gott zu verehren als dessen Abbild, aber Frevel und Wahnsinn ihn als Gott, als Götzen zu verehren, nämlich ohne die Bewusstheit, dass es sich doch um einen Gleichen handelt, der auch nur ist wie Gott und danach strebt, wie Gott zu sein. In Anbetracht dessen erscheint Appels Fokussierung auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch an dieser Stelle fragwürdig, da sie vor allem indirekt eine Rolle spielt, als eine Art Schablone, während die Beziehung zwischen zwei Menschen ins Zentrum tritt und was sie füreinander zu besonderen Anderen machen kann. Der wesentliche Punkt dieses Moments ist dabei doch, dass ein Mensch im Anderen Gott sehen kann und ihm das eine Tür aus sämtlichen Herrschaftsbezügen heraus, hin zu einer Begegnung Gleicher – der wesentliche Punkt dieser Passage ist, dass durch das Ebenbild Gottes, das wir im Anderen erblicken können, wenn wir nur wollen, die Liebe in die Welt kommt. Damit kommt die Liebe freilich mit Gott in die Welt, aber auch mit unserem Willen, der sich dazu bestimmt.

3.4 Die Liebe

Das anschließende Fragment entstand ursprünglich direkt vor dem Fragment „Religion und Liebe“. Nohl hat die beiden Textfragmente in seiner Zusammenstellung also vertauscht. Inhaltlich geht es in beiden Fragmenten um das Thema der Liebe mit unterschiedlichen Gewichtungen bzw. in unterschiedlichen Fokussierungen. Das nun behandelte Fragment vertieft das Thema Liebe dabei nun eher in einem gesellschaftskritischen Zusammenhang. Dieses Fragment beginnt mit einer Kritik am Gesellschafts- und Staatswesen (deren Beginn allerdings verloren ging, was ihre Interpretation erschwert) in dem das Individuum darin lediglich als kleiner Teil ohne echten Anteil an der Herrschaftsgewalt, an der Macht mitschwimmt und dabei an seinem (Selbst-)Wert verliert. Dabei nimmt er alle großen, bürokratisch organisierten Gemeinwesen ins Visier und beleuchtet im Anschluss das Verhältnis des Menschen zu seiner positiven Umwelt, sein Verhältnis zur toten Materie. Entscheidend dabei ist Hegels Augenmerk darauf, dass der Mensch sich selbst in seinem Wesen, „in seiner innersten Natur“ als „Entgegengesetztes“ bzw. „Selbstständiges“ wahrnimmt (vgl. Appel 2002, S. 128), das sich als Individuum im großen Ganzen der Gesellschaftszusammenhänge isoliert und auf sich selbst zurückgeworfen findet, ohne Möglichkeit der Einflussnahme auf die Prozesse, die es umgeben und daher darin auf das eigene Privatleben beschränkt.

3.4.1 Die „Liebe“ um des Toten Willen

Das Menschenbild, das hier skizziert wird, ist ein konsumistisches, in dem das Individuum die eigene Bedeutung und Sinnstiftung nicht mehr durch Begegnungen und Tätigkeiten an und in der Gemeinschaft mit anderen Individuen erfährt, sondern sich in einem nicht versiegenden Strom wechselnder Gegenstände auf die bloße Quantität der äußerlichen positiven Welt zurückgeworfen erfährt, weil

diese Gegenstände keine innere Substantialität besitzen und so völlig austauschbar sind. (vgl. ebd., S. 130) Dieses Ich wird von Hegel im nächsten Schritt „in seinen Grund“ (ebd., S. 130), also in „das dürre Nichts“ geführt (FS, S. 245). Dieses völlig abstrakte Individuum, für das das substantielle Band mit dem Seienden gerissen ist, ist der Spiegel dieses Nichtzusammenhangs des Seienden. (vgl. Appel 2002, S. 130). „Es ist der Mensch der bloßen Existenz, der bloß vegetierende Mensch, letztlich der Mensch, dessen Immanenz ”vollendet ist“ (ebd., S. 130).

Hegel beleuchtet in den folgenden Zeilen Appel zufolge diese Immanenz im Verhältnis eines verobjektivierten Göttlichen, eines nominalistischen Willkürgottes, das in diesem „Fremden“ sicherlich verortbar ist im Sinne der positiven Religion, von der in den vorliegenden Fragmenten immer wieder die Rede ist. Jede Beziehung auf diesen Gott muss stets eine positive sein, echte Vermittlung kann hier nicht stattfinden, oder anders ausgedrückt sind diese beiden – Mensch und Gott in diesem Verhältnis nicht Lebendige, sondern Tote – immer schon Verlorene füreinander. In spekulativ-logischer Hinsicht wird die Thematik dieses Fremden aber zudem auch stets mehrdeutig bleiben und somit auf zwischenmenschlicher Ebene ebenso wie auf religiöser Ebene auslegbar sein. In diesem Zusammenhang wird auf dieser Ebene ein Menschenbild gezeigt, das sich als konsumierende Mensch-Maschine reproduziert und sich in der positiven Welt der Objekte verliert. Diese „Liebe um des Toten willen“, in der sich der Mensch in seinen konsumistischen Seinszusammenhängen dann wähnt, ist dabei eine einseitige, mangelnde Form der Liebe, der kein Sein zukommen kann, sondern lediglich abstrakte Schwärmerei und Sehnsucht, die später in der *PhG* im Stoizismus wieder auffindbar sein werden.

3.5 Die wahre Liebe unter lebendigen Gleichen

Hegel zeigt in den nächsten Absätzen anhand einer umfangreichen Reflexion über den Liebesbegriff, weshalb dies der Fall ist, und wie hingegen ein umfassender, funktionierender Liebesbegriff aussieht, beginnend mit dem berühmten Diktum:

Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt, die an Macht sich gleich und also durchaus füreinander Lebendige, von keiner Seite gegeneinander Tote sind, sie schließt alle Entgegensetzungen aus, sie ist nicht Verstand, dessen Beziehungen das Mannigfaltige immer als Mannigfaltiges lassen und dessen Einheit selbst Entgegensetzungen sind; sie ist nicht Vernunft, die ihr Bestimmen dem Bestimmten schlechthin entgegensetzt, sie ist nichts Begrenzendes, nichts Begrenztes, nichts Endliches;

(FS, S. 245–246)

Mit seinem Liebesbegriff will Hegel hier einen Anfangs- bzw. Ausgangspunkt setzen, einerseits des Sprechens von Gott, andererseits der menschlichen Freiheit und Moralität. (vgl. Appel 2002, S. 136). Es geht dabei „Appel2002“ (135) um eine radikale Verschränkung des Verhältnisses von Schöpfung und (erstere je neu praktisch zu bewährender) Freiheit, die „das Moment der Negativität, der Trennung, der Fremde konstitutiv mit sich führt“ (ebd., S. 136). (vgl. ebd., S. 136). Zunächst nähert Hegel sich dem Begriff der Liebe phänomenologisch an und bestimmt sie als die Liebe „der an Macht Gleichen“, die alle Entgegensetzungen ausschließt und somit „als Ort des Sympathetischen Weltverhältnisses“ zu verstehen (ebd., S. 136), anders gesagt, das Ich kann sich in keine Reflexionsdistanz begeben und

heraushalten, wenn es um die Liebe geht und deshalb ist so sozusagen dem objektivierenden Blick direkt entgegengesetzt. In der Liebe kann der Andere stattdessen in seiner „immanenten Transzendenz“ erkannt werden, weshalb der Anerkennungsbegriff einen wichtigen Aspekt dieses Begriffs ausmacht, was Hegel in der *PhG* später weiter ausführen wird.

Während auch dieser Abschnitt über die Liebe in der Forschungsliteratur, beispielsweise von Appel einerseits auf Gott hin gelesen wird, wird im Rahmen dieser Arbeit versucht, diese Reflexion spekulativlogisch breiter zu fassen und unter anderem inner- und interindividuell zu beleuchten, was auf textueller Ebene durchaus ebenso Sinn macht, wie in der Folge gezeigt wird. Hegel stellt zunächst in diesem Absatz das angestrebte Verhältnis „eigentliche[r] Liebe“ (Appel 2002, S. 245) phänomenal in Abgrenzung zum oben aufgezeigten konsumistischen, isolierten Weltverhältnis dar und zwar zunächst unter den Voraussetzungen, dass alle Parteien Lebendige, „an Macht sich gleich“ und daher füreinander „von keiner Seite gegeneinander Tote sind“. Unter dem Aspekt der Lebendigkeit füreinander ist dabei zu verstehen, dass diese Art der Begegnung frei von Entgegensetzungen, Begrenzungen, Bestimmungen ist und nicht im Verstand stattfindet. Das Ich steht hier also nicht isoliert. Es ist also keine Begegnung des Urteilens, keine Begegnung, in der Positionen bezogen werden und Einordnungen getroffen werden zwischen Subjekt und Objekt, Freiheit und Natur etc., sondern es handelt sich dabei um ein „Gefühl“.

3.5.1 Die Liebe als Gefühl

aber nicht ein einzelnes Gefühl; aus dem einzelnen Gefühl, weil es nur ein Teilleben, nicht das ganze Leben ist, drängt sich das Leben durch Auflösung und Zerstreung in der Mannigfaltigkeit der Gefühle und um sich in diesem Ganzen der Mannigfaltigkeit zu finden; in der Liebe ist dies Ganze nicht als in der Summe vieler Besonderer, Getrennter enthalten; in ihr findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner selbst, und Einigkeit desselben; das Leben hat, von der unentwickelten Einigkeit aus, durch die Bildung den Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen; der unentwickelten Einigkeit stand die Möglichkeit der Trennung und die Welt gegenüber; in der Entwicklung produzierte die Reflexion immer mehr Entgegengesetztes, das im befriedigten Triebe vereinigt wurde, bis sie das Ganze des Menschen selbst ihm entgegengesetzte, bis die Liebe die Reflexion in völliger Objektlosigkeit aufhebt, dem Entgegengesetzten allen Charakter eines Fremden raubt und das Leben sich selbst ohne weiteren Mangel findet. In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes [sondern] als Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige. (*FS*, S. 246)

Die hier getätigten Aussagen gehören zu den grundlegendsten der Hegelschen Philosophie und beschreiben die Konkretisierung des Seins im Werden, als „das Durchlaufen von der unentwickelten Einigkeit bis zum ‚Kreis vollendeter Einigkeit‘ durch die Möglichkeiten der Trennung hindurch“ (Appel 2002, S. 140), hier zunächst vom Materiellen zum Lebendigen, später hin zum Geistigen – und damit wird hier bereits jener Weg angedeutet, den Hegel in der *PhG* später umfassend darlegt. insbesondere der Begriff der Verdopplung wird in der Dialektik des Selbstbewusstseins in der *PhG* noch von essentieller Bedeutung werden. Hier in den Frühschriften tritt der Begriff im Blick des Liebenden auf, der sich im anderen, im Geliebten als Verdoppelten/als Gleichen, aber eben von sich zu unterscheidenden, erkennt.

Anhand dieser sehr zentralen Stelle in den Frühschriften findet sich also schon vieles von dem, was Hegel in der *PhG* unter dem Lebensbegriff konkretisieren wird, doch hier wird auch angedeutet, wie der Liebesbegriff in seinem logischen Weg aber auch weiter geht, als der Anerkennungsbegriff in der *PhG* bzw. wie hier etwas ausgesprochen wird, das im Anerkennungskapitel lediglich als stumme Möglichkeit in den Pausen, den stummen Zwischenräumen, den Negationen mitschwingt: die Vereinigung der Getrennten aus Freiheit und Freiwilligkeit heraus. Hier haben wir einen Begriff der Lebendigkeit angewendet auf die Zwei-Einigkeit zweier Menschen, die hier als Einheit existiert, während die Getrenntheit in ihr als Möglichkeit bestehen bleibt.

3.5.2 Die Scham um der Sterblichkeit willen

Von ihren Begrenzungen her gedacht, entwickelt Hegel nun in Anfängen eine Dialektik von Liebe und Tod, indem er die Liebe als den Ort innigster Vereinigung, an dem das Subjekt seine Begrenzung und die Reflexion ihre Distanz übersteigen kann und damit erfüllte Synthese des Seins (vgl. ebd., S. 141) der Sterblichkeit ihrer Subjekte gegenüber stellt. Denn obwohl die Vereinigung in der Liebe hier die äußerste Form des Lebendigen ist, sind ihre Subjekte als Selbstbewusstsein auf sich selbst – und damit auf den Tod zurückgeworfen und können nicht vollkommen in dieser Vereinigung aufgehen, weil der Tod ihnen in ihrer Sterblichkeit stets zumindest als Möglichkeit bestehen bleibt. Anstatt einfacher Zerfall zu sein, wird der Tod hier als Prozess dargelegt, in dem jede „Reflexion in sich“ zugleich auch eine „reflexion eines Fremden“, hier dem Unorganischen, darstellt und darin geht es schließlich im Tod als Repräsentant seiner Gattung auf. (vgl. ebd., S. 143) Dieses Sterben wird hier in seiner Bedeutung für das Individuum als Ende des Miteinanders, als definitive Trennung betrachtet und Appel zufolge als Proprium des Menschen betrachtet, der als einziges Wesen Scham darüber empfindet. Appel hebt dabei hervor, dass der Mensch durch seine Präposition zum Handeln dabei nicht ein bloßer Repräsentant des Allgemeinen darstellt, sondern sich bereits außerhalb der Natur befindet und meint damit wohl die Kausalzusammenhänge, denen die materielle Welt unterworfen ist. Gleichzeitig kann der Mensch aber eben aus dieser Handlungsfähigkeit und Reflexivität heraus durch die Anerkennung der eigenen Sterblichkeit nach vollendeter Einigkeit durch Liebe streben und sich damit über die eigene Endlichkeit zu erheben. (vgl. ebd., S. 144)

In der Liebe wird die Trennung somit zu einer (denkbaren) Möglichkeit, einem Potential, das in der Sterblichkeit der Akteure liegt, anstatt eine seiende Wirklichkeit zu sein. Mit Hegel gesagt: „An Liebenden ist keine Materie, sie sind ein lebendiges Ganze; Liebende haben Selbstständigkeit, eigenes Lebensprinzip – [das] heißt nur; sie können sterben.“ (*FS*, S. 246) Hegel geht hier sogar noch weiter und schreibt, dass die Liebe auch danach strebe, „diese Unterscheidung, diese Möglichkeit als bloße Möglichkeit aufzuheben und selbst das Sterbliche zu vereinigen, es unsterblich zu machen“. (*FS*, S. 247). Er begründet dies damit, dass das, was der Möglichkeit nach getrennt werden kann, die Liebenden verlegen mache. „[E]s ist eine Art von Widerstreit zwischen der völligen Hingebung, der einzig möglichen Vernichtung, der Vernichtung des Entgegengesetzten in der Vereinigung und der noch vorhandenen Selbstständigkeit; jene fühlt sich durch diese gehindert[.]“ (*FS*, S. 247)

Es tritt an dieser Stelle also die Scham auf den Plan, und zwar als „Zürnen der Liebe über Individualität“ und ausdrücklich nicht als „ein Zucken des Sterblichen, nicht eine Äußerung der Freiheit, sich zu erhalten, zu bestehen“ (*FS*, S. 247). Wenn dieses „liebvolle Gemüt“ nun auf „Angriff ohne Liebe“ trifft, verwandelt sich die Scham zum Zorn und verteidigt als dieser sein Recht, sein Eigentum. Hegel weist die Scham an dieser Stelle als Äußerung der Liebe aus, indem er zeigt, dass, wäre sie dies nicht die meiste Scham bei den Tyrannen, bei den Prostituierten und den Eitlen zu finden sein müsste, die das Sterbliche, das Materielle aufgrund des Eigenwerts dem sie diesem aus sich heraus beimessen, verteidigen. Daher sind diese in Wahrheit also schamlos, während Liebende, die sich mit Feindseligkeit konfrontiert finden, aufgrund ihrer anhaltenden Individualität schamvoll, und im Angesicht des Angriffs zornig reagieren, ob dieser sterblichen Komponente der eigenen Körperlichkeit, der eigenen Verortung als Sterbliche, die die Liebe angreifbar macht. Damit schämen sich Liebende also ob der Unvollkommenheit ihrer Liebe – und nicht der Liebe selbst wegen.

Appel bringt die Scham vor diesem Hintergrund religiös ausgedeutet mit dem Sündenfall in Verbindung und bezeichnet die Scham als „Grundbefindlichkeit des gefallenen von Gott getrennten Menschen“, der sowohl in seiner bewusst gemachten Endlichkeit als auch in seiner schicksalhaften Zurückgeworfenheit auf sich selbst, was er beispielsweise in der Scham der Überlebenden der Schoa verwirklicht sieht, ein Beschämter ist. Andererseits tritt sie dort auf den Tag, wo das Individuum auf das Eigene an ihm besteht, „die das Endliche perpetuiert“ (Appel 2002, S. 145). Hegel weist dabei darauf hin, dass die Scham nicht Furcht um die Individualität, um das Sterbliche, sondern die Furcht vor diesem ist, da es der Liebe entgegensteht, ihr als Gegenständliches im Weg steht. Somit nimmt diese Furcht auch ab, insofern die Liebe wächst, weil die Liebe Hegel zufolge stärker ist als die Furcht. Die Liebe fürchtet die Furcht dabei nicht, sie dient ihr aber als eine Art Antrieb durch den sie immer weitere Entgegensetzungen aufhebt, weil sie sich fürchtet auf etwas zu stoßen, dass sich nicht aufheben lässt und darum bezeichnet Hegel sie hier als „schüchtern“. Dabei ist sie „ein gegenseitiges Nehmen und Geben“ (*FS*, S. 248). Essentiell an diesem Verhältnis ist der Aspekt: „dasjenige das nimmt, wird dadurch nicht reicher als das andere; es bereichert [sich] zwar, aber um ebensoviel das andere; ebenso dasjenige, das gibt, macht sich nicht ärmer; indem es dem anderen gibt, hat es um ebensoviel seine eigenen Schätze vermehrt.“ (*FS*, S. 248)

In diesem Verständnis ist Liebe eines dieser besonderen Phänomene, an dem man sich nur gemeinsam bereichern kann, das man lediglich gemeinsam mehrern kann und niemals dem anderen wegnehmen kann, um es selbst anzuhäufen. Gerade im Angesicht der Anerkennungsthematik aus der *PhG* gewinnt dieser Aspekt des Liebesbegriffs an Potential und Sprengkraft. Appel betrachtet vor diesem Abschnitt die Liebe als Vereinigung, die keine positive Identität kreiert, „sondern die Identität des Nichtidentischen, der (absolute, also wiederum nicht positive) Unterschied in der Vereinigung, die Transzendenz des Anderen, die sich aus innigster Nähe ergibt“ abzeichnet (Appel 2002, S. 148). Diese Annäherung an das Absolute anhand der Negation ist laut Appel auch in der christlichen Suche nach Gott und seines Namens auffindbar und wird vielleicht noch schlagend für die hier untersuchte Fragestellung.

3.5.3 Das Moment vollständiger Vereinigung und ihr Zerfall

Hegel führt diese besondere Beschaffenheit in den Frühschriften darauf zurück, dass das liebende Individuum in seinem umfassenden Suchen von Unterschieden und Finden von Vereinigungen in der „ganze[n] Mannigfaltigkeit der Natur“, (*FS*, S. 248), sein Eigenstes „in der Berührung, in der Befüllung bis zur Bewußtlosigkeit, der Aufhebung aller Unterscheidung“ (*FS*, S. 248) mit sich vereinigt und darin als Sterbliches seine natürliche Trennbarkeit ablegt und darin „ein Keim der Unsterblichkeit, ein Keim des ewig sich aus sich Entwickelnden und Zeugenden, ein Lebendiges“ geworden ist (*FS*, S. 248). Dieser Keim ist der Punkt einer neuen Art von Vereinigung, einer die bestehen bleibt, denn „die Gottheit hat gewirkt, erschaffen“, ein Punkt aber lediglich, denn „die Liebenden können ihm nichts zuteilen“. Das bedeutet, dass sie keine Götter geworden sind, sondern, dass ihnen dieser göttliche Moment der Vereinigung punktuell in ihrer Liebe gleich einem Geschenk zuteil wird und sie innerhalb dieser Vereinigung lediglich still sein können, aber nicht handeln, nicht werden – es wird ihnen vielmehr ein Neugezeugtes, ein neues Mannigfaltiges. Appel weist an dieser Stelle daraufhin, dass „jedes Reden von einem vormenschlichen Anfang des Embryos bzw. der befruchteten Eizelle abgrundtiefer Unsinn“ seien, da „diese(r) bereits selbst Gestalt gewordener Geist ist!“ [sic]“ (Appel 2002, S. 149), sondern hier der göttliche Schöpfungsakt selber gemeint sei. Teilweise ist Appel hier rechtzugeben, dass mit der Neuzeugung in der punktuellen Vereinigung keine befruchtete Eizelle oder gar ein Embryo gemeint ist, da es um den Moment davor geht, in dem etwas Neues entsteht, etwas, dass als Seiendes noch keiner konkreten Gestalt zuordenbar ist, weil es dieses logische Moment bereits in seiner Benennung immer schon vorbei ist. Es ist hier wieder die alttestamentarische Suche nach dem Namen, die anvisiert wird in diesem Akt der Schöpfung und die im Moment des Aussprechens, ihrer Fassung durch den Logos immer schon vorbei sein wird. Diese wird dem Menschen aus der Überwindung der Scham in der Vereinigung als Geschenk zuteil, passiert frei und bleibt in ihrer logischen Uneinholbarkeit bestehen als eine Art Atemzug, der anhebt, einen neuen Anfang zu setzen, der immer schon begonnen haben wird.

Dieser Keim ist dabei auch nur im Moment seiner Zeugung Teil dieser umfassenden Vereinigung und wendet sich sogleich seiner Entwicklung zu und tritt in seinem Werden sogleich in die Welt der Entgegensetzungen ein, „um wieder den ganzen Reichtum des Lebens selbst zu gewinnen“ (*FS*, S. 248). Dies ist nun der Punkt, an dem Appels vorherige Ausführungen durchaus einzuschränken sind, denn sobald eine Setzung logisch begonnen wurde, kann es sich bei diesem Keim durchaus auch um einen neuen Menschen handeln, der sich entwickelt und heranwächst, um ebenso auf diese Vereinigung hinzuwirken, wenn es sich auch nicht zwingend um ein Kind handeln muss, sondern auch andere religiöse, psychologische etc. Ausdeutungen aus spekulativlogischer Sicht hier miteingeschlossen werden müssen. Die Zeugung des Kindes kann hier als beispielhaft und wahrscheinlich als gutes Beispiel gelten, aber sie fasst das hier anvisierte Phänomen nicht in seiner Vollumfänglichkeit.

Für Hegel zerfällt das Sein nun in die Momente des Einigen, der Getrennten und des Wiedervereinigten, indem die Vereinigten sich wieder trennen, im Kind aber ist „die Vereinigung selbst ungetrennt worden“ (*FS*, S. 249). Letztlich entpuppt sich die Sterblichkeit doch als unaufhebbarer letzter Unter-

schied, hinter den nicht zurückgegangen werden kann. Die Liebenden bleiben also letztlich Teil der getrennten Welt und erreichen nur punktuell diesen Zustand der Vereinigung, der zwar vollständig ist, jedoch nur insoweit „als das Getrennte nur so entgegengesetzt ist, daß das Eine das Liebende, das Andere, das Geliebte ist, daß also jedes Getrennte ein Organ eines Lebendigen ist“ (FS, S. 249).

3.5.4 Liebe und die Profanität des Eigentums

Zugleich bleiben die Liebenden aber ebenso mit „vielen Toten in Verbindung“ (FS, S. 249), womit Hegel Materielles, also Dinge meint, die den Individuen zugehören. Die Verbindung zu „Entgegengesetzten, die auch für das Beziehende selbst noch Entgegengesetzte, Objekte sind“ (FS, S. 249), reißt also nie ganz ab bzw. kann nie ganz abgelegt werden, was sie zu einer „mannigfaltigen Entgegensetzung in dem mannigfaltigen Erwerb und Besitz von Eigentum und Rechten fähig“ (FS, S. 249) macht. Für Appel offenbart sich hieran die Schamlosigkeit des Menschen, der auch als Liebender vom Eigentum abhängig bleibt und stellt die Frage, wie dieser Scham(losigkeit) entkommen werden kann. In einer Passage, die er später gestrichen hat, führt Hegel aus, was wie dieser Erwerb und Besitz von Eigentum und Rechten unter Liebenden vonstatten geht und spricht dabei von der Scheu des Ärmeren dem Reicheren etwas wegzunehmen, die jedoch einerlei ist, da der Reichere bestrebt ist, alles mit dem Ärmeren zu teilen und ihm durch das Geschenk zu einem Gleichen zu machen. Objekte müssen als Sachen dabei entäußert werden, während der Genuss an den Sachen für Liebende stets gemeinschaftlich ausfällt. Hier konkretisiert er noch einmal sehr klar:

da die Liebe nichts Einseitiges tut, so kann sie nichts nehmen, was auch in der Bemächtigung, in der Vereinigung der Herrschaft noch ein Mittel, ein Eigentum bleibt; ein Ding, etwas das außer dem Gefühle der Liebe ist, kann nicht gemeinschaftlich sein, eben weil es ein Ding ist; so gehört es entweder keinem der Liebenden, oder jedem gehört ein besonderer Teil. (FS, S. 249)

Diese Ausführungen sprechen in der Folge dabei von der Gütergemeinschaft, davon, dass jedes Individuum der Liebe nach ebenso viel an Recht und Eigentum besitzen soll wie das andere Individuum. Währenddessen schließt sich „Personenrecht [...] schon durch seinen Namen von der Liebe als ein ihr abscheulicher Dienst aus“ (FS, S. 250).

Nach diesem Einschub der Fußnote führt Hegel dieses Thema auch im Fließtext aus und legt den Fokus hier weniger auf rechtliche Begrifflichkeiten, sondern mehr auf die Bewegung der Beziehung der Liebenden in Bezug zu diesem Thema. Im Zusammenhang mit der Aufteilung von Gütern und Rechten fällt dann auch der Begriff der Herrschaft, der in der *PhG* eine essentielle Rolle spielt und es ist nicht nur interessant, sondern auch wesentlich für die vorliegende Fragestellung, wie Hegel die Beziehung der Liebenden vor dem Hintergrund des Herrschaftsbegriffs hier löst:

Das unter der Gewalt des Einen befindliche Tote ist beiden entgegengesetzt, und es scheint nur die Vereinigung darüber stattfinden zu können, daß es unter die Herrschaft beider käme. Das Liebende, das das andere im Besitz eines Eigentums erblickt, muß diese Besonderheit des anderen, die es gewollt hat, fühlen, selbst kann es die ausschließliche Herrschaft des anderen nicht aufheben, denn diese wäre wieder eine Entgegensetzung gegen die Macht des anderen, da es auch keine andere Beziehung auf das Objekt

finden kann als die Beherrschung desselben; es setzte eine Beherrschung der Herrschaft des anderen entgegen und höbe eine Beziehung des anderen, seine Ausschließung aller auf; und wenn der Besitz und Eigentum einen so wichtigen Teil des Menschen, seiner Sorgen und Gedanken ausmacht, so können auch Liebende sich nicht enthalten, auf diese Seite ihrer Verhältnisse zu reflektieren; und wenn schon der Gebrauch gemeinschaftlich ist, so würde damit auch das Recht an Besitz unentschieden bleiben, der Gedanke des Rechts würde zwar nicht vergessen, weil alles, in dessen Besitz die Menschen sind, die Rechtsform des Eigentums hat; setzt aber das Besitzende das andere auch ins gleiche Recht des Besitzes, so ist doch die Gütergemeinschaft nur das Recht eines jeden von beiden an das Ding. (FS, S. 250)

Zunächst hält Hegel also ganz allgemein fest, dass Materielles im Besitz eines Liebenden, beiden entgegengesetzt, also mit keinem von beiden, auch dem Eigentümer nicht, vereinigt ist. Als solche setzt Hegel als einzig mögliche Konsequenz, dass beiden die Herrschaft an dem Ding obliegt – und mit dieser Herrschaft scheint er hier das Gebrauchsrecht zu meinen, wenn man das Ende des Absatzes heranzieht.

Er führt jedoch sogleich aus, dass das Eigentum des anderen selbst für das liebende Individuum als Besonderheit an diesem ist und diese als Besonderheit am anderen fühlen, d. h. den Anderen auch als Eigentümer einer bestimmten Sache lieben, ohne selbst Anteil oder Eigentum an dieser Sache erlangen zu wollen. Der liebende Nicht-Eigentümer kann eine solche Forderung nämlich aus Liebe heraus nicht stellen, weil Liebe, wie oben bereits dargelegt, nichts Einseitiges tun kann, also nichts, das nur einem Liebenden nützt und eine solche Forderung bzw. gar ein Aufheben des Besitzes/Eigentums eine Entgegensetzung darstellen würde und somit nicht mit der Liebe vereinbar ist. Der Versuch, des anderen auf solche Weise in seiner Macht zu beschränken, kann demnach nie aus Liebe heraus geschehen. Das Eigentum des einen kann nur als Geschenk auf den anderen bzw. in die Gütergemeinschaft übergehen, nur aus Freiheit heraus. Eine Einschränkung tätigt Hegel hier aber doch, nämlich wenn es sich um Dinge handelt, die „einen so wichtigen Teil des Menschen, seiner Sorgen und Gedanken ausmacht“ (FS, S. 250) – und damit sind in meiner Interpretation Güter gemeint, die auf die Grundbedürfnisse eines Menschen abzielen, wie etwa Nahrung oder Unterschlupf – dann „können sich Liebende nicht enthalten auf diese Seite ihrer Verhältnisse zu reflektieren“ (FS, S. 250) und der Besitz würde unentschieden bleiben, während der Gebrauch gemeinschaftlich ausfällt. So ist die Liebe für den jungen Hegel letztlich eine Beziehung, die kein Eigentum (Einzelner) duldet, in der alles geteilt wird, sonst ist sie keine liebende. Es handelt sich hierbei um Gedanken zum Eigentumsbegriff, die überraschende Ähnlichkeit zu den anarchistischen Konzepten eines Joseph Proudhon oder eines Peter Kropotkin haben und andeuten, wie der berühmte Hegelschüler Karl Marx dazu kam, ausgerechnet aus dem Hegelschen System seine sozialistischen Theorien heraus zu entwickeln. Mehr kann zu dieser spannenden Thematik in diesem Rahmen leider nicht gesagt werden, doch zukünftige Anknüpfungspunkte in diese Richtung erscheinen aus heutiger Sicht potentiell vielversprechend. Damit endet dieses Fragment und es beginnt das letzte im Textkomplex „Schriften über Religion und Liebe“.

3.6 Glauben und Sein

Dieses Fragment ist eigentlich als drittes in dieser Reihe, gleich nach dem Fragment „Religion“ und wurde von Nohl ans Ende dieser Reihe gesetzt. Aus inhaltlicher Sicht macht das insofern Sinn, als dass es sich bei diesem inhaltlich um das anspruchsvollste Textfragment, in dem Hegel die Anfänge seiner späteren Begriffslogik beginnt. Nun endet das Fragment „Religion“ mit ersten Ausführungen über einen Liebesbegriff, der erst einmal unscharf zurückbleibt, wenn man die Fragmente nun in ihrer ursprünglichen Reihenfolge liest und dabei mit den beiden Texten zur Liebe direkt an „Glauben und Sein“ anschließt, um dann nach den Ausführungen zur Vereinigung im Liebesbegriff konkretisiert zu werden. Nohl hat mit seiner Umstellung der Fragmente die Texte zur Liebe vorgezogen und somit den Liebesbegriff erst konkretisiert und dann die Ausführungen zur Vereinigung angeschlossen, was hinsichtlich des Endes des Religionsfragments kurzfristig Sinn zu machen scheint, jedoch zwischen dem zweiten Text zur Liebe und dem Glauben und Sein-Fragment eine inhaltliche Kluft zurücklässt, die für die Forschung Fragen hinsichtlich der Opposition bzw. Affirmation des Fragments Glauben und Sein in Bezug auf die Texte zur Liebe aufgeworfen hat. Mit der ursprünglichen Textordnung bleibt der Liebesbegriff zwar kurzzeitig in der Schwebelage, doch einerseits stört das die Hegelsche Dialektik kaum jemals, und andererseits schließen die Ausführungen zur Vereinigung an die vorherigen Texte in ihrem (theoretischeren) Ton sehr gut an und die Texte zur Liebe können auf dieser Grundlage als Konkretisierung dieser theoretischen, schon annähernd begriffslogischen Ausführungen gelesen werden und es ergibt sich aus meiner Sicht im Sinne des üblichen Hegelschen Vorgehens ein abgerundeteres, schlüssigeres Bild.

In diesem nach Nohl letzten Fragment beginnt Hegel inhaltlich beim Zustandekommen der Vereinigung der „Widerstreitenden“ oder Entgegengesetzten. Von Liebe ist hier ausdrücklich nirgends die Rede, sondern vor allem von logischen Ausführungen zum Sein und seiner Beziehung zum Glauben, die somit an das erste Fragment und seine Frage nach der Vermittlungsstruktur des Moralbegriffs anschließen, worauf Hegel die Liebe als potentielle Antwort darbot, was nun in (rudimentär) begriffslogischer Manier eingehend geprüft werden muss und somit den Zusammenhang zwischen diesen Themen herstellt. Beim Zustandekommen der Vereinigung handelt es sich dabei logisch um sehr grundlegende Ausführungen Hegelscher Denkstrukturen, die hier erstmals in seinem Werk skizziert und die er später beispielsweise in der *PhG* noch weit ausführen wird und in der Wissenschaft der Logik schließlich anhand des Begriffs konkretisiert. Hier in den Frühschriften liegen zunächst aber die Anfänge dieser bahnbrechenden Gedanken vor.

3.7 Der Begriff der Vereinigung

„Glauben ist die Art, wie das Vereinigte, wodurch eine Antinomie vereinigt ist, in unserer Vorstellung vorhanden ist. Die Vereinigung ist die Tätigkeit; diese Tätigkeit, reflektiert als Objekt, ist das Geglaubte.“ (*FS*, S. 250)

Nachdem also die Vereinigung Entgegengesetzter im ersten Fragment von den Akteuren des positiven Glaubens und der freien Handlung her thematisiert wurde, wird nun die Vereinigung selbst ins Visier genommen und die begriffslogische Bewegung von ihr her gedacht, was die Perspektive auf ihre Akteure grundlegend ändert. Denn während zu Beginn der Glaube als Positiver bloß gesetzt wurde, und zwar entgegen einer freien Handlung, mit der er vermittelt werden sollte, soll er nun begriffslogisch aus der Vereinigung entwickelt werden – als frei Handelnder.

Zunächst ist in diesem Zusammenhang von der Vereinigung als einer Tätigkeit die Rede, die im Erkennen und Fühlen der Antinomie einer widerstreitenden Beziehung durch ihre Glieder besteht. Unter einer Antinomie wird dabei (im Ausgang von Kant) ,„der Subjekt-Objektgegensatz als Fundament jeder Positivität“ verstanden (vgl. Appel 2002, S. 150), also jene Beziehung Widerstreitender, Entgegengesetzter, von der bereits zu Beginn die Rede war und somit von jenen Konstrukten, die ermöglichen, dass „die Synthesen des Verstandes ins Unendliche gehoben werden“, da sie den Satz des ausschließenden Widerspruchs als „das Axiom jeder formalen Logik“ außer Kraft setzen, was anhand der „Trennung der Erkenntnisstämme“ bekommen wird (vgl. ebd., S. 150), die unter anderem im Subjekt-Objektgegensatz verankert werden kann.

Doch der Knackpunkt an der begriffslogischen Bestimmung der Vereinigung ist, dass solches Erkennen dabei nur möglich wird, wenn die Vereinigung schon vollzogen worden ist. Es liegt also ein Widerspruch im Ausgang dieses Textes vor, da die Voraussetzungen der Vereinigung vor deren Vollzug bereits vorliegen müssen. Eine (gelungene) Vereinigung im Sinne Hegels ist daher per se, aus der ihr innewohnenden Struktur nichts Positives. Die Positivität, von der hier die Rede ist, setzt erst bei der Verobjektivierung der Tätigkeit ein, dann, wenn die Vereinigungsleistung unvollständig erbracht wird. Appel weist hier ganz richtig darauf hin, dass ohne das, was Hegel hier Vereinigung nennt, eine Verbindung geistiger Natur zwischen Menschen nicht möglich wäre und damit eine vollends positive Welt (vgl. ebd., S. 151) ohne Bedeutung, ohne Tätigkeit oder Bewegung vorläge.

Appel (ebd., S. 151) führt an dieser Stelle weiter aus, dass Hegel „in einer anderen Beziehung die der Vereinigung entgegenstehenden Trennung als Sündenfall des Menschen identifizieren“ (vgl. ebd., S. 151) wird und Hegel im Sündenfall selbst das positive Moment extrahieren, dass der Mensch damit in die Freiheit entlassen wird, damit aus dem „Naturbonum in die Geschichte“ (vgl. ebd., S. 151) heraustritt und für die dialektische Bewegung offen wird. Ohne Dialektik ist ihm zugleich aber jede (vollständige) Vereinigung mit der Welt und Gott ab diesem Riss verwehrt und ein „Zustand totaler Herrschaft und Entfremdung“ (vgl. ebd., S. 151) richtet sich fern der Dialektik ein. Dort findet die Positivität statt, die Hegel in der Folge auseinanderlegt und er scheint nach Appel dabei auf die „spezielle Form der Vereinigung [...] unter ein absolut bestimmendes ‚positives‘ Prinzip“ (vgl. ebd., S. 151) abzielen, die er beispielsweise an Kant kritisiert. In dieser Art von Denken sieht er nämlich die Antinomien erzeugt, die er zu überwinden sucht und „[d]er Maßstab der Vergleichung, an welchem die Entgegensetzungen als Unbefriedigende erscheinen, ist Ausdruck einer spekulativ gedachten absoluten Synthesis im Sinne absoluter Positivität“ (ebd., S. 151), (vgl. ebd., S. 151), was für Hegel Herrschaftsdenken in einem absoluten Sinn bedeutet.

Die vollständige, gelingende, immer schon bestehende Vereinigung stellt dabei den Maßstab dar, an welchem ihre Glieder sich vergleichen werden, „an welchem die Entgegengesetzten, als solche, als Unbefriedigte erscheinen“ (FS, S. 251). Es wird dazu geprüft, ob die Entgegengesetzten als solche in ihren Beschränkungen bestehen können oder ob sie sich gegenseitig aufheben müssten und wenn letzteres der Fall ist, „so wird damit bewiesen, daß sie vereinigt werden müssen, daß die Vereinigung sein soll“. (FS, S. 251) Bewiesen ist dabei aber lediglich das Sollen dieser Vereinigung, nicht sie selbst, nicht, dass sie ist. Denn „diese Art von Vorhandensein der Vorstellung von derselben wird geglaubt; und [sie] kann nicht bewiesen werden“ (FS, S. 251), weil, wie Hegel in der Folge ausführt, die Widerstreitenden abhängig von der von ihnen unabhängigen Vereinigung sind. Da aber der Vorgang des Beweises fordert, dass die Abhängigkeit des Abhängigen vom Unabhängigen demonstriert wird. Insofern, als das Unabhängige in Bezug auf ein anderes wiederum als Abhängiges auftreten kann, muss es in jenem Zusammenhang ebenso geglaubt werden wie das Abhängige in diesem Fall, weil es in jenem anderen Fall ebenso wenig bewiesen werden kann. Hegel betrachtet hier die Zusammenhänge zwischen Glaube und Sein und grenzt geistige Vereinigung gegenüber der positiven ab (vgl. Appel 2002, S. 154). Ausgedrückt wird die Vereinigung dabei durch das Bindewort „ist“, welches Subjekt und Prädikat im Sein vereinigt.

3.7.1 Die Essenz(ialität) des Seins

Sein kann nur geglaubt werden; Glauben setzt ein Sein voraus; es ist also widersprechend zu sagen, um glauben zu können, müsse man sich von dem Sein vorher überzeugen. Diese Unabhängigkeit, die Absolutheit des Seins ist es, woran man sich stößt; es soll wohl sein, aber dadurch, daß es ist, sei es deswegen nicht für uns; die Unabhängigkeit des Seins soll darin bestehen, daß es ist, es sei nun für uns oder nicht für uns, das Sein soll etwas schlechthin von uns Getrenntes sein können, indem es nicht notwendig liege, daß wir mit ihm in Beziehung kommen; (FS, S. 251)

Hegel denkt hier also stark von Kant aus und unterscheidet das Sein (an sich), das auch existiert, ohne das wir mit ihm in Beziehung treten, vom Sein für uns, das auf uns bezogen existiert, kritisiert dieses Denken aber als unhaltbar, indem er die Grenzen jedes Beweisens aufzeigt. Denn was jedes Beweisen voraussetzt, ist ein Prinzip, von dem aus bewiesen wird und dieses ist wiederum stets bloß Ausdruck absoluten Herrschaftsdenkens, absoluter Positivität. Es weist daraufhin, dass aus der Denkbarekeit nicht die Sein folgt, was in der Literatur oft anhand des Einhorns ausgeführt wird, welches gedacht werden kann, aber deshalb noch lange nicht (möglich) als Seiendes auftreten kann, sondern lediglich als Gedachtes ist und damit „ein getrenntes, dem Denken entgegengesetzt; es ist kein Seiendes“ (FS, S. 252) bzw. es hat kein Sein. Was das Einhorn von einem positiven Gott unterscheidet, ist das Herrschaftsdenken, das letzterem innewohnt, das ihn als ins Seiende gesetzt, schließlich ermöglicht, indem an ihn geglaubt wird.

Um diese beiden Momente zu unterscheiden und zu verhindern, dass es zu dem Missverständnis kommt, es gäbe „verschiedene Arten von Vereinigung“ unterscheidet Hegel hier Sein von reflektiertem Sein. Dabei ist ersteres grundsätzlich unabhängig von einem denkenden Individuum (einem Subjekt

oder Selbstbewusstsein – Hegel ist in seinen Begriffen hier noch nicht gewohnt präzise), welches es in seinem Denken reflektiert, also damit in Beziehung tritt, während letzteres davon unberührt bleibt. Grundsätzlich kommt das Sein ohne ein solches Individuum aus, es ist sogar ein Sein denkbar, mit dem sich ein solches Individuum überhaupt nicht in Beziehung setzen kann. Tritt ein Sein aber mit einem denkenden Individuum in Beziehung, wird es reflektiert und geglaubt und dabei ist nun folgendes entscheidend: „Das, was ist, muß nicht geglaubt werden, aber was geglaubt wird, muss sein.“ (FS, S. 252)

Entsprechend der Bewegung der Vereinigung muss das Gedachte nun als Getrenntes erst vereinigt werden, bevor es geglaubt werden kann. In diesem Sinne ist die Unterscheidung des Gedankens, der eine Vereinigung darstellt und geglaubt wird, vom Gedachten, dem diese Momente noch nicht innewohnen, zu sehen. Entscheidend scheint hierbei die Natur des Glaubens als reflektiertes, bedachtes Glauben im Sinne eines Für-wahr-Haltens, der sich darin aktiv auf ein Seiendes im Unterschied zu einem naiven Vorstellungsakt bezieht, wie Hegel in Kürze zeigen wird. Er verwendet hier sogar bereits den Begriff des Bewusstseins als jenes Reflexionsmedium, zu dem das Sein als Gedachtes kommt und kommt zu dem Ergebnis:

3.8 Die Arten von Vereinigung

Dabei handelt es sich um ein Sein, in dem das Getrennte Vereinigung findet, nicht „ein verschiedenes Sein in einer Rücksicht“, (FS, S. 252), denn diese würde einen Widerspruch voraussetzen und Vereinigung, wie Hegel sie hier denkt, nicht stattfinden. Hegel nennt diese Art von Glauben positiven Glauben und hält ihn fest als Vorgang, der „statt der einzig möglichen Vereinigung eine andere aufstellt“ (FS, S. 252), und meint damit, dass die Entgegengesetzten bei dieser Art der Vereinigung unvollständig, nicht auf die gesollte Weise vereinigt werden. Hegel kritisiert diese Art der Vereinigung sogleich anhand der positiven Religion als etwas gegebenes, das nicht vollzogen wird, sondern einfach gesetzt,

das hat man noch nicht, ehe man es empfängt und nach dem Empfangen soll etwas Gegebenes teils bleiben können, allein etwas Gegebenes ist insofern nicht ein anderes als ein Entgegengesetztes, und demnach wäre die Vereinigung etwas Entgegengesetztes, und zwar insofern es vereinigt ist, welches ein Widerspruch ist. (FS, S. 252–253)

Hegels Punkt dabei ist, dass beim Setzen die Entgegengesetzten nicht wirklich widerspruchsfrei in eins fallen, sich nicht qualitativ verändern und etwas Vereinigtes werden – für eine Vereinigung in Hegels Verständnis ist jedoch eine solche qualitative Veränderung notwendig. In der positiven Setzung der Vereinigung bleibt das Gegebene Entgegengesetztes und dadurch ihre Glieder im Widerspruch. Den bei unvollständigen Vereinigungen entstehenden Widerspruch macht Hegel an einer Täuschung fest, die entsteht, indem in der lediglich teilweisen Vereinigung ein unvollkommenes Sein entstehen muss (denn Seiendes ist ja Vereinigtes), das mit dem vollkommenen Sein einer vollständigen Vereinigung verwechselt wird. So gibt es jene Vereinigungen, die vollständiger sind im Vergleich zu jenen,

die weniger vollständig Vereinigte sind, als die verschiedenen Arten des Seins, je nach dem Grad des Gelingen ihrer Vereinigung bzw. je nach dem Grad in dem ihnen Sein zukommt. Das bedeutet, das heißt, es bleiben noch Widersprüche bestehen in diesem Vereinigungsakt, weil die Entgegengesetzten dabei hinsichtlich der Vereinigung Entgegengesetzte bleiben. Dies ist der Fall, wenn eine Vereinigung nicht sein soll, weil sie nicht immer schon vorausgesetzt ist, wenn die Mitte sich als Vermittelnde nicht dazuzeigt.

Jeder Vereinigung wohnt dabei ein Bestimmen und ein Bestimmtwerden inne, „die eins sind; in der positiven Religion aber soll das Bestimmende, auch insofern es bestimmt, bestimmt sein;“ (FS, S. 253) Wenn mitgedacht wird, dass Positivität hier die Vergegenständlichung ihres Herrschaftscharakters bedeutet, wird aus dem Bestimmen hier schlagartig ein absolutes Bestimmtwerden und der Charakter der Freiheit in der Religion geht verloren. Der Mensch wird hier unter einem Prinzip positiv bestimmt und so liegt eine mangelhafte Vereinigung vor (vgl. Appel 2002, S. 158). Das bedeutet, dass dieses Bestimmen als Handlung nicht im Sinne einer Tätigkeit erfolgt, sondern als Leiden. Jenes Bestimmende, welches das Leiden verursacht ist mit Hegel zwar auch ein Vereinigtes, weil das Handelnde in dieser Vereinigung „tätig gewesen sein konnte“, aber eine Vereinigung niedrigerer Art, denn „in der Handlung, die aus positivem Glauben geschieht, ist dies Vereinigte selbst wieder ein Entgegengesetztes, das sein Entgegengesetztes bestimmt“ (FS, S. 253).

3.8.1 Die unvollständige Vereinigung als Ideologie und Machtausübung

Diese Vereinigung ist wiederum eine unvollständige, weil beide Glieder im Widerspruch bleiben als Bestimmtes und Bestimmendes. Dabei ist das Bestimmende zwar tätig, aber „die Form der Tätigkeit ist durch ein anderes bestimmt“ (FS, S. 253). Was Hegel damit meint, ist, dass Tätige soll in seiner Tätigkeit ein Bestimmtes sein, oder das „jede ‚positive‘ Vereinigung gerade von den Gegensätzen lebt, die sie ‚aufreißt‘“ (Appel 2002, S. 152), was bedeutet, dass „das die Tätigkeit bestimmende [...] als ein Seiendes vorher vereinigt worden sein“ (FS, S. 253) und damit beginnt eine Kette aus Bestimmende, die in dieser Vereinigung wiederum ein Bestimmtes gewesen waren, bestimmt durch ein anderes – ein infiniten Regress beginnt und der positive Glaube müsste schließlich absolut bestimmt und damit ein Passives sein – ein Widerspruch. Das bedeutet soviel, wie dass „der Mensch sein Ich [...] in immer neuen Bestimmungen, Gesetzen, ‚Göttern‘ suchen wird, ohne darin zu einem Ende zu kommen“. Eine solche positive Religion muss ihre Macht aktiv (und sozusagen künstlich) aufrechterhalten, indem sie „mehr oder weniger enge Grenze[n]“ setzt, die die Tätigkeit einschränken. Das bedeutet, dass sie einige gewisse Vereinigungen bejahen, wie die Anschauung, „sie gestehen dem Menschen ein gewisses Sein zu“ (Appel 2002, S. 153), dass sich in seinen Sinnen bzw. Wahrnehmungen abspielt, „aber von einer leeren Tätigkeit; in jeder bestimmten Tätigkeit hat nicht das Tätige bestimmt, sondern ist als ein insofern Tätiges ein bestimmt Tätiges“ (FS, S. 254). Im Gegensatz zu so einer natürlichen Vereinigung, die der Philosophie oder der freien Religion bzw. Theologie zuzuordnen wäre, ist die positive Religion eine Ideologie, „sie lässt sich nämlich annehmen und ablegen, [...] so als würde man sie etwa zum Beruf haben, sie als Zeitvertreib ausleben“ (König 2019a, S. 203). Das bedeutet, die positive

Religion muss wie jede Ideologie ihre Subjekte in Knechtschaft halten, aktiv an der Ausübung ihrer Freiheit hindern, damit sie mächtig bleibt und sich die Subjekte nicht nach einer anderen Ideologie umschauen in der Hoffnung auf eine echte Vereinigung zu stoßen, die das aktive Aufrechterhalten der Vereinigung, eben weil es sich um eine bloß positive und damit nicht natürlich immer schon bestehende handelt, die bloß zu sich kommt, nicht nötig hat.

Das Bestimmende, das in der Liebe eben nicht ist, wird in der Folge als Macht bezeichnet, die der Tätigkeit Form und Richtung gibt, „auch wenn aus Zutrauen geglaubt und gehandelt wird“. (FS, S. 254). Zutrauen erklärt Hegel dabei als „Identität der Person, des Willens, des Ideals bei Verschiedenheit der Zufälligkeit“; „Wenn ich da, wo ich nicht er bin und er nicht ich ist, ihm glaube und nach ihm handle, da werde ich bestimmt, er ist eine Macht gegen mich und ich verhalte mich positiv gegen ihn.“ (FS, S. 254)

An etwas im positiven Sinne zu glauben, bedeutet also, es durch Zutrauen zu glauben, ohne dass gezeigt werden konnte anhand einer vollständigen Vereinigung, dass das Geglaubte ist. Dieses Geglaubte, dass nicht ist, „kann nur entweder werden oder gar nicht werden“ und deshalb ist ein Bestimmtes kein Seiendes, weil es in seiner Bestimmtheit unbeweglich ist, aber weil daran geglaubt werden soll im positiven Sinne, soll es ein Seiendes sein. Um diese Lücke zu schließen muss in der positiven Vereinigung Macht ausgeübt werden. Diese Macht, wird gefühlt als Leiden und ist damit nicht in diesem Gefühl, sondern in dessen Trennung vorhanden. Durch diese Verortung in der Trennung wird das Leidende zum Objekt und dem, welches das Leiden herbeiführt, entgegengesetzt, es wird damit also Subjekt. Was Hegel hier demonstriert, sind die Wurzeln der Herr-Knecht-Dialektik und insofern ist diese Stelle essentiell, um nachzuvollziehen, wo und inwiefern die Liebe in dieser Dialektik der *PhG* stumm negativ abgebildet wird. „Alle positive Religion geht von etwas Entgegengesetzten, einem, das wir nicht sind, aus, und das wir sein sollen; sie stellt ein Ideal vor seinem Sein auf; um an dasselbe glauben zu können, muß es eine Macht sein.“ (FS, S. 254)

Die positive Religion geht also von etwas aus, das als von uns immer schon Getrenntes ist, das uns gegenüber steht, uns nicht (vollständig) vermittelbar und das als solches nur als Seiendes behauptet werden kann, wenn Macht ausgeübt wird, nicht aus freier Vereinigung heraus. In der positiven Religion soll nicht aus Freiheit, sondern aufgrund eines Befehls geglaubt werden und das macht sie zu einer positiven, zu einer Ideologie. Dieses positiv gesetzte Seiende ist dabei eigentlich lediglich Vorstellung, ein Gedachtes (und damit eben noch kein Gedanke). Geglaubt wird an eine Vorstellung, die Hegel hier mit den Beispielen „(Kant, Gottheit)“ sehr breit und vage bloß andeutet. Es geht Hegel hier darum zu zeigen, dass Dogmen lediglich durch Machtausübung geglaubt werden und dass dahinter kein Glauben im Sinne einer echten, vollständigen Vereinigung stehen kann, weil diese aus Freiheit heraus geschehen muss, stets nur aus Freiheit geschehen kann. Wenn ein Sein, eine Gottheit oder Kant aber lediglich gesetzt wird, bestimmt und festgehalten, z.B. anhand einer Definition, kann der Mensch nicht in eine freie Beziehung mit dem Begriff treten und er bleibt ihm fremd, bleibt bloße Vorstellung und ein Glaube daran kann lediglich durch die Ausübung von Macht, von Dogmen durchgesetzt werden. Doch ein solcher Glaube bleibt hinter der gelungenen freien Vereinigung mit einem Entgegengesetzten, eben als bloßes Entgegengesetztes, als Fremdes zurück. An dieser Stelle

wird das Fragment stichwortartig und reiht Begriffe aneinander, ohne sie anhand von Satzstrukturen aufeinander zu beziehen, was eine Interpretation sehr schwierig macht, weshalb die vorliegende Arbeit sich damit zurückhält. Was Hegel hier positive Religion nennt, würde ich aus heutiger Sicht, wie schon mehrmals angedeutet, bestimmend für jede Art von Ideologie halten, ganz gleich ob in einem religiösen, politischen oder sonst weltanschaulichen Zusammenhang behauptet jede Ideologie eine Vereinigung, ein Sein durch Macht, dem ohne diesen Zwang durch Macht, kein Sein zukommt, weil ohne die Machtausübung nicht daran geglaubt werden würde, da keine Vereinigung hier natürlich immer schon besteht. Deshalb braucht jede Ideologie Zwang und Herrschaft, um sich am Leben zu erhalten, während das, was wirklich als Seiendes ist, natürlich immer schon Vereintes ist, immer schon liebend angestrebt wird, aus dem freien Willen heraus, der negativ folgen muss – als *Non Sequitur*.

3.8.2 Die vollständige Vereinigung als freie Liebe

Eine vollständige Vereinigung ist in diesem Sinne eine, die sich immer schon voraussetzt, sodass ihre Glieder aufgrund dieser stets schon vorhandenen Vereinigung im Wesentlichen „bloß“ nach Hause kommen, indem sich in der Bewegung dieser Vereinigung alle Unterschiede aufheben lassen, weil eine Mitte sich als Vermittelndes dazuzeigt und es immer schon ermöglicht hat. Die Bezeichnung „dazuzeigen“ weist dabei daraufhin, dass es sich hier um ein Moment handelt, dass nicht erzwungen werden kann und das sich eben deshalb jeder Positivität entzieht. Das Streben nach dieser Art der Vereinigung nennt Hegel schließlich Liebe. Hegel hält somit an einem Begriff der Vereinigung fest, der frei von jeglichen Positivismus die Vereinigung im Streben der Liebe in ihrer Tätigkeit als Primaten setzt und damit die Praxis (vgl. Appel 2002, S. 153). Busche (1987, S. 227) merkt dabei richtigerweise an, dass die Liebe nicht verstanden werden will, „als ob die Liebenden sich gegenseitig bestimmen und so wechselseitig bestimmt werden“, denn „eine Beziehung, in der der eine den anderen nur bestimmt, wird man nicht Liebe nennen können“ (ebd., S. 227).

Stattdessen „erfolgt in der Liebe ein Bestimmen einzig und allein dadurch, dass man sich dazu bestimmt, für den Anderen bestimmt zu sein“ (Appel 2002, S. 159) – und zwar aus Freiheit heraus. Eine Vereinigung in dieser Weise kann schließlich eine geistige genannt werden und ist dabei wieder spekulativlogisch zu denken, also sowohl zwischen (zwei) Menschen, als auch auf Gott etc. gerichtet. Unter Freiheit versteht Hegel in diesem Rahmen keine „nominalistische Willkürfreiheit“ (ebd., S. 160), sondern einen „Raum, der in authentischer Hinwendung, in der Möglichkeit, sich selbst anders (jenseits eines Bestimmteins in einem vorgegebenen Wertrahmen) zu werden, entsteht“. Es handelt sich also um eine grundsätzliche Offenheit der Vereinigung. Das absolute Sein der Liebe kann also nicht als Prinzip auftreten, „sondern innerhalb des geschichtlich vermittelten Bewusst-Seins [ist sie] der Ort [...], wo Bestimmtheiten durchbrochen werden, wo Trennungen durch ‚aufbrechende‘ Vereinigungen sprachlich-geistiger Art hinter sich gelassen werden.“ (ebd., S. 160) Freiheit ist in diesem Sinne ein Moment, dass notwendig aus diesem logischen Moment der Offenheit heraus negativ folgt. Zur Liebe kann man nicht gezwungen werden, weil man dann bereits als Bestimmtes agiert und man eben als solches nicht lieben kann. Denn die Liebe ist auf das Streben nach vollständiger Vereinigung mit

einem Entgegengesetzten, das ihm in dieser Vereinigung in eins mit ihm fällt hinein in ein Moment, das frei von Bestimmtheit ist, in dem Bestimmen lediglich in der Offenheit in der man sich auf den anderen hin selbst bestimmt besteht, also in einer negativen Bestimmtheit, die letztlich eine Einladung zur Vereinigung ist. Eben insofern ist diese vollständige, liebende Vereinigung nun eine, die sich immer schon aus sich heraus dazu bestimmt, vereinigte zu sein – in dieser Offenheit, in dieser Einladung einem Anderen gegenüber, der einst fremd und nun doch durch ein gemeinsames Streben sich ebenso zu einem Gleichen sich bestimmt hat, bestimmt sich das Individuum in seiner Freiheit als Liebendes.

In den Frühschriften leitet Hegel dieses Moment freier Bestimmung zur Liebe hin aus der freien Verehrung Gottes ab, in der sich das Individuum eben keinem unvermittelbaren Absoluten gegenüber findet, sondern einem, der sich in seiner Allmacht zum Individuum hin bestimmt, weil sich etwas als Vermittelndes dazu zeigt, ein Non Sequitur, das aus Nichts folgt, was gerade nicht bedeutet, dass es willkürlich auftritt, sondern das es lediglich aus Freiheit heraus erfolgen kann und niemals aus Zwang, weil die Anwesenheit von Zwang im Willen die Freiheit selbst, ihre immer schon vorhandene Einheit, bereits verstellt. In dieser freien Beziehung zu Gott glaubt das Individuum, weil die Entgegengesetzten sich als immer schon in eins gefallene entpuppen, als Tätige, denen in ihrer Tätigkeit Sein zukommt, weil es glaubt – weil es sich als Glaubendes immer schon in Einheit mit Gott seiend bestimmt als Liebendes. Diese Beziehung holt Hegel in der Folge in der Verehrung des Geliebten in die Welt der Ebenbilder Gottes, der Menschen und zeigt so einen Weg hin zu einer Beziehung freier Liebe mit einem Gleichen, die aus Freiheit heraus alle Unterschiede aufhebt, ihre Furcht vor und die Scham wegen dem Sterblichen darin überwindet, auf und holt so in gewisserweise durch die Liebe Gott auf die Erde in den geliebten Menschen, die uns in eben dieser Weise als immer schon Vermittelte in Einheit mit uns sind, wodurch eine vollkommene Vereinigung ermöglicht wird, wenn sie denn aus Freiheit heraus sein soll.

4 Konklusion: Ein Begriff freier Liebe für ein Selbstbewusstsein

Nun, da die einschlägigen Stellen der *PhG* sowie der Schriften über Religion und Liebe aus den Frühschriften skizziert und in ihrer Logizität dargelegt wurden, ist es an der Zeit, die hier durchgeführte logische Bewegung zu einer Konklusion zu verdichten, die den Begriff der freien Liebe schließlich innerhalb dieser Bewegung herausarbeitet und sichtbar werden lässt, um die ursprüngliche Fragestellung dieser Masterarbeit zu beantworten, nämlich jene danach, ob die Begriffe von Verhältnissen der Freiheit und Abhängigkeit, Liebe und Begierde innerhalb der Frühschriften in all ihren Defiziten aufgrund der fragmentarischen Ausgestaltung und des früheren Entstehungszeitpunkts im Hegelschen Denken ansatzweise und in Grundzügen die Basis für jene komplexe Begriffslogik bilden können, die Hegel in der *PhG* ausarbeitet, sodass sich spekulativlogische Parallelen in der begrifflichen Entwicklung und Verbindungen inhaltlicher Natur aufzeigen lassen, die darauf hinweisen, dass der Begriff freier Liebe aus den Frühschriften für die Begriffslogik der *PhG* Relevanz besitzt. Natürlich muss hier zunächst noch einmal darauf hingewiesen werden, dass es sich dabei um formal sehr unterschiedliche Schriften auf unterschiedlichem Niveau handelt, die Hegel (des aktuellen Wissensstandes der Autorin nach) selbst nie explizit miteinander in Zusammenhang gebracht bzw. einen solchen Zusammenhang verneint hat, weshalb die hier getätigten Schlussfolgerungen äußerst vorsichtig gezogen werden und unter Vorbehalt verstanden sein wollen, zumal strikt formal lediglich die Freiheit namentlich in beiden Primärtextausschnitten Erwähnung findet, während nur die Frühschriften von einem Liebesbegriff sprechen, während in der *PhG* Hinweise auf diesen negativ, sozusagen zwischen den Zeilen des Textes in der begriffslogischen Bewegung der Begriffe vermutet werden. Da beide Primärtexte spekulativlogische und diese Art der Begriffslogik strukturell aufweisen, wobei diese innerhalb der *PhG* natürlich bereits sehr viel ausgefeilter auftritt, wird eine grundsätzliche Prüfung von Parallelen und Zusammenhängen in diesen Texten aus Sicht dieser Arbeit möglich und erscheint vielversprechend.

In diesem Sinne ist das erste entscheidende Moment für die hier getätigte Annäherung an den Begriff der freien Liebe der Frühschriften innerhalb des Selbstbewusstseinskapitels der *PhG*, wohl die Setzung des Bewusstseins als Selbstbewusstsein durch sich selbst als Einheit von Gewißheit und Wahrheit, „denn die Gewißheit ist sich selbst ihr Gegenstand, und das Bewußtsein ist sich selbst das Wahre“ (*PhG*, S. 137) in seiner Unterscheidung von sich als von sich Unterschiedenem. Diese Unterscheidung wird in der *PhG* als ‚Erhebung über die Wahrheit zu sich selbst‘ bezeichnet (vgl. *PhG*, S. 135) und ist damit die erste Bewegung dieses Namens in einer Reihe, die hier betrachtet werden,

allerdings hier noch ohne nähere Bestimmung, was es damit auf sich hat, zunächst bloß positiv als Anfang gesetzt.

Dieser Setzung folgt in der *PhG* sogleich die Einschränkung dieser Einheit von Gewissheit und Wahrheit durch die Einsicht, dass der neue Gegenstand des Bewusstseins für das Bewusstsein als Unterscheidendes sowohl ein Anderssein wie ein Ununterschiedenes, ein Einheimisches ist, insofern „der Begriff die Bewegung des Wissens [ist], de[r] Gegenstand aber das Wissen als ruhige Einheit oder als Ich“ ist (*PhG*, S. 137). Das Selbstbewusstsein setzt sich dabei als von sich unterschiedenes Inneres, bestimmt sich als in sich vereinter Widerspruch, der zugleich mit seinem Gegenstand ident ist, der an diesem Punkt „für es mit dem Charakter des Negativen bezeichnet ist“ (*PhG*, S. 139), denn ihm kommt kein (selbstständiges) Sein zu. So kehrt es ins „einheimische Reich der Wahrheit ein“, wird sich also selbst zu seinem Erkenntnisobjekt – und tritt damit in ein völlig neues logisches Verhältnis ein. Es handelt sich um eine Unterscheidung des Selbstbewusstseins von sich selbst im Sinne einer positiven Setzung, die zunächst in ihrem bloßen Auftreten im Sinne der dialektischen Bewegung von diesem Anfangspunkt ausgehend erst zu sich kommen muss, sich als Widerspruch erst mit sich vermitteln muss, um sich in der Vermittlung aufzuheben und zu überwinden, auf das folgende „Ziel“ gerichtet: „[w]as für das Bewusstsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbstständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewusstsein[e], die Einheit derselben ist; Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist.“ (*PhG*, S. 145) Die Tatsache, dass das Selbstbewusstsein dabei nicht als solipsistisches zu sich kommen kann, nicht allein durch und in sich selbst seine einige Einheit mit sich selbst werden kann, wird noch essentiell werden.

In der *PhG* bestimmt sich die Freiheit im (Selbst-)Bewusstsein ebenso unter dem Primat der Handlung. In diesem Sinne ist die freie Handlung zunächst etwas, das getan wird, bevor es verstanden wird, etwas, das seine eigene Möglichkeit bereits stets (voraus)setzt und damit ureigens mit dem Subjekt und seiner Fähigkeit zum Selbst-Bewusstsein und dem Prozess seiner (Selbst-)Bestimmung verbunden ist, denn dieses tritt „frei hervor“ (*PhG*, S. 133), indem es als Bewusstsein sich selbst zum Gegenstand wird. In diesem (für unsere Betrachtung) ersten Moment, da das Selbstbewusstsein sich seiner selbst als neuem Gegenstand zuwendet und sich damit als Anfang einer neuen dialektischen Bewegung setzt, bleibt diese Freiheit zunächst, wie im ersten Kapitel dieser Arbeit angesprochen, völlig unbestimmt und wird bloß behauptet. Zunächst ist das Selbstbewusstsein bloß als Freiheit (seiend) in ihrer Einheit, als das absolute Sich-Selbst-Setzen in ihrer Selbst-Setzung, die absolute Unabhängigkeit selbst, die sich selbst erst ermöglicht (vgl. Duplancic 2006, S. 113) und sich im Sinne der Frühschriften darin als Einheit gegen die mannigfaltige Welt behauptet – jedoch wird dies eben bisher nur behauptet und nicht bereits logifiziert. Dass diese Bestimmung des Bewusstseins zu sich selbst tatsächlich aus nichts folgt bzw. logisch negativ im Sinne eines Non Sequitur folgen muss, zeigt Hegel im Verlauf von Teil B und holt damit den Begriff in seiner Logizität selbst ein bzw. heim.

Auf ähnliche Weise ist die freie Liebe der Frühschriften eine freie Handlung, die zunächst gesetzt wird und in ihrer Logizität erst im Verlauf der Fragmente eingeholt werden wird. Die Liebe bestimmt sich dabei als Streben nach vollständiger Vereinigung unter Gleichen, deren Unterschiede sich in

der Liebe aufheben sollen, mit Hegel gesagt: „Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt, die an sich gleich und also durchaus füreinander Lebendige, von keiner Seite gegeneinander Tote sind“ (FS, S. 246).

Gerade in dieser Bestimmung weist der Liebesbegriff Parallelen zu verschiedenen, essentiellen Momente der *PhG* auf. Diese Einheit freier Tätigkeit von der in den Frühschriften die Rede ist, erinnert zunächst an das tautologische Moment des Selbstbewusstseins, in dem es sich in einer Welt des Mannigfaltigen von diesem Mannigfaltigen abwendet, es aufhebt, sich, sich unterscheidend nach innen wendet und „ich“ sagt und in eben diesem Sinne eine logisch eine ebensolche gesetzte, freie, praktische Handlung, eine begriffliche Konkretisierung und erscheint zunächst als eine in sich widersprüchliche, deren innere Zerrissenheit zunächst ebenso unvermittelt auftritt. Doch ist dieses tautologische Moment der Selbsterkenntnis ist lediglich gültig, insofern die Unterschiedenheit des Ichs von sich Gültigkeit hat, wenn das Ich sich als Negation der Negation erkennt. Dieses Ich, das sich gerade erst als solches aufgefunden hat, erkennt sich darin im nächsten Moment als ein Anderes und unterscheidet sich wiederum von sich – es bestimmt sich also als ein von sich Unterschiedenes – als sich von sich unterscheidender Unterschied und konkretisiert sich damit als Lebendiges.

Es ist in den Frühschriften sogleich im ersten Absatz der ersten Fragments von einem „Prinzip des Lebens“ die Rede, das als theoretisches Objektives bloß Prinzipien über das Leben und Handeln, das ursprünglich subjektive aufstellt dabei nicht selbst subjektiv werden kann und deshalb hinter das Primat der Handlung zurücktreten muss. Dieses Prinzip wird auch in der *PhG* genannt und tritt dort einem Begriff des Lebendigen gegenüber, das es in einem Prozess von Geburt und Sterben, Werden und Vergehen stetig bildet und aufzehrt als sich unterscheidender und aufhebenden Unterschied, worin seine Bedeutung explizit wird. Innerhalb dieser begriffslogischen Bewegung vermittelt der unterschiedenen Unterschied, das Selbstbewusstsein sich zu sich wie zur mannigfaltigen Welt des Anderen, weil im Leben ein reflexives Moment angelegt ist, wodurch das Leben stets auf ein anderes als es selbst verweist, weil es in seiner Bewegung rastlos sich in Seiendem reflektieren muss. Als gelebter Widerspruch, der im Seienden vereint ist, tritt in der *PhG* das Lebendige in seiner Vermittlung mit dem Leben auf – und zwar als Bewegung dieser Reflexion. Der Lebensbegriff ermöglicht somit erst die Bewegung, anhand derer das Bewusstsein sich den Begriffen annähert und damit setzt die Freiheit den Begriff von Leben notwendigerweise voraus. Denn das Leben wurde ja bereits als einheitliches Prinzip der Bewegung des Unterscheidens skizziert, das sich in der Selbstunterscheidung, im Unterschied als Unterschied zu einem Lebendigen auseinanderfaltet, das im Unterscheiden dieses unterschiedenen Unterschieds zu einem (lebendigen) Selbstbewusstsein wird, um als solches irgendwann zu vergehen. Man könnte auch von einem sich stetigen Setzen und Negieren und wiederum einem Negieren jenes Negierens sprechen. Das Lebendige zehrt das Leben dabei in Geburt und Tod ständig auf und so vereint das Lebendige in seiner Bewegung als Einheit Geburt und Tod, ist darin lebendiger Widerspruch und bringt durch sein ständiges Aufzehren und Aktualisieren Bewegung in die Welt, ist darin Bestimmung im Tun und macht die Welt zu einer immer schon bewegten.

In eben diesem Sinn der Bewegung sind Liebende notwendigerweise füreinander *von jeder Seite Lebendige*. In ihrem Streben nach Vereinigung, strebt die Liebe nach Aufhebung aller Unterschiede,

um damit alles Tote von den Lebendigen zu trennen, das an den Liebenden haftet und damit zwischen den Liebenden steht. In diesem Sinne strebt die Liebe danach, Einheit in ein Widersprüchliches, in ein Unterschiedenes zu bringen und erinnert damit an die Begierde der *PhG*, die Hegel als treibende Kraft des Selbstbewusstseins bezeichnet, das es als Unterschiedenes hin zur Einheit streben lässt, die ihm im Gegensatz seiner Erscheinung zur Wahrheit wird. (vgl. *PhG*, S. 139) Ist dieses Streben nach Einheit in der Liebe nun also von derselben Art wie in der Begierde?

Nun, das begehrende Bewusstsein der *PhG* ist ein Unterschiedenes, weil es sich zugleich als Ich (subjektiv), wie als Anderes (objektiv) betrachtet, als Seiendes diese Unterschiede in seinem Sein aber vereint. Es strebt nach Vereinigung dieser Gegensätze im Inneren und hier setzt Hegel die Begierde als Triebkraft an. In seinem widersprüchlichen Sein ist diese Einheit zunächst für das Lebendige bloß negativ vorhanden und damit ist sie Begierde, die als reiner Selbstbezug auftritt, indem sie das Andere bloß aufzehren und aufheben will. In diesem Streben nach Einheit und damit nach der Aufhebung der Unterschiede erinnert das begehrende Bewusstsein vermeintlich an die Bewegung der Liebe aus den Frühschriften. Aber der Weg, den es dazu gehen will, ist bei näherer Betrachtung ein völlig anderer. Die Aufhebung, von der hier die Rede ist, ist also eben gerade nicht jenes Moment, das aus den Frühschriften bekannt ist. Denn um die Einheit im Inneren herzustellen, strebt es im Außen, dem Anderen der mannigfaltigen Welt gegenüber nach begieriger Aufhebung, die in der Aufzehrung und Einverleibung des entgegengesetzten Lebendigen und nicht nur nach Aufhebung eben dieser Unterschiedlichkeit streben kann, schlicht um sich selbst zu erhalten. So haben diese Bewegungen zwar Ähnlichkeit, aber ihre Richtung und Zielsetzung ist eine andere, weil das begierige Bewusstsein zuallererst nach Selbsterhalt strebt und damit nicht offen für tatsächliche Vereinigung mit einem anderen – es will sich bloß mit sich selbst vereinigen in seinem absoluten Selbstbezug. Nun könnte man einwenden, dass diese Bewegung daran scheitert, dass hier ein Selbstbewusstsein keinem Gleichen, keinem anderen Selbstbewusstsein gegenübersteht und es seinen Selbstbezug auf ein Anderes ummünzen würde, wenn ihm bloß ein Gleiches entgegenstehen. Es wird sich in Kürze zeigen, ob dieser Einwand tatsächlich Durchschlagskraft hat oder ob das Hauptproblem des begierigen Bewusstseins anders gelagert ist.

In seinem Streben nach Selbsterhaltung begehrt das Selbstbewusstsein zunächst das Leben selbst als Gattung, die in einer Welt voller Lebendiger jedoch nie als Seiendes auftritt und so bloß als Negatives vorhanden ist. Im Fluss des Lebens sind die Unterschiede lediglich negativ als Potentiale vorhanden. Der Begriff des Lebens wird so „als Aufhebung des Begriffs von Liebe dargestellt“ (Duplancic 2006, S. 113). Dem Lebendigen wohnt als Seiendem hingegen eine Selbstständigkeit inne, die auf seiner Selbstbewegung gründet und es nach Selbsterhaltung streben lässt. Angetrieben von seinem Wunsch nach Einheit mit dem Fluss des Lebens selbst tritt die Begierde als Bezugskraft auf, die sich auf Objekte, Lebendiges und schließlich andere Selbstbewusstseine bezieht, indem es versucht, sie für den eigenen Erhalt aufzuzehren, in einem Kampf auf Leben und Tod, in dem das Andere als ihm Entgegengesetztes aufgehoben wird. Begierde ist als Bezugskraft dabei völlig bedürfnis-, ja trieborientiert und kennt keine Moral.

In den Frühschriften stellt sich Hegel jedoch die Frage, ob seine Konzeption von Moralität, die er in Anlehnung an Kant darlegt, ein bloß positiver ist, oder ob er „das Phänomen des Lebendigen in seinen mannigfaltigen Bezüglichkeiten einzuholen vermag“ (Appel 2002, S. 103). Diese Frage nach der Moral stellt sich Hegel in den Frühschriften in Zusammenhang mit der Liebe. Dabei stellt er fest, dass moralische Begriffe in ihrem Aufforderungscharakter insofern besondere sind, als dass sie keine Objekte im herkömmlichen Sinne eines Nicht-Ichs haben, sondern der Appellcharakter ihrer Begriffe setzt bestimmte Objekte voraus, nämlich Subjekte, die als „gewisse Bestimmung des Ich“ (*PhG*, S. 239) punktuell gefasst werden und so bestimmbar werden. So entsteht eine logische Lücke zwischen dem bestimmten Ich und dem erkennenden, handelnden Subjekt, das sich als Sollen an das handelnde Ich richtet. Was ist nun anders an dieser moralischen Bestimmung eines Sollens im Vergleich zum Begehren des Lebendigen? Ist nun ein so konzipiertes Sollen ein positiv gesetztes oder ein frei handelndes?

Das Sollen, welches Hegel hier konzipiert, vermag den positiven Charakter von Geboten mit dem Charakter der freien, praktischen Handlung dann zusammenzubringen, wenn das Subjekt das Sollen, das an es gerichtet ist, reflektiert und bewusst annimmt. Während im Appell des positiven Glaubens die Handlungsfreiheit des Subjekts negiert wird und die freie Handlung zunächst bloß nach Aufhebung, nach Negation strebt, wird im Sollen das Subjekt zwar negiert und zum Objekt gemacht, aber eingeräumt, dass diese Objektivität lediglich ein akzidentelles Moment des Subjekts darstellt, das diese im nächsten Moment wiederum negieren kann, indem es als Handlungsfähiges entscheidet, ob dieses Sollen sein soll – ob der Appell verinnerlicht und zur Handlungsintention wird, statt (bloß) negiert zu werden oder äußerer Zwang zu bleiben bzw. ob das Subjekt sich im Angesicht der eigenen Negation als Negation der Negation bestimmt. Nun ist es aber so, dass das Subjekt nicht anders kann, als sich zu einem Sollen, das an es gerichtet ist zu verhalten, denn das Sollen negiert das Subjekt und, wie wir aus dem Anerkennungskapitel der *PhG* wissen, fordert eine solche Bezugnahme vom Subjekt eine Kampfbereitschaft, es kann sich der Vermittlung hier nicht einfach entziehen, sondern muss sich als Lebendiges gegen diesen Versuch aufgehoben zu werden – wenn auch nur akzidentiell, verteidigen. Das Subjekt wird also tätig und dabei ist es einerlei, ob es zu dem Schluss kommt, dass ein Sollen sein soll oder nicht, denn auch die Negation des Sollens gilt ihm als tätige Handlung in einem logischen Sinne, ob es nun im Sinne eines Herren oder eines Knechts handelt, es handelt in jedem Fall.

Der moralische Begriff ist demnach grundsätzlich eine reflektierte Tätigkeit. Ist er zwar nicht auf diese Weise entstanden, denn als Begriff ohne Tätigkeit ist er positiver Begriff, der allerdings in seiner Verfasstheit Aufforderung ist und damit stets eine Lücke für ein Ich offen hält, das, sobald es diesem Sollen entgegentritt, sich mit diesem auseinandersetzen muss, weil es der Aufforderung gegenüber gar nicht anders kann, als sich mit ihr zu vermitteln. In diesem Sinne hat das Sollen ohne ein Ich, an das es seinen Appell richten kann, etwas von einer Rose von Jericho, die in einer Wüste ohne Wasser vertrocknet und scheinbar totes Objekt auf den nächsten Tropfen Wasser wartet, der sie benetzt, um sogleich zu erblühen. Ebenso wird das Sollen in Bewegung versetzt, sobald ein Ich es berührt – und wie das Wasser sich nicht dagegen verwehren kann, der Rose Leben zu schenken, kann das Bewusstsein seiner logischen Natur gemäß nicht nicht auf ein Sollen reagieren – allerdings kann es, anders als

das Wasser, seine Reaktion negieren. Anhand des Sollens konnte demnach gezeigt werden, dass das Bewusstsein ein zur Freiheit gezwungenes ist, in dem Sinn, dass es handeln muss, wenn ein Sollen an es gerichtet wird, da auch seine Nicht-Handlung, seine Ignoranz einer Handlung entspricht. In diesem Sinne setzt Hegel Moralität dem Objektiven „im gewöhnlichen Sinn“ (FS, S. 240) geradezu entgegen, denn: „Das Moralische kann zwar auch objektiv werden, indem es vorgestellt und begriffen wird, aber das Bewußtsein ist immer damit verbunden oder kann sogleich hergestellt werden, daß wir selbst, unsere eigne Kraft und Tätigkeit das Objekt des Erkennens ist“ (FS, S. 240). Ein Sollen ohne Aufforderungscharakter ist nämlich logisch gar nicht denkbar. Vielmehr ist es in seiner positiven Gesetztheit in einem Schlummerzustand, der bei der ersten Gelegenheit einer Bezugnahme auf ein Subjekt sich aufhebt, um von diesem reflektiert zu werden. Der positive Charakter des Sollens ist somit ein rein theoretischer, der seine Positivität verliert, sobald es in der Tätigkeit eines Subjekts reflektiert wird.

Hegel setzt diese Form des Sollens in den Frühschriften von der Offenbarung entgegen, indem er die absolute positive Gesetztheit der Offenbarung davon ableitet, dass sie als eine Handlung auftritt, die durch kein ich, kein Subjekt getätigt wird, weil sie dem Subjekt von einem unendlichen Objekt her kommt – darin besteht die Ohnmacht mit der das Subjekt vor der Offenbarung steht, weil sie keinem Handelnden zugeordnet werden kann, sondern aus dem Nichts auftritt, kann das Subjekt sich auf dieses Nicht-Subjekt in keiner Weise handelnd beziehen. Hier kann lediglich eine positiv gesetzte Vereinigung auftreten, die sich durch Macht und Herrschaft, innerhalb der das Subjekt lediglich unvollständig vermittelt, unterjocht wird und somit ein Leidendes ist. Der hier diskutierte Sollensbegriff ist diesem Offenbarungsbegriff hingegen gerade entgegengesetzt, da er davon abhängt, von einem Subjekt aufgenommen und reflektiert zu werden, um als Sollen zu sich gekommen zu sein. Damit kann ein Sollen einem Subjekt nicht einfach übergestülpt werden – nicht ohne dessen Zutun, weil es reagieren muss, solange es auf die Tätigkeit eines Ichs rückführbar ist und nicht einer unzugänglichen, positiv gesetzten Offenbarung entspringt. Das bedeutet aber auch, dass ein Sollen immer seiner Möglichkeit nach reflektierbar (- wenn auch nicht tatsächlich reflektiert) sein muss, wenn es ein Sollen sein soll. Ist es das nicht, ist es kein Sollen, sondern etwas anderes, das Herrschaft, Zwang und Macht ausüben muss, um ins Sein gesetzt zu werden. Von einem solchen Objekt kann man lediglich abhängen, oder flüchten vor dieser Art von Vereinigung. Es ist dieses die Art von Extremen der Vermittlung, in den sich das begehrende Bewusstsein der *PhG* bewegt, in dem Versuch der Misere seiner inneren Widersprüchlichkeit, Uneinigkeit beizukommen.

Seine Misere jedenfalls ergibt sich für die Begierde der *PhG*, indem sie sich auf das Lebendige unmittelbar als negativen Gegenstand bezieht. Die Befriedigung, die die Begierde dabei erfährt, ist eine punktuelle, vergängliche, die stetig neu erzeugt wird und keinen Bestand hat. Warum funktioniert Befriedigung für das begehrende Bewusstsein nicht? Wenn man die beiden Begriffe der Aufhebung, die hier skizziert wurden, vergleicht, wird schnell klar, dass das begehrende Bewusstsein quasi versucht, sich auf verquere, fehlgeleitete Weise selbst zu lieben, seine innere Unterschiedenheit aufzuheben, indem es das ihm Entgegengesetzte aufhebt und sich einverleibt, um sich eins zu werden, nur um sich im nächsten Moment von sich als Anderen wieder zu unterscheiden bzw. sich als Lebendiges zu negieren,

weil es doch nicht in sich eins bleiben kann in seiner Lebendigkeit als Selbstbewusstsein. Im Sinne der Selbsterhaltung auf Ebene der Nahrungsaufnahme mag diese begehrende Einverleibung zwar notwendig und gewinnbringend für die eigene Seinserhaltung und -werdung sein, doch davon wird das lebendige Selbstbewusstsein nicht vollständiger, nicht mehr eins mit sich als zuvor, ohne zugleich weniger eins mit sich zu werden, sondern kann schlicht einen Zustand punktueller widersprüchlicher Vereinigung gewinnen, der ihm jedoch sogleich wieder abhanden kommt aufgrund der eigenen Beweglichkeit der Bewusstseinsbewegung – das Moment der Befriedigung ist ihm ein Flüchtiges. Als Selbstbewusstsein kann ihm die bloße Erhaltung des Status quo nämlich nicht reichen, da es, um als an und für sich sein zu können, an und für sich für ein Anderes sein muss, es strebt und sucht also nach Anerkennung (vgl. *PbG*, S. 145).

Diese wird es durch in der Welt der Objekte jedoch nicht finden, solange es sich selbst als ein Selbstbewusstsein (an)erkennt. Für eine gelingende Anerkennung benötigt das begierige Bewusstsein also einen anderen Gegenstand, einen ihm ebenbürtigen, der es anerkennen kann: ein anderes Selbstbewusstsein. Wenn nun zwei Selbstbewusstseine im Kampf auf Leben und Tod aufeinander treffen und nach Einigung ihrer Widersprüche im anderen, also nach Anerkennung streben, wird diese Bewegung nun aber etwas komplexer, weil es hier primär nicht bloß um das Aufzehren des Anderen zum eigenen Erhalt geht, sondern auch darum, von diesem anderen Selbstbewusstsein (an)erkannt und damit im eigenen Sein und Selbst bestätigt zu werden in diesem Gegenüber, das ihm als ein Gleiches entgegentritt. „Es ist für das Selbstbewusstsein ein anderes Selbstbewusstsein“, denn es ist „außer sich gekommen“, was einerseits den Verlust seiner selbst bedeutet, weil es sich als ein Anderes findet, und andererseits hat es eben damit das Andere wiederum aufgehoben. Sie müssen sich darum in einen Kampf auf Leben und Tod begeben, um sich zu bewähren, um „die Gewißheit ihrer selbst, für sich zu sein, zur Wahrheit an dem Anderen und an ihnen selbst erheben“ (*PbG*, S. 149). Diese Erhebung ist dabei als Akt der Freiheit zu verstehen, welche „allein [durch] das Daransetzen des Lebens“ gesichert wird (*PbG*, S. 149). In dieser Freiheit erhebt sich das Selbstbewusstsein zu einem reinen Fürsichsein, dem alles an ihm bloß als nichtiges Moment ist. Die Tatsache, dass diese Erhebung eine Handlung darstellt, die aus reiner Freiheit heraus geschieht, ist dabei entscheidend, es muss jedoch noch gezeigt werden, was genau das zu bedeuten hat.

Um diese Gewissheit für sich zu erlangen, gehen sie zugleich auf den Tod des anderen, um sich zu bewähren. Wenn beide auf den Tod des anderen gehen, dann ist der Kampf lediglich auflösbar, entweder wenn eines von beiden unmittelbar vernichtet wird, oder wenn der Andere langsam aufgezehrt wird – wenn sich also ein Bewusstsein dem anderen unterordnet und sich langsam, stückweise aufheben, vernichten lässt. Darin vorhanden ist aber auch als zweites Moment das „Tun durch sich selbst“ (*PbG*, S. 147) in dem Sinn, das eigene Leben daran zu setzen, was von beiden Selbstbewusstseinen verlangt wird. Es handelt sich darum um ein gedoppeltes Tun, „das Tun des Anderen und Tun durch sich selbst“ und erst in diesem gedoppelten, wechselseitigen Tun um die Bewegung der Anerkennung.

Die Vernichtung des Anderen ist dabei die Voraussetzung für die Dies wird dann möglich, wenn ein Bewusstsein das eigene Leben, die eigene Sicherheit dem Tod des anderen vorzieht und damit gehen wir ein in die Dynamik von Herr und Knecht. Damit tritt ein Abhängigkeitsverhältnis auf den Plan

und der Begriff der Abhängigkeit begegnet uns auch in den Frühschriften, wenn dort zwei extreme Beziehungsformen zwischen Subjekt und Objekt thematisiert werden: einerseits Abhängigkeit des Objekts vom Subjekt und andererseits Flucht des Objekts vor dem Subjekt aufgrund der Angst vor Vereinigung.

Diese beiden Verhältnisse können unschwer als Vorläufer von Herr und Knecht entlarvt werden, indem sie jeweils eine Perspektive dieser komplexen Verstrickung ins Visier nehmen. Die Flucht vor der Vereinigung als höchste Form der Subjektivität scheint dabei mit der Perspektive des Herrn einher zu gehen, der bereit ist, das eigene Leben zu geben, bevor er sich mit einem anderen in Abhängigkeit vereinigt – es handelt sich dabei gewissermaßen um eine Flucht nach vorn. Währenddessen begibt sich der Knecht unschwer erkennbar in die Abhängigkeit, weil ihm sein Leben wertvoller ist als seine Selbstständigkeit. Was das begehrende Selbstbewusstsein der *PbG* im Anderen also sucht, ist also Anerkennung eines ihm Gleichen, doch verfährt es mit diesem auf dieselbe begierige Weise, wie mit jedem anderen Objekt oder Lebendigem, wird sich sein Problem aus bereits genannten Gründen nicht lösen: denn im Kampf auf Leben und Tod unter Gleichen wünschen sich beide Seiten zwar anerkannt zu werden, wissen aber nicht, wie sie den anderen anerkennen sollen, ohne ihn zu unterjochen, um ihn sich zum Selbsterhalt einzuverleiben oder in seiner Arbeit als Knecht aufzuzehren.

Um einen Ausweg aus dieser Misere zu finden, muss man sich zunächst vor Augen führen, dass die Bezugnahme der Begierde auf das Andere ihrer Struktur nach stets eine ist, die sich auf ein Objekt bezieht, denn dieses soll beherrscht, aufgehoben oder einverleibt, genossen werden und eben deshalb scheitert das Anerkennungsverhältnis, wenn ein solches begieriges Bewusstsein einem Selbstbewusstsein begegnet – es begegnet ihm als Objekt, es versucht, ein Objekt aus ihm zu machen, um es aufzuzehren. Einerseits erhebt sich der Herr über den Knecht zum Subjekt, indem er letzteren auf seine Arbeitskraft reduziert und diese für sich nutzt, ihn also objektiviert – behandelt wie ein Objekt, über das er frei verfügen kann und das er (langsam) aufzehren kann. Der Herr nimmt dem Knecht also seine Selbstständigkeit und spricht ihm damit seine Subjektivität ab bzw. negiert ihn in seiner Subjektivität. Während der Herr angesichts seines Sieges im Kampf auf Leben und Tod nun die Früchte der Welt vermittelt durch den Knecht genießt, muss der Knecht diese Früchte durch Arbeit an den Gegenständen der Welt erarbeiten und die erarbeiteten Früchte lässt der Knecht den Herren aufzehren – er bejaht also die eigene Behandlung als Objekt durch den Herren und bestätigt die Unterordnung unter den Herren darin stets aufs Neue und indem er dies bejaht, negiert sich der Knecht wiederum in seiner Subjektivität selbst. Seine Beziehung zur Welt ist demnach eine unmittelbare, während der Herr sich nur mittelbar durch den Knecht auf sie bezieht und sich so in eine Unselbstständigkeit begibt, die ihm vom Knecht und seinen Früchten letztlich mittelbar doch abhängig macht, er bleibt nur blind dafür.

Währenddessen erkennt der Knecht in seiner Arbeit an den Objekten, die gehemmte Begierde ist, dass er diese ihm entgegengesetzten Dinge formen und beherrschen kann – schaffen kann und erfährt darin seine Unabhängigkeit, was ihn dazu befähigt seine existentielle Angst, die ihn im Angesicht des Herrn lähmte, zu überwinden. Der Knecht nun, der sein Fürsichsein anhand tätiger Arbeit im Formen der Welt für sich gewonnen hat, so seine Begierde als gehemmte kennenlernte, die in ihrem

bilden Schaffen lernt und die Selbstständigkeit der Gegenstände anerkennt und wegarbeitet, bahnt sich so den Weg hin zu wahrer Anerkennung. Anstatt den selbstständigen Gegenstand aufzuheben, sich einzuverleiben, zwingt der Knecht ihm eine neue Form auf – zerstört ihn und erschafft ihn neu und setzt sich damit selbst in die Welt. Der Knecht erkennt in der existentiellen Angst um seine eigene Existenz im Tod seinen wahren Herrn und baut sich durch die Disziplin in der Arbeit neu zusammen und gewinnt in dieser tätigen Handlung die Einsicht, dass Anerkennung freie Tathandlung ist und (Selbst-)disziplin ihre Voraussetzung und wird in seinem Formen und Bilden der Welt schließlich selbst ein anderer, das von dieser Welt, allerdings als Äußerer weiß.

Doch gänzlich frei wird er dabei nicht, er entwickelt lediglich einen Eigensinn, der noch nicht in einem handelnden, sondern nur in einem gedanklichen Sinn frei ist. Dieser Eigensinn zeigt sich ihm im gegenstandshaltigen Denken als erste Ausformung einer Freiheit, die noch nicht zu sich gekommen ist, die zwar eine ist, die sich in ihren Projekten und geformten Dingen reflektiert, aber noch eine, die noch besessen wird und sich noch nicht darüber bewusst ist, dass sie nur als Handelnde wahr ist. Vor dem Hintergrund, dass die Freiheit bei Hegel unter dem Primat der Handlung verhandelt wird, handelt es sich also um eine bloß theoretische Freiheit, die nicht zu sich kommen kann, bevor der Knecht von ihr Gebrauch macht. So wird der Knecht am Ende des Anerkennungskapitels in der *PhG* zunächst nicht frei, sondern Stoiker. Doch liest man die *PhG* mit den Frühschriften gegen, so ergeben sich Hinweise auf einen punktuellen Ausweg, eine Lücke innerhalb dieser Dialektik, in eine freie Liebe hinein. Denn, wie eben gezeigt, Nun besteht die Problematik des begehrenden Bewusstseins aus Sicht der Frühschriften darin, dass es sich auf sein Entgegengesetztes als ein Objekt bezieht und diesem wiederum als Objekt erscheint, weil kein reflektierter Bezug zwischen diesen Bewusstseinsgestalten möglich scheint. Nun erscheint die Bezugnahme auf ein Entgegengesetztes gezwungenermaßen eine von Subjekt auf Objekt zu sein und das funktioniert auf Ebene der Selbsterhaltung auch weitgehend für das begehrende Bewusstsein. – und doch kann es darin das innere Dilemma seiner Uneinigkeit nicht lösen in einem Objekt, weil es kein ihm Gleiches im Sinne eines Subjekts ist. Dieses Dilemma soll nun in der Anerkennung die Bezugnahme zu einem Gleichen lösen – doch indem sich das Bewusstsein auf diesen wieder als Objekt bezieht, verstellt es sich die Lösung. Nun ist die Bezugnahme auf den Anderen als Objekt zwar die einzige, die die *PhG* kennt, aber die Frühschriften stellen einen anderen Weg in Aussicht, der im Sollensbegriff wurzelt. Denn darin wird auf das Entgegengesetzte zwar Bezug genommen, aber als teilweises Objekt – in dem Bewusstsein, dass es sich um eine Subjekt handelt, an das dieses Sollen gerichtet ist und man auf dessen Reaktion, auf dessen Reflexion oder zumindest deren Negation angewiesen ist. Das bedeutet aber, dass man diesem Entgegengesetzten seinen Willen nicht aufzwingen kann, sondern sein Nein anerkennen muss. Es ist diese Komponente, die für das begehrende Bewusstsein nur schwer verdaulich ist, auch wenn die *PhG* dieselbe Forderung in der Anerkennung richtet – zumindest, wenn diese gelingen soll. Denn in der *PhG* am Beginn des Anerkennungskapitels bestimmt sich die Anerkennung nämlich in ähnlicher Weise als ein gedoppelter Akt beider, der in jede Richtung wechselseitig von Statten gehen muss:

Die Bewegung ist also schlechthin die gedoppelte beider Selbstbewußtsein[e]. Jedes sieht das Andere dasselbe tun, was es tut; jedes tut selbst, was es an das Andere fordert, und tut darum, was es tut, auch nur[146] insofern, als das Andere dasselbe tut; das einseitige Tun wäre unnütz; weil, was geschehen soll, nur durch beide zustande kommen kann. Das Tun ist also nicht nur insofern doppelsinnig, als es ein Tun, ebensowohl gegen sich als gegen das Andere, sondern auch insofern, als es ungetrennt ebensowohl das Tun des Einen als des Anderen ist. (*PhG*, S. 146–147)

Das hier dargelegte Verhältnis erinnert dabei stark an das Liebesverhältnis der Frühschriften, das in dessen Sollensbegriff wurzelt, und zeigt die Verwandtschaft zwischen Liebe und Begehren erneut auf. Bei Liebe und Begehren handelt es sich nun also um strukturell verwandte Begriffe, die ein Ziel teilen, aber auf unterschiedlichen Wegen versuchen, dieses Ziel zu erreichen, ersteres strebt nach dem eigenen Selbsterhalt, letzteres nach Vereinigung mit dem fremden Gleichen.

In den Frühschriften führt Hegel nun dieses freie Bezugsverhältnis anhand des Beispiels des Bachs ein, innerhalb dessen der Bach grundsätzlich einerseits als Gegenstand festgehalten wird und Wissen über ihn angesammelt wird, was dem Bach in seiner Bewegung als Begriff entgegensteht. Wird der nun als Objekt hinsichtlich seiner Bewegungsmuster entsprechend den physikalischen Gesetzmäßigkeiten begriffen, wird er vom Bewusstsein beherrscht und aufgezehrt, wie in der *PhG*. Gelingt es dem Bewusstsein jedoch, den Bach zu beleben, „ihm eine Seele geben, als an seinesgleichen Anteil an ihm zu nehmen, – das heißt ihn zum Gotte machen“ und bleibt dabei zugleich ein Objekt, das den Kausalzusammenhängen unterworfen ist, ebenso wie Menschen in dieser Position, da eben auch Objektivität an ihnen haftet. Hegel nennt beide darum „Halbgötter, nicht die Ewigen, Notwendigen“ (*FS*, S. 243). Man könnte diese beiden Perspektiven auf den Bach erneut mit den oben aufgezeigten diametralen Verhältnissen in Verbindung bringen – einerseits trachtet die Begierde danach, den Bach festzuhalten, und andererseits versucht die Liebe, die ihn zu beleben, um sich ihn zum Gotte bzw. zum Geliebten zu machen. Auf ihre Weise versuchen so beide eine Einheit herzustellen.

Seiendem, Lebewesen haftet also in ihrer Festhaltbarkeit Objektivität an, in ihrer (logischen) Bewegungsfähigkeit aber Subjektivität, sie sind Wesen des Dazwischen, was Hegel im Sollensbegriff zuvor bereits aufgegriffen hat, der auch in diesem Dazwischen agiert und ebenso wie dieser Sollensbegriff hängt das Subjekt davon ab, sich reflektiert mit dem Anderen zu vermitteln, wenn die Vermittlung gelingen soll, als Bezugspunkt in dem Subjekt und Objekt in eins fallen, denn dort „wo Subjekt und Objekt oder Freiheit und Natur so vereinigt gedacht wird, daß Natur Freiheit ist, daß Subjekt und Objekt nicht zu trennen sind, da ist Göttliches“ (*FS*, S. 242). Doch wie fällt Objektivität und Subjektivität nun eigentlich in eins? Im Selbstbewusstsein finden wir zwar beides vor, aber eben nicht vermittelt in eins gefallen, denn das ist ja gerade das Problem, dem man hier beizukommen versucht. Denn weil Lebendigem stets beides, Objektivität und Subjektivität anhaftet, wie im Selbstbewusstsein erkannt wurde, sind beide innerhalb des Prozesses des Lebens unabdingbar und damit sind sie eigentlich nicht in Eins zu denken.

Das bedeutet, dass Hegel hier aufzeigt, dass es nicht die eine Bezugsart, ohne die andere sein muss, sondern im Gegenteil, dass beide innerhalb dieser Welt notwendig sind und einander bedingen, damit Lebendiges sich entwickeln kann – dies wurde zuletzt auch sichtbar, anhand der Bewegung des Lebendigen, das das Prinzip des Lebens aufgezehrt in Geburt und Tod in der *PhG* und so ist das begierige

Bewusstsein eines, dass sich als blind einer halben Welt gegenüber entpuppt, die aber innerhalb der *PhG* ebenso wie innerhalb der Frühschriften aufgezeigt wird. Hegel fasst das Göttliche in den Frühschriften als Vereinigung von Subjektivität und Objektivität, von Positivität und Negativität – als Vereinigung von Widersprüchen im Sinne eines Handelnden, das ohne Akteur auskommt und bestimmt diese damit als Fluchtpunkt des Selbstbewusstseins in all seinen Bewusstseinsgestalten der *PhG*. Doch anders als dem Selbstbewusstsein ist dem Göttlichen als Göttlichem diese Vermittlungsdiagnostik immer schon eine Gelungene.

Wo Subjekt und Objekt oder Freiheit und Natur so vereinigt gedacht wird, daß Natur Freiheit ist, daß Subjekt und Objekt nicht zu trennen sind, da ist Göttliches – ein solches Ideal ist das Objekt jeder Religion. Eine Gottheit ist Subjekt und Objekt zugleich, man [kann] nicht von ihr sagen, daß sie Subjekt sei im Gegensatz gegen Objekte oder daß sie Objekte habe.

(*FS*, S. 242) Dieses Göttliche ist damit aber zunächst absolute Selbstvermittlung, absolutes Subjekt, das seinen Grund in sich trägt und selbst daher kein Subjekt im Gegensatz zu Objekten sein kann, die es gegen oder für sich habe. Hegel bezeichnet dieses Göttliche hier als Ideal und Objekt jeder Religion, das als absolutes Subjekt keine Objekte haben kann oder ihnen entgegengesetzt werden kann (vgl. *FS*, S. 242), denn „die theoretischen Synthesen werden ganz objektiv, dem Subjekt entgegengesetzt“, während die praktische Handlung in ihrer Tätigkeit das Objekt bekanntlich vernichtet in ihrer vollumfassenden Subjektivität. Doch es gibt eine Ausnahme:

in der Liebe allein ist man eins mit dem Objekt, es beherrscht nicht und wird nicht beherrscht. Diese Liebe, von der Einbildungskraft zum Wesen gemacht, ist die Gottheit; der getrennte Mensch hat dann Ehrfurcht, Achtung vor ihr, – der in sich [einige Mensch hat] Liebe; jenem gibt sein böses Gewissen, das Bewusstsein der Zerteilung, Furcht vor ihr. (*FS*, S. 242)

Die Liebe ist demnach die einzige Beziehungsweise, in der sich Entgegengesetzte vermitteln können, ohne auf die Aufhebung des anderen an sich zu gehen, um stattdessen die Vereinigung mit diesem anzustreben. Doch wie kann sich nun das Subjekt in seiner inneren Unterschiedenheit auf dieses in sich einige Göttliche beziehen? Es ist dieses Göttliche nun nicht zu verwechseln mit dem unendlichen Objekt, das sich dem Subjekt ja vollkommen entzieht, sondern in seiner Sicheinigkeit ist dieses Göttliche im Ausnahmefall der Liebe dem Subjekt zugänglich, denn im zweiten Teil des oben angegebenen Zitats wird deutlich, dass es sich bei dieser Gottheit aus Sicht des Menschen um ein Ideal handelt und ein solches „können wir nicht außer uns setzen, sonst wäre es ein Objekt, [was das absolute Subjekt nicht sein kann] – nicht in uns allein, sonst wäre es kein Ideal“ (*FS*, S. 244). Das Bewusstsein ist als Subjekt dabei ein handelndes, das in seiner freien praktischen Handlung sich transzendental über sich hinaus bestimmen kann, wie es bereits in der Wendung hin zu sich selbst als Erhebung demonstriert hat. Dem Subjekt als praktischem Ich gelingt dies, weil sein Wesen „im Hinausgehen der idealen Tätigkeit über das Wirkliche und in der Forderung, daß die objektive Tätigkeit gleich sein soll der unendlichen“ besteht (*FS*, S. 241).

Für die Ermöglichung dieser Vermittlung ist es natürlich auch notwendig, dass dieses Göttliche sich als Liebendes zeigt und sich darin zum Subjekt hinbestimmt – es sich vom Subjekt in dessen freien

Verehrung ansprechen lässt. Dazu muss sich jedoch ein Mittleres dazugeigen, das an diesem Punkt aber noch nicht eingeholt werden konnte, weshalb diesem Bewusstsein noch nicht klar sein kann, warum ihm als Mangelndem diese Vermittlung hin zu einem Göttlichen möglich ist – warum sich das Mittlere überhaupt dazugeigen sollte. Die Antwort an dieser Stelle muss daher wohl lauten, dass das Subjekt, das Bewusstsein sich als sich unterscheidendes Ununterschiedenes, als Selbstbewusstsein in seinem Öffnen zur Liebe hin durch eine freie Handlung auf seine Gottähnlichkeit verwiesen hat, weil ihm dies ohne diese Ebenbildlichkeit nicht möglich gewesen wäre. Das heißt, dass das Bewusstsein sich in seiner Bestimmung zum Liebenden sich immer schon als Liebendes vorausgesetzt hat und sich in dieser Freiheit hin zum göttlichen Ebenbild bestimmt, indem es sich auf ein göttliches Ideal bezieht, dem es schon immer angehörte, sich auf eine vollkommene (göttliche) Einheit bezieht, die ihm immer schon bekannt ist. Warum dem Bewusstsein dies möglich ist, wird sich in Kürze zeigen. An diesem Punkt, hat es als Getrenntes erst einmal den Weg dorthin (zurück) entdeckt, denn

[i]n alten Zeiten wandelten Götter unter den Menschen; je mehr die Trennung zunahm, die Entfernung, desto mehr lösten sich auch die Götter von den Menschen ab, sie gewannen dafür an Opfern, Weihrauch und Dienst, – wurden mehr gefürchtet, bis die Trennung so weit vor sich ging, daß die Vereinigung nur durch Gewalt geschehen kann. Liebe kann nur stattfinden gegen das Gleiche, gegen den Spiegel, gegen das Echo unseres Wesens. (*FS*, S. 242)

Sie bestimmen sich somit zu dem, was sie sind, selbst in einer freien Setzung der eigenen Bestimmung, indem das Gegenüber nicht zum Knecht, sondern zu einem Gott gemacht wird in der Liebe, denn „[d]er Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen; wir sehen nur uns in ihm, und dann ist er doch wieder nicht wir – ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen“ (*FS*, S. 244). Das liebende Bewusstsein weiß demnach zunächst nicht, wie ihm diese Öffnung gelang, es weiß nicht, wie dieses andere Selbstbewusstsein dazu kam ein sich mit ihm Vereinigendes zu werden. Es hat frei gehandelt in seiner Hinwendung zur Liebe und im Sinne einer freien Handlung handelte es zuerst, noch ohne zu verstehen, was es da tat, als es handelte. Unter dem liebenden Blick wird der Geliebte wie ein Gott verehrt und „fürchtete er nicht den Ruf des Wahnsinns, so würde er dem Geliebten wie einer Bildsäule und einem Gotte opfern“ (*PhG*, S. 244). So grenzt die Liebe dicht an den Wahnsinn, aber dem Liebenden ist hier doch bereits instinktiv bewusst, dass es ein Ebenbild Gottes und nicht ein Göttliches selbst vor sich hat im Liebenden. Doch dessen Anblick genießt er und trachtet danach alle Unterschiede, die ihn vom Geliebten trennen aufzuheben, um sich enger in der Umarmung, in die Vereinigung mit dem Geliebten zu verbinden, bis nichts mehr sie trennen möge. Essentiell dabei anzumerken ist, dass der Geliebte hier zu Gott im Sinne eines Abbilds Gottes und nicht Gottes selbst gemacht wird. In diesem Sinne betrachtet sich dieses Selbstbewusstsein selbst als Abbild Gottes (und nicht als Gott!) und so versucht man sich sozusagen in der Mitte zu treffen- dazu aber braucht es eben eine Mitte, die sich dazugeigt, die diese Gleichen aber Fremden mit-einander vermittelt. Vielleicht ist gerade dieses, noch ominöse Moment, das, was die Liebe der Begierde am Ende voraus hat.

Denn, um von Herrschaftsfreiheit, von Vereinigung sprechen zu können, müssen Subjekt und Objekt vollständig ineinander aufgehen, wenn eines oder beide ihre Form behalten, dann kann

nicht von Vereinigung die Rede sein. Denn dann steht immer noch ein Subjekt einem Objekt, ein übermächtiger Herr einem beherrschten Knecht gegenüber und „Liebe kann nur stattfinden gegen das Gleiche, gegen den Spiegel, gegen das Echo unseres Wesens“ (FS, S. 243). Es handelt sich bei diesem Verhältnis um einen Akt der Liebe, in dem „das Getrennte noch [ist], aber nicht mehr als Getrenntes“ (FS, S. 246). In diesem Liebesverhältnis ist das Getrennte vielmehr als „Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige“, (FS, S. 246), ist also „Gefühl des Lebendigen“ und insofern stehen sich Liebende als Unterschiedene in ihrer Sterblichkeit als Einzelner gegenüber, aber ihre Sterblichkeit ist ihnen in der Liebe bloß Möglichkeit, nicht mehr ein Wirkliches, das mit dem Sein verbunden ist – es ist ihnen dadurch nicht mehr das Wesentliche, weshalb sie als Liebe nicht in einem Kampf auf Leben und Tod aufs Ganze gehen müssen, um sich aufzuheben. „Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt, die an Macht sich gleich und also durchaus füreinander Lebendige, von keiner Seite gegeneinander Tote sind;“ (FS, S. 245–246) Denn als Liebende sind sie ein lebendiges Ganzes mit eigenem Lebensprinzip, an dem keine Materie mehr ist, die kämpfend aufgehoben werden müsste, weil sie ihre Selbstständigkeit sich dadurch zugestehen können, ohne dass sie ihnen als Bedrohung des eigenen Lebens erscheinen müsste. Denn:

in der Liebe ist dies Ganze nicht als in der Summe vieler Besonderer, Getrennter enthalten; in ihr findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner selbst, und Einigkeit desselben; das Leben hat, von der unentwickelten Einigkeit aus durch die Bildung, den Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen; der unentwickelten Einigkeit stand die Möglichkeit von Trennung und Welt gegenüber; in der Entwicklung produzierte die Reflexion immer mehr Entgegengesetztes, das im befriedigten Triebe vereinigt wurde, bis sie das Ganze des Menschen selbst ihm entgegengesetzte, bis die Liebe die Reflexion in völliger Objektlosigkeit aufhebt, dem Entgegengesetzten allen Charakter eines Fremden raubt und das Leben sich selbst ohne weiteren Mangel findet. In der Liebe ist das Getrennte nicht, aber nicht mehr als Getrenntes; [sondern] als Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige. (FS, S. 246)

Diese Verdopplung seiner selbst als Einigkeit stellt dabei nun den springenden Punkt dar, in dem sich die Bewegung im Vergleich zum Begehren umdreht und diesen neuen Weg eröffnet. Denn anstatt sich der eigenen Selbsterhaltung wegen das Leben des anderen einzuverleiben, indem es ihm geraubt wird, wie im Anerkennungskapitel der *PhG*, eröffnen die Frühschriften hier die Option das eigene Leben im anderen zu verdoppeln und damit eine eigene Einheit zu schaffen, der eigenes Leben zukommt. Dies geschieht, indem Liebende nicht einander gegenseitig als Andere, als Entgegenstehende aufheben, stattdessen heben sie die Unterschiede, die Entgegensetzungen auf, die an ihnen im Vergleich zum anderen haften und befreien sich so von allem, was sie trennt, um sich Gleiche zu werden, denn „Liebe kann nur stattfinden gegen das Gleiche, gegen den Spiegel, gegen das Echo unseres Wesens“ (FS, S. 243).

Aber es mag die Richtung der Bewegung sich umkehren, die Krux die Begehren und Liebe teilen, bleibt dennoch bestehen. Denn ebenso wie dem begehrenden Bewusstsein der Moment der Befriedigung ein flüchtiger ist, den es nicht festhalten kann, wird den Liebenden ihre Vereinigung – in ihrer Vollständigkeit zumindest – sogleich wieder Entschwinden, wenn der Moment vorüber ist. So sind die Bewegungen in ihrer spekulativlogischen Dialektik einander diametral entgegengesetzt und die eine damit jeweils die Negation der anderen. In diesem Sinne sind sie dem Bewusstsein beide bekannt und

müssten ihm also jederzeit zugänglich sein, sodass das begehrende Bewusstsein in die Liebe eintreten kann, wenn es die Herrschaftsverhältnisse für einen Moment verneint und sich dem Anderen in Liebe zu vermitteln sucht, anstatt als Herr oder als Knecht. Doch ist dieser Akt dennoch ein Schritt ins Leere für ein Bewusstsein, dass lediglich drauf hoffen kann und darf, dass sich die notwendige und für die Liebe unabdingbare, öminöse Mitte dazuzeigt. Wenn die Trennung aber zu groß ist, sodass die „Vereinigung nur durch Gewalt geschehen kann“ (*FS*, S. 243), wenn sich die Mitte nicht dazuzeigt, so findet sich das Bewusstsein als Getrenntes wieder – und aus dieser Trennung heraus erwächst ihm wirklicher Schmerz – dieser Schmerz ist am Ende wohl das Risiko, das das begehrende Bewusstsein eingeht, wenn es sich für die Liebe öffnet. Dieser Schmerz setzt als Leidensgrund zwar „eine unabhängige Tätigkeit und belebt sie“ (*FS*, S. 243), doch eine Vereinigung mit dem Schmerz als Leiden ist unmöglich und so auch mit seiner Ursache, weshalb er sich diese Ursache als „feindliches Wesen“ entgegensetzt. Liest man nun die *PhG* und die Frühschriften zusammen, könnte das Bewusstsein der *PhG* auf drei verschiedene Arten, je nachdem zu welcher Bewusstseinsgestalt es sich bestimmt, dieser Ursache seines Schmerzes begegnen:

hätte er [der Schmerz bzw. das leidende Bewusstsein] nie keine Gunst von ihm [der Ursache als dem feindlichen Wesen] genossen, so würde er ihm eine feindliche Natur, die sich nicht ändert, zuschreiben; hat er schon Freude von ihm gehabt, hat er es schon geliebt, so muß er die feindliche Gesinnung nur als vorübergehend denken, und ist er sich irgendeiner Schuldbewußt, so erkennt er in seinem Schmerz die strafende Hand der Gottheit, mit der er vorhin freundlich lebete. Ist er aber seiner Reinheit sich bewußt und hat Kraft genug, diese völlige Trennung ertragen zu können, so stellt er sich einer unbekannten Macht, in der nichts Menschliches ist, dem Schicksal mächtig gegenüber, ohne sich zu unterwerfen oder sonst eine Vereinigung mit ihm zu treffen, die mit einem mächtigeren Wesen nur eine Knechtschaft sein könnte. (*FS*, S. 244)

In ersterem Fall handelt es sich bei dem Leidenden, insofern man diese Parallelen ziehen möchte, um ein stoizistisches Bewusstsein, bei zweiterem um ein skeptizistisches und beim dritten um ein unglückliches. So würde das stoizistische Bewusstsein, welches gerade erst der Knechtschaft entwachsen ist, diesen Schmerz als unabänderlich Äußeres abtun und sich seinem Inneren zuwenden, während das skeptizistische Bewusstsein in einem nächsten Schritt an ihm als lediglich Vorübergehendes zweifelt und versucht ihn aufzuheben (was nachhaltig jedoch misslingen wird), um ihn als unglückliches Bewusstsein schließlich bewusst als Teil seiner Selbst als Grund seines Unglücks durch seine eigene Getrenntheit, seine eigene Widersprüchlichkeit zu erkennen und windet sich unter der Strafe des Unwandelbaren, um sich schließlich rein der Trennung zu stellen und damit dem Unwandelbaren. Die Vermittlung mit diesem, muss es aber erst leisten, wenn es nicht bloß in einer unvollständigen, positiven Vereinigung stecken bleiben will. Was dies spezifisch dargelegt an Textstellen der *PhG* und der Frühschriften genau bedeuten könnte, wird nun demonstriert.

Hat das Selbstbewusstsein nun sein Fürsichsein durch Arbeit unter Furcht und Zwang gewonnen, wird es sich in diesem Bilden und Formen der Gegenstände „als Form der gebildeten Dinge“ (*PhG*, S. 155) selbst zum Gegenstand und ist damit zu einer eigensinnigen Freiheit hin gelangt, erkennt es sich also als frei im Denken und wird damit stoizistisches Bewusstsein, dass sich nicht mehr in Gestalten oder Vorstellungen, sondern in Begriffen bewegt. Diesem Bewusstsein gelingt der Akt des

Anerkennens, indem es die Herr-Knecht-Dialektik negiert, sich aus ihr herausnimmt und sich in sich selbst zurückzieht, während ihm die Welt darin unwesentlich wird.

Dies Bewußtsein ist somit negativ gegen das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft; sein Tun ist, in der Herrschaft nicht seine Wahrheit an dem Knechte zu haben, noch als Knecht seine Wahrheit an dem Willen des Herrn und an seinem Dienen, sondern wie auf dem Throne so in den Fesseln, in aller Abhängigkeit seines einzelnen Daseins frei zu sein und die Leblosigkeit sich zu erhalten, welche sich beständig aus der Bewegung des Seins, aus dem Wirken wie aus dem Leiden, in die einfache Wesenheit des Gedankens zurückzieht. (*PbG*, S. 157)

Das stoizistische Bewusstsein tritt also zunächst als ein Getrenntes auf, das sich in seinem Denken einerseits frei wähnt, „weil [es] nicht bei einem Anderen [ist], sondern schlechthin bei [sich] selbst bleib[t]“ (*PbG*, S. 156), denn sein Gegenstand ist ihm wesentlich sein Fürsichsein, sodass seine begriffliche Bewegung eine in sich selbst ist. In sich und seinem Denken ist es damit ein freies, in seinem Handeln im mannigfaltigen Weltgeschehen allerdings, hat sich dieses Bewusstsein in die einfache Unterscheidung zurückgezogen. Denn die mannigfaltige Welt ist ihm unwesentlich geworden und damit ebenso die Bezugsweisen von Begierde und Arbeit, mit denen es sich als Bewusstsein auf diese bezieht. Damit tritt das stoizistische Bewusstsein zunächst als Getrenntes auf, dass sich in seinem Denken frei wähnt, diese Freiheit in seinem Handeln aber nicht ausführen kann.

Denn „[d]ie Freiheit im Gedanken hat nur den reinen Gedanken zu ihrer Wahrheit, die ohne die Erfüllung des Lebens ist, und ist also auch nur der Begriff der Freiheit, nicht die lebendige Freiheit selbst“ (*PbG*, S. 158). In diesem Sinne ist das stoizistische ein leidendes Bewusstsein im Sinne der Frühschriften, denn

[w]o Trennung zwischen dem Trieb und der Wirklichkeit so groß ist, daß wirklicher Scherz entsteht, so setzt er als Grund dieses Leidens zwar eine unabhängige Tätigkeit und bleibt sie, aber da die Vereinigung mit dem Schmerz unmöglich ist, indem er ein Leiden ist, so ist auch die Vereinigung mit jener Ursache des Leidens unmöglich, und er setzt sie sich als ein feindliches Wesen gegenüber; (*FS*, S. 243)

Das stoizistische Bewusstsein macht sich sein Denken zu seinem Wesentlichen, weil es durch seine Negation des Herr-Knecht-Verhältnisses nicht hoffen kann, innerhalb des Weltgeschehens seinen Einfluss anderen Selbstbewusstseinen gegenüber sinnbringend geltend zu machen oder ihnen arbeitend zu dienen und darin eine Form von Sinn und Bedeutung für sich zu stiften. So steht das stoizistische Bewusstsein in seinem Handeln völlig ohnmächtig einer Welt gegenüber, auf die es keinerlei Einfluss zu haben glaubt, und der gegenüber es sich deshalb völlig unfrei wähnt.

In diesem Sinne weist es große Ähnlichkeit mit dem Moment des positiven Glaubens am Beginn der Entwürfe über Religion und Liebe auf, der alles praktische Handeln, alle Subjektivität, in seiner prinzipiellen, theoretischen Objektivität auflöst. Die Frühschriften machen diese Entwicklung am politischen Weltgeschehen fest, innerhalb dessen dem Einzelnen je weniger Handlungsspielraum eingeräumt wird, desto weiter sich „das Ganze“ im Sinne des Herrschaftsberreichs ausdehnt. Mit dem Verlust seines Handlungsspielraums, seiner Ansprüche und Selbstständigkeit büßt der Einzelne auch Wert ein, „denn sein Wert war der Anteil an der Herrschaft; ohne den Stolz, der Mittelpunkt der Dinge zu sein“ (*FS*, S. 245), verachtet er sich, weil ihm so das Kollektiv das Höchste wird.

Weil diese Liebe um des Toten willen nur mit Stoff umgeben, der Stoff an sich ihr gleichgültig ist und ihr Wesen darin besteht, daß der Mensch in seiner innersten Natur ein Entgegengesetztes, Selbstständiges ist, daß ihm alles Außenwelt ist, welche also so ewig ist als er selbst, so wechseln zwar seine Gegenstände, aber sie fehlen ihm nie (*FS*, S. 245),

weil sie absolut ersetzbar in ihrer Austauschbarkeit sind, was diesem Bewusstsein Beruhigung und Trost bei Verlust ist.

Das stoizistische Bewusstsein scheitert dabei an seiner Handlungsunfähigkeit im Weltgefüge bzw. an seiner Unfähigkeit, dem eigenen Handlungsrahmen Bedeutung beizumessen und sich als Sinnstiftende(r) zu betrachten. Dieses Problem verdeutlicht Hegel am Beispiel des Volkes bzw. der Gesellschaft als einem Ganzen, das je größer es wird, dem Einzelnen umso weniger Anteil an der Herrschaft zuspricht. Misst dieser Einzelne nun seinen Wert am Anteil an der Herrschaft, weil er die Gesellschaft als Endzweck gesetzt hat, muss er sich im selben zunehmenden Ausmaß verachten, in dem seine Rolle kleiner wird. In dieser Ausgangslage, die in ihren Grundzügen das skizziert, was Hegel im Herr-Knecht-Dilemma ausführt, aber aus der Perspektive eines stoizistischen Bewusstseins, das hier keinen Ausweg sieht, außer sich von den Herrschaftsstrukturen als Unüberwindbare abzuwenden und sich die Welt zu einer ihm Negativen zu machen, was bedeutet, dass er so viel (Objektives) wie möglich von ihr konsumiert. Das stoizistische Bewusstsein ist in diesem Sinne ein begieriger Konsument, der sich wesentlich nur sich selbst zuwendet, während ihm alles andere „Außenwelt ist, welche also so ewig ist als er selbst, so wechseln zwar seine Gegenstände, aber sie fehlen ihm nie; so gewiß er ist, sind sie und seine Gottheit; daher seien Beruhigung bei Verlust und sein gewisser Trost, daß der Verlust ihm ersetzt werde, weil er ihm ersetzt werden kann.“ (*FS*, S. 245) Zwar ist die Materie, die hier konsumiert wird dem Bewusstsein absolut, aber lediglich in Bezug seiner eigenen Existenz für ihn relevant, denn „wenn er selbst nimmer wäre, so wäre auch nichts mehr für ihn“. (*FS*, S. 245). Dabei ist sein Wunsch zu existieren der inneren Leere, das „dürre Nichts“ der inneren Trennung geschuldet, die ihm als begierigem Bewusstsein zueigen ist, wenn das Moment der Befriedigung verfliegt,

denn außer seiner Sammlung von Beschränktheiten, seinem Bewußtsein liegt nicht die in sich vollendete, ewige Vereinigung, nur das dürre Nichts aber in diesem sich zu denken kann freilich der Mensch nicht ertragen. Das stoizistische Bewußtsein kann sich weder mit sich innerlich noch mit anderen vereinigen, denn es ist sich nur als Entgegengesetztes; das Entgegengesetzte ist sich gegenseitig Bedingung und Bedingtes; er muß sich außer seinem Bewußtsein denken, kein Bestimmendes ohne Bestimmtes und umgekehrt; keines trägt die Wurzel seines Wesens in sich[.] (*FS*, S. 245)

So häuft das stoizistische Bewusstsein Dinge an, um sich davon abzulenken, dass es vor einem inneren Nichts, dem gegenüber eine es übermannende Welt steht. Vor diesem Nichts schreckt es zunächst zurück und wendet sich lieber sich selbst zu. Da aber das stoizistische Bewusstsein sich bloß selbst wesentlich ist, bleibt für es das Tor zur Liebe hin verschlossen, denn das

„andere ist ihm durch ihre Gunst und Gnade zugeteilt; es ist überall nirgends als in einem Fremden ein unabhängiges Sein, von welchem Fremden dem Menschen alles geschenkt ist und dem er sich und Unsterblichkeit zu danken haben muß, um welche er mit Zittern und Zagen bettelt“ (*FS*, S. 245). Es kann sich dem anderen nicht anders zuwenden, als als Negativem, an dem es seine Begierde stillt. Durch diesen absoluten Selbstbezug ist das stoizistische Bewusstsein ein unbewegtes, an ihm ist etwas Nicht-Subjektives und dadurch ist es ein von dieser Seite totes.

Dadurch verschließt es sich aktiv vor der Liebe, denn: „Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt, die an Macht sich gleich und also durchaus füreinander Lebendige, von

keiner Seite gegeneinander Tote sind;“ (FS, S. 245–246) Liebe schließt außerdem jede Entgegensetzung aus, während das stoizistische Bewusstsein bloß als Entgegengesetztes sein kann. Sie ist nicht Verstand, während der Stoiker sich lediglich im Verstand, im Denken frei wähnt, sie „die ihr Bestimmen dem Bestimmten schlechthin entgegensetzt; sie ist nichts Begrenzendes, nichts Begrenztes, nichts Endliches;“ (FS, S. 245–246) (FS, S. 246), während das stoizistische Bewusstsein sich in sich selbst einschließt und sich von der Welt als ihm negativer abgrenzt, ihm alles Fremdes, Getrenntes ist, sich damit als das Begrenzte zu einem Bestimmten bestimmt, das jeden Inhalt als fremdes Sein vertilgt und sich so selbst zu einem Bewusstsein macht, das Fremdes, das Bestimmtes, Objektives an ihm hat und sich damit zu einem Endlichen hin bestimmt, dessen Endlichkeit, dessen Unfähigkeit zu Vereinigung und sinnstiftenden Handeln ihn schmerzt und zu einem von sich getrennten bestimmt. Es entsteht ihm so seine Trennung zwischen Trieb und Wirklichkeit im Sinne der Frühschriften, zwischen Begehren und Handlungsraum und so ein wirklicher Schmerz. Es setzt sich somit zwar unabhängig davon, aber verstellt sich damit auch jede Chance auf Vereinigung mit diesem außen und begegnet ihm somit als einem feindlichen Wesen.

hätte er nie keine Gunst von ihm genossen, so würde er ihm eine feindliche Natur, die sich nicht ändert, zuschreiben; hat er schon Freude von ihm gehabt, hat er es schon geliebt, so muß er die feindliche Gesinnung nur als vorübergehend denken, und ist er sich irgendeiner Schuld bewußt, so erkennt er in seinem Schmerz die strafende Hand der Gottheit, mit der er vorhin freundlich lebte. Ist er aber seiner Reinheit sich bewußt und hat Kraft genug, diese völlige Trennung ertragen zu können, so stellt er sich einer unbekannten Macht, in der nichts Menschliches ist, dem Schicksal mächtig gegenüber, ohne sich zu unterwerfen oder sonst eine Vereinigung mit ihm zu treffen, die mit einem mächtigeren Wesen nur eine Knechtschaft sein könnte (FS, S. 243).

In diesem Sinne ist ihm nur die Form überhaupt das Wesen und so hat das stoizistische Bewusstsein der *PbG* an sich selbst keinen Inhalt, sondern ist ein Bestimmtes. Denn im Denken hebt es den Inhalt als Fremden auf, aber der Begriff als bestimmter ist darin zugleich „das Fremde, das er an ihm hat“ (*PbG*, S. 159). Da sein Denken ihm das Wahre ist, ist das seine einzige Antwort auf die Frage nach dem Wahren und Guten und es muss inhaltlich bei „allgemeinen Worte[n] von von dem Wahren und Guten, der Weisheit und der Tugend, bei welchen er stehenbleiben muß, sind daher wohl im allgemeinen erhebend“, können aber inhaltlich zu keinem Zugewinn führen. Der Freiheitsakt als ein weiteres Moment der Erhebung wird hier als Partizip präsens ausgedrückt, um die Abstraktion des stoizistischen Bewusstseins von dieser Handlung zu verdeutlichen bzw. um die Statik auszudrücken, die diesem stoizistischen Wesen innewohnt. Es handelt sich dabei einen Sprechakt zwar, aber dieses Sprechen ist lediglich allgemeiner Natur, ihm und seinem Akt wohnt nichts Konkretes inne - es ist ein Sprechen ohne Handeln, eine bloß abstrakt freies Tun, das über die bloße sprachliche Deklaration seiner eigenen abstrakten Freiheit als Denkendem nicht hinauskommt. Der Begriff der Erhebung bestimmt sich hierin also als abstraktes, statisches Moment und damit als Negatives seinem Handlungscharakter als einem freien Akt gegenüber.

Im Sinne der Frühschriften hat das stoizistische Bewusstsein in seiner abstrakten Freiheit sich die Welt als positives Ideal gesetzt, die nicht vermittelbar innerhalb des abstrakten Denkens seiner

theoretischen Freiheit ist und damit unvereinbar. Die weltlichen Handlungsräume sind für das stoizistische Bewusstsein der *PhG* somit positiv gesetzt und nicht allumfassend reflektierbar. „Wenn da, wo in der Natur ewige Trennung ist, wenn Unvereinbares vereinigt wird, da ist Positives. Dieses Vereinigte, dieses Ideal ist also Objekt, und es ist etwas in ihm, was nicht Subjekt ist.“ (*FS*, S. 244) Diese abstrakte Freiheit, als die sich das denkende Bewusstsein bestimmt hat, ist in demselben Sinn eine lediglich unvollendete Negation des Anderseins, die sich am Weltgeschehen nicht durchgeführt hat, weil es sich von ihr abgewendet und auf sein Inneres beschränkt hat.

Damit steht es im Sinne eines positiven Glaubens der freien, praktischen Tätigkeit im Sinne der Frühschriften unvermittelt gegenüber, ein Moment, das in seiner Bestimmung stark an das skeptische Bewusstsein der *PhG* erinnert, wenn davon die Rede ist, dass Einheit in das Mannigfaltige der Welt gebracht wird, indem in der praktischen Tätigkeit keine Vereinigung mit den entgegengesetzten mannigfaltigen Gegenständen der Welt stattfindet, sondern deren Aufhebung. (vgl. *FS*, S. 239) In der *PhG* löst sich die Problematik der Handlungsunfähigkeit im Übergang des Bewusstseins zum Skeptizismus auf, wird vermittelt, indem das Bewusstsein, das sich in sich zurückzieht schließlich die Erfahrung macht, was diese Freiheit des Gedankens ihm letztlich als Seiende ist, die es zuvor gesetzt hat, nämlich das an sich Negative, dann wird sein außenweltliches Gegenüber für es ein gänzlich unselbstständiges und unwesentliches Dasein. In den Frühschriften hingegen stehen die beiden Momente einander zunächst unvermittelt gegenüber. Beide bestimmen sich dabei als den Unterschied Negierende - und damit noch nicht als Lebendige im Sinne der *PhG*, die sich als Unterschiede unterscheiden, aber doch als sich entgegenstehende Andere in der Weise wie das Selbstbewusstsein sich als Begriff und Gegenstand betrachtet. In beiden Fällen stehen diese Unterschiede sich zunächst unvermittelt gegenüber, auch wenn sie am Selbstbewusstseins beide an sich seiende in eins gefallene sind - allerdings als Unterschied.

Die praktische Tätigkeit versucht ihre Einheit dabei durch Forderungen in Form von moralischen Geboten zu behaupten, und zwar gegen Triebe, deren Einheit als ein gemeinsames Entgegengesetztes bloß vorgestellt ist, da sie eigentlich verschiedene, also mannigfaltige, sind. Der freien, praktischen Handlung wohnt dabei zunächst kein Forderungscharakter inne, kein Streben nach Vereinigung mit einer mannigfaltigen Welt, sie zeichnet sich hingegen durch völlige Unbestimmtheit aus und ist damit selbst zunächst Einheit, indem ihr Entgegengesetztes bzw. mannigfaltige Welt einfach aufgehoben wird. In dieser sich behauptenden Einheit ist Tätigkeit also Freiheit. Damit skizziert die freie praktische Handlung der Frühschriften den Weg, den das skeptizistische Bewusstsein in seiner Bestimmung zu sich selbst beschreiten wird.

Diesem Bewusstsein nun gelingt nämlich die absolute Negation dieses ihm äußerlichen Daseins und was im Arbeiten und Begehren zuvor nicht realisiert werden konnte, gelingt nun: das skeptizistische Denken wird zu einem das Sein vernichtenden Denken, indem ihm der Gegenstand als solcher nun nichtig wird und es ihn „verschwinden lässt“ (Hoffmann 2004, S. 266). Während das stoizistische Bewusstsein den mannigfaltigen Dingen der Welt als Entgegenstehendes begegnete und ihm bei aller Aufzehrung der unterschiedlichen, einzelnen die Materie, der Gegenstand als selbstständiger dabei stets absolut war, sind dem skeptischen Bewusstsein nun die „die Selbstständigkeiten nach ihrem

Unterschiede ihr nur als verschwindende Größen“ und „alles unterschiedene Sein [wird ihm] zu einem Unterschiede des Selbstbewußtseins“ (*PhG*, S. 160). Das bedeutet, dass das skeptische Bewusstsein nicht grundsätzlich leugnet, dass es Wissen gibt, dass den begrifflichen Inhalten der Erfahrungswelt grundsätzlich Wissen zugrunde liegt, das lediglich nicht apriorisch bewiesen wird. Doch es lehnt ab, sein Urteilen, sein Bestimmen von Begriffen von eben diesen erfahrungsbasierten Urteilen als Voraussetzungen abhängig zu machen, sodass diese „relativ apriorisch vorausgesetzt“ werden (Stekeler-Weithofer 2014, S. 740).

So setzt es sich in seinem Urteilen absolut frei, das heißt sowohl in einem stoizistisch denkenden als auch in einem skeptizistisch handelnden Sinn und als bereits frei bestimmtes bejaht es lediglich die Gewissheit der eigenen Existenz, während alles andere selbstständige Dasein, jeden allgemeinen Geltungsanspruch negiert und als unzureichend abgetan wird. In seinem Negieren sämtlicher Bestimmungen, verschwindet dem skeptizistischen Bewusstsein der Unterschied, der sich als fester setzen will und doch nicht kann, weil für das Denken nichts Bleibendes an ihm ist, da er seine Wesenheit in einem anderen hat. Das bedeutet, alle Unterschiede sind Handlungsakte, die zwischen Selbstbewusstseinen gesetzt und verhandelt werden müssen, um vorläufige Gültigkeit zu erlangen und diese in stetig fortgesetzter Prüfung zu bewähren und sich so der Wahrheit anzunähern. Dies lässt der Skeptizismus aber eben als Gültigkeitskriterium auch nicht vorläufig gelten und zieht den Unterschied in Zweifel – hebt ihn auf, bis allein sein Zweifel ihm am Ende als gewiss übrig bleibt, was ihn am Ende selbst zum Sophisten und radikalen Empiriker macht – also zu eben zu dem, was er zuvor ablehnte.

So teilt die skeptizistische, dialektische Bewegung mit jener der Liebe das Streben nach dem Aufheben aller Unterschiede, doch in ihrer Intention, die diesem Streben zugrunde liegt, unterscheiden sich diese beiden Begriffe grundlegend. Denn während die Liebe in der Auflösung aller Unterschiede nach vollständiger Vereinigung mit dem Anderen durch Hingabe strebt, vernichtet das skeptizistische Bewusstsein die Unterschiede aus seiner Furcht vor der Vereinigung mit der Welt und der damit einhergehenden, aus dem Anerkennungskapitel sowie dem Stoizismus wurzelnden Furcht vor der eigenen Bedeutungslosigkeit heraus und damit aus Trennung. Es trachtet durch diese Vertilgung aller potentiellen Wahrheit nach der Gewissheit seiner selbst, weil es überzeugt ist, dass diese verschlungen wird, wenn es diese nicht negiert. So ist das Vorhaben des skeptizistischen Bewusstseins im Grunde immer noch sehr nahe mit dem Begehren des Herrn und der Arbeit des Knechtes verwandt, doch aufgrund der logisch zuvor getätigten Setzung des stoizistischen Bewusstseins als freiem, gelingt diesem Bewusstsein nun die Vernichtung, die es zuvor bloß versuchte. So erfährt es sich als einzige, unwandelbare und wahrhafte Gewissheit seiner selbst wandelnd inmitten von allem, „was sich für es befestigen will, seine eigene Freiheit als durch es selbst sich gegeben und erhalten“ (*PhG*, S. 161) ist, als sich selbst setzende, reine Bewegung selbst, ohne Resultat zu sein und alles, was ihm wirklich ist, ist es selbst, da es alles andere in Zweifel zieht. Das skeptizistische ist somit ein Bewusstsein, dass in seiner unablässig bewegten Bewegung in der Tat ist und sich dabei „nach dem richtet, was keine Realität für es hat, dem gehorcht, was ihm kein Wesen ist, das tut und zur Wirklichkeit bringt, was ihm keine Wahrheit hat“ – also ein widersprüchliches (*PhG*, S. 161). Deshalb taugt der Skeptizismus nicht zu einer allgemeinen, rigorosen Durchführung, Methode oder Lebensführung, weil er sich

dabei zunehmend heillos in seinen Widersprüchen verfängt und dabei zu taumeln beginnt, wenn es zunehmend alle Unterschiede aufhebt, während es sich zwischen ihnen als von ihnen abhängig, bewegt, ohne seine eigene Widersprüchlichkeit zu bemerken.

Im Sinne der Liebe ist das skeptizistische Bewusstsein damit ein lebendiges, das jedoch in seiner Vereinzelung dem mannigfaltigen Dasein seiner Außenwelt entgegengesetzt ist, anstatt sich in ihrem Aufheben von Unterschieden mit diesem Anderen, diesem Außen zu vereinigen. Während in der Liebe Unterschiede aufgehoben werden, das Getrennte dabei jedoch als Getrenntes bestehen bleibt als Einiges, dem die eigene Trennung lediglich als Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit bestehen bleibt, wird dem skeptizistischen Bewusstsein diese Getrenntheit von der Welt immer realer und damit entsteht ihm Schmerz in derselben Weise, wie er bereits dem stoizistischen Bewusstsein widerfuhr, da ihm ebenso die Trennung zwischen Trieb und Wirklichkeit, zwischen dem Wunsch nach einiger Existenz in all seinen Widersprüchen immer größer wird und ein Leiden entsteht, das es sich als Feind entgegensetzt, obwohl es selbst die eigene Widersprüchlichkeit erzeugt, unter der es leidet.

So zerfallen ihm diese Extreme zunehmend, ohne sie zusammendenken zu können und es findet sich „als einzelnes, zufälliges und in der Tat tierisches Leben und verlorenes Selbstbewusstsein gilt“ (*PhG*, S. 161–162), das sich nicht auf sich als Handelndes sinnhaft beziehen kann und kollabiert letztlich in eine Art animalischen Behaviorismus, in ein unablässiges Handeln, das sich der Frage nach seinem Sinnzusammenhang nicht stellen kann, weil es doch handeln muss, um zu sein, aber die Gegenstände auf die es sich handelnd bezieht, ablehnt und vernichtet. Da ihm alle vernünftigen Handlungsgründe an diesem Punkt entfallen sind, gibt es sich den gerade präsenten Empfindungen und Gefühle hin und urteilt subjektzentriert, spontan und willkürlich, rast bewusstlos zwischen freier Erhabenheit vom Weltgeschehen und völligem Untergang innerhalb ihrer zufälligen Verstrickungen, ohne sich dieses Wandels in Widersprüchen jemals bewusst zu werden. Als skeptizistisches Bewusstsein kann es sich dem nicht bewusst werden, kann dort nicht hinschauen, weil es sich vor dieser eigenen Wahrheit fürchtet, sich vor der eigenen Endlichkeit, letztlich fürchtet. Während das Vernichtungsstreben des skeptizistischen Bewusstseins als „unentwickelte[r] Einheit“ letztlich an der ihm innewohnenden Widersprüchlichkeit scheitern muss, zeigt die Liebe einen Weg der Vernichtung von Unterschieden auf, der in der Hingabe des Einzelnen liegt und mit Hegel „der einzig möglichen Vernichtung“ entspricht. Denn dem Skeptizisten

„stand die Möglichkeit von Trennung und Welt gegenüber; in der Entwicklung produzierte die Reflexion immer mehr Entgegengesetztes, das im befriedigten Triebe vereinigt wurde, bis sie das Ganze des Menschen selbst ihm entgegengesetzte“ (*FS*, S. 246)

Doch selbst diesen Unterschied der Möglichkeit als Möglichkeit will die Liebe aufheben und das Sterbliche in seiner Vereinigung unsterblich machen. Denn dieses Trennbare, das als solches „vor der vollständigen Vereinigung ein eigenes ist“ bringt sie in Verlegenheit (*FS*, S. 247), welche als Gefühl der Scham auftritt. Die Wurzel dieser Scham des Liebenden ist dabei der Stolz des Skeptizisten: die Vereinzelung, die Individualität und damit wird endgültig klar, dass diese beiden Begriffslogiken sich zwar vermeintlich das Ziel der Aufhebung aller Unterschiede teilen, ihr Weg als Ziel jedoch völlig diametral angelegt ist. Die Feindseligkeit des Skeptizismus in seinem Selbsterhaltungstrieb, der ihm

seine (vermeintliche) Freiheit ist, beleidigt mit Hegel hingegen das liebende Gemüt vielmehr, das zornig seine Einheit gegen diesen Angriff der ihm im Individualitätsstreben des Skeptizismus erwächst, verteidigt. Der Weg der Aufhebung von Unterschieden als Einigkeit bleibt dem skeptizistischen Bewusstsein damit solange verwehrt, wie ihm seine Furcht um das eigene Sterblichsein, die sich negativ hinter seinem Streben nach Vereinzelung verbirgt, das Wesentliche bleibt, denn solange bestimmt es sich innerhalb des Widerspruchs seines Strebens nach Aufhebung einer Welt in der es lebt und handelt, wächst ihm die Trennung zwischen Trieb und Wirklichkeit und damit sein Schmerz bis ins Unermessliche. Mit diesem Schmerz jedoch ist jede Vereinigung unmöglich und damit auch der Weg in die Liebe versperrt. Damit münden Stoizismus und Skeptizismus in der *PhG* in die Verzweiflung des unglücklichen Bewusstseins als dem Bewusstsein ihrer Widersprüche, die letztlich völlig unvermittelbar einander gegenüberstehen - nur, dass ihnen das dies erst in diesem Moment bewusst werden konnte.

In diesem Fall muss das Bewusstsein sich dieser erst einmal seiner eigenen Widersprüchlichkeit, seinem eigenen Schmerz bewusst werden, um zum unglücklichen Bewusstsein zu werden, das nun die beiden Gedanken, die für den Skeptizismus unvereinbar waren, nun zusammenführt und so zu einer Einheit wird – aber zu einer zerrissenen Einheit. Dies tut es, indem es sich fragt, was es da eigentlich tut in seinem rigorosen Zweifeln und in diesem Fragen verdoppelt es sich nun wieder in ein An- und in ein Für-sich-sein, wird wieder sein eigenes Objekt als Subjekt wie zu Beginn der hier dargelegten Begriffslogik des Selbstbewusstseins, die sich später in Herr und Knecht aufspaltete, vom Stoizismus und vom Skeptizismus negiert wurde, nun aber als unglückliches Bewusstsein und insofern in eins gekehrt als Gebrochene, Zerrissene wieder auftritt, da sie sich dem Selbstbewusstsein nun unumstößlich aufzwingt. Ihr Auftreten ist dabei zunächst noch ein unvermitteltes.

Das unglückliche Bewusstsein ist zunächst deshalb unglücklich, weil sein Bewusstsein ihm ein, seinem Wesen nach Widersprüchliches ist, was bedeutet, dass es Widersprüche in sich vereint, die sich negativ aufeinander beziehen. Das bedeutet, dass das Bewusstsein stets das Eine wie das Andere an sich hat, das Eine jedoch stets das Andere negieren will, sodass jedes aus jedem gleich wieder vertrieben wird und sich dabei stets neu produziert, sodass nie eine ruhende Einheit eintritt, die für sich bestehen kann. Diese wird für das Bewusstsein erst im Geist greifbar werden. In den Frühschriften legt Hegel die bereits im Stoizismus und Skeptizismus angeführte Trennung zwischen Trieb und Wirklichkeit dar, aus der heraus Schmerz entsteht, wenn die Trennung groß genug ist. Mit diesem bzw. seiner Ursache kann die Liebe sich nicht vereinigen. (vgl. *FS*, S. 243) Es diese gebrochene Einheit zunächst vollziehen, indem es die Gegensätze, die es in den logischen Gestalten Herr und Knecht als jeweilige, entäußerte Einheiten reflektiert hat, die es im Stoizismus und im Skeptizismus jeweils von einer Seite her vollständig negiert hat, nun als Widersprüche in sich an und für sich vermitteln muss.

Dabei erkennt das unglückliche Bewusstsein, dass in ihm diese Widersprüche immer schon in eins gefallen sind und in ihrer Unmittelbarkeit dabei für das unglückliche Bewusstsein einander Fremde bleiben. In diesem Bewusstsein innerer Zerrissenheit ist es einerseits ein im Wandel begriffenes Bewusstsein, das sich als solches selbst unwesentlich ist und andererseits ein unwandelbares, das danach strebt, sich von diesem Unwesentlichen zu befreien. Es versucht damit, sich von sich selbst

zu befreien, gibt so alle Selbstgewissheit auf und wird unfähig irgendetwas zu setzen, kann dabei seinen Gegensätzen aber auch nicht gleichgültig begegnen, weil es beide unmittelbar an sich stets immer schon ist und für sich die Beziehung dieser Widersprüche aufeinander ist. Diese Widersprüche müssen sich stets aufeinander beziehen, ohne je einig werden zu können, was zu einem wechselseitigen Aufreiben und Anheizen, zu einer Rastlosigkeit führt, die dieses Unglückliche in einen Schmerz führt, der im Kampf seiner mit sich selbst wurzelt. Es ist damit ein Kampf gegen einen Feind vorhanden, gegen welchen der Sieg vielmehr ein Unterliegen, das eine erreicht zu haben vielmehr der Verlust desselben in seinem Gegenteile ist. (*PhG*, S. 164) Es ist dieses Verhältnis sozusagen die Negative Seite des Liebesverhältnisses von Nehmen und Geben, das sich folgendermaßen konkretisiert:

„dasjenige das nimmt, wird dadurch nicht reicher als das andere; es bereichert [sich] zwar, aber um ebensoviel das andere; ebenso dasjenige, das gibt, macht sich nicht ärmer; indem es dem anderen gibt, hat es um ebensoviel seine eigenen Schätze vermehrt.“ (*FS*, S. 248)

Hier ist das Bewusstsein in seinem Unglück unendlich weit von der Liebe entfernt, weil es die Antwort nach der Vermittlung seiner inneren Zerrissenheit immer noch solipsistisch in sich sucht und sich nun vollends in diesem Inneren zu verkapseln droht. Denn zerrissen innerhalb dieser Widersprüche strebt es nach dem idealen Ich und unterliegt dabei stets sich selbst, auch wenn es gewinnt, sodass ihm alles zwischen den Fingern zerrinnt und es nirgends mehr Halt finden kann, sodass ihm alles bodenloser Schmerz wird, dem es nicht entkommen kann. Die Frühschriften sprechen in ähnlicher Weise von ihm als einer „Sammlung von Beschränktheiten, seinem Bewusstsein liegt nicht die in sich vollendete, ewige Vereinigung, nur das dürre Nichts, aber in diesem sich zu denken kann freilich der Mensch nicht ertragen“ (*FS*, S. 246). In diesem dünnen Nichts, das es nicht als ihm eigen ertragen kann, in dieser abgrundtiefen Verzweiflung des unglücklichen Bewusstseins ob seiner eigenen Nichtigkeit, die ihm durch diesen Überschuss an Einzelheit bewusst wird, ist es am absoluten Tiefpunkt dieser Begriffslogik angekommen und geht „in die Erhebung hieraus zum Unwandelbaren über“ (*PhG*, S. 165). Dieses Unwandelbare tritt aus dem Überschuss an Einzelheit dieses Bewusstseins, dem es sich als seine Erhebung bewusst ist, als sein Gegenteil, als seine Negation an diesem Punkt auf.

Dieses Göttliche ist damit aber zunächst absolute Selbstvermittlung, absolutes Subjekt, das seinen Grund in sich trägt und selbst daher kein Subjekt im Gegensatz zu Objekten sein kann, die es gegen oder für sich habe. Hegel bezeichnet dieses Göttliche hier als Ideal und Objekt jeder Religion, das als absolutes Subjekt keine Objekte haben kann oder ihnen entgegengesetzt werden kann. (vgl. *FS*, S. 242) Ein solches Göttliches ist dem Bewusstsein zunächst vollkommen unzugänglich – nicht in der Entrücktheit eines unendlichen Objekts der Offenbarung, aber in der überwältigenden Einigkeit mit sich, demgegenüber ein in sich widersprüchliches Selbstbewusstsein sich zwar verwandt wähnt, aber als vollkommen auf die eigene Unzulänglichkeit zurückgeworfenes kann es sich dazu nicht vermitteln, weil die Verfasstheit dieses absoluten Subjekts kein Entgegengesetztes duldet und sich das Bewusstsein nur als solches zu vermittelt weiß. Es tritt somit in dieser Form des absoluten Subjekts einfach auf, ohne vom Bewusstsein in irgendeiner Weise begriffen werden zu können, ohne dass das Bewusstsein sich in derselben Weise vermitteln könnte. Während die Gedankenfigur der Gottheit, die Hegel hier skizziert, als absolutes Subjekt sich mit seiner reinen Subjektivität immer schon vermittelt hat, ist

ihm jegliche Objektivität als Fremd- oder Selbstbezug fremd. Das so konzipierte Göttliche und das herkömmliche Bewusstsein können sich in derselben Weise grundsätzlich nicht aufeinander beziehen. In den Frühschriften beschreibt Hegel dessen Auftreten für das unglückliche Bewusstsein ganz in diesem Sinne:

Er ist nur als Entgegengesetztes; das Entgegengesetzte ist sich gegenseitig Bedingung und Bedingtes; er muß sich außer seinem Bewußtsein denken, kein Bestimmendes ohne Bestimmtes und umgekehrt; keines ist unbedingt; keines trägt die Wurzel seines Wesens ins sich, jedes ist nur relativ notwendig, das eine ist für das andere uns also auch für sich nur durch eine fremde Macht; (*FS*, S. 245)

Das unglückliche Bewusstsein steht hier zunächst einem Unwandelbarem gegenüber, das sich ihm als absolut fremdes Wesen in jeder Hinsicht entgegensetzt und ihm in dieser völligen Fremdheit zunächst vollkommen unvermittelbar ist. Dennoch treten beide Gestalten in einen Vermittlungsprozess ein, indem das unglückliche Bewusstsein sich in einem Freiheitsakt zu diesem Unwandelbaren hin erhebt und das Unwandelbare sich in einem Akt der Gnade sich zum Bewusstsein hin bestimmt. Zieht man die Frühschriften zur Rate, ist dies zunächst aus der jeweiligen Perspektive einerseits ein Freiheitsakt, andererseits ein Gnadenakt, indem sich das unglückliche Bewusstsein aus seiner abgrundtiefen Verzweiflung aufgrund seiner unauflösbaren, unbeikommbaren, in sich zerrissenen Widersprüchlichkeit befreit wird [sic!] durch eine ihm absolut fremden Macht, denn: das andere ist ihm durch ihre Gunst und Gnade zugeteilt; es ist überall nirgends als in einem Fremden ein unabhängiges Sein, von welchem Fremden dem Menschen alles geschenkt ist und dem er sich und Unsterblichkeit zu danken haben muß, um welche er mit Zittern und Zagen bittet. (*FS*, S. 245)

Zunächst ist in diesem ersten Moment der Erhebung zu ihm hin das Unwandelbare für das unglücklich Bewusstsein als Ideal lediglich ein Fluchtpunkt, durch dessen Auftreten ihm die eigene Einzelheit erst vollumfänglich bewusst wird und es sie als ihm eigen erkennt und sich als Bewusstsein, dass Einzelheit und Unwandelbarkeit als Widersprüche in sich vereint. Aus dieser Entstehung als Negativität des Einzelnen, als das dieses Unwandelbare hier auftritt, ist es immer schon mit diesem verbunden, von diesem berührt und so wird das unglückliche Bewusstsein in seiner Verzweiflung, die eben von seiner Einzelheit herrührt, durch dieses Auftreten nicht von dieser befreit, sondern produziert in seiner widersprüchlichen Struktur dieses Unwandelbare stets wieder neu und beide können nicht ohne das andere an ihm sein.

Als solches erkennt es sich als Wandelbares, das einen Gegenpol zum Unwandelbaren gilt, die es nun zu vermitteln gilt, das Unwandelbare als ihm Fremdes, das wandelbare Einzelne als ihm bekanntes, eigenes, wenn auch schmerzhaftes. Eine Vereinigung ohne diese Vermittlungsleistung ist im Sinne der Frühschriften dabei eine Vereinigung von Natur aus Getrennter und damit eine positiv gesetzte und unvollständige und wird es seinem Unglück bzw. seinem Schmerz nicht entheben können (vgl. *FS*, S. 244). Eine gelingende momentane Vereinigung Getrennter ist hingegen, wie bereits dargelegt wurde, nur unter Gleichen möglich. Im Ausgang des begehrenden Bewusstseins hat sich das Bewusstsein für uns in seiner freien Bestimmung zur Liebe hin als Gottes Ebenbild erwiesen, doch noch wurde

nicht gezeigt, woraus diese Gleichheit wurzelt. Die Frühschriften geben hierauf jedoch eine mögliche Antwort:

Um zu vereinigen, müssen die Glieder der Antinomie als widerstreitende, ihr Verhältnis zueinander als Antinomie gefühlt oder erkannt werden; aber das Widerstreitende kann als Widerstreitendes nur dadurch erkannt werden, daß es schon vereinigt worden ist; die Vereinigung ist der Maßstab, an welchem die Vergleichung geschieht, an welchem die Entgegengesetzten, als solche, als Unbefriedigte erscheinen (*FS*, S. 251). Das bedeutet, dass eine Vereinigung lediglich dann gelingt, wenn ihre Glieder immer schon Teile eines Ganzen, immer bereits vereinigt gewesen sind und ihre Trennung nun in Hinblick auf dieses Ganze als Trennung, als Mangel wahrgenommen wird. Die Vereinigung ist also der Entgegensetzung immer schon vorausgesetzt, damit eine gelingende Vereinigung stattfinden kann. Das wiederum heißt, dass das Bewusstsein sich als innerlich Unterschiedenes, Zerrissenes nur ob seiner ursprünglichen gottgleichen Einigkeit wahrnehmen kann, dass die Wendung des Bewusstseins nach innen und die damit einhergehende Bestimmung seiner als Selbstbewusstsein in dieser immer schon vorausgesetzten Einigkeit wurzelt und anders gewendet, dieses Empfinden des Mangels über diese Unterschiedenheit eine Aufforderung hin zur Vereinigung, ein Sollen hin zur Liebe für es darstellt. Es handelt sich dabei um eben jenes Sollen, das als Freies, nur potentiell positiv gestztes, eben erst entwickelt wurde.

Bewiesen ist damit aber lediglich das Sollen dieser Vereinigung im Sinne des Sollensbegriffs vom Anfang der Frühschriften und in diesem Sinne als Sollen, das nicht durch Zwang oder Herrschaft übergestülpt wird, sondern in einem Appell zur reflektierten Vermittlung auffordert. Das bedeutet, dass die Erhebung zum Unwandelbaren hin, die Erhebung zur Liebe hin sich aus dieser immer schon vorausgesetzten Einigkeit logisch zu sich selbst bestimmt – und zwar in einem absolut freien Handlungsakt. Von einem solchen Akt der Erhebung ist in der *PhG* an verschiedenen zentralen Stellen die Rede, innerhalb des hier besprochenen Abschnitts zuerst bei der Entstehung des Selbstbewusstseins, später beim Akt der Anerkennung, im Stoizismus und auch im Skeptizismus, wie im Verlauf der bisherigen Arbeit herausgearbeitet wurde. Was die *PhG* jedoch ausspart ist, was es sich mit diesem Akt der Erhebung begriffslogisch auf sich hat, wozu sich dieser begriffslogisch bestimmt und wodurch er überhaupt ermöglicht wird, denn diese Erhebung schließt stets eine logische Lücke als eine Art Allzweckkleber, ohne dass dabei gezeigt wird, was das unglückliche Bewusstsein denn eigentlich tut, wenn es sich erhebt und wie es überhaupt dazu kommt, sich erheben zu können. Auf den ersten Blick mag dieser Akt des Erhebens recht willkürlich wirken, beinahe wie eine Platzhalter, der eine Lücke kaschieren soll, die nicht geschlossen werden konnte. Doch dieser Eindruck täuscht, denn es ist dies keine willkürlich gesetzte, sondern eine an diesem Punkt logisch notwendige Handlung, im Sinne eines Non Sequitur, dass nur dann stattfinden kann, wenn eine Mitte als Vermittelndes sich dazuzeigt. Diese Mitte ist deshalb ein Dazugezeigtes, weil es sich nicht erzwungen werden kann, da jeglicher Zwang es bereits schon verhindert hat. In diesem Sinne entzieht sich dieses Moment jeglicher Positivität und ist ein Freies im engsten Sinne, dass negativ, das heißt, aus Nichts hier folgen muss. Das Auftreten dieses Akts der Erhebung kann in der *PhG* begriffslogisch geprüft und vollzogen werden

und dabei wird offenbar, dass dieser Vermittlungsakt ein komplexer, vielschichtiger und absolut existentiell zu vollziehender ist. Denn mit den Frühschriften gesagt:

Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt, die an Macht sich gleich und also durchaus füreinander Lebendige, von keiner Seite gegeneinander Tote sind, die schließt alle Entgegensetzungen aus [Herr und Knecht], sie ist nicht Verstand, dessen Beziehungen das Mannigfaltige immer als Mannigfaltiges lassen, und dessen Einheit selbst Entgegensetzungen sind [wie im Stoizismus]; sie ist nicht Vernunft, die ihr Bestimmen dem Bestimmten schlechthin entgegensetzt [wie es der Skeptizismus versuchte]; sie ist nichts Begrenzendes, nichts Begrenztes, nichts Endliches [wie das unglückliche Bewusstsein zunächst hier fürchtet]; sie ist ein Gefühl, (FS, S. 246)

Wie in der Textstelle in eckigen Klammern angemerkt, sperrt Hegel, sofern man diese Parallelen bejahen möchte, in diesem Absatz die Vereinigungsversuche verschiedener Bewusstseinsgestalten der Phänomenologie für die Liebe, jede als auf ihre Weise unvollständig geeignet, sich aus sich selbst heraus vollständig erfolgreich in diese Vereinigungsvermittlung zu begeben, weil sie alle sich in bestimmten Bestimmungen festhalten, die sie zunächst daran hindern, sich der Liebe frei hinzugeben, doch an jedem dieser Punkte steht dem Bewusstsein trotz all dieser Hindernisse grundsätzlich der Weg in die Liebe offen – insofern es bereit ist, das Risiko einzugehen und sich ihr öffnet und sich die Mitte als Vermittelnde dazuzeigt, auch wenn sie ihm an diesem Punkt noch eine Unbekannte ist – und damit den Schmerz der Trennung riskiert. Denn aus der Trennung heraus ist die Vermittlung des unglücklichen Bewusstseins mit dem Unwandelbaren eine sehr komplexe.

Diese Vermittlung der Beziehung wird auf dreifache Weise angetreten. Erstens tritt das unglückliche Bewusstsein als in seinen Anfang zurückgeworfenes Gegenteil vergleichend mit dem Unwandelbaren in Beziehung und bleibt in seinem zufälligen Meinen und Tun dem allgemeinen, objektiven Wissen gegenüber von sich und ihm getrennt. Zweitens erkennt das Unwandelbare Einzelheit an sich selbst für sich und wird dies Einzelne, während das Einzelne die Unwandelbare als ihm ähnlich erkennt, wenn es in seine Gestalt eines Unwandelbaren eintritt. Drittens erkennt das Unwandelbare sich als Einzelnes im Unwandelbaren wiederum selbst und wird in freudiger Versöhnung Geist und findet sich als Einzelnes im Allgemeinen wieder. An diesem Punkt ist das Unwandelbare aber erst als Negatives, noch nicht als Wahres, als das es erst im Geistkapitel auftritt. Dieser Idealpunkt stößt das unglückliche Bewusstsein in seiner Negativität erst recht in eine Haltlosigkeit, weil es aufgrund dieser unerreichbar für dieses Bewusstsein bleiben muss, weshalb ihm an diesem Punkt nun endgültig jede Bezugsmöglichkeit zerfällt und jede Vereinigung, die nun noch folgen kann, ist eine lediglich kontingente, mögliche, weil ihm als Seiendes das Unwandelbare fremd bleiben muss, weshalb das unglückliche Bewusstsein hier weniger als nichts ist. Über dieses Kontingente versucht es sich in seiner (freien?) Erhebung schließlich zu erheben. Das Unwandelbare ist dem unglücklichen Bewusstsein trotz seiner Annäherung immer noch fremdes Jenseits, weil es eine Gestalt grundsätzlich anderer, undurchsichtiger Einigkeit bleibt, sodass eine Vereinigung mit diesem „Hoffnung, d. h. ohne Erfüllung und Gegenwart bleiben“ muss (*PhG*, S. 167), denn ihre Erfüllung ist laut Hegel absolut dem Zufall und der unbeweglichen Gleichgültigkeit unterworfen. Die kontemplative Beziehung zwischen diesem jenseitigen Unwandelbaren und dem Einzelnen ist dabei eine dreifache, erstens als reines

Bewusstsein, zweitens als einzelnes, arbeitendes und begieriges Wesen und drittens als Bewusstsein seines Fürsichseins, worin wie so oft die Momente früherer Bewusstseinsgestalten innerhalb einer neuen Vermittlungsthematik aufgegriffen und weitergedacht werden.

Zunächst und in einem ersten Verhältnis tritt das Unwandelbare als (freie) Setzung auf, wobei ihre Freiheit noch zu demonstrieren sein wird, die sich notwendig daraus ergibt, dass über sein An-und-Für-sich-Sein hier noch nichts bekannt ist. Mit dieser Setzung wird es zu dem Unwandelbaren, das als solches wesentlich die Art und Weise bestimmt, in der es mit dem Bewusstsein in Beziehung tritt, doch einsehbar ist diese Bezogenheit durch die Gesetztheit des Unwandelbaren als Negatives bloß einseitig vom Bewusstsein aus, dem dieses Unwandelbare bloß widerfährt, sodass nichts, was wir von Gott wissen über uns hinausreicht, nichts wirklich von ihm kommt. Doch trotzdem ist diese Gegenwart eines (vom Bewusstsein) gestalteten Unwandelbaren ein Schritt über das abstrakte Denken des Stoizismus sowie die bloße zweifelnde Realisierung des Skeptizismus hinaus, weil dieses Denken reines Denken und Einzelheit zusammenzubringen vermag, auch wenn es diese Mitte, die es dem Bewusstsein hier ist, zunächst bloß als negative ist. Dieses Denken will das Allgemeine in seiner Form von Sein und Werden wirklich durchdringen, und weil es zunächst nicht viel davon weiß, tut es dies in diesem ersten Verhältnis als Andächtiges, das obwohl nicht in seiner Einzelheit, aber in seiner Beziehung auf das Unwandelbare hin bloß „an das Denken hin“ geht (*PhG*, S. 168), weshalb seine Einsicht vage bleibt.

Die Beziehung des Menschen zu diesem Unwandelbaren bleibt „unbegriffene Selbstbeziehung“ (*PhG*, S. 168), und dieser Gott ein ein Fremder, ein ‚inhaltlich fremdes Gebot‘, das als Denken bloßes gestaltloses Sausen begriffslos bleibt, sich nicht zum Begriff hin zu bestimmen vermag (vgl. Stekeler-Weithofer 2014, S. 757). In dieser denkenden Bewegung bleibt der Gegenstand für das Bewusstsein auch nach seinem Eintritt fremd, dabei ist sie aufgeladen mit Gefühl und ist eine schmerzhaft, unendlich sehnsüchtige aufgrund der beständigen Fremdheit ihres Gegenstandes. Als andererseits Unwandelbares bleibt dieser Gegenstand aber zugleich immer schon ihm entflohen im Ergreifen, unerreichbar fern und in der Einzelheit finden sich diese beiden in einer Art gemeinsamen kleinsten Nenner wieder, das Einzelne unmittelbar, das Unwandelbare sich als Einzelnes denkend. Das reine Bewusstsein begreift das Unwandelbare dabei aber nicht, sondern fühlt es lediglich und fällt in diesem Fühlen in sich zurück, indem es das Unwandelbare nur hinsichtlich seiner Unwesentlichkeit begreift. Denkend kann es nicht gefunden werden, lediglich festgehalten „in seinem Grabe“, weil es in seiner Bewegung immer schon entschwunden ist, während es als Festgehaltenes „keine Wirklichkeit hat“ (*PhG*, S. 169). In diesem Gefühl jedoch findet das unglückliche Bewusstsein Selbstgefühl.

In den Frühschriften wird die Liebe als eben so ein Gefühl gesetzt:

sie ist ein Gefühl, aber nicht ein einzelnes Gefühl; aus dem einzelnen Gefühl, weil es nur ein Teilleben, nicht das ganze Leben ist, drängt sich das Leben durch Auflösung zur Zerstreuung in der Mannigfaltigkeit der Gefühle und um sich in diesem Ganzen der Mannigfaltigkeit zu finden; in der Liebe ist dies Ganze nicht als in der Summe vieler Besonderer, Getrennter enthalten; in ihr findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner selbst, und Einigkeit desselben; das Leben hat, von der unentwickelten Einigkeit aus, durch die Bildung den Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen; (*FS*, S. 246)

Dabei ist sie in ihrer Setzung kein einzelnes Gefühl, sondern eines, das in seiner Transzendentalität über sich hinaus auf ein Ganzes verweist, sich in dessen Negation verliert und sich in dieser Negation als diese negierende sich immer schon gefunden auffinden wird, um schließlich vollumfängliche Einigkeit zu finden. In ihrem Streben nach vollständiger Vereinigung ringt die Liebe um vollständige Vereinigung gegen alle Entgegensetzungen, die den Liebenden anhaften, hebt sie nach und nach auf, und zwar eben nicht in einem Kampf, sondern dieses Aufheben ist ein

gegenseitiges Nehmen und Geben, schüchtern ihre Gaben möchten verschmäht, schüchtern, ihrem Nehmen möchte ein Entgegengesetztes nicht weichen, versucht sie ob die Hoffnung sie nicht getäuscht, ob sie sich selbst durchaus findet; dasjenige, das nimmt, wird dadurch nicht reicher als das andere; es bereichert [sich] zwar, aber um ebensoviel das andere; ebenso dasjenige, das gibt, macht sich nicht ärmer, indem es dem anderen gibt, hat es um ebensoviel seine eigenen Schätze vermehrt. (*FS*, S. 248)

Eine so gestaltete Aufhebungsdiagnostik sucht unendliche Unterschiede in der Welt, wechselt alle Gedanken, alle Mannigfaltigkeiten der Seele aus „um aus jedem ihrer Leben die Liebe zu trinken“ und gewinnt so den Reichtum des Lebens in ihrer Vereinigung, (vgl. *FS*, S. 248) Sie gipfelt schließlich in der ersehnten Vereinigung, indem

[d]as Eigenste [sich] vereinigt in der Berührung, in der Befüllung bis zu Bewußtlosigkeit, der Aufhebung aller Unterscheidung; das Sterbliche hat den Charakter der Trennbarkeit abgelegt, und ein Keim der Unsterblichkeit, ein Keim des ewig sich aus sich Entwickelnden und Zeugenden, ein Lebendiges ist geworden. Das Vereinigte trennt sich nicht wieder; die Gottheit hat gewirkt, erschaffen, Dieses Vereinigte aber ist nur ein Punkt, der Keim, die Liebenden können ihm nichts zuteilen, daß in ihm ein Mannigfaltiges sich befände; denn in der Vereinigung ist nicht ein Entgegengesetztes behandelt worden, sie ist rein von aller Trennung; alles, wodurch es ein Mannigfaltiges sein, ein Dasein haben kann, muß das Neugezeugte selbst in sich gezogen, entgegengesetzt und vereinigt haben (*FS*, S. 248–249)

Die punktuelle Vereinigung hat dabei also keinen Bestand, sondern ist in ihrer Bewegung immer schon eine widersprüchliche und deshalb dem Untergang geweiht – lediglich ihr Keim, der sich nun in eine eigene begriffslogische Entwicklung als Bestimmung zu sich selbst begeben muss – aber dieser ist als Seiendes lebendig und hat als solches Bestand. Hegel meint mit diesem Keim dabei, wie im Kapitel zu den Frühschriften bereits dargelegt, sowohl das Kind als Liebesfrucht, das den Menschen in der Zeugung Gott so nahe wie sonst nie rückt, als auch das spekulativlogische Moment der freien Erhebung des Bewusstseins aus seinem Schmerz, aus seiner Trennung heraus, in dem er sich hin zum transzendenten, sich übersteigenden Ich bestimmt und sich als frei setzt und so weist diese Beziehung als Vereinigung drei Momente auf: das Einige, das Getrennte und das Wiedervereinigte. „Die Vereinigten trennen sich wieder, aber im Kind ist die Vereinigung selbst ungetrennt worden.“ (*FS*, S. 249)

Die Liebe ist somit eine punktuelle Vereinigung, vollständig in dieser Punktualität, aber nur insofern als in der Liebe jedes Selbstbewusstsein als Teil eines Ganzen, als Organ eines Lebendigen ist, während sie jedoch für sich bereits Lebendige, lebende Ganze sind, die sich zudem nicht von allem Toten vollständig und langfristig lösen können, sich von der mannigfaltigen Welt nicht vollständig verabschieden können, weil sie als diese für sich selbstständigen Lebendigen innerhalb dieser Welt verhaftet bleiben und sich zu ihr und gegen sie als ein Außen bestimmen müssen. Denn sie bleiben

nach der Vereinigung als Lebendige zurück, die immer noch in Strukturen von Erwerb und Besitz, Eigentum und Rechten sich bewegen und das stellt für diese Liebende in Bezug auf ihre Liebe mit ihrem Bestreben nach vollständiger Vereinigung einen Aspekt dar, der ebenso verhandelt werden will. Denn als Vereinigte können die Liebenden als solche nicht den Weg der Anerkennungsdiagnostik gehen und in einem Kampf auf Leben und Tod ausfechten, wem nun welches Tote, welches Objekt zusteht. Denn „das wäre eine Entgegensetzung gegen die Macht des anderen“ (*FS*, S. 250), und wenn sie diesen Weg gehen, sind sie wieder Herr und Knecht und keine Liebenden mehr. Als Liebende scheint für sie „nur die Vereinigung darüber stattfinden zu können, daß es unter die Herrschaft beider käme“ (*FS*, S. 250). Denn auch die Liebe kann „keine andere Beziehung auf das Objekt finden [...] als die Beherrschung desselben [...] und wenn der Besitz und Eigentum einen so wichtigen Teil des Menschen, seiner Sorgen und Gedanken ausmacht, so können auch Liebende sich nicht enthalten, auf diese Seite ihrer Verhältnisse zu reflektieren“ (*FS*, S. 250). Aus Sicht der Liebe, die stets nach Vereinigung, weg von Trennung strebt, ist daher die Gütergemeinschaft im Sinne eines „Recht[s] eines jeden von beiden an das Ding“ die einzige Option, die Einigung auch über die punktuelle Vereinigung hinaus verspricht.

Im zweiten Verhältnis kehrt das reine Bewusstsein in sich selbst zurück als begehrendes und arbeitendes, kann dies aber nicht auf sein Selbstgefühl zurückführen, das es im reinen Bewusstsein erlangte, weil es dies lediglich an sich hat, noch nicht für sich als wesentliches Gefühl. Seine Selbstgewissheit ist deshalb eine gebrochene, da es seine Bewährung durch Arbeit und Genuss notwendig vernichtet, und weil sie bloß in seiner Entzweiung aufgefunden werden kann, ist diese wiederum selbst gebrochen. Die Wirklichkeit gegen die sich das unglückliche Bewusstsein begehend und arbeitend (vgl. *PhG*, S. 170), wendet ist dabei ebenso gebrochen, wie es selbst und deshalb bloß einerseits nichtiges Aufzuhebendes und andererseits Unwandelbares, weil es die eigene Einzelheit an sich erhalten und in seiner Allgemeinheit als Unwandelbares ist diese die „Bedeutung aller Wirklichkeit“ (*PhG*, S. 171). Diese Wirklichkeit kann das unglückliche Bewusstsein aber nicht aufheben, weil ihm als nicht für sich selbstständiges diese Wirklichkeit nicht an und für sich nichtig ist, denn es erlangt das Gefühl seiner Selbstständigkeit durch Arbeit und Genuss, während die aufzuhebende Wirklichkeit für es Gestalt des Unwandelbaren ist. Die Preisgabe dieser Welt erlebt das unglückliche Bewusstsein jedoch als vom Unwandelbaren ausgehend, welches sie ihm überlässt. Als wirkliches und zugleich innerlich gebrochenes ist das Tun und Verändern der Welt für sich Tun des Einzelnen, an sich aber eine fremde Gabe in Form von Fähigkeiten und Kräften des Unwandelbaren. Diese Seiten beziehen sich aufeinander, bedingen sich und sind zugleich eine Seite der Wirklichkeit. Daraus wurzelt die Spannung zwischen dem Wahren und Guten und den Begierden, also die Transparenz.

Das handelnde Bewusstsein und die passive Wirklichkeit stehen sich so einerseits in Beziehung zueinander, andererseits halten beide als ins Unwandelbare zurückgegangen an sich fest und lösen lediglich ihre Oberflächen gegeneinander ab, sodass die tätige Kraft in die sich die Wirklichkeit dabei auflöst für das unglückliche Bewusstsein ein Jenseits ist. Die Kriterien für richtiges Handeln und wahre Aussagen werden so nicht willkürlich von einem Einzelnen gesetzt, sondern dieses Bewusstsein reflektiert die begriffslogische „Bewegung des Tuns in das andere Extrem zurück“ (*PhG*, S. 172), sodass ihm die allgemeinen Normen losgelöst von sich erscheinen und durch eine äußere Macht gesetzt,

als die es das Unwandelbare wahrnimmt. Von diesem Unwandelbaren ausgehend hat laut Hegel die begriffslogische Bewegung begonnen und sich ausgebreitet und daher ist es Wesen der sich zersetzenden Extreme sowie des Wechsels.

Das unglückliche Bewusstsein und das Unwandelbare werden eins, einerseits durch den Verzicht und die Preisgabe des Unwandelbaren auf seine Gestalt, andererseits im Danken des Einzelnen für diese Preisgabe. Im Danken verlagert das Einzelne die Kontrolle über das Richtige, Wahre, Gute ins Außen, da diese Anerkennung dessen aber Tun des Bewusstseins ist, ist das Danken wiederum gebrochen, weil das Bewusstsein darin eigentlich wahrhafte Befriedigung seines Selbstgefühls findet, anstatt wahrhaft zu entsagen, „denn es ist Begierde, Arbeit und Genuß gewesen; es hat als Bewußtsein gewollt, getan und genossen“ (*PhG*, S. 172). Zugleich reflektiert sich diese Bewegung auch in das andere Extrem der Einzelheit, indem sich das unglückliche Bewusstsein im Danken aufhebt und so das andere Unwandelbare als Wesen an, ist darin „selbst sein eigenes Tun“ (*PhG*, S. 172) und wiegt darin die Preisgabe des Unwandelbaren gleichwertig auf, wobei das Unwandelbare letztlich mehr tut, indem in seinem Tun sein Wesen aufgibt, während das unglückliche Bewusstsein lediglich seine Oberfläche ablöst. Da sich das unglückliche Bewusstsein nicht über die eigene Selbstaufgabe täuschen kann, entsteht daraus lediglich die gedoppelte Reflexion in die beiden Extreme in einerseits unwandelbares Bewusstsein und andererseits ein Bewusstsein des Wollens, Vollbringens, Genießens und in eine Spaltung zwischen Verzicht auf sich selbst und für sich seiender Einzelheit. Das unglückliche Bewusstsein negiert sich hier als in sich gebrochenes in seiner Reflexion des Unwandelbaren.

In den Frühschriften tritt die Art der Vereinigung als unvollständige auf, die Positives an sich hat, weil sie natürlich immer schon Getrenntes zu vereinigen sucht und dies lediglich durch eine positive Setzung geschehen kann. Diese unvollständige Vereinigung erinnert dabei stark an die Dialektik unter Herrschaftsverhältnissen in der *PhG*. Um diese komplexe Bewegung zu verdeutlichen zeigt Hegel am Beispiel der Religion den wesentlichen Unterschied zwischen positivem und reflektiertem Glauben auf, indem er darauf hinweist, dass in der positiven Religion, in der Dogmatik davon ausgegangen wird, dass Vereinigung etwas Gegebenes ist, das man nicht immer schon hat, sondern empfängt. Nach dieser Schenkung soll es teilweise bleiben können, aber „etwas Gegebenes ist insofern nicht ein anderes als ein Entgegengesetztes, und demnach wäre die Vereinigung etwas Entgegengesetztes, und zwar insofern es vereinigt ist, welches ein Widerspruch ist.“ (*FS*, S. 253) Das bedeutet, dass dieses Sein gerade in der Vereinigung entgegengesetzt ist und nicht in der Entgegensetzung, was zum Widerspruch führt.

Möglich wird dies durch eine Täuschung, vergleichbar jener im Danken des unglücklichen Bewusstseins. Denn eine Vereinigung ist dann unvollständig, wenn noch nicht alle Entgegensetzungen aufgehoben, wenn es in anderer Sicht, als dem vereinigten Punkt noch eine Entgegensetzung gibt. Dies ist beispielsweise in der *PhG* im Moment des Dankens der Fall, wenn das Bewusstsein sich nicht tatsächlich vollständig hingibt, sondern aus seiner Hingabe Selbstgewissheit schöpft. Die Täuschung besteht dabei darin, dass hier ein Sein in jener Hinsicht, in der es vereinigt werden soll, für vollständig gehalten wird, eigentlich aber diesbezüglich unvollständig ist. Hier wird eine Art des Seins mit einer anderen verwechselt. Die Seinsarten unterscheiden sich dabei durch ihre mehr oder weniger vorhandenen Vereinigungen. Das Sein ist dabei die Einheit aus Bestimmen und Bestimmwerden, die

in ihm eins, also vereint sind. Es handelt sich hier also bei der Vereinigung um das, was Hegel später als Begriffslogik konkretisieren wird.

Die Vereinigung, die in der positiven Religion aber vonstatten geht, soll das Bestimmende nicht bloß mit dem Bestimmten eins sein, sondern es soll auch in seinem Bestimmen, insofern es bestimmt, bestimmt sein, was bedeutet, dass seine Handlung keine aktive, sondern eine passive im Sinne eines Leidens ist, aber zugleich ist aber das Bestimmende, das sein Leiden bestimmt, ein Vereinigtes, denn darin konnte ein aktive, tätige Handlung stattfinden, aber es handelt sich dabei um eine niedrigere Art der Vereinigung, weil sie aus positiven, nicht aus reflektiertem Glauben heraus vonstatten geht, weshalb wiederum das Vereinigte, das dabei ein Entgegengesetztes ist, welches unvollständig vereint ist. Da die Widerstrebenden Entgegengesetzte bleiben, indem Bestimmende einem Bestimmten gegenübersteht und dabei selbst tätig, aber in der Form seiner Handlung bestimmt durch ein anderes. Das bedeutet, dass diese Handlung eine Gegebene sein soll und damit das Tätige in seiner Tätigkeit ein Bestimmtes, also als Seiendes vorher vereinigt in einer Vereinigung, in der das Bestimmende ein Bestimmtes gewesen ist, das durch ein anderes bestimmt war usf. (vgl. *FS*, S. 253). Zu Ende gedacht müsste der positive Glaube damit ein passiver im Sinne absoluter Bestimmtheit sein und damit ein Widerspruch. Deshalb schränken positive Religionen den Handlungsraum ihrer Subjekte stark ein und lasse nur bestimmte Handlungen innerhalb eng abgesteckter Grenzen zu, wie die Anschauung. Das bedeutet, dass diese Religionen lediglich einen stark eingeschränkten Begriff vom Menschen zulassen und ihm zugestehen, zu hören und zu sehen, bewegt zu sein und handelnd – aber bloß im Sinne einer bestimmten Tätigkeit, die von einem anderen als dem Tätigen bestimmt wird und somit insofern bestimmt – determiniert, wie man heute sagen würde.

Da das Bestimmen eine Macht ist, die der Tätigkeit Richtung bzw. Form gibt, auch wenn Glauben und Handeln aus Zutrauen heraus geschieht, welche aus der Identität von Person, Willen und Ideal besteht, während die Zufälligkeit eine Verschiedene bleibt. „Wenn da, wo ich nicht er bin und er nicht ich ist, ihm glaube, und nach ihm handle, da werde ich bestimmt; er ist eine Macht gegen mich und ich verhalte mich positiv gegen ihn.“ (*FS*, S. 254) Ein solcher Gott einer positiven Religion ist in diesem Sinne ein herrschender, der den Menschen unterwirft und nicht gleichzusetzen mit dem Unwandelbaren, mit dem das unglückliche Bewusstsein sich vermittelt – denn diese Art von vollständiger Vermittlung geschieht zwingend und immer bloß auf Augenhöhe, wenn beide sich zueinander hin bestimmen, sich also auf Augenhöhe begeben und sich die Mitte dazuzeigt, die ein Vermittlung schließlich möglich macht. Der Gott der positiven Religion ist hingegen eine unvermittelbarer, offenbarte Macht. Damit fordert der positive Glaube „Glauben an etwas, das nicht ist – das, was nicht ist, kann nur entweder werden oder gar nicht werden“ (*FS*, S. 254), weshalb sein Bestimmtes kein Sein an sich hat, das aber Seiendes sein soll, weil es ja geglaubt werden soll. Hier zeigt sich nichts dazu, keine Mitte, die eine Vermittlung ermöglicht tritt auf. Stattdessen wird eine Vereinigung erzwungen durch eine Macht, die ausgeübt und deshalb von den Leidenden gefühlt wird, aber gefühlt in dem Sinn, das die Macht nicht im Gefühl ist, sondern „in der Trennung des Gefühls“ (*FS*, S. 254), sodass das Leidende zu einem Objekt wird, das diesem Stifter des Leidens entgegengesetzt ist – im Sinne der *PhG* als ihm unterworfenen. So wird in der positiven Religion im Grunde eine Vereinigung im Sinne

eines Kampfes auf Leben und Tod durchgeführt, die mit dem Begriff der Liebe, dem Streben nach wahrer Vereinigung zwischen Gleichen diametral entgegengesetzt ist und ihr somit verwandt ist und in ihrer negativen Beziehung aufeinander ist jede von beiden jederzeit durch ihre Negation, also durch die andere aufhebbar.

Jede positive Religion geht also von einem Entgegengesetzten aus, „das wir nicht sind [...] und das wir sein sollen“ (*FS*, S. 254), und stellt damit ein Ideal auf, das angestrebt werden soll, an das geglaubt werden soll. Damit an dieses Ideal, dem von sich aus kein Sein zukommen kann, geglaubt werden kann, muss Macht notwendig ausgeübt werden, da die Vereinigung sich nicht natürlich dazuzeigt, weshalb sie durch Machtausübung erzwungen werden muss. „In der positiven Religion ist das Seiende, die Vereinigung nur eine Vorstellung, ein Gedachtes“, weshalb jeder Glaube daran eine bloße Vorstellung ist, ein Glaube an etwas Geglaubtes, das Denken eines Gedachten ist, das nicht zum Gedanken gereicht.

In einem dritten Verhältnis versucht das unglückliche Bewusstsein in der *PhG* hingegen sich nun in Versöhnung mit dem Unwandelbaren zu vermitteln. Dieses bezieht sich auf sich nun als Entgegengesetztes, sodass ihm all sein Tun und Genuß allgemein Inhalts- und bedeutslos werden, weil sie darin an-und-für-sich-wären. Stattdessen ziehen sie sich in die Einzelheit zurück, die das Bewusstsein aufheben will und in dem sich schließlich das Bewusstsein als tierisches, dessen Funktionen hier in ihrer wesentlich und wichtig für den Geist sind, denn in ihnen offenbart sich „der Feind in seiner eigentümlichen Gestalt zeigt“ (*PhG*, S. 174). Dem Bewusstsein ist sein eigenes Tun hier zwar inhaltlich völlig nichtig, es muss ihm aber das Wesentlichste bleiben, denn es entkommt ihm nicht und darin rührt das gefühlte Unglück, das jedem Genuss folgen muss, weil es das unglückliche Bewusstsein auf höherer Ebene unerfüllt zurücklässt, weil es sich als animalisch funktionierend bewusst ist, ihm das aber zu einem vollen Selbstbewusstsein nicht gereicht – eine Niederlage, in die besagter Feind sich produziert und das Bewusstsein wird nicht frei, bleibt sich verunreinigt, weil es sich diesen Feind fixiert. Zugleich ist ihm dieser inhaltlich das Einzelnste, Unwesentlichste, was das Bewusstsein hier als ärmliche, unglückliche, in ihrer Kleinheit beschränkte Persönlichkeit darlegt (vgl. *PhG*, S. 174), wobei hier sein Unglück der Erkenntnis entspringt, dass es seinem ursprünglichen Subjektivismus urteilend und handelnd nicht zu entkommen vermag.

Seine Einheit mit dem Unwandelbaren knüpft es dabei sowohl an das Gefühl des Unglücks als auch an die Ärmlichkeit seines Tuns, denn „die versuchte unmittelbare Vernichtung seines wirklichen Seins“, also die Tatsache, dass man nie weiß, wann und ob man richtig handelt/handeln kann, wird durch den Gedanken des Unwandelbaren vermittelt. Diese negative Beziehung des Bewusstseins gegen seine eigene Einzelheit, bestimmt sich ihrem Wesen nach mittelbar und ist zugleich an sich positiv, weshalb sie zugleich „für es selbst diese seine Einheit hervorbringen“ (*PhG*, S. 174) wird. In ihrer Mittelbarkeit ist diese Beziehung also ein Schluss, weil sich darin die Einzelheit, welche „sich zuerst als gegen das Ansich entgegengesetzt“ (*PhG*, S. 174) fixierte, mit dem Unwandelbaren durch ein Drittes sie vermittelnde zusammen. Diese Mitte ist ein Handeln, welches das Bewusstsein dabei als bewusstes Wesen, also als Bewusstsein mit sich selbst vermittelt:

„In ihr also befreit dieses sich von dem Tun und Genüsse als dem seinen, es stößt von sich als fürsichseiendem Extreme das Wesen seines Willens ab und wirft auf die Mitte oder den Diener die Eigenheit und Freiheit des Entschlusses und damit die Schuld seines Tuns.“ (*PhG*, S. 175)

In direkter Beziehung mit dem Unwandelbaren stehend „dient [das Mittlere] mit seinem Rate über das Rechte“ (*PhG*, S. 175), aber, weil sie einen fremden Beschluss befolgt, endet die handelnd und willentlich eigene Handlung hier, während dem Bewusstsein die Seite des Gegenstands als „die Frucht seiner Arbeit und der Genuß“ eigen bleibt (*PhG*, S. 175). Da es weiß, dass diese begehrlische Befriedigung die wahre „Erfüllung von Bedingungen des Richtigen“ vereiteln kann (Stekeler-Weithofer 2014, S. 767), verzichtet das Bewusstsein schließlich auch auf den eigenen Willen und die Wirklichkeit, die darin erworben wurden und den Genuss selbst in drei Teilbereichen: die Wahrheit seiner erreichten Selbstständigkeit, sie als äußerliches Eigentum und den gehabten Genuss, was das allgemein Richtige mit der Begehrensstruktur schließlich vermittelt und

durch das positive Moment des Treibens eines unverstandenen Geschäftes nimmt es sich in Wahrheit und vollständig das Bewußtsein der inneren und äußeren Freiheit, der Wirklichkeit als seines Fürsichseins es hat die Gewißheit, in Wahrheit seines Ichs sich entäußert und sein unmittelbares Selbstbewußtsein zu einem Dinge, zu einem gegenständlichen Sein gemacht zu haben. (*PhG*, S. 175)

Dieser Verzicht auf sich selbst ermöglicht nun tatsächliche Aufopferung, welche den Betrug durch den Dank zuvor tilgt, indem dieses Anerkennen „alle Macht des Fürsichseins“ für sich ablehnt und dem Unwandelbaren zuschreibt,

aber in diesem Abwälzen selbst sich die äußere Eigenheit in dem Besitze, den es nicht aufgibt, die innere aber in dem Bewußtsein des Entschlusses, den es selbst gefaßt, und in dem Bewußtsein seines durch es bestimmten Inhalts, den es nicht gegen einen fremden, es sinnlos erfüllenden umgetauscht hat, behält. (*PhG*, S. 176)

Ist die Aufopferung vollbracht und hat das Bewusstsein das Handeln „als das seinige“ negiert, löst sich alles Unglück vom Bewusstsein.

Daß dies Ablassen an sich geschehen ist, ist jedoch ein Tun des andern Extrems des Schlusses, welches das ansichseiende Wesen ist. Jede Aufopferung des unwesentlichen Extrems war aber zugleich nicht ein einseitiges Tun, sondern enthielt das Tun des Anderen in sich. Denn das Aufgeben des eigenen Willens ist nur einerseits negativ, seinem Begriffe nach oder an sich, zugleich aber positiv, nämlich das Setzen des Willens als eines Anderen und bestimmt des Willens als eines nicht einzelnen, sondern allgemeinen. Für dies Bewußtsein ist diese positive Bedeutung des negativ gesetzten einzelnen Willens der Willen des andern Extrems, der ihm, weil er eben ein Anderes für es ist, nicht durch sich, sondern durch das Dritte, den Vermittler, als Rat wird. (*PhG*, S. 176)

In ebendieser Weise verhält es sich mit der Aufgabe von Besitz und Genuss, während das Allgemeine, das dem Bewusstsein darin entsteht, nicht sein eigenes Tun ist. Das Tun bestimmt sich begrifflich daher als Einheit aus Gegenständlichem und Fürsichsein, die dem Bewusstsein deshalb wesentlich und gegenständlich werden. Wo dem Bewusstsein seine Einheit nicht Begriff seines Tuns ist, da ist ihm unmittelbar und muss deshalb durch einen Mittler als „noch gebrochene Gewissheit“ ausgesprochen

werden, was bedeutet, dass sein Tun sich ihm stets an sich verkehrt, wobei das Tun lediglich „als Tun des Einzelnen überhaupt“ sich zum Tun bestimmt. Währenddessen bleibt es für das Bewusstsein ein mangelndes und „das Aufgehobensein derselben in der positiven Bedeutung ein Jenseits. Aber in diesem Gegenstande, worin ihm sein Tun und Sein, als dieses einzelnen Bewußtseins, Sein und Tun an sich ist, ist ihm die Vorstellung der Vernunft geworden“ (*PhG*, S. 177).

Das, was sich in der *PhG* in der Hingabe, im Verzicht auf sich selbst durch ein drittes, Vermittelndes dazu zeigt, ist jenes Non Sequitur, das in der Liebe das Bewusstsein zur Freiheit verhilft. In der Liebe wie im unglücklichen Bewusstsein erkennt das Bewusstsein das Göttliche als Ideal, dem es immer schon verbunden ist, dem es sein Sein zu verdanken hat – und zwar als Getrenntes, weil es auf Einigkeit hin angelegt ist. Es handelt sich hierbei mit Hegel gesprochen um einen praktischen Glauben, der „Glaube an jenes Ideal“ ist. In diesem Sinne wird das Bewusstsein zum Liebenden, wenn es bereit ist, an dieses Ideal praktisch zu glauben. Während Hegel in der *PhG* dieses Moment aus der Vermittlung herausarbeitet, setzt er ihn in den Frühschriften zunächst völlig positiv und zwar als „die Art, wie das Vereinigte, wodurch eine Antinomie vereinigt ist, in unserer Vorstellung vorhanden ist“ sowie seinen Gegenstand in der Form: „[d]ie Vereinigung ist die Tätigkeit; diese Tätigkeit, reflektiert als Objekt ist das Geglaubte“ (*FS*, S. 250–251). Es handelt sich dabei also um das Bindeglied, das die Vereinigung von Getrenntem möglich macht und damit dem Puzzlestück, um das wird die gesamte begriffslogische Bewegung hindurch gerungen haben, wenn es darum geht Subjekt und Objekt oder Herr und Knecht, Denken und Handeln, Ich und Welt zu vereinigen.

Strukturell bestimmt sich Glaube dabei zunächst als Tätigkeit der Vereinigung, welche als Objekt reflektiert das Geglaubte ist, was bedeutet, dass die Glieder der Antinomie ihrem Verhältnis nach zunächst als Widerstreitende, gefühlt (in der Liebe oder Andacht) oder erkannt (im dritten Verhältnis des unglücklichen Bewusstseins) werden müssen (vgl. *FS*, S. 251). Der logische Knackpunkt dabei besteht aber darin, dass Widerstreitende nur dadurch „daß schon vereinigt worden ist“ als Widerstreitende erkannt werden können. „[D]ie Vereinigung ist der Maßstab, an welchem die Vergleichung geschieht, an welchen die Entgegengesetzten, als solche als Unbefriedigte erscheinen.“ (*FS*, S. 251) Das bedeutet, dass der Mangel des Widerstreits, das, was den Widerstreitenden sich fehlt, immer schon vorausgesetzt ist, denn um ihnen zu fehlen, um ihnen ein Mangel zu sein, müssen sie bereits mit ihm vereinigt gewesen sein und damit handelt es sich beim Glauben wiederum um ein Widersprüchliches.

Einem solchen Glaubensbegriff geht also eine Tätigkeit im Sinne einer Dialektik voraus, die sich dahingehend bestimmt, dass etwas, dass ich nie gekannt, mit dem ich nie eins war, das kann mir nicht fehlen. Wenn nun gezeigt werden kann, dass die Widerstreitenden ohne das ihnen Mangelnde nicht bestehen können, dass eine Aufhebung des Widerstreits, eine Vereinigung also vorausgesetzt werden muss, damit die Entgegensetzung der Akteure möglich wird, weil sie zwei notwendige Teile eines Ganzen sind, die sich zu diesem Ganzen immer schon hinbestimmt haben müssen, weil ihnen ohne das Andere etwas Grundlegendes zu ihrer Ganzheit fehlt, „so wird damit bewiesen, daß sie vereinigt werden müssen, daß die Vereinigung sein soll“ (*FS*, S. 251).

Das bedeutet, dass der Knackpunkt in der Frage des Glaubens in der Frage nach der Unabhängigkeit des Seins liegt, das eben in seiner Unabhängigkeit, nicht unbedingt für uns ist, sondern auch nicht für

uns und eben darin unabhängig ist. Das heißt, dass es Sein geben kann, zu dem wir als Selbstbewusstsein nicht in der Lage sind in Beziehung zu treten, wie beispielsweise das Unwandelbare, das zunächst nicht fassbar ist für das unglückliche Bewusstsein, und lediglich fassbar werden kann, weil das Unwandelbare sich dahingehend verändert, dass das Bewusstsein mit ihm sich in Beziehung setzen kann. Das bedeutet jedoch, dass Sein, zu dem wir uns nicht, in keinster Weise in Beziehung setzen können denkbar ist und das wiederum zeigt, dass aus bloßer Denkbarekeit kein Sein folgt, ein ein solches „ist zwar insofern als Gedachtes; aber ein Gedachtes ist ein Getrenntes, dem Denkenden Entgegengesetzt; es ist kein Seiendes“, ebenso wenig wie die Freiheit des Stoizismus seiend ist in ihrer Abstraktheit und deshalb kann der Stoizist innerhalb seines Stoizismus auch nicht tätig von ihr Gebrauch machen. Abhängig sind hingegen die Entgegengesetzten, die Widerstreitenden, in dem Sinne, dass Sein und Glauben nur gemeinsam dem Geglaubten vorausgehen. Da es Sein geben kann, das unabhängig und unvermittelbar zu uns ist, muss nicht geglaubt werden, was ist, aber das, was geglaubt wird, muss nach Hegel auch sein. Dieser Aspekt des Hegelschen Glaubensbegriffs erscheint aus heutiger Sicht zunächst überraschend, da wir von Glaubensfragen sprechen, wenn wir Meinungsfragen meinen bzw., wenn es um Inhalte geht, die nicht sicher sind. Doch hier kommt ganz essentiell der Aspekt der Reflexion ins Spiel, denn von (aktivem, tätigen) Glauben spricht Hegel lediglich dann, wenn es sich um ein reflektiertes Glauben handelt. Davon unterscheidet sich der positive Glaube, der in den Frühschriften folgendermaßen festgehalten wird:

ein positiver Glaube nun ist ein solcher, der statt der einzig möglichen Vereinigung eine andere aufstellt, an die Stelle des einzig möglichen Seins ein anderes Sein setzt; der also die Entgegengesetzten auf eine Art vereinigt, wodurch sie zwar vereinigt, aber unvollständig, d. h. nicht in der Rücksicht vereinigt sind, in der sie vereinigt sein sollen. (FS, S. 252)

Das Gedachte muss demnach vereinigt werden, um geglaubt werden zu können. Der Gedanke ist in diesem Sinne Vereinigtes, das geglaubt wird, während das Gedachte selbst sich nicht noch nicht dazu bestimmt hat. Das bedeutet für das unglückliche Bewusstsein im Moment seiner Begegnung mit dem Unbekannten, dass, um sich zu diesem hin bestimmen und mit diesem in Beziehung setzen zu können, zunächst glauben muss, dass dies Unwandelbare ist und, dass eine Vereinigung mit ihm sein kann und sein soll. Andererseits muss das Unwandelbare sich ebenso aus sich heraus zum Bewusstsein hin bestimmen. Aber in diesem Moment wird auch offenbar, was essentiell für diesen Glaubensbegriff ist, nämlich, dass das Bewusstsein sich einerseits selbst zum Glauben hin bestimmen muss und das Andere, das Unwandelbare sich ebenso selbst zu ihm hin bestimmen muss, aber dass, damit eine vollständige Vereinigung mit dem Unwandelbaren möglich ist, sich zudem etwas dazuzeigen muss, das nicht vom Bewusstsein und nicht vom Anderen ausgehen kann. Nur, wenn sich etwas drittes, die Mitte, dazuzeigt, kann es zu einer vollständigen Vereinigung der Widerstreitenden kommen.

Das bedeutet nicht, dass Widerstreitendes sich nicht ohne dieses Dazuzeigen zwingend nicht aufeinander beziehen kann, jedoch, dass eine Vereinigung ohne diesen Aspekt keine vollständige sein kann. Denn es gibt mit Hegel verschiedene Arten von Vereinigung und damit verschiedene Arten von Sein, was möglich macht zu sagen „es ist etwas, aber deswegen ist nicht notwendig, daß ich es glaube

– mit einer Art des Seins kommt ihm deshalb nicht notwendig eine andere Art des Seins zu“ (FS, S. 252) und eben deshalb liegt der Knackpunkt des Glaubensbegriffs in seiner Reflexion. In diesem Sinn hängt die Mitte als Vereinigte, das Non Sequitur direkt vom Glauben ab. Mit König gesagt: „Wer für sie nicht seine Seele riskiert, ist ihrer nicht wert und wen sie berührt, der wird in der [...] [L]iebe seine Seele frei hingeben, denn sie wird gar nicht mehr die seine sein, sondern bereits allen gehören, die Sophie [= Philosophie] bereits geliebt hat und noch lieben wird.“ (König 2019a, S. 204)

Auch der Glaube kann es nicht herbeiführen im Sinne einer Konsequenz, einer Kausalität, weil es sich eben nicht ins Sein zwingen lässt, sondern jeder Zwang es immer schon verhindert hat. Aber im Glauben kann sich das Bewusstsein diesem Dazugehen öffnen und so den logischen Raum schaffen, damit es sich frei dazugehen kann. In eben diesem Sinne ist die Liebe nichts, dass sich erzwingen lässt – von keinem logischen Standpunkt und aus keiner logischen Beweglichkeit heraus. Die Liebe als freie Liebe fällt uns ebenso zu in Anwesenheit dieses Dritten und auch dann nur, wenn bereits ein Zweites, ein Anderer sich uns ebenso als einem Gleichen entgegensetzt – und ist ein Wunder in dem Sinne, dass wir uns ihr lediglich öffnen, sie anstreben, aber nicht herbeiführen können. In dem Sinne in dem Vereinigung Sein und Glauben Vereinigtes, so wie sie uns in unserer Vorstellung vorhanden ist, können wir uns an jedem Punkt der Logifizierung im Glauben der Liebe öffnen, uns in einer freien Handlung als Liebende immer schon bestimmen und müssen hoffen, dass sich das Mittlere, das Dazwischen dazugeht.

Die Liebe kann uns als widersprüchliche Bewegung, als diametral entgegengesetzter Weg zum Begehren die beschwerliche, schmerzvolle Entwicklung in den Geist nicht ersetzen, da sie nur punktuell vollständig sein kann und innerhalb dieser Welt keinen Bestand hat. Sie ist jedoch ein Tür zu einer anderen Welt, die frei von Herrschaft sich bestimmt und damit ist die Liebe ein Ideal, ein Traum, den wir träumen können – und das gelegentlich auch, wenn wir wach sind. Denn sie kann doch von jedem Punkt aus aufgesucht werden, indem Herrschaftsverhältnisse negiert werden und so kann uns eine Begegnung unter Liebenden den beschwerlichen Weg zumindest erleichtern.

Doch vielleicht muss dieser Traum kein bloßer Traum bleiben, wenn wir ihn gemeinsam träumen so oft und so lange wir können. Denn wenn diese Ausführungen einen Schluss zulassen, dann jenen, dass wir alleine in solipsistischer Vereinzelung als Selbstbewusstsein langfristig nirgendwo hinkommen. Die Vereinzelung ist natürlich essentielles Moment der Entwicklung des Bewusstseins, aber eben ein Moment und kein Ziel. Der Einzelne kann sich nur vermitteln in der begriffslogischen Bewegung mit Anderem – und so sollten wir uns immer wieder daran erinnern, dass das Tor zur Liebe jederzeit für uns bereitsteht in der Verneinung der Herrschaftsstrukturen, die wir vorfinden.

Wenn uns diese Realität der Herrschaft jedoch zu erdrücken versucht in ihrer Machtausübung müssen wir uns daran erinnern, dass ein Sollen, dass an ein Subjekt gerichtet wird, stets dessen Zustimmung benötigt, um Gesetz zu werden – und in diesem Sinne ebenso zu jedem Zeitpunkt verneint werden kann. Diese Negation ist natürlich mit dem Risiko des Schmerzes verbunden, wenn die Welt sich dieser Negation gegenüber nicht als Liebende, sondern als Herrschende zeigt und uns in den Schmerz der Trennung hineinwirft. Doch auch dann hält die Liebe uns in der Gegenwart unserer Mitliebenden die Stange – auch dieser Schmerz lässt sich gemeinsam ertragen.

So sollen wir uns erinnern, dass jegliche Entwicklung, jegliches Streben ein gemeinsames freies Handeln sein soll – im besten Falle eines, dass nach Vereinigung, nach Liebe strebt, denn obwohl wir den Schmerz nicht aus unserem Sein tilgen sollten und können, muss er letztendlich lediglich ein Moment auf unserem Weg darstellen – und darin ein Moment, dem wir nicht allein begegnen müssen, da wir in unserem Sein immer schon Vereinigte sind, insofern wir uns dazu bestimmen und diese Vereinigung uns stetig am Horizont leuchtet, wenn wir uns nur daran erinnern, dass Freiheit etwas ist, das man tut und Liebe etwas ist, dass man im Anderen findet, wenn man bereit ist, tätig nach der Vereinigung zu suchen – in den Unterschieden, die man aufhebt – denn, im Glauben, darf man hoffen, dass sich die Mitte dazuzeigt und alles in eins fällt in einer Erfahrung freier Liebe, die nicht behauptet werden kann, sondern sich uns stets aufs Neue (dazu)zeigt, wenn wir den Mut haben uns gemeinsam so oft wir können der freien Liebe zu öffnen. Darum, lasst uns den Traum von der Liebe so oft wie möglich gemeinsam träumen.

Literaturverzeichnis

Siglen und Abkürzungen

- FS Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Frühe Schriften*. Theorie-Werkausgabe I. 1986 (= Stb Bd. 601).
PhG Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie*. Theorie-Werkausgabe III. 1986 (= Stb Bd. 603).

Primärliteratur

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke*. Hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 20 Bde. mit Registerbd. Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986 (= taschenbuch wissenschaft Bd. 601–621) [= sog. *Theorie-Werkausgabe* auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845].

Sekundärliteratur

- Appel, Kurt: *Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit der Politischen Theologie des Jungen Hegel*. Universität Wien: Dissertation 2002.
- Aristoteles: *Politik*. Leipzig: Koschny 1880 (= Philosophische Bibliothek oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit Bd. 84).
- Benedikt, Michael: „Von der Gattung zum Geist. Betrachtungen zum Gattungswesen beim jungen Hegel und beim frühen Marx“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40 (1–2), 1992, S. 1–22.
- Bertram, Georg W.: *Hegels „Phänomenologie des Geistes“. Ein systematischer Kommentar*. Stuttgart: Reclam 2017 (= Universal-Bibliothek Bd. 19443).
- Bickmann, Claudia: „Sein und Selbst-Sein. Hegels Idee der Selbsterkenntnis zwischen Sich-Bestimmen und Sich-Setzen“, in: *Hegel-Jahrbuch*, 2018: *Erkenne Dich selbst. Anthropologische Perspektiven I*, S. 34–39.
- Busche, Hubertus: *Das Leben der Lebendigen. Hegels politisch-religiöse Begründung der Philosophie freier Verbundenheit in seinen frühen Manuskripten*. Hamburg: Meiner 1987.
- Carroll, Lewis: *Alice's Adventures in Wonderland and Through the Looking-Glass*. Hrsg. und erläutert von Peter Hunt. Oxford/New York: Oxford University Press 2009 (= World's Classics Bd. o. Nr.) [urspr. veröff. 1865 bzw. 1872].
- Duplancic, Victor: „Leben Und Freiheit in der Phänomenologie des Geistes?“, in: *Hegel-Jahrbuch*, 2006, S. 113–117.

- Emundts, Dina: *Erfahren und Erkennen. Hegels Theorie der Wirklichkeit*. Frankfurt am Main: Klostermann 2012.
- Faflik, Alexander: *Die Erotik des Denkens. Der Liebesbegriff bei Platon und Hegel*. Marburg: Tectum 2010 (= Wissenschaftliche Beiträge. Reihe Philosophie Bd. 14).
- Fichte, Johann Gottlieb: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Oder Angewandtes Naturrecht*. Jena/Leipzig: Gabler 1797.
- Fulda, Hans Friedrich: „Hegels ‚Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes‘. Programm und Ausführung“, in: *Hegel und die Phänomenologie des Geistes. Neue Perspektiven und Interpretationsansätze*. Hrsg. v. Michael Gerten. Würzburg: Königshausen & Neumann 2012, S. 31–81.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Minneapolis: Lerner 2018 (= First Avenue Classics Bd.) [urspr. veröff. 1651].
- Hoffmann, Thomas Sören: *Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden: Matrix 2004.
- Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.
- König, Robert: *Logik + Mystik*. Bd. 1. Norderstedt: BoD 2019 (= editio thaumaston Bd. o. Nr.).
– *Logik + Mystik*. Bd. 2. Norderstedt: BoD 2019 (= editio thaumaston Bd. o. Nr.).
- Rózsa, Erzébet: „Liebe als Frühmotiv bei Hegel“, in: *Mythos. Geist. Kultur*. Festschrift für Christoph Jamme zum 60. Geb. Hrsg. v. Kerstin Andermann und Andreas Jürgens. München: Fink 2013, S. 113–125.
- Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels Differenzschrift und zur Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*. Hamburg: Meiner 2014.
- Steward, Jon: „Die Rolle des unglücklichen Bewußtseins in Hegels Phänomenologie des Geistes“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 39 (1–6), 1991, S. 12–21.
- Taylor, Charles: *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press 2012.
– *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press 1979 (= Modern European philosophy Bd.).
- Vos, Ludovicus de: „Die ‚freye Liebe des Begriffs‘, ein Thema des frühen oder des reifen Hegels?“, in: *Hegel-Jahrbuch*, 2014: *Hegel gegen Hegel I*, S. 419–424.