



universität
wien

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Die Grenze (an)erkennen

Zur Aufopferung in G. W. F. Hegels "Phänomenologie des Geistes"

verfasst von | submitted by

Sofiia-Olga Kungurtseva

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

Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2026

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

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree pro-
gramme as it appears on the student record
sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Mag. Dr. Dr. Kurt Appel

Abstract

Das *Opfer* gehört zu jenen Begriffen, die hinter ihrer scheinbaren Selbstverständlichkeit eine vielschichtige Bedeutung verbergen: Zwischen Gewalterfahrung, religiöser Praxis, sozialem Bindungsmechanismus, moralischer Forderung und politischem Instrument oszillierend, wird es in unterschiedlichen Diskursen meist nur partiell beleuchtet. Die vorliegende Masterarbeit unternimmt den Versuch, den Opferbegriff in seiner Komplexität philosophisch zu erfassen – ausgehend von seiner bislang kaum untersuchten Funktion in G. W. F. Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Ziel ist es, die relevanten Passagen textnah zu rekonstruieren, ihre systematischen Zusammenhänge sowie intertextuellen Bezüge freizulegen und so eine bislang wenig beachtete Argumentationslinie zum Opferverständnis Hegels herauszuarbeiten. Die Analyse verfolgt die Transformationen des Opferbegriffs durch die zentralen Kapitel der *Phänomenologie* und zeichnet Hegels Kritik an Deutungen nach, die das Opfer als Heroismus, staatlichen Dienst, Tauschmechanismus oder revolutionäre Maßnahme verstehen. Demgegenüber wird sein eigenes Opferverständnis rekonstruiert: Hegel wendet sich gegen Rationalisierungs- und Romantisierungsversuche und interpretiert das Opfer als zentrale Denkfigur, durch die Reflexivität, Erkennen und Erfahrung ihren performativen Charakter aufzeigen und zugleich ihre eigenen Grenzen sichtbar machen. In der Verschränkung von Aufopferung und Wissen zeigt sich, dass Hegels Opferbegriff – entgegen verbreiteten Lesarten – auf eine irreduzible Dimension von Endlichkeit, Alterität und Nicht-Aneignbarkeit verweist. Dieses Wissen, das seine eigene Negativität reflektiert und in der Arbeit als kenotisch bezeichnet wird, entfaltet kritisches Potenzial gegenüber modernen Wissensökonomien und deren Logiken der Quantifizierung, Nützlichkeit und Instrumentalisierung. In dieser Hinsicht trägt die Analyse der Aufopferungsstruktur des Wissens bei Hegel nicht nur zur Hegel-Forschung bei, sondern eröffnet zugleich ein begriffliches Feld, in dem Grenzen, Voraussetzungen und Implikationen gegenwärtiger Wissensformen hinterfragt werden.

Danksagung

Diese Arbeit ist aus einem Unbehagen heraus entstanden: Wie kann ein Opfer auferlegt, gefordert oder gar gefeiert werden? Wieso lässt sich seine Negativität als Machtinstrument einsetzen? Was macht es zu einer der zentralen Denk- und Erfahrungskategorien des abendländischen Subjekts? Die vorliegende Schrift ist ein erster Versuch, diesen komplexen Fragen nachzugehen und sich dabei von neuen Fragen leiten zu lassen.

In das vorliegende Ergebnis meiner Arbeit sind zahlreiche Beobachtungen, Anregungen, Begegnungen und Entscheidungen eingeflossen, die mich in den letzten drei Jahren geprägt haben. Mein herzlicher Dank gilt meinen Eltern, die mein Studium und meine Forschung an der Universität Wien nicht nur ermöglicht, sondern in vielerlei Hinsicht auch erleichtert haben. Meinem Betreuer, Prof. Kurt Appel, danke ich für hunderte anregende Seminarstunden, die tiefsinnigen philosophischen Überlegungen sowie für seine kontinuierliche Ermutigung und Expertise, die mich seit seiner positiven Rückmeldung zur ersten Hegel-Seminararbeit begleiten. Ebenso danke ich meinen Freunden und Kollegen Sebastian Adamcyk-Krach und Rudolf Kaisler sowie der großen Runde meiner Studien- und Arbeitskolleg:innen, deren Rückhalt maßgeblich zu meinem Wohlbefinden und meiner Munterkeit – nicht nur während des Schreibens – beigetragen hat.

Schließlich – so ungewöhnlich es sein mag – möchte ich Georg Wilhelm Friedrich Hegel danken, von dem ich lerne, was Denken heißt.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Ein Philosoph des Opfergeistes?	1
Fragestellung, Forschungsstand und Zielsetzung	2
Quellen, Methode, Aufbau.....	4
Allgemeines zur <i>Phänomenologie des Geistes</i>	7
1 Das unglückliche Bewusstsein	9
1.1 Selbstbewusstseinsdialektik: Stoizismus und Skeptizismus	9
1.2 Das unglückliche Bewusstsein und das Unwandelbare	13
1.2.1 Die Andacht.....	14
1.2.2 Die Arbeit und das Danken	14
1.2.3 Die Askese.....	16
1.3 Die Aufopferung als Entäußerung des Ichs zum Ding.....	17
2 Der Geist.....	22
2.1 Zur Kritik der Tugend im Vernunft-Kapitel	22
2.2 Bildung: Die Entfremdung des Geistes	26
2.2.1 Die Welt des sich entfremdeten Geistes	28
2.2.2 Die Staatsmacht und der Reichtum	30
2.2.3 Die Aufopferung und die Sprache	33
2.2.4 Die absolute Freiheit und der Schrecken.....	40
2.3 Gewissen: Die Aufopferung als Verzeihung.....	44
2.3.1 Das Gewissen und die Sprache.....	45
2.3.2 Die schöne Seele.....	47
2.3.3 Das Böse und seine Verzeihung	49
3 Die Religion	55
3.1 Die natürliche Religion	57
3.1.1 Das Lichtwesen	57
3.1.2 Die Pflanze und das Tier	58
3.1.3 Der Werkmeister	59
3.2 Die Kunstreligion	61
3.2.1 Das abstrakte Kunstwerk: Kultus	61
3.2.2 Das lebendige Kunstwerk: Mysterienfeier	66
3.2.3 Das geistige Kunstwerk: Epos, Tragödie, Komödie.....	68

3.3	Die offenbare Religion	74
3.3.1	Begeisterung der Wirklichkeit: die absolute Kunst und die Offenbarung.....	75
3.3.2	Element des reinen Denkens: der Geist an sich.....	81
3.3.3	Element der Vorstellung: der Geist für sich	81
3.3.3.1	Menschsein	83
3.3.3.2	Der Unterschied Gottes	85
3.3.4	Element des Selbstbewusstseins: der Geist an und für sich	87
3.3.4.1	Das zweite Anderswerden Gottes und die zweite übersinnliche Welt	88
3.3.4.2	Der Geist der Gemeinde.....	90
4	Das absolute Wissen	94
4.1	Die schöne Seele vom Standpunkt des absoluten Wissens	97
4.2	Die Versöhnung des Ansichseins und des Fürsichseins.....	99
4.3	Sinnlichkeit als Absolutes: das Entlassen des Anderen	101
4.4	Begreifen des Selbstbewusstseins als sich aufhebender Unterschied	104
4.5	Die Aufopferung des Geistes und das Werden der Geschichte	106
	Schluss: Die Aufopferung als Wissen der Grenze.....	111
	Literaturverzeichnis.....	120

Einleitung: Ein Philosoph des Opfergeistes?

Das *Opfer* ist einer jener Begriffe, die in ihrer vermeintlichen Selbstverständlichkeit mehr verhüllen als erklären: Im alltäglichen Gebrauch, längst vom ursprünglichen religiösen Kontext gelöst, sprechen wir von *Opfern* im Rahmen von Unfällen, Unglücksgeschehen, Naturkatastrophen, Epidemien, Kriegen oder Missbrauchsfällen und verbinden es mit einem gewaltsamen Ereignis, das einer Person widerfährt und seine/ihre Subjekthaftigkeit infrage stellt. Nicht selten schleicht sich das Wort auch in tröstende, freundschaftliche Gespräche ein, wo Opfer als unvermeidliche Kehrseite jedes Gewinns gilt: Man spricht von persönlichen Opfern als notwendiger Hingabe, die den Weg zum Erfolg begleitet. In diesem Verständnis entfaltet das Opfer eine Tauschlogik, die den Verlust mit Gewinn zusammendenkt und somit der Negation produktive, sinnstiftende Funktion zuschreibt. Für die Sinnhaftigkeit von Verzicht und Hingabe werben ebenso Narrative, die asketische Lebensideale oder Tugendethiken romantisieren. Eine radikale Form des Heldentums – das Selbstopfer bzw. die Aufopferung – findet bis heute Apologie in manchen öffentlichen Diskursen, etwa im Lob des heroischen Militärdienstes.

Diese inflationäre und unklare Rede vom Opfer reflektiert weder den Gewaltaspekt noch das emanzipatorische und transformatorische Potenzial des Opfers hinreichend mit. Zugleich ist keineswegs selbstverständlich, worin die Besonderheit der dem Opfern immanenten Negativität besteht, die Vernichtung in ein sinnvolles Geschehen verwandeln soll. Wie kann die Negation stellvertretend für produktiven Sinn stehen? Setzt sie notwendig bewusste Hingabe voraus, oder kann Aufopferung auch als Kontingenzerfahrung gedacht werden? Lässt sich seine religiöse Herkunft – und damit die Verbindung zum Göttlichen – in säkularen Verwendungsweisen noch nachzeichnen und damit der vollständigen Rationalisierung entziehen?

Die Kontexte und Diskurse, in denen der Opferbegriff vorkommt und analysiert wird, reichen weit über einzelne Disziplinen hinaus. Seine Bedeutung wurde in religions- und sozialwissenschaftlichen, kulturenthnologischen, ethnologischen und theologischen Perspektiven breit untersucht, wodurch eine Unmenge an Literatur entstanden ist: von den Pionierarbeiten Edward B. Tylors (2010 [1871]), Émile Durkheims (1998 [1912]), Henri Huberts und Marcel Mauss' (1981 [1898]) bis zu einflussreichen neueren Ansätzen von Walter Burkert (2013 [1972]) und René Girard (1992 [1972]) – um nur ein paar „Klassiker“ zu nennen. Eine Übersicht zeitgenössischer Aktualisierungen dieser Ansätze findet sich bei Baudet (2013) sowie Meszaros und Zachhuber (2013). Philosophisch wurden verschiedene Interpretationslinien entwickelt, wie beispielsweise Kierkegaards Deutung des christlichen Opfers (2005 [1843]), Jan Patočkas politisch-ethische Problematisierung (2010 [1975]), phänomenologisch inspirierte

Überlegungen zur Gabe bei Jean-Luc Marion (2015 [1997]). Giorgio Agamben hat mit dem Projekt „Homo sacer“ die Grenzen des Opfern – das Unopferbare – thematisiert (2002 [1995]); Jean-Luc Nancy hat diesen Gedanken in „Was nicht geopfert werden kann“ aufgegriffen und im Horizont eines ‚westernalisierten‘ Opfers weitergeführt (2002 [1990]).

Für die vorliegende philosophische Reflexion des Opfers gehe ich einen anderen Weg: Ich setze mich mit einem Denker auseinander, der dem Opfer zwar nie eine eigenständige Untersuchung gewidmet hat, aber oft als Theoretiker des „Opfergeistes“ gelesen wird. Auch wenn das Opfer in Georg Wilhelm Friedrich Hegels Philosophie keine eigenständig ausgearbeitete Kategorie ist, handelt es sich – so meine ich – um eine Denkfigur, die seinem philosophischen Anliegen nicht fremd ist und sich zugleich deutlich von gängigen Opfervorstellungen unterscheidet. Wie diese Arbeit zeigen wird, zählt das Opfer offensichtlich zu jenen Begriffen, die gravierenden Missverständnisse über Hegel auslösen.

Warum schon wieder Hegel? – Warum denn nicht noch einmal?

Fragestellung, Forschungsstand und Zielsetzung

Mit dieser Masterarbeit untersuche ich die Frage nach der philosophischen Bedeutung des Opfers und erörtere sie ausgehend von Hegels Verwendung des Begriffs in seiner *Phänomenologie des Geistes*. Diese Wahl der Primärreferenz ist vor allem durch die Reichweite der Perspektiven auf den Opferbegriff motiviert, auf die Hegel in seinem Werk eingeht: In der *Phänomenologie* – einer umfassenden Darstellung des sich bildenden Bewusstseins – findet sich sowohl die phänomenologische, erfahrungsorientierte Deutung des Opfern als auch praktische Ausformungen desselben wie das religiöse Kultusgeschehen, das ethische Tugendideal, der Staatsdienst, Entfremdungserfahrungen und schließlich das Selbstopfer als bewusste Selbsthingabe. Aus den weniger, aber aufschlussreichen Erwähnungen dieses Begriffes lässt sich eine These ableiten, dass Hegel ihm zwar keine systematische, wohl aber eine konsistente Bedeutung zuschreibt, die aus der Analyse der jeweiligen Stellen rekonstruierbar ist. Ein entscheidender Hinweis findet sich am Ende des Buches, wenn Hegel im vorletzten Absatz eine knappe, kryptische Bestimmung der Aufopferung gibt: „Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das Negative seiner selbst oder seine Grenze. Seine Grenze wissen heißt, sich aufzuopfern wissen.“ (PhG¹, 590) Das Anliegen dieser Arbeit ist es daher, die intertextuelle Genese dieser Stelle nachzuvollziehen, aber auch die philosophische Tiefe dieses Gedankens zu erforschen, der *Aufopferung* und *Wissen* miteinander verschränkt.

¹ Hier und weiterhin wird mit dem Sigel „PhG“ die Suhrkamp-Ausgabe der *Phänomenologie des Geistes* zitiert (für die genauere Quellenangabe vgl. Hegel 1986 [1807] im Literaturverzeichnis). Alle Kursivierungen in den Zitaten sind aus dem Original übernommen; weitere Hervorhebungen wurden nicht hinzugefügt.

Dass das Opfern im Buch keine explizite Referenzkategorie bildet, erklärt vermutlich die bislang geringe Aufmerksamkeit, die der Begriff in der Hegel-Forschung erhalten hat. Aus dem englischsprachigen Raum bietet die Studie von Paolo Diego Bubbio (2014) wichtige Einsichten zur Deutung des Opfers in der kantischen und nachkantischen Philosophie und verbindet es mit Kenosis, Intersubjektivität und Anerkennung. Dieses Werk, das für die Fragestellung dieser Arbeit aufschlussreiche und resonante Gedanken bereithält, wird aufgrund seiner überblicksartigen Hegel-Analyse nur punktuell herangezogen. Hingegen hat Joseph Cohen (2007) dem Opfer bei Hegel in *Le sacrifice de Hegel* eine umfangreiche Untersuchung gewidmet: Die bedauerliche Tatsache, dass das französische Original bislang in keine andere Sprache übersetzt wurde und daher nur geringe akademische Rezeption gefunden hat, bestätigt die einschlägige Forschungslücke. Einige Implikationen von Cohens Interpretation wurden auf Grundlage seines späteren Artikels (2015) sowie einschlägiger Vortragsaufzeichnungen in diese Arbeit übernommen. Relevante philosophisch-phänomenologische Analysen finden sich im 76. Band des *Archivio di Filosofia*. Besonders Jean-Louis Vieillard-Barons (2008) Fragestellung weist in eine ähnliche Richtung, indem sie den Zusammenhang von Opfer und philosophischer Erkenntnis bei Hegel untersucht, allerdings ebenso primär die französischsprachige Forschung adressiert. Eine aufschlussreiche Verflechtung von hegelscher Dialektik, Jean-Luc Nancys Konzept des ‚westernalisierten‘ Opfers und dem Begriff der Ökonomie bietet Laurens ten Kate (2015). Sein Beitrag hat wesentlich dazu beigetragen, die eigene Auseinandersetzung mit dem Thema zu profilieren.

Allerdings darf noch eine frühere philosophische Thematisierung des hegelschen Opferbegriffes nicht übergangen werden – die von Georges Bataille. Von der Interpretation Alexandre Kojève geprägt, ließ sich Bataille in seiner Faszination für die hegelsche Dialektik zugleich zu einer eigenständigen philosophischen Abgrenzung davon inspirieren. Wenngleich explizite Hegel-Bezüge in seinen Werken selten sind, verfasste Bataille 1955–1956 einige Aufsätze zu Hegel – einen in der Kojève-Linie zur Hegels Geschichtsphilosophie, den anderen zur Rolle des Opfers in der *Phänomenologie des Geistes* (vgl. Bataille 2018 [1955]). In seiner Interpretation des hegelschen Opfers greift Bataille auf das berühmte „Verweilen“ des Geistes bei seinem Negativen aus der Vorrede der *Phänomenologie* zurück: Die stellvertretende Struktur des Opfers, die das Betrachten des eigenen Todes impliziert, bezeichnet er als „List“ und „Komödie“ (50). Bataille liest Hegel als Philosophen des Todes, der den Tod letztlich nicht zu denken vermochte, weil er ihn in die Reflexionsbewegung integrierte und der Vernichtung einen dialektischen ‚Mehrwert‘ verlieh. Diese Hegel-Lektüre bildet einen eigenständigen Forschungsgegenstand; das Anliegen dieser Arbeit besteht demgegenüber darin, jene Quellen-

und Interpretationsarbeit nachzuholen, die in Batailles Aufsatz – mit den selektiven Bezügen auf die Vorrede und die Herr-Knecht-Dialektik – ausgespart bleibt.

Mit dieser Masterarbeit soll somit ein erster systematischer Beitrag zum deutschsprachigen Diskurs geleistet werden, der sich umfassend mit der Frage des Opfers bzw. Selbstopfers in Hegels *Phänomenologie des Geistes* auseinandersetzt und sie kapitelweise rekonstruiert. Ziel ist es, anhand einer textnahen Analyse der einschlägigen Stellen deren Zusammenhang zu explizieren, intertextuelle Bezüge freizulegen und eine Argumentationslinie zum hegelschen Opferverständnis herauszuarbeiten, die in der bisherigen Kommentarliteratur weitgehend unberücksichtigt geblieben ist. Das Ergebnis dieser Untersuchung soll eine konsequente, kontextsensible und in sich referentielle Explikation des Opferbegriffs auf dem Weg des Geistes zum absoluten Wissen sein.

Die Arbeit folgt einer Hegel-Lesart, die die Selbsthingabe im Kern der spekulativen Denkbewegung verortet, ohne daraus eine Rationalisierung des Opfers abzuleiten: dass sich das Opfer bei Hegel jeder Logik des Tausches, der Nützlichkeit, der Instrumentalisierung und der Aneignung entzieht – und selbst die immanente Bewegungslogik des Werkes überschreitet. Diese These stellt zugleich Deutungen in Frage, die Hegels Philosophie als eine Entwicklungs-teleologie oder als übergreifende Opferlogik interpretieren (wie z. B. in: Klötzig 2002). Vielmehr erweist sich die hegelsche Konzeption des Opfers als ein Begriff, der den gängigen Alltagsdeutungen fundamental entgegensteht – was viele Kritiken übersehen. Wie gezeigt werden soll, impliziert der Opferbegriff bei Hegel keineswegs die Aufhebung des Einzelnen in einer allumfassenden geistigen Maschinerie. Hingegen behaupte ich, dass Hegel mit der Aufopferung auf eine Sensibilisierung des Denkens für Einzelheit und Endlichkeit zielt.

Quellen, Methode, Aufbau

Meine Untersuchung fokussiert sich auf die *Phänomenologie des Geistes* als Primärquelle, die für die Rekonstruktion der einschlägigen Passagen zum Opfer bzw. Aufopferung herangezogen wird. Einerseits integriert dieses Werk Hegels Ausarbeitungen zum Opfer aus dem Frühwerk, insbesondere aus seinen theologischen Jugendschriften; andererseits geht es über diese hinaus, indem es den Begriff in breit gefächerten Kontexten thematisiert: Es behandelt das Opfer sowohl in seinen praktischen Erscheinungsformen – etwa in Tugendethik, Staatsdienst und Moralität – als auch in seiner philosophischen Zuspitzung im Blick auf Negativität, Selbstbewusstseinsstruktur, Sprache, Bildung und Wissen. Die *Phänomenologie* bietet somit eine kontextübergreifende und begrifflich differenzierte Darstellung des Opferbegriffs, wie sie sich in keinem anderen Werk Hegels findet, und bildet daher eine tragfähige Grundlage für dessen Rekonstruktion und Kontextualisierung.

Methodisch arbeite ich mit einer konsequenten Close-Reading-Interpretation, wie sie in der Hegel-Seminartradition der Universität Wien über Jahrzehnte entwickelt wurde: Die relevanten Passagen werden einer interpretativen Analyse unterzogen und in ihrem Zusammenhang erschlossen, um eine kohärente Argumentationslinie im Hinblick auf die leitende Fragestellung herauszuarbeiten. Angesichts der gedanklichen Dichte der Primärquelle erweisen sich Textnähe und präzise Rekonstruktion als unerlässlich für eine philosophisch tragfähige Begriffsarbeit. Diese methodische Entscheidung ist auch sachlich begründet: Da sich die hegelsche Philosophie in einer dialektischen Bewegungsform entfaltet, würde eine bloß thesenhafte Darstellung ihren Gegenstand verfehlen. Begriffe erscheinen bei Hegel nämlich nicht als fixe Definitionen, sondern im Vollzug ihrer eigenen Darstellung; daher kommt den Übergängen, Kontexten und Vermittlungen eine konstitutive Bedeutung zu. Die vorliegende Arbeit trägt dieser Tatsache Rechnung, indem sie auf detaillierte Quellenarbeit und eng geführte Interpretation setzt. Zugleich zielt sie über die reine Rekonstruktion hinaus auf eine philosophische Systematisierung, in der die unterschiedlichen Bedeutungsdimensionen des Opferbegriffs in ihrer wechselseitigen Verweisung sichtbar gemacht werden.

Die textnahe Analyse wird durch die Einbeziehung einschlägiger Beiträge der Hegel-Rezeption ergänzt. Als besonders fruchtbar erweisen sich systematische Kommentare zur *Phänomenologie des Geistes*, insbesondere die Arbeiten von Bruno Liebrucks (1970), Josef Schmidt (1997) und Claus-Arthur Scheier (1980), die zur argumentativen Orientierung herangezogen werden. Darüber hinaus werden einschlägige Beiträge der Hegel-Forschung in Sammelbänden berücksichtigt, u. a. herausgegeben von Kurt Appel und Thomas Auinger (2009 und 2012), Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch (2008), Andreas Arndt und Ernst Müller (2004), Hans Friedrich Fulda und Dieter Henrich (1973) sowie Thomas Sören Hoffmann (2009). Für ausgewählte Abschnitte (insbesondere Teile 2.7, 3.3 und 4.1) liefert die monographische Studie von Thomas Auinger (2002) wichtige vertiefende Impulse. Weiterführende Problematisierungen, begriffliche Einordnungen sowie Literaturverweise werden in den Fußnoten behandelt, um den argumentativen Haupttext stringent zu führen und seinen Verlauf nicht zu unterbrechen.

Inhaltlich teilt sich die Arbeit in vier Abschnitte, die mit vier der fünf Kapiteln der Primärquelle korrespondieren, in denen Hegel das Opfer jeweils aus einer anderen Perspektive erläutert. Nach der Einleitung wird die erste, philosophisch nuancierte Erörterung der Aufopferung in der *Phänomenologie* rekonstruiert, die an der Schnittstelle des Selbstbewusstseins- und des Vernunft-Kapitels angesiedelt ist (vgl. 1.1–1.3): Als Tun des unglücklichen Bewusstseins bezeichnet die Aufopferung dessen Ablassen von seiner widersprüchlichen Natur, das nur durch

die Vermittlung eines Dritten möglich ist und daher nicht als Eigenleistung des Bewusstseins zu verstehen ist. Sie wird hier als Entäußerungsbewegung gefasst, in der das Selbstbewusstsein sich in ein Ding vergegenständlicht; das Resultat dieser Entäußerung gilt aber dem Selbstbewusstsein als allgemeine Realität. Die Aufopferung erscheint somit als Abstoßen der eigenen Reflexivität, die – vermittelt durch ein Moment der Alterität – die Erhebung der Einzelheit zur Allgemeinheit ermöglicht.

Der zweite Teil, der sich vornehmlich dem Geist-Kapitel widmet, beginnt mit überleitenden Erläuterungen zu Hegels Kritik der Tugend (vgl. 2.1): Seine Interpretation des tugendhaften Bewusstseins stellt dieses als eine in sich widersprüchliche Gestalt dar, deren Aufopferung sich nicht mehr als pompöse Selbstverherrlichung und somit nicht wirklich als ein Tun erweist. Eine weitere Dimension des Opferbegriffs erschließt sich in den Passagen zur Bildung, worauf ich im Teil 2.2 eingehe: Das sich bildende Bewusstsein erscheint als Entfremdungsbewegung, die sich vorwiegend als sprachliches Geschehen erschließen lässt: In diesem Kapitel wird der Zusammenhang zwischen Sprache und Aufopferung am Beispiel des „Ich“-Sagens erörtert, worin das Einzelne unmittelbar mit dem Allgemeinen verschränkt ist. Dass die Aufopferung nicht als bedeutungslose Vernichtung verstanden werden darf, wird des Weiteren an Hegels Interpretation der Französischen Revolution verdeutlicht. Die darauffolgende Thematisierung der Gewissensdialektik (vgl. 2.3) bildet eines der Kernargumente für Hegels eigene Konzeption der Aufopferung: Aufopferung zeigt sich hier als ein Verzicht auf die Verabsolutierung des eigenen Urteils über das rechte Handeln und die damit einhergehende Anerkennung des Anderen – eine Stelle, die Hegel als Erscheinung des absoluten Geistes bestimmt.

Die Analyse des Religionskapitels im dritten Teil bildet einen weiteren Schwerpunkt für die Argumentationslinie der Arbeit: Dieser Abschnitt bietet eine überblicksartige Rekonstruktion der gesamten Bewegung des einschlägigen Kapitels – mit besonderer Hervorhebung der antiken Opferriten und dramaturgischen Kunstformen –, um die Genese und den Kontext von Hegels Interpretation der Kenosis und des Kreuzestodes präzise nachzuzeichnen (3.1–3.2). Teil 3.3 argumentiert, dass nach Hegel erst in der christlichen Theologie die Aufopferung im eigentümlichen Sinne gefasst werden kann: nämlich als ein Vollzug, der das Allgemeine und das Einzelne, das Unendliche und das Endliche, das Notwendige und das Kontingente so vermittelt, dass sie durch ihr Anderes nicht negiert, sondern im Anderssein bei sich selbst sein können. Damit wird das Opferverständnis – wie bereits im Gewissenskapitel – an die Anerkennung des Anderen rückgebunden: Als Höhepunkt dieser radikalen Anerkennung wird der Kreuzestod Christi und seine Auferstehung im Geist der religiösen Gemeinde interpretiert. Schließlich wird

mit Denkfiguren der Verkehrung und des sich selbst aufhebenden Unterschieds begründet, warum sich nach Hegel das christliche Opferverständnis nur als Begriff des philosophischen Denkens auffassen lässt.

Die Konsequenzen dieser These werden im letzten Kapitel entfaltet, das im Ausgang vom Abschnitt „Das absolute Wissen“ die Aufopferung als Bewegung des Wissens thematisiert (4.1–4.5). Die oben zitierte Passage vom Wissen, das seine eigene Grenze weiß, wird als Aufopferung des Geistes und als dessen geschichtliche Verwirklichung interpretiert: Die Aufopferung erweist sich dabei als ein Tun, das die begriffliche Notwendigkeit mit der Kontinuität der Geschichtsereignisse zusammenführt und dadurch eine grundlegende Sensibilität und Anerkennung für Leben, Handeln, Erfahrung und Selbsterkenntnis jedes Einzelnen erfordert. Abschließend wird für die Aufopferung als grundlegende Kategorie des hegelschen spekulativen Wissensbegriffs argumentiert, ohne die seine Dialektik zu einem alles vertilgenden Gewaltapparat missdeutet werden kann. Im Schlusskapitel werden die Argumentation und die wichtigsten Denkbewegungen zusammengeführt; zudem werden ihre Aktualität und ein kurzer Ausblick skizziert.

Allgemeines zur *Phänomenologie des Geistes*

Bevor wir zur Auslegung der eigentlichen Inhalte der Arbeit übergehen, ist eine kurze thematische Einführung in die Logik und den Begriffsapparat der *Phänomenologie* nötig: „Dieser Band stellt das werdende Wissen dar“ (PhG, 593), schreibt Hegel 1807 in der Selbstanzeige für die Jenaer *Allgemeinen Literatur-Zeitung*. In seinem dreiteiligen philosophischen Vorhaben ist die *Phänomenologie* die erste Wissenschaft, die „an die Stelle der psychologischen Erklärungen oder auch der abstrakteren Erörterungen über die Begründung des Wissens treten“ soll (PhG, 593) – nämlich die „Wissenschaft der Erfahrung, die das Bewußtsein macht“ (PhG, 38). Von Kapitel zu Kapitel werden unterschiedliche Wissensauffassungen des Bewusstseins dargestellt, von denen jede aus der Erfahrung des Vorhergehenden resultiert. Das Buch ist eine phänomenologische Darstellung davon, wie das Bewusstsein in seinen nacheinander folgenden Gestalten erscheint, sich entwickelt und über diesen Entwicklungsweg reflektiert, ihn vergisst und sich daran erinnert, um schließlich die geleistete Arbeit als sein eigenes Tun und als Wissen seiner selbst anzuerkennen.

Das Bewusstsein ist wesentlich dadurch bestimmt, dass es sich auf einen Gegenstand bezieht, von dem es sich zugleich unterscheidet; dieser Gegenstand umfasst nicht nur sinnliche Dinge, sondern auch physikalische Kräfte, logische Gesetze, Sitte, Recht, Sprache und Handeln – sowie das Bewusstsein selbst, insofern es sich auf sich bezieht (als Selbstbewusstsein). Dabei

ist von einer epistemischen Subjekt-Objekt-Spaltung abzusehen: Das Bewusstsein ist nicht unabhängig von seinem Gegenstand, sondern vielmehr wesentlich eine bestimmte Auffassungsweise desselben – d. h. es setzt jeweils ein bestimmtes Wissen von seiner Wahrheit, welche es – um seiner eigenen Gewissheit willen – prüfen muss. In dieser Prüfung, ob die Wahrheit (Sein an sich) dem Sein des Gegenstands (Sein für das Bewusstsein) entspricht, macht das Bewusstsein eine Erfahrung. Dabei vollzieht sich die berühmte dialektische Bewegung: Das Bewusstsein erfährt immer wieder, dass sein Gegenstand nicht so an sich ist, wie er für das Bewusstsein erscheint, sodass die Wahrheit darüber neu gesetzt werden muss. Da die ursprüngliche Gewissheit des Bewusstseins immer wieder abhanden kommt, bezeichnet Hegel seine *Phänomenologie* an einer Stelle als „Weg der Verzweiflung“ (PhG, 72). Zugleich erweist sich diese Verlusterfahrung jeweils als Wahrheit der folgenden Bewusstseinsgestalt, sodass die Negativität als produktives Bewegungsprinzip zu begreifen ist. Das Negieren, das die gemachte Erfahrung bewahrt und auf eine neue Stufe hebt, bestimmt Hegel als Aufhebung.

Bereits früh im Werk zeigt sich, dass der Geltungsanspruch des Bewusstseins sich nicht in einem epistemischen Vakuum entfaltet, sondern in einem intersubjektiven Raum: Das Selbstbewusstsein ist nach Hegel wesentlich als gedoppeltes Selbstbewusstsein zu denken, weshalb auch das eigentliche Ziel nicht bloß im Wissen, sondern im anerkannten Wissen besteht. Daher bezeichnet die phänomenologische Bewegung nicht nur den Bildungsweg des Bewusstseins, sondern zugleich seine Verwirklichung in der Geschichte: Bestimmte Bewusstseinsgestalten lassen sich nämlich mit historischen Formationen korrelieren – besonders deutlich im Vernunft-, Geist- und Religionskapitel. Der Grund dafür liegt meines Erachtens nicht nur in der geschichtlichen bzw. kontextuellen Eingebettetheit des Wissens, die vielfach in der Hegel-Rezeption hervorgehoben wurde; vielmehr zeigt sich das jedem Wissen inhärente Anerkennungsmoment bereits darin, dass die Perspektive des erkennenden Bewusstseins im Text stets von der Perspektive eines zuschauenden „Wir“ begleitet wird. Diese Differenz wird erst im Schlusskapitel – dem absoluten Wissen – ihre Tragweite als anerkennendes Wissen zum Vorschein bringen.

1 Das unglückliche Bewusstsein

1.1 Selbstbewusstseinsdialektik: Stoizismus und Skeptizismus

Die erste explizite Erwähnung der Aufopferung findet am Ende des Selbstbewusstseinskapitel statt und markiert somit den Übergang zwischen zwei Bewusstseinsgestalten – dem Selbstbewusstsein und der Vernunft. Die Aufopferung wird vom Bewusstsein in Form des sogenannten „unglücklichen Bewusstseins“ vollbracht, durch das es sich zu einer höheren Gestalt entwickelt. Um dieses Tun und seine Bedeutung nachvollziehen zu können, ist zunächst eine Rekapitulation einiger Gedankenmotive und Bewegungen des Kapitels nötig.

Der Übergang von Abschnitt A zu B des Selbstbewusstseinskapitels vollzieht sich u. a. im Spannungsverhältnis der Einzelheit und Allgemeinheit, die zwar im bisherigen Verlauf der *Phänomenologie* schon thematisiert wurde – und sich des Weiteren immer wieder thematisieren lassen wird –, diesmal aber in einem ganz eigentümlichen Sinn beleuchtet wird. Diese Eigentümlichkeit besteht in Folgendem: Davor hat das Selbstbewusstsein versucht, das allgemeine flüssige Medium des Lebens zusammen mit der Bestimmtheit der individuellen lebendigen Gestalt zu fassen sowie seiner eigenen Selbständigkeit angesichts des anderen selbständigen Selbstbewusstseins gewiss zu werden. Die Anstrengungen des Selbstbewusstseins, zur Einheit des Allgemeinen und des Einzelnen zu gelangen, haben immer wieder neue Unterscheidungen hervorgebracht, die in der Herr-Knecht-Dialektik radikalisiert worden sind.

Die Todesfurcht, die das unselbständige Bewusstsein erfährt, führt einen Bruch in die Erfahrung ein, der sich weder im Allgemeinen noch im Einzelnen überwinden lässt: Die Versöhnung wird durch die Absolutheit der negativen Dimension im Tode verwehrt. Diese Erfahrung des Uneinholbaren als der eigenen Kontingenz verunsichert das Bewusstsein in seinem eigenen Anspruch nach Selbstgewissheit, denn „alles Fixe hat in ihm gebebt“ (PhG, 153). Dieses Verschwinden lässt sich nur durch die Einführung einer neuen Vermittlungsstruktur positivieren bzw. aufhalten – nämlich durch die der Arbeit. Das Bewusstsein in Gestalt des Knechtes bearbeitet die Gegenstände und bezieht sich darauf insofern negativ, als es die Form der Dinge als wandelbar bzw. kontingent erkennt und dadurch sie als seinesgleichen sieht. Im Formieren nämlich wird ihm das Negative gegenständlich, und zwar nicht als das fremde, sondern als das eigene Negative – das reine Fürsichsein des Bewusstseins. Somit besteht die einzige Möglichkeit für das Bewusstsein, die Erfahrung eigener Kontingenz zu überbrücken, darin, dass es im formierenden Tun die nach außen hinausgesetzte Form des Gegenstandes zum eigenen Fürsichsein verwandelt.

Diese negative Mitte oder das formierende Tun ist 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, 154)

Durch das Wiederfinden seiner selbst eröffnet sich dem Bewusstsein die Freiheitsdimension, die den zentralen Topos des nächsten Abschnitts bildet. Das arbeitende Bewusstsein formiert zwar die Dinge ganz nach eigenem Sinn und ist in gewissem Sinne frei, aber es gelingt ihm nicht, in der Arbeit zum Begriff der Freiheit zu gelangen: Der Grund dafür ist, dass ihm im Dienen der selbständige Gegenstand und das Fürsichsein als Bewusstsein auseinandergehalten bleiben, nämlich jeweils im gebildeten Ding und im Herrn. Wie Hegel im Zusatz zum Paragraphen 435 der Enzyklopädie bemerkt (vgl. Bodei 2008, 244 f.):

Jener knechtische Gehorsam bildet [...] nur den Anfang der Freiheit, weil dasjenige, welchem sich dabei die natürliche Einzelheit des Selbstbewußtseins unterwirft, nicht der an und für sich seiende, wahrhaft allgemeine, vernünftige Wille, sondern der einzelne, zufällige Wille eines anderen Subjektes ist. (Enz, 225)

Indem es aber *für uns* – den Zuschauer:innen der Bewegung des Bewusstseins – oder *an sich* erschienen ist, dass die Form des Dinges sich *in der Tat* vom Fürsichsein des Bewusstseins nicht unterscheidet, ist uns eine neue Gestalt des Selbstbewusstseins geworden – das denkende bzw. freie Selbstbewusstsein. Dabei wird das Denken als eine Art Verhalten des Selbstbewusstseins zu seinem Gegenstand definiert, und zwar so, dass es in diesem Gegenstand nur der Bedeutung des eigenen Fürsichseins begegnet (vgl. PhG, 152; Liebrucks 1970, 97; Gadamer 1973, 238). Mit aller Sorgfalt muss man aber dieses Wiederfinden des Selbstbewusstseins im eigenen Gegenstand von der bisherigen Thematisierung des Selbstbewusstseins unterscheiden: Früher war das Fürsichsein des Bewusstseins ihm selbst ein rein negatives Geschehen und das Ich war abstrakt bzw. defektiv konzipiert, was in der Begierde und im Genießen besonders deutlich zutage trat. Nun bietet die in der Arbeit gewonnene Dingheit das Substantielle, das dem Bewusstsein seine Wesenhaftigkeit bzw. das Ansichsein verleiht (vgl. PhG, 155f). Dieses vom Bewusstsein unterschiedene Ansichsein ist aber nicht bloß das einzelne Seiende der Knechtschaft: Das Denken bedient sich des ganzen gegenständlichen Wesens, indem es mit den *Begriffen* operiert. Das denkende Bewusstsein, das in den Begriffen immer nur sich selbst findet, manifestiert einerseits die Ununterschiedenheit des Denkenden und Gedachten, sodass „der Begriff [...] mir unmittelbar *mein* Begriff“ und „meine Bewegung in Begriffen [...] eine Bewegung in mir selbst [ist]“ und „meine Bewegung in Begriffen [...] eine Bewegung in mir selbst [ist]“ (PhG, 156; vgl. Liebrucks 1970, 98). Diese Unmittelbarkeit des Denkens stiftet

dem Selbstbewusstsein seine Freiheit, da es im begrifflichen Denken alles Anderssein aus sich ausschließt und sein Gegenstand ihm als eigenes Fürsichsein unmittelbar gewahr wird.

Andererseits aber ist der Inhalt der Begriffe, der dem Bewusstsein in unmittelbarer Weise als *sein* Inhalt dargeboten wird, immer schon durch einen Unterschied zum entsprechenden Seienden bestimmt und führt daher schon eine äußerliche Dimension in das Denken selbst ein. Bereits in diesem Moment der (äußerlichen) Bestimmtheit der Begriffe kann man jenes zerstörerische Potential erkennen, das die „unmittelbare Einheit des Ansichseins und des Fürsichseins“ des Denkens sprengen wird (vgl. PhG, 156).

Näher wird das Problem am Beispiel des Stoizismus ausgeführt. Die Vielfachheit der Unterschiede, die sich im Horizont des Lebens, der Begierde und der Arbeit manifestieren, zieht der Stoiker in die einfache Unterscheidung zusammen – die zwischen Denken und Sein – und versucht dadurch, alle Bestimmtheit außer sich innerhalb des eigenen Denkens einzuholen. Die mannigfaltige Ausbreitung des Lebens wird unmittelbar in Begriffen aufgefasst, und zwar so, dass alle Unterschiede keine seienden, sondern nur *gedachte* sind und dem denkenden Bewusstsein angehören (vgl. PhG, 157; Josifovic 2009, 143 f.). Somit erscheint diese „einfache Wesenheit des Gedankens“ zunächst völlig allgemein und abstrakt: In seiner Gleichgültigkeit gegen das natürliche Dasein lässt das Selbstbewusstsein ihn frei, ähnlich wie früher in der Dialektik der Anerkennung ein Selbstbewusstsein das Andere frei entlassen hat (vgl. PhG, 146):

Die 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; 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, 158)

Doch wie kann der Inhalt der lebendigen Welt in einer leeren gedanklichen Form *tatsächlich* begriffen werden? Diese Frage weist auf eine Unzulänglichkeit hin, die in Bezug auf das begriffliche Denken früher erwähnt wurde: An den Begriffen erkennt das Bewusstsein etwas, was es im Gedanken nicht zum eigenen Fürsichsein vertilgen lässt – nämlich die *Bestimmtheit* der Begriffe. Die stoische Freiheit des Denkens ist also nach Hegel keine reale Freiheit in zweierlei Hinsicht: Erstens, weil der Stoizismus nichts Bestimmtes über das wirklich Wahre und Gute zum Ausdruck bringen kann; zweitens weil er jeden Inhalt nicht als von sich aus erbracht, sondern als ihm *gegebenes* Fremdes betrachtet.² Somit verfügt der Stoiker lediglich über eine

² Vgl. die Anmerkung von Bruno Liebrucks, der diese Stelle als Vorgriff auf das Bildungskapitel interpretiert: „Der Gedanke hat keinen Inhalt an ihm, sein Inhalt ist außerhalb seiner. Die Bestimmtheit des Begriffs ist gerade der dem Gedanken *fremde* Inhalt. Erkenntnis ist hier Entfremdung und sonst nichts.“ (Liebrucks 1970, 100). Zur Deutung der Erkenntnis als Entfremdung vgl. Teil 2.2 dieser Arbeit.

abstrakte Freiheit, da er die Welt der Inhalte, Bestimmungen und Selbständigkeiten nur frei entlassen hat und in sich zurückgezogen ist, ohne das Anderssein vollkommen zu negieren.

Die Erfahrung dieser Negation und die Realisierung jener Freiheit, die der Stoizismus nur im Begriff aufgefasst hat, fanden – so Hegel – ihre geschichtliche Ausprägung im Skeptizismus.³ Dabei geht es um eine vollständig negative Ausrichtung auf das Anderssein, die vor allem darin besteht, die Selbständigkeiten und Bestimmtheiten der Dinge zu *unwesentlichen*, verschwindenden Größen zu erklären. Somit wird „alles unterschiedene Sein zu einem Unterschiede des Selbstbewußtseins“ (PhG, 160). Dadurch vertilgt der skeptische Gedanke nicht nur das Sein der vielfach bestimmten Welt, sondern auch den von den Stoikern gefestigten Unterschied zwischen dem Begrifflichen und dem Seienden, was für den Skeptiker die Gewissheit seiner selbst darstellen muss. Als eine „Einsicht in (die) Natur des Unterschiedenen“, die eben darin besteht, nicht an sich zu sein, sondern sein eigenes Wesen nur im Anderen zu haben, sollte der Skeptizismus zu einer „absolute[n] dialektische[n] Unruhe“ werden (PhG, 161; vgl. Iber 2004, 110 f.): Sein negierendes Tun gegen die Gegenständlichkeit des Seins will alle Bestimmtheiten und fixierte Unterschiede abschaffen. In seinem polemischen Verhalten zu allem bestimmten Wirklichen sowie zu sich selbst bezeugt dieses Bewusstsein nicht bloß ein *Geschehnis* des Dialektischen, sondern seine wirkliche *Vollbringung*: Das Reelle verschwindet nun nicht mehr im Resultat eines äußeren Negierens, sondern ganz und gar von sich aus (vgl. Liebrucks 1970, 102). Dennoch bleibt der Skeptiker in seiner Dialektisierung des Gegenständlichen einer *bestimmten* Negation verhaftet: Was er negiert, ist immer das bestimmte empirische Einzelne, das seinem allgemeinen Anspruch nicht gerecht wird. Es stellt sich heraus, dass das skeptische Bewusstsein *in der Tat* nicht nur eine Verwirrung oder ein Schwindel hervorbringt, sondern auch die Negation gegen sich selbst richten und sich zu einem „ganz zufällige[n], einzelne[n] Bewußtsein“ bekennen muss (PhG, 161). Der Skeptiker kann aber bei dieser Auffassung seiner selbst als einzelnes empirisches Bewusstsein ebenso nicht stehen bleiben und macht sich daher wieder zum Allgemeinen, da er die Negativität aller Einzelheit ist. Demzufolge muss das skeptische Bewusstsein immer zwischen zwei Polen oszillieren – der Unwandelbarkeit und Gleichheit und der Zufälligkeit und Ungleichheit:

Dies Bewußtsein ist also diese bewußtlose Faselei, von dem einen Extreme des sich selbstgleichen Selbstbewußtseins zum andern des zufälligen, verworrenen und verwirrenden Bewußtseins hinüber- und herüberzugehen. Es selbst bringt diese beiden Gedanken seiner selbst, nicht zusammen; es erkennt

³ Hegels Abhandlung des antiken Skeptizismus an dieser Stelle darf nicht mit seinem Verständnis der *Phänomenologie* als eines „sich vollbringende[n] Skeptizismus“ (PhG, 72) verwechselt werden. Zum Unterschied zwischen Hegels historischer Rekonstruktion und seiner philosophischen Interpretation des Skeptizismus vgl. Marmasse 2009; Csikós 2008; Jaeschke 2003; Fulda/Horstmann 1996.

seine Freiheit *einmal* als Erhebung über alle Verwirrung und alle Zufälligkeit des Daseins und bekennt sich ebenso *das andere Mal* wieder als ein Zurückfallen in die *Unwesentlichkeit* und als ein Herumtreiben in ihr [...] Sein Tun und seine Worte widersprechen sich immer [...] Aber es hält diesen Widerspruch seiner selbst auseinander und verhält sich darüber wie in seiner rein negativen Bewegung überhaupt. (PhG, 162)

Am skeptischen Bewusstsein erkennen wir – d. h. es ist *für uns* oder *an sich* – dass der Widerspruch in *einem* Bewusstsein zu verorten ist. Dieses Bewusstsein des verinnerlichten Dialektischen, das zwei widersprechenden Gedanken des Skeptizismus in einem Bewusstsein zusammenbringt, nennt Hegel das unglückliche Bewusstsein. Sein Unglück besteht nämlich darin, dass es die Gewissheit seiner selbst nur in der Aufhebung der eigenen Gleichheit mit sich selbst findet. Die Unversöhnbarkeit seiner beiden Seiten, die Hegel zunächst als das Unwandelbare und das Wandelbare bezeichnet, hat für das unglückliche Bewusstsein zur Folge: Seine Setzung der Wahrheit bedeutet die absolute Sperrung derselben. Das Bewusstsein wird zu einem „melancholischen Begehren der Vereinigung mit dem sich entziehenden unendlichen Unwandelbaren“ (Appel 2015, 34): Indem es die Entzweiung aus sich auszuschließen versucht, fällt es immer wieder in die Entzweiung zurück. Es ist zunächst nur „der Schmerz über [sein] Dasein und Tun, denn es hat darin nur das Bewußtsein seines Gegenteils, als des Wesens, und der eigenen Nichtigkeit“ (PhG, 164 f.).

1.2 Das unglückliche Bewusstsein und das Unwandelbare

Das Unwandelbare, das in das Bewusstsein als Gegenteil dieser Nichtigkeit tritt, steht dadurch in Bezug auf die Einzelheit des Bewusstseins und ist ihm gegenwärtig. Gleichfalls geht die Einzelheit des Bewusstseins nur in Bezug auf das Unwandelbare hervor, sodass das unglückliche Bewusstsein das „*Hervortreten der Einzelheit am Unwandelbaren und des Unwandelbaren an der Einzelheit*“ erfährt (PhG, 165). Es *geschieht* ihm, dem Bewusstsein, also „das Unwandelbare die Gestalt der Einzelheit erhält; so wie es sich auch ihm entgegengesetzt nur *findet* und also *durch die Natur* dies Verhältnis hat“ (PhG, 166). Demzufolge heißt es, dass dieses Geschehnis nur *zum Teil* vom Bewusstsein selbst hervorgebracht wird: Ihm zeigt es sich, dass seine Bewegung als einzelnes Bewusstsein zugleich die Bewegung des unwandelbaren Bewusstseins sein muss. Da die Erfahrung des Bewusstseins nicht nur *seine* Erfahrung ist, markiert diese Stelle der *Phänomenologie* also eine Begegnung der Alterität, die sich erstmals als das Moment eines Jenseits manifestiert.

Obwohl dieses Jenseitige sich dem Bewusstsein als Einzelem unendlich entzieht, kommt es ihm insofern näher, dass es selbst den Abdruck der Einzelheit bzw. eine *Gestalt* erhält. Statt das Unwandelbare im abstrakten Begriff aufzufassen, gestaltet das Bewusstsein es, indem es

das Unwandelbare in Bezug auf das eigene einzelne Wirkliche bringt. Infolgedessen entsteht der (gestaltete) Unwandelbare, was aber vorerst mit dem Charakter der Kontingenz versehen ist: Es ist also zunächst absolut zufällig, *wie* das Jenseitige gestaltet wird, sodass der Bezug zu ihm als zu einem fremden (d. h. nicht in seiner Wesenheit und Wahrheit erkannten) Wirklichen erfolgt.

1.2.1 Die Andacht

Diese zunächst äußere Beziehung wird in drei Verhältnissen ausgeführt. Im ersten Schritt zeigt sich der gestaltete Unwandelbare als Resultat eines einseitigen Tuns, nämlich wird er vom *reinen Bewusstsein* gesetzt. Demgemäß ist die Gegenwart des Bewusstseins nicht die des Unwandelbaren: Die beiden Pole sind einander entgegengesetzt und können daher nicht in einen und demselben Weltbezug stehen. Auf dieser Stufe werden zwar das reine Denken und die Einzelheit zusammengehalten (im Gegensatz zum stoischen und skeptischen Bewusstsein), aber nicht in einem begreifenden Denken, sondern in einem inneren Fühlen, in reiner *Andacht*.

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* [...] Zugleich aber ist dies Wesen das unerreichbare *Jenseits*, welches im Ergreifen entflieht oder vielmehr schon entflohen ist. (PhG, 169)

Im Setzen des Unwandelbaren als eines unerreichbaren Jenseits fasst das unglückliche Bewusstsein sich zunächst als das ihm Entgegengesetzte und demzufolge ist es im Streben nach dem jenseitigen Unwandelbaren schließlich in sich zurückgefallen. Ebenso wenig gelingt es ihm aber, sich in dieser Entgegensetzung zu halten, denn solange das Unwandelbare entzogen ist, bleibt auch das ihm Entgegengesetzte nicht ergriffen. Dieses Jenseits wird dem Bewusstsein nur als „Grab seines Lebens“ gegenwärtig, das heißt, als das seiner einzelnen getrennten Wirklichkeit entgegengesetzte Unwirkliche, „welches nie gefunden werden kann“ (PhG, 169). Auf das Jenseits ausgerichtet, scheitert also das Bewusstsein daran, das Unwandelbare als Einzelnes zu *vergegenwärtigen*.

1.2.2 Die Arbeit und das Danken

Im zweiten Verhältnis versucht das Bewusstsein selbst aus der Wandelbarkeit seiner einzelnen Wirklichkeit zur Wahrheit zu kommen: Es setzt sich mit der Wirklichkeit auseinander, indem es sie verändert, bearbeitet und genießt. Jedoch lässt sich dieser begehrende und arbeitende

Bezug zur Wirklichkeit in einem neuen Licht thematisieren: Das unglückliche Bewusstsein findet sich zwar als begehrend und arbeitend, gelangt dadurch aber nicht – wie früher der Herr und der Knecht – zum Selbstgefühl. Im Arbeiten und Genießen erfährt es nämlich, dass die begehrte und bearbeitete Wirklichkeit nicht restlos verzehrt oder vernichtet werden kann, und auf diese Weise selbst die unwandelbare Seite an sich enthalten muss.⁴ Im zweiten Verhältnis wird also das Unwandelbare als Einzelnes nicht im Jenseits, sondern im Diesseits verortet, sodass seine Einzelheit „überhaupt die Bedeutung aller Wirklichkeit“ hat (PhG, 171).

Der Selbstständigkeit des Bewusstseins wird hiermit der vollkommenen Macht versagt: An der Wirklichkeit selbst ist ihm das Unwandelbare vorgekommen, das es allein durch sich selbst nicht aufzuheben vermag. Zwar ist das einzelne Bewusstsein in seinem Weltbezug hier wirklich tätig bzw. es vermag, die Wirklichkeit mit seinem Tun zu verändern, dieses Verändern am Unwandelbaren kann aber nur unter der Bedingung geschehen, dass das Unwandelbare selbst seine Gestalt preisgibt und das Tun des Bewusstseins zulässt (vgl. PhG, 171). Die Selbstständigkeit des Bewusstseins erstreckt sich also nur auf das Fürsichsein (im wirklichen Vollziehen des verändernden Tuns), nicht aber auf sein Ansichsein: Seine Fähigkeit zum Bearbeiten und Verändern erfährt es als eine „fremde Gabe“, die es nicht von sich aus hat, sondern vom Unwandelbaren erhält. Dies bedeutet, dass das Bewusstsein sich selbst durch eigenes Tun nicht zu halten vermag und seine Tätigkeiten stets dadurch nur in das andere Extrem zurückreflektiert, das ihm nun als absolute Macht, als Quelle alles Wechsels und Wesen der beiden zersetzenden Extremen erscheint.

Für diese (Preis)Gabe ist das Bewusstsein dem Unwandelbaren dankbar. Indem es *dankt*, erkennt zwar das einzelne Bewusstsein die Macht des Unwandelbaren an, tut dies aber nur um seines eigenen Selbstgefühls willen: Es versucht noch, das Danken selbst als sein eigenes Tun zu bewähren. Es dankt dem Anderen, ohne ihm sein eigenes Tun und Wesen preiszugeben. Im Danken ahmt das einzelne Bewusstsein das Tun des Unwandelbaren nach, *als ob* es dasselbe tue und sich von sich ebenso abstoße. Der *Schein* dieses Tuns markiert den Unterschied zwischen dem einzelnen Bewusstsein und dem allgemeinen Unwandelbaren.

Im Danken verzichtet das Bewusstsein also nicht wirklich auf sich: Vielmehr reflektiert es auf eigene Kräfte und erprobt das eigene Fürsichsein, wie früher im Begehren, Arbeiten und Genießen. Das Resultat dieses Versuchs ist „die wiederholte Spaltung in das entgegengesetzte Bewusstsein des *Unwandelbaren* und in das Bewusstsein des *gegenüberstehenden* Wollens,

⁴ Dieses Auftreten des Unwandelbaren an der Wirklichkeit, die an dieser Stelle als „geheiligte Welt“ bezeichnet wird, zeigt deutliche Parallelen zu Hegels Interpretation des Opferritus im Rahmen der Kunstreligion; vgl. Teil 3.2.1.

Vollbringens, Genießens und des auf sich Verzichtleistens selbst oder *fürsichseienden Einzelheit* überhaupt“ (PhG, 173). Gleichzeitig bedeutet es keinen bloßen Rückzug zum inneren Gemüt, das nur im Begriff wahrhaft ist: Vielmehr ist dem Bewusstsein seine einzelne Wirklichkeit wahrhaft geworden, in der nicht nur das Wollen, Arbeiten und Genießen, sondern sogar die Verzichtleistung *für es* ist.

1.2.3 Die Askese

Wie verhält sich diese Wirklichkeit des absoluten Fürsichseins zu dem Unwandelbaren? Jegliches allgemeine Wesen wird nun als Nichtigkeit betrachtet, woraus das dritte Verhältnis entspringt – der Weg der Askese. Die wahrhafte Wirklichkeit heißt nun für das Bewusstsein, dass sein Tun, Inhalt und Bedeutung keine allgemeine Gültigkeit haben können bzw. schlechthin als einzelne und kontingente hervortreten. Das Bewusstsein versucht daher, seine einzelne Wirklichkeit, die für ihn sinnlos geworden ist, zu negieren. Indem es aber sich gegen seine Einzelheit richtet, fixiert es sich darauf und macht das Unmittelbarste, was es in ihm gibt – nämlich sein natürliches Dasein und seine „tierischen Funktionen“ – gerade zum Wichtigsten: Somit gelangt das Bewusstsein *als* Bewusstsein an seine eigenen Grenzen, indem es glaubt, durch Verweilen beim Morbiden und durch Kasteiung die Wahrheit zu finden:

Indem aber dieser Feind in seiner Niederlage sich erzeugt, das Bewusstsein, da es sich ihn fixiert, vielmehr, statt frei davon zu werden, immer dabei verweilt und sich immer verunreinigt erblickt, [und indem] zugleich dieser Inhalt seines Bestrebens statt eines Wesentlichen das Niedrigste, statt eines Allgemeinen das Einzelste ist, so sehen wir nur eine auf sich und ihr kleines Tun beschränkte und sich bebrütende, ebenso unglückliche als ärmliche Persönlichkeit. (PhG, 174)

Selbst in seinem unmittelbarsten negierenden Tun, wo es sich auf das Unmittelbarste, rein Körperliche zurückgeworfen glaubte, erschließt sich dem Bewusstsein ein Moment der Alterität: Der unmittelbarste Zugang des Bewusstseins zu seiner eigenen Einzelheit, der in der Aufhebung alles allgemein Bedeutsamen erfolgt, erweist sich als durch einen gedanklichen Bezug zum Unwandelbaren *vermittelt*: „In diesem Zurückgeworfensein auf sich weiß es das Unwandelbare als *den* Unwandelbaren über sich“ (Liebrucks 1970, 104). Indem also das Bewusstsein aus eigenem einzelner Tun alle allgemeinen Inhalte abtreibt, vermag es sich nicht aus den Gedanken des Unwandelbaren herauszuarbeiten und reines Fürsichsein zu werden. Es ist somit nur einerseits ein negativer Bezug; andererseits ist er – als Beziehung selbst – positiv (und positivierbar): Hegel deutet darauf hin, dass jedes Denken das ansichseiende Unwandelbare – etwa das *Ansich der Wahrheit* – stets von Neuem erzeugt; ähnlich wie die Begierde ihren Gegenstand im negierenden Bezug darauf immer wieder produziert.

1.3 Die Aufopferung als Entäußerung des Ichs zum Ding

Das Tun des unglücklichen Bewusstseins ist somit nicht unmittelbar ein Tun des Nichts, und sein Genuss nicht unmittelbar ein Unglück, sondern wird dies erst im Resultat eines Schlusses, in dem das unglückliche Bewusstsein als Einzelnes mit dem unwandelbaren Bewusstsein als dem Allgemeinen durch ein Drittes zusammengeschlossen wird: Die Gewissheit des Zusammenschlusses mit dem Unwandelbaren wird folglich durch ein Tun vermittelt, das weder allein dem jenseitigen Unwandelbaren noch dem unglücklichen Bewusstsein eigen ist. Dieses vermittelnde Tun bezeichnet Hegel als eine *Vertilgung*, „welche das Bewußtsein mit seiner Einzelheit vornimmt“ (PhG, 175; vgl. Scheier 1980, 145). Durch diese Vertilgung der Einzelheit in einem Dritten rückt nun die allgemeine, unwandelbare Seite selbst in das Tun des Bewusstseins ein, sodass das Bewusstsein als Einzelne nicht mehr im strengen Sinne von sich aus handelt: „Die Handlung, indem sie Befolgung eines fremden Beschlusses ist, hört nach der Seite des Tuns oder des *Willens* auf, die eigene zu sein.“ (PhG, 175) Bemerkenswert ist, dass der Wille erst an dieser Stelle – d. h. im Zusammenhang mit der Aufopferung – zum ersten Mal in der *Phänomenologie* thematisiert wird (vgl. Matějčková 2018, 140-143).

Es zeigt sich dem Bewusstsein, dass es in seiner eigenen Handlung es nicht *gewollt* habe, so und so zu tun, sondern dem *Rat* eines Dritten gefolgt sei.⁵ Dies bedeutet, dass das Bewusstsein nicht mehr seiner Tätigkeit selbst den Inhalt zu verleihen vermag, sondern auf das Rechte von einem fremden Beschluss ausgerichtet wird. Gerade weil das Selbst nun nicht mehr aus sich selbst handelt und mit sich durch ein Fremdes vermittelt ist, *befreit* sich das Bewusstsein „von dem Tun und Genusse als *dem seinen*“ (PhG, 175) und führt diese Freiheit – im Abstoßen seiner selbst von sich – nun in der Tat (bzw. durch seine Tat) aus. Diese Ausführung der Freiheit bezeichnet Hegel als die *Aufopferung*:

Durch diese Momente des Aufgebens des eigenen Entschlusses, dann des Eigentums und Genusses und endlich [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. Die Verzichtleistung auf sich konnte es allein durch diese *wirkliche* Aufopferung bewähren; denn nur in ihr verschwindet der *Betrug*, welcher in dem *inneren* Anerkennen des Dankens durch Herz, Gesinnung und Mund liegt, einem Anerkennen, welches zwar alle Macht des Fürsichseins von sich abwälzt und

⁵ Die Erwähnung des Rates an dieser Stelle ist so unmittelbar, dass sie zunächst verwirrend wirken mag; jedoch, wie die folgende Auslegung zeigen wird, erweist sich die kontextuelle Verbindung von Rat und Aufopferung bei Hegel jedoch als konsequent und wird in weiteren Kapiteln aufgegriffen. Der Rat ist hier meines Erachtens rein formal zu verstehen: als eine Figur außerhalb des Wissens und Wollens des Bewusstseins, die ein fremdes Moment in dieses einführt.

sie einem Geben von oben 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, 175 f.).

In diesen prägnanten Satz mündet die ganze Bewegung des unglücklichen Bewusstseins. Darüber hinaus ist es die erste Erörterung davon, wie Hegel Aufopferung und Entäußerung versteht. Einige Stichwörter sollen dabei helfen, dieses Verständnis zu rekonstruieren:

1) *Aufgeben*: In der Aufopferung können Eigenheit und Selbstständigkeit nun wirklich abgelassen bzw. vom Bewusstsein abgestoßen werden – etwas, das vor der Einführung eines Mittlers unmöglich war;

2) *positives Moment*: Das aufopfernde Tun erweist sich als Treiben „eines unverstandenen Geschäftes“, das dem einzelnen Bewusstsein keinen positiven Inhalt darbietet. Somit sprengt es den Rahmen der bisherigen Bewusstseinsgestalten und bildet die Voraussetzung für den Übergang zur nächsten Stufe, nämlich zur Vernunft;

3) *Vollständigkeit*: Die Aufopferung ist insofern rückhaltlos, als sie sowohl die innere als auch die äußere Eigenheit aufgibt und damit über das dankende Anerkennen hinausreicht. Jedoch lässt sich die Vollständigkeit des aufopfernden Tuns nicht als Abgeschlossenheit interpretieren; vielmehr deutet sie auf einen Überschuss hin, der die Umkehrung des Bewusstseins veranlasst, nämlich seinen Übergang zur Vernunft;

4) *Gewissheit in der Entäußerung*: Nicht nur die Aufopferung wird zum ersten Mal in der *Phänomenologie* erwähnt, sondern auch der Begriff der Entäußerung. An dieser Stelle ist damit eine Versetzung des Ichs aus sich selbst heraus gemeint, die im strengen Sinne nicht vom Ich selbst vollzogen wird, sondern durch das Dritte. Bei der Entäußerung handelt es sich um einen Selbstbezug radikal neuer Art, weil er ein fremdes, vermittelndes Moment in sich enthält. Das Resultat des Sichselbstanderswerdens ist die Vergegenständlichung des Fürsichseins zu einem Ansich bzw. zum Ding: Eine wirkliche Preisgabe des Selbstbewusstseins ist somit nur zum Preis seiner Verdinglichung möglich. Dabei ist diese Verdinglichung nicht bloß ein uneinholbarer Rest zu verstehen, sondern sie besteht in einem Vermittlungsbezug mit dem Selbstbewusstsein.⁶ Die positive Seite dieses Schlusses zwischen Ansich- und Fürsichsein bildet die Grundlage für die nächste Gestalt – nämlich das vernünftige Bewusstsein, das alle

⁶ Der springende Punkt besteht meiner Ansicht nach darin, dass diese Verdinglichung des Ich nicht seine Vernichtung bzw. seinen Selbstverlust bedeutet; vielmehr bewahrt der Vollzug der Entäußerung den Bezug zwischen Ich und Ding.

ansichseiende Realität als die Einzelheit seines Fürsichseins bzw. als Kategorie weiß. Claus-Artur Scheier fasst diesen Gedankenschritt Hegels prägnant zusammen:

Es hat sich zum Ding gemacht, aber diese Verkehrung seiner selbst ist ihm nicht sein Tun, sondern dass das Mittlers; durch das Tun des Mittlers verkehrt sich sein einzelnes Selbstbewusstsein zum allgemeinen aber dieses nimmt es nicht für das seine, sondern für das des jenseitigen Unwandelbaren; das Fürsichsein ist durch diese Jenseitigkeit Gegenstand oder Ansichseiendes, aber das Ansichsein nimmt es nicht als das bleibende Wesen, sondern als das aufzuhebende Unwesen seines eigenen Seins; zu diesem endlich verhält es sich als Bewusstsein eines Dings, lässt sich aber vielmehr durch den Mittler die Gewissheit seiner als eine Selbstbewusstseins aussprechen. Es hat daher wohl seine Gewissheit bewahrheitet und sein Fürsichsein zum Gegenstand gemacht, aber dieser Gegenstand ist nicht als reines, sondern als ansichseiendes Fürsichsein für es. Es hat sich die Einheit mit dem Wesen gegeben, aber es schaut diese Einheit selbst wiederum an als von ihm unterschieden, d. h. es ist ein Selbstbewusstsein, dass die Gewissheit hat, sein Fürsichsein an einem Ding zu haben, oder ein Bewusstsein, dessen Wahrheit nicht das unvermittelte Ansichsein, sondern die unmittelbare Einheit des Ansich- und Fürsichseins ist, vernünftiges Bewusstsein. (Scheier 1980, 147 f.)

5) *Verschwinden des Betrugs*: Die Aufopferung ist nicht mehr das scheinbare preisgebende Tun des Dankens: In der Aufopferung „verschwindet der Betrug“. Die Aufopferung vollzieht sich also im Ablassen des Scheins (im nächsten Absatz schreibt Hegel auch über das Ablassen des Unglücks) und hat somit den Charakter eines Übergangs vom Schein zu etwas Anderem. Wenn wir uns an Hegels Definition von Schein aus dem Kapitel „Kraft und Verstand“ erinnern⁷, dann ist der Übergangscharakter der Aufopferung nichts anderes als der Versuch, die Wirklichkeit – selbst ihre nicht positiv fassbare oder konzipierbare Seite – im Tun mit einzuholen bzw. als Seiendes zu setzen. Somit zeugt diese Stelle von einem Versuch des Selbstbewusstseins, das Fremde positiv aufzufassen;

6) *Umtausch gegen einen fremden Inhalt*: Das sich aufopfernde Bewusstsein tauscht jeglichen bestimmten Inhalt gegen „einen fremden, es sinnlos erfüllenden“ ein. Somit wird die Tauschlogik der Aufopferung aufgegriffen, und zwar eine solche, die das Sinnvolle gegen das Sinnlose umtauscht – und somit das Sinnlose überhaupt zum ersten Mal erscheinen lässt. Der Tausch wird erst durch die Einführung der Vermittlungsstruktur möglich und verleiht dem Tun selbst den Charakter eines Entzweitseins: Die Entäußerung des *Fürsichseins* muss also eine *ansichseiende* Seite voraussetzen, die die wirkliche Vollbringung des aufopfernden Tuns gewährleistet. Das heißt, die Aufopferung muss „das Tun des Anderen“, nämlich des ansichseienden Wesens in sich enthalten. Daher leitet diese Verzichtleistung des Ichs zu einer

⁷ Gemeint wird Hegels „Definition“ der Erscheinung: „Schein nennen wir das *Sein*, das unmittelbar an ihm selbst ein *Nichtsein* ist“ (PhG, 116).

neuen Setzung über, nämlich zum „Setzen des Willens als eines *Anderen*“ (PhG, 176). Durch diesen in sich reflektierten Charakter des Willens, der ein negatives wie ein positives Moment in sich trägt, wird das Bewusstsein wieder zur Allgemeinheit erhoben, diesmal jedoch auf radikal neue Weise: Zum Allgemeinen gelangt es nämlich nicht durch sich, sondern durch ein Drittes, das ihm als *Rat* dient. Durch den Tausch wird also der Wille des Bewusstseins *für es* zum allgemeinen und *an sich* seienden Willen, ohne dass es selbst mit diesem *Ansich* zusammenfiele.⁸ Das heißt, das Aufgeben des einzelnen Willens, Besitzes und Genusses wird nicht unmittelbar für das Allgemeine getauscht: *Das Allgemeine, das im aufopfernden Tun des Bewusstseins entsteht, kann nicht von diesem Tun des Bewusstseins hervorgebracht werden.* Die Aufopferung ist somit ein in-sich-reflektiertes Tun: *Für es* bleibt dieses Tun des einzelnen Bewusstseins ein ärmliches, das nur in der positiven Bedeutung eines Jenseits aufgehoben werden kann. *An sich* ist dieses einzelne Tun das Verkehrte dessen, was es seinem Begriff nach ist: nicht ein ärmliches, sondern „absolutes Tun“, aus dem die Vernunft entsteht – die „Gewißheit des Bewußtseins, in seiner Einzelheit absolut an sich oder alle Realität zu sein“ (PhG, 177).

Das freie, denkende Selbstbewusstsein wird durch seine dialektische Bewegung zum aufopfernden Tun getrieben: Seine Freiheit realisiert sich schließlich im Ablassen des Anspruchs auf die Vollständigkeit eigener Denkkonstrukte und auf die Selbständigkeit eigener Wahrheitsauffassung. Die Aufopferung wird als ein authentischer Akt des Selbstbewusstseins konzipiert, der zugleich einen Kern der Alterität enthält und das Selbstbewusstsein dazu zwingt, sein Fürsichsein in ein verdinglichtes Ansich zu entäußern. Damit diese Entäußerung als Tun beständig bleibt und nicht in bloße Vernichtung oder Versklavung zurückfällt, wird zwischen dem Selbstbewusstsein und dem Vollzug seiner Aufopferung die Instanz eines Dritten eingeführt: Hieraus ergibt sich, dass die preisgebende Tat bei Hegels nie unmittelbar, sondern nur als Vermittlungsstruktur bzw. Schlussfigur denkbar ist. In diesem in sich reflektierten Bezug des Einzelnen auf das Allgemeine manifestiert sich eine Tauschlogik, die den ersten Versuch des Bewusstseins darstellt, sich dem Unbegreiflichen zu nähern. In der weiteren Bewegung wird allerdings immer deutlicher, dass der abstrakte Gedanke des Tausches durch die Formen der Bildung und Vorstellung und schließlich durch das Begreifen überwunden werden muss. Hegel stellt die Aufopferung daher nicht als souveränes Hervorbringen des einzelnen Bewusstseins dar, sondern als ein durch Fremdes vermitteltes, unverständenes Geschehen: Darin zeigt sich

⁸ Der Knecht in seinem Gehorsam wusste nur „den *Anfang* der Freiheit“, indem er dem einzelnen und zufälligen Willen seines Herrn diente (vgl. § 435 der Enzyklopädie III: Hegel 1986 [1830], 224 f.). Hingegen kann der Auftritt des Willens als allgemeiner bzw. vernünftiger Wille auch als erste Realisierung des freien Selbstbewusstseins interpretiert werden, die die Bewegung der drei Gestalten des freien Selbstbewusstseins abschließt.

die erste Andeutung, dass Aufopferung bei Hegel nie als ein Tun innerhalb der Macht und Kapazität des Einzelnen zu begreifen ist — eine Einsicht, die in den darauffolgenden Kapiteln zu Vernunft und Geist immer expliziter wird. Außerdem bereitet sie die Grundlage für Hegels Figur des Loslassens bzw. Entlassens, das vor allem in beiden abschließenden Kapiteln der *Phänomenologie* eine prominente Rolle spielen wird: In seiner Darstellung des Christentums im Religionskapitel greift Hegel auf das unglückliche Bewusstsein zurück, wie im dritten Teil dieser Masterarbeit näher erläutert wird (vgl. 3.3). Allerdings lässt schon hier die Aufopferung insofern als Loslassen deuten, als sie dem Anderen des Selbstbewusstseins eine eigenständige Ausbreitung gewährt – die Wirklichkeit gewinnt ihre erste Anerkennung, indem sie von der Vernunft als Welt aufgefasst wird.⁹

⁹ Zu Beginn des Vernunft-Kapitels beschreibt Hegel den welthaften Bezug der Vernunft wie folgt: „Es ist ihm [dem Denken – S. K.], indem es sich so erfaßt, als ob die Welt erst jetzt ihm würde; vorher versteht es sie nicht; es begehrt und bearbeitet sie, zieht sich auf ihr in sich zurück und vertilgt sie für sich und sich selbst als Bewußtsein [...] Hierin erst [...] entdeckt es sie [die Wirklichkeit – S. K.] als *seine* neue wirkliche Welt.“ (PhG, 179)

2 Der Geist

2.1 Zur Kritik der Tugend im Vernunft-Kapitel

Wir haben gesehen, wie das aufopfernde Tun des Selbstbewusstseins – in der Gestalt des unglücklichen Bewusstseins – als ein durch ein Drittes vermitteltes Tun möglich war und als solches den Übergang zur Gestalt der Vernunft begründete. Im darauffolgenden Vernunft-Kapitel wird vor allem die praktische Vernunft behandelt und erneut die Frage aufgeworfen, ob das Selbstbewusstsein als Einzelnes sich unmittelbar dem Allgemeinen aufopfern kann – diesmal mit Blick auf die Tugendethik. Hegel thematisiert die Aufopferung vorwiegend im Abschnitt B „Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst“, dessen zentrale Akzentuierungen und Motive im Folgenden kursorisch zusammengefasst sind.

Die selbstbewusste Vernunft wird im Kapitel als Grundlage eines gemeinsamen Lebens im Volk thematisiert: Das Volk ist seinem Begriff nach schon die Vollendung davon, was uns im unglücklichen Bewusstsein begegnet ist, nämlich das Motiv der Vergegenständlichung des Fürsichseins; jedoch wird sie nun auf einer allgemeineren Ebene konzipiert: Das Volk ist die allgemeine Vernunft, in der jedes Einzelne die unmittelbare Einheit seiner selbst mit dem Anderen als „einfache Dingheit“¹⁰ anschauen kann – „sie als mich, mich als sie“ (PhG, 266). Die Vernunft ist für das Leben eines Volkes eine „flüssige allgemeine Substanz“, die einerseits durch die Arbeit jedes einzelnen Individuums entsteht und andererseits eine unmittelbare Grundlage für jedes Tun darstellt – sie ist als „unwandelbare einfache *Dingheit*“ vorhanden. Was auf der Ebene des unglücklichen Bewusstseins als eine ärmliche Selbsthingabe dem Unwandelbaren hervortritt, wird hier zur glückseligen Teilhabe am Gemeinleben, in dem das Tun und Dasein jedes einzelnen Individuums die allgemeine Sitte ist (vgl. PhG, 264 f.).

Diese Auflösung des einzelnen Fürsichseins in der einfachen sittlichen Substanz ist nicht nur unmittelbar oder an sich, sondern auch für die Einzelnen selbst bewusst: Die Negation ihrer Selbstständigkeit im Allgemeinen hat eine unmittelbare positive Bedeutung für sie, in der sie sich wiederfinden bzw. zu sich zurückkommen. Im Gegensatz zur Aufopferung des unglücklichen Bewusstseins, das die Entäußerung seiner selbst nicht mitreflektieren konnte, findet das sich aufopfernde Individuum in seinem freien Volk das Glück eigener Selbstbestimmung. Somit wird die Aufopferung erstmals positiv gefasst: Durch sie geht das Individuum durch seine Hingabe in der allgemeinen Substanz nicht einfach auf, sondern vielmehr kann es erst dadurch seine Selbstständigkeit bewahren, indem er das Allgemeine als sein eigenes Werk anschaut:

¹⁰ Der Ausdruck „Dingheit“ verweist auf ein höheres Abstraktionsniveau im Vergleich zum „Ding“, das sich als Resultat der Entäußerung des unglücklichen Bewusstseins darstellt.

„das Ganze wird *als Ganzes* sein Werk, für das er sich aufopfert und eben dadurch sich selbst von ihm zurückerhält“ (PhG, 265).

Diese Reflektiertheit des Ansich- und des Fürsichseins im allgemeinen sittlichen Leben des Volkes veranlasst Hegel an dieser Stelle, über die Sprache Folgendes zu schreiben: „Diese Einheit des Seins für Anderes oder des sich zum Dinge Machens und des Fürsichseins, diese allgemeine Substanz redet ihre *allgemeine Sprache* in den Sitten und Gesetzen eines Volks“ (PhG, 266). Die Sprache, von der hier die Rede ist, ist nicht jene denotative Alltagssprache aus den Anfangspassagen zur „sinnlichen Gewißheit“: Vielmehr kann Hegels Erwähnung der allgemeinen Sprache als ein Hinweis auf den reflexiven Charakter der Sprache interpretiert werden, der in ihrer sittlichen und gesetzlichen Manifestation zutage tritt. Wie aus dem Zitat hervorgeht, ist die Sprache als eine Einheit des Seins-für-Anderes und des Fürsichseins zu denken, die nicht nur durch die performative Überlieferung existiert, sondern darin auch eine normative Dimension aufweist. Im Geist-Kapitel verfolgt Hegel diesen Gedanken weiter, worauf im Abschnitt 2.2.3 eingegangen wird.

Die Anschauung seiner selbst in einem anderen Selbstbewusstsein und eines anderen Selbstbewusstseins als sich selbst ergibt ein allgemeines Selbstbewusstsein, das „das Gesetz seines Herzens“¹¹ unmittelbar an ihm hat: Das Folgen dieses Gesetzes ist die eigene Notwendigkeit jedes Einzelnen, seine Individualität dagegen ist das Aufzuhebende (vgl. Pinkard 2009, 140; Liebrucks 1970, 163).

In der Vollbringung dieses *Gesetzes seines Herzens* erfährt es aber, daß das *einzelne* Wesen hierbei sich nicht erhalten, sondern das Gute nur durch die Aufopferung desselben ausgeführt werden kann, und es wird zur *Tugend*. (PhG, 270)

Das vernünftige Individuum muss also nach dem Gesetz seines Herzens handeln und sein eigenes Glück als das einzelne Gute aufopfern, wobei dieses aufopfernde Tun selbst ihm zum Guten und zum Glück wird (vgl. PhG, 270). Seine Individualität wird ihm also das Verkehrte dessen,

¹¹ Das Gesetz des Herzens ist ein Gesetz, welches das Bewusstsein unmittelbar an sich findet und welches ihm als notwendiges oder allgemeines gilt. Zunächst wird es der gewalttätigen Ordnung und dem Leiden der Wirklichkeit gegenübergestellt und tritt als Lust zu einer „an und für sich gesetzmäßigen Wirklichkeit“ auf (PhG, 277). In der Vollbringung dieses Gesetzes erhält es die Form des Seins und der allgemeinen Macht, die dem Herzen gleichgültig sind: Daher hört es durch seine eigene Verwirklichung auf, Gesetz des Herzens zu sein. „Durch die Verwirklichung seines Gesetzes bringt es daher nicht *sein* Gesetz, sondern, indem sie *an sich* die seinige, für es aber eine fremde ist, nur dies hervor, in die wirkliche Ordnung sich zu verwickeln, und zwar in sie als eine ihm nicht nur fremde, sondern feindliche Übermacht“ (ebd.). Die zitierte Stelle beschreibt eine dialektische Bewegung, die wesentlich die Dialektik des Tuns aus dem unglücklichen Bewusstsein wiederholt – diesmal jedoch nicht bloß auf gedanklicher Ebene, sondern im Bezug auf die seiende Wirklichkeit und deren bestimmte Ordnung. Hier, wie bereits zuvor im unglücklichen Bewusstsein, erhält dieses Tun die verkehrende Bedeutung, indem es einerseits als individuelle Tat der allgemeinen Ordnung widersprechen und andererseits die allgemeine, freie Wirklichkeit als Wesen der Individualität anerkennen soll.

was ihm wesentlich ist bzw. worin seine Wahrheit liegt, daher muss sie aufgeopfert werden. Diese Aufopferung der Individualität lässt sich also deutlich im Sinne einer Aufhebung interpretieren, die einerseits die Individualität negiert, und andererseits sie im Allgemeinen bewahrt. Diese beiden Momente spiegeln sich in Form und Inhalt des aufopfernden Tuns wider: „Seine [des Individuums] Tat gehört als *Wirklichkeit* dem Allgemeinen an; ihr Inhalt aber ist die eigene Individualität, welche sich als diese *einzelne*, dem Allgemeinen entgegengesetzte erhalten will“ (PhG, 278).

Die allgemeine Ordnung, zu der das tugendhafte Bewusstsein in Beziehung steht, ist ihm aber nur der Schein einer Allgemeinheit: In der Tat erhält diese Ordnung ihre Lebendigkeit und Wirklichkeit nur durch die Aufopferung der *besonderen* Inhalte der Individualitäten. Das hier vorhandene Allgemeine erweist sich also als gegenseitige Bekämpfung der einzelnen Gesetze und ist daher eine „allgemeine Befehdung“, wobei jede Einzelheit ihre eigene Gerechtigkeit festsetzt und zugleich durch die anderen aufgelöst wird. Diese allgemeine Seite nennt Hegel den „Weltlauf“¹² (vgl. PhG, 282).

Das wahre Wesen in diesem Weltlauf ist eine abstrakte Allgemeinheit, die zunächst nur geglaubt wird und um deren willen die bestehende Wirklichkeit überwunden werden muss. Durch den Glauben erhält das tugendhafte Bewusstsein seinen Zweck und tritt in den Kampf mit dem Weltlauf:

Das tugendhafte Bewußtsein tritt aber in den Kampf gegen den Weltlauf als gegen ein dem Guten Entgegengesetztes; was er ihm hierin darbietet, ist das Allgemeine, nicht nur als abstraktes Allgemeines, sondern als ein von der Individualität belebtes und für ein Anderes seiendes oder das *wirkliche Gute*. (PhG, 287)

Im Kampf für das wirkliche Gute wird diesem Guten also der Charakter des Wirklichen bzw. die Existenz verliehen. Es stellt sich aber heraus, dass „solche Existenzen des Guten“ genau die Momente sind, „welche von der Tugend selbst an ihr darangesetzt und aufgeopfert werden sollten“ (PhG, 287). Darin besteht die Verkehrung, die am tugendhaften Bewusstsein zutage tritt: In der Aufopferung der Individualität wollte die Tugend das Gute zur Wirklichkeit bringen, doch ist „die Seite der *Wirklichkeit* [...] selbst nichts anderes als die Seite der *Individualität*“ (PhG, 289). Da die Tugend als eigenen Zweck das abstrakte *unwirkliche* Wesen setzt, beruht

¹² Der Weltlauf wird bei Hegel anhand zweier Momente expliziert: 1) die Gegenüberstellung der Einzelheit der Lust und der inhaltslosen Notwendigkeit oder der Verkehrtheit überhaupt; 2), die Störung des allgemeinen Gesetzes und die absolut widersprechende Wirklichkeit oder die Verrücktheit überhaupt (vgl. PhG, 284 f.).

ihr Tun auf Unterschieden, die keine wirkliche Unterschiede sind, sondern „allein in den *Worten* liegen“¹³ (PhG, 289; vgl. Grießer 263 f.).

Der Weltlauf erweist sich somit als der Tugend überlegen. Er hat das Prinzip der Individualität in die Realisierung der allgemeinen Ordnung integriert, während sich das Tugendbewusstsein im Versuch der Überwindung dieses Prinzips in Widersprüche verwickelt. (Schmidt 1997, 58)

Folglich erschöpft sich das aufopfernde Tun der Tugend, das sie selbst zugrunde richtet, in Wortspielerei, die keine wirkliche Veränderung bewirken kann: Die tugendhafte Aufopferung erweist sich hier als „pomphafte Reden“, „leere Worte“ und „Deklamationen“. Die Verwirklichung des Guten misslingt der Tugend, weil sie sowohl ihr Gutes als auch ihr „vortreffliches Wesen“ als bekannt voraussetzt, d. h. sie in dem bestehenden Weltlauf, den sie überwinden wollte, bereits vorfindet. Insofern gilt die Tugend als an sich nichtige Rednerei, die den Maßstab ihrer Setzung verfehlt und damit das kämpferische Moment selbst aufhebt:

Es [das Bewusstsein] hat in seinem Kampfe die Erfahrung gemacht, daß der Weltlauf so übel nicht ist, als er aussah [...] Es fällt mit dieser Erfahrung das Mittel, durch *Aufopferung* der Individualität das Gute hervorzubringen, hinweg, denn die Individualität ist gerade die *Verwirklichung* des Ansichseenden; und die Verkehrung hört auf, als eine Verkehrung des Guten angesehen zu werden, denn sie ist vielmehr eben die Verkehrung desselben, als eines bloßen Zwecks, in die Wirklichkeit: die Bewegung der Individualität ist die Realität des Allgemeinen. (PhG, 290)

Die Entstehung der Individualität als Zweck an und für sich ist also in der *Phänomenologie* mit einer Desavouierung der tugendhaften Aufopferung des Selbst gekoppelt. Wodurch aber wird die Anerkennung des aufopfernden Tuns diskreditiert? Seine Rechtfertigung entfällt, sobald die vorgefundene Wirklichkeit nicht mehr als eine fremde Welt erfasst wird, die durch die eigene Tugend aufgehoben werden muss. Vielmehr erkennt das Bewusstsein, dass es durch die Aufhebung jener ihm negativen Wirklichkeit eben seinen eigenen Zweck verwirklicht und dadurch die Gewissheit seiner selbst gewinnt: „Die Individualität, gegen die der tugendhafte Ritter gekämpft hat, ist nicht zu besiegen. Eben im Weltlauf und in ihm angemessenen ritterlich-kämpferischen Verhalten manifestiert sich die Unantastbarkeit der Individualität“ (Rózsa 2004, 142). Das tugendhafte Bewusstsein gelangt also zum Punkt, in dem der Zweck an und für sich die Gewissheit der unmittelbaren Realität selbst ist – so dass die „Darstellung oder das Ausprechen der Individualität“ die Wahrheit und Wirklichkeit der Vernunft ausmacht. (Vgl. PhG, 292 ff.)

¹³ Viele Interpretationen stimmen darin überein, die aus der Spaltung der Tugend und des Weltlaufs entstandene Gestalt mit Don Quijote zu identifizieren; vgl. Werle 2008, 358; Matějčková 2018, 194 f.

2.2 Bildung: Die Entfremdung des Geistes

Sobald die Vernunft sich als die an und für sich reelle Individualität erfasst der eigenen Wahrheit – nämlich, dass sie alle Realität sei – gewiss wird, tritt sie als Geist auf: Es ist nun das an und für sich seiende Wesen, das seiner selbst gewahr wird (Hegel schreibt: „sich sich [sic] selbst vorstellt“, vgl. PhG, 325). Der hiermit erscheinende Geist hat zwei Gestalten: 1) Indem er das Tun aller in sich vereinigt und dadurch Gleichheit erzeugt, ist er die allgemeine, sich selbst gleiche, unwankende Substanz; 2) indem er das Selbst oder das Fürsichsein des wirklichen Bewusstseins (und somit die gegenständliche wirkliche Welt) ist, zeigt er sich als „das sich aufopfernde gütige Wesen, an dem jeder sein eigenes Werk vollbringt, das allgemeine Sein zerreißt und sich seinen Teil davon nimmt“ (PhG, 325). Das zweite Moment – das aufopfernde Tun eines vereinzelt Wesens – erweist sich als die Bewegung bzw. Seele der Substanz, die sie lebendig und wirklich hält. In diesem Tun stellt sich also die Substanz als das „im Selbst aufgelöste Sein“ dar, und die weitere Abhandlung befasst sich mit der Frage, wie diese Auflösung des Seins zu verstehen sei.

Zwar schwingt die Idee der Aufopferung auch in Hegels Erörterung der Sittlichkeit implizit mit¹⁴, doch kommt dies im Kapitel nur am Rande zur Sprache und steht – der Optik und Herangehensweise dieser Arbeit zufolge – nicht im Zentrum der folgenden Betrachtung. Die folgende Ausführung konzentriert sich daher auf Hegels Passagen zur Bildung, die die Frage nach der Aufopferung nicht nur prominent aufgreifen, sondern – so die hier vertretene These – zum Angelpunkt der Darstellung machen.

Der Übergang zur Welt der Bildung ist durch die Entfremdungserfahrung des Rechtssubjekts gekennzeichnet, indem es erfährt, dass die Rechtsverhältnisse nur durch fremde Inhalte in Kraft treten und daher von Negativität geprägt sind¹⁵: Was den spröden, sich gegenseitig ausschließenden Rechtssubjekten ihre Kontinuität verleiht, ist die äußere Macht, die ihnen als feindliches Wesen gegenübertritt.

Die rechtliche Persönlichkeit erfährt also, indem der ihr fremde Inhalt sich in ihr geltend macht – und er macht sich in ihnen geltend, weil er ihre Realität ist –, vielmehr ihre Substanzlosigkeit. Das zerstörende Wühlen in diesem wesenlosen Boden gibt sich dagegen das Bewußtsein seiner Allherrschaft, aber dieses Selbst ist bloßes Verwüsten, daher nur außer sich und vielmehr das Wegwerfen seines Selbstbewußtseins. (PhG, 358 f.)

¹⁴ Man denke etwa an die Gegenüberstellung der sogenannten menschlichen und göttlichen Gesetze sowie an Hegels berühmte Antigone-Interpretation (vgl. PhG 329–340; Mehring 2004, 168; Höfler 2009, 252 f.)

¹⁵ Dies erinnert stark an die Idee des „blinden Flecks“ normativer Ordnungen, die nicht zuletzt auch im Fokus der zeitgenössischen phänomenologischen Studien steht: vgl. Waldenfels 1987; 1998.

Die Realität und die Wahrheit der rechtlichen Persönlichkeit liegen also darin, allgemein als Person anerkannt zu werden: Der unausweichliche Charakter dieser Anerkennung kommt im Begriff des *Geltens* zum Ausdruck. Was aber hier das Wirkliche allgemeingültig sein lässt, ist nicht mehr das Schicksal der sittlichen Welt: Vielmehr wird hier der Bürge allgemeiner Anerkennung als ein mächtiges Wesen bzw. als Instanz konzipiert, die die allgemeine Macht in zerstörerischer Gewalt ausübt und sie gegen ihre Untertanen richtet. Zwar *gilt* also das Selbstbewusstsein als Selbstbewusstsein in der Rechtswelt, zu dieser Geltung gelangt es jedoch nur, wenn ein ihm fremdes Machtwesen für die Gültigkeit des Rechts bürgt. Anders gesagt: das Selbstbewusstsein kommt zur allgemeinen Anerkennung seiner — bzw. zur Verwirklichung seiner eigenen Wahrheit — nur dadurch, dass es seine Wahrheit als eine ihm fremde Realität erfährt (vgl. Schmidt 1997, 120 f.). Von diesem Entfremdungsmoment ausgehend schreibt Hegel über eine unmittelbare „Verkehrung“ oder den „Verlust“ des eigenen Wesens, die das Selbst in seinem allgemeinen Gelten begleitet. Der Versuch des Bewusstseins, auf sich selbst Rücksicht zu nehmen und seine „Unwesenheit“ zu begreifen, ist nach Hegel nichts anderes als Bildung, und das entsprechende Unterkapitel der *Phänomenologie* rückt diese sich selbst entfremdende Bewegung in den Fokus.

Die Bestimmtheit des Seins für das Bewusstsein hat in der Bildung weder die Einfachheit der sittlichen Welt noch den positiven Wert des Rechts: Anders als zuvor ist es die negative Arbeit des Selbstbewusstseins selbst, die dieser Bestimmtheit der vorhandenen Realität zugrunde liegt. Es scheint, als ob das Selbst der Bildung jene „Verwüstung“, die äußere Gewalt und die Negativität der Rechtswelt verinnerlicht und dadurch ihnen die Wesenhaftigkeit verliehen hat: Die Entfremdung der Persönlichkeit wird in der Welt der Bildung *substanziell*. Einerseits hält das Selbst die äußere Realität sich gegenüber als seinen unmittelbaren, aber fremden Inhalt, den es als das fremde Negative von sich ausschließt. Andererseits erhält diese vorhandene Wirklichkeit ihr Dasein nur durch „*eigene* Entäußerung und Entwesung des Selbstbewusstseins“ selbst (PhG, 360; vgl. Kern 2012, 58). Mit anderen Worten, die Welt „draußen“ *bildet* sich nur in dem Masse, als das Selbst sich *entäußert*, d. h. sich selbst äußerlich wird und dabei sich selbst und die äußere Welt erhält. In der Welt der Bildung geht der Selbstverlust mit der Welterhaltung einher, indem die Welt sich einerseits als das Negative des Selbst zeigt und andererseits in die Entäußerung des Selbst zurückgenommen wird und somit zur Bewahrung dieses Selbst dient. Diese „Welt sich ordnenden und sich dadurch erhaltenden geistigen Mächte“ bezeichnet Hegel als Substanz (vgl. PhG, 360).

Doch erkennt das Bewusstsein zunächst die geistige Natur der Substanz noch nicht an, weshalb das Ganze des Geistes in zwei seiner Momente zerfällt, nämlich in das Selbst und das

Wesen. Als Selbst ist er das Bewusstsein „einer für sich freien gegenständlichen Wirklichkeit“ oder das *wirkliche* Bewusstsein; es erkennt die wirkliche Welt vor sich sowie sich selbst als Selbstbewusstsein an, geht durch eigene Entäußerung in diese Welt über und die Welt geht in seine Entäußerung zurück. Als Wesen ist er das *reine* Bewusstsein, die rein allgemeine Entfremdung selbst, die „sowohl die Person wie die Gegenständlichkeit“ nur als aufgehobene innehat. Die beiden Momente tragen sowohl an sich als auch füreinander die Bedeutung der Entfremdung, sodass die Welt, die der Geist sich hier *ausbildet*, „nicht nur *eine* Welt, sondern eine gedoppelte, getrennte und entgegengesetzte“ ist (PhG, 361). Die Welt zerfällt also in zwei Seiten: sein gegenwärtiges Diesseits, das das Bewusstsein ‚hinwegzudenken‘¹⁶ versucht, und seine gedachte Gegenwart, die ihm ein Jenseits ist.

Die ausgebildete Wirklichkeit hat also ihr Bewusstsein jenseits der Vorhandenheit, was heißt, dass das Gegenwärtige, insofern es wirklich da ist, sein Wesen anderswo „in einem Anderen“ hat. Daher ist die Entfremdung des Geistes von sich selbst hier auch als eine Verschiebung zu verstehen, die besagt, dass die Gegenwart des sich bildenden Geistes ihm selbst nie völlig gegenwärtig sein kann:

Nichts hat einen in ihm selbst gegründeten und inwohnenden Geist, sondern ist außer sich in einem fremden; das Gleichgewicht des Ganzen [ist] nicht die bei sich selbst bleibende Einheit und ihre in sich zurückgekehrte Beruhigung, sondern beruht auf der Entfremdung des Entgegengesetzten (PhG, 361).

Das Ganze der Gegenwart zerfällt also wiederum in zwei Reiche: in das wirkliche Selbstbewusstsein einerseits und das glaubende Bewusstsein andererseits, was Hegel später im Kapitel – vor allem in Bezug auf die reine Einsicht und die Aufklärung – thematisieren wird. Das Stürzen dieser beiden Reiche durch die Revolution wird absolute Freiheit hervorbringen, die den Geist in „das Land des *moralischen Bewußtseins*“ überführt. Nachdem der Ausgangspunkt und die Bewegung des Kapitels vorgezeichnet sind, können wir nun jene Stellen vermerken und analysieren, an denen die Aufopferung vorkommt.

2.2.1 Die Welt des sich entfremdeten Geistes

Das Selbst des sich bildenden Geistes weiß sein Wesen in Form einer ihm gegenüberstehenden fremden Wirklichkeit, deren es sich nun zu bemächtigen hat. Diese fremde Welt wurde

¹⁶ Mit diesem Ausdruck soll die Analogie dieser Stelle zum „Hinwegarbeiten“ des knechtischen Bewusstseins hervorgehoben werden: Die Parallele dazwischen macht u. a. auch darin kenntlich, dass sowohl die Arbeit als auch die Bildung einen befreienden Impuls aufweisen; für eine profunde Problematisierung dieser Frage vgl. Menke 2018.

jedoch durch die Entäußerung des Selbst hervorgebracht und daher bemächtigt sich das Selbstbewusstsein sich jener Wirklichkeit *unmittelbar*, da sie das Produkt seines eigenen Tuns ist. Doch das Selbstbewusstsein seinerseits ist wirklich und hat Realität nur insofern, als „es sich selbst entfremdet; hierdurch setzt es sich als Allgemeines und diese seine Allgemeinheit ist sein Gelten und Wirklichkeit“ (PhG, 363). Hiermit entsteht also, im Gegensatz zur geistlosen Allgemeinheit des Rechts, die wirkliche und somit geistige Allgemeinheit eines Individuums:

Diese Entäußerung ist daher ebenso *Zweck* als *Dasein* desselben; sie ist zugleich das *Mittel* oder der *Übergang* sowohl der *gedachten Substanz* in die *Wirklichkeit* als umgekehrt der *bestimmten Individualität* in die *Wesentlichkeit*. Diese Individualität bildet sich zu dem, was sie *an sich* ist, und erst dadurch ist sie *an sich* und hat wirkliches Dasein; soviel sie Bildung hat, soviel Wirklichkeit und Macht. (PhG, 364)

In der Bildung wird also als „Dieses“ nicht mehr das Sein, sondern das Selbst aufgefasst. Da die Wirklichkeit dieses bestimmten individuellen Dieses aber im Aufheben seines natürlichen Daseins besteht, erweist sich seine Bestimmtheit als *unwesentlich*: Wesentlich dagegen ist lediglich das „Sichselbstentäußernde“, d. h. das Allgemeine, das sich als Besonderes bestimmt. Die Besonderheit des Zwecks und Inhalts des Individuums muss also wesentlich dem Allgemeinen gehören, damit sie zur allgemeinen Geltung ihrer selbst bzw. zur Anerkennung ihres Daseins gelangen kann. Demgemäß weist Hegel auf einen Widerspruch hin, der an dieser Stelle entsteht, nämlich „der Widerspruch, dem Besonderen die Wirklichkeit zu geben, die unmittelbar das Allgemeine ist“ (PhG, 364).

Zwar erscheint die Wirklichkeit zunächst als ein „für das Selbstbewußtsein [...] unmittelbar Entfremdetes“, deren sich das Selbstbewusstsein erst durch die Bildung bemächtigen kann, „[a]ber gewiß zugleich, daß sie [die Wirklichkeit – S. K.] seine [des Selbstbewusstseins – S. K.] Substanz ist“ (PhG, 365). In der Bildung erlangt also das Individuum die Macht, sich seiner Substanz zu bemächtigen, indem „es sich ihr gemäß macht, d. h. daß es sich seines Selbsts entäußert, also sich als die gegenständliche seiende Substanz setzt.“¹⁷ (PhG, 365) Nicht nur bemächtigt sich also das sich bildende Individuum der Substanz: Es selbst ist auch das Mittel, wodurch die Substanz ihre eigene Verwirklichung erhält.

Die Substanz realisiert sich in drei sich entfremdenden Momenten, von denen jedes dem Anderen Bestand gibt und dadurch selbst beständig wird: „das *an sich allgemeine, sich selbst gleiche* geistige Wesen [...] das *für sich seiende*, in sich *ungleich* gewordene, sich *aufopfernde*

¹⁷ Hier zeigt sich eine deutliche Reminiszenz der Entäußerung des Selbstbewusstseins, wie sie im unglücklichen Bewusstsein beschrieben wurde (vgl. 1.3). An der vorliegenden Textstelle erscheint die Verdinglichung des Ichs jedoch nicht mehr als passive Erleidung, sondern als seine eigene Setzung.

und *hingebende* Wesen [...] das *dritte*, welches als Selbstbewußtsein Subjekt ist“ (PhG, 366). Diese Bewegung, die die Substanz aus ihrer Sichselbstgleichheit hinaustreiben und diese Entäußerung wieder in eine Einheit zurücknimmt, ist ihre Subjektwerdung – und somit das erste Auftreten eines der prominentesten Anliegen Hegels, die Substanz ebenso als Subjekt zu denken. An dieser Stelle stellt sie sich jedoch noch nicht als geistige, sondern zunächst mal als natürliche Bewegung dar: Hegel erläutert sie anhand von vier Grundelementen, wobei Luft und Wasser jeweils das bleibende bzw. das sich aufopfernde Wesen verkörpern, das Feuer die be-seelende Einheit der entgegengesetzten Elemente bildet und die Erde das Subjekt des ganzen Prozesses ist. Wie prekär dieser Bezug zu Naturelementen mitten in Passagen über die Bildung auch erscheinen mag und welche weiterführenden Implikationen er für Hegels Naturphilosophie haben mag, ist für unsere Abhandlung auszuklammern. Wichtig ist: Der Geist der bildenden Welt entzweit sich in ein bleibendes und ein sich aufopferndes Wesen und nimmt diesen Unterschied als Selbstbewusstsein in seine Einheit auf zweifache Weise zurück – zum einen nämlich als spontane verzehrende Kraft und zum anderen als bleibendes Subjekt der Bildung.

2.2.2 Die Staatsmacht und der Reichtum

Nun ist zu betrachten, in welchen Gestalten diese Konstellation in Bezug auf das reine und das wirkliche Bewusstsein auftritt. Innerhalb des reinen Bewusstseins sind die beiden entgegengesetzten Seiten als einfache Gedanken des Guten und des Schlechten vorgestellt: Das Gute entspricht dabei dem ersten, sich selbst gleichen, unmittelbaren und unwandelbaren Wesen, während das Schlechte für das zweite, passive geistige Wesen steht, welches „sich preisgibt und die Individuen das Bewußtsein ihrer Einzelheit sich an ihm nehmen läßt“ (PhG 367, vgl. Schmidt 1997, 133 f.). Das reine Bewusstsein denkt also nun zwei Weisen, auf die sich die Individuen auf das Allgemeine beziehen, nämlich das Gute, wodurch sie ihr Wesen zum Allgemeinen erheben können, und das Schlechte, wodurch sie sich als Allgemeine preisgeben und auflösen bzw. zu sich selbst als Einzelne zurückkehren müssen:

wie das erste Wesen Grundlage, Ausgangspunkt und Resultat der Individuen und diese rein allgemein darin sind, so ist das zweite dagegen einerseits das sich aufopfernde *Sein für Anderes*, andererseits eben darum deren beständige Rückkehr zu sich selbst als das *Einzelne* und ihr bleibendes *Fürsichwerden*. (PhG, 367)

Diese Gedanken des Guten und Schlechten finden im wirklichen Bewusstsein ihre gegenständliche Realisierung, und zwar jeweils als Staatsmacht und Reichtum. In der Staatsmacht werden die Individuen ihrer Allgemeinheit bewusst und sprechen darin ihr Wesen aus (was dieses Aussprechen an sich hat, wird weiter unten thematisiert). Hiermit ist die Allgemeinheit zum einen

als Substanz, d. h. als die absolute Grundlage ihres Tuns, zum anderen selbst als das allgemeine Werk und Resultat dieses Tuns: Anders formuliert, das Tun aller kann nur in der Form der Staatsmacht zutage treten, während die Staatsmacht selbst erst durch das allgemeine Tun ermächtigt wird.

Sobald aber die Staatsmacht als die unwandelbare, sich selbst gleiche Seite des geistigen Lebens der Individuen *wirklich* wird (oder wie Hegel wörtlich sagt, sie wird *Sein*), verkehrt sie sich *unmittelbar* in das Entgegengesetzte ihrer selbst – in den Reichtum. Als ein wirkliches allgemeines Resultat „der Arbeit des *Tuns Aller*“ entspricht der Reichtum dem zweiten, sich aufopfernden Wesen insofern, als er dieses Resultat der individuellen Arbeit im allgemeinen Genuss auflösen lässt. Dabei ist der Genuss wesentlich von dem rein negativen Selbstgenuss des Herrn zu unterscheiden: Er wird nun dialektisch aufgefasst, indem er einen geistigen Moment unmittelbar an ihm hat.¹⁸ Demgemäß bietet der Genuss also ein Mittelglied zwischen dem eigennützigen Handeln des Einzelnen und seinem Fürsichsein als Allgemeines.

Als Geist realisiert sich das wirkliche Selbstbewusstsein durch die negative Einheit bzw. die Durchdringung der beiden Momente, d. h. es ist zugleich das einheitliche Bestehen und die Trennung der Individualität in der Gestalt des Allgemeinen einerseits (Herrschaft) und des Selbst als einzelner Wirklichkeit andererseits (Reichtum). Als das reine Bewusstsein weiß es sich von diesen beiden gegenständlichen Momenten unabhängig: Sie kehren sich für es in die einfachen Gedanken von Gut und Schlecht um. Die Beziehung des reinen Bewusstseins auf das wirkliche Selbstbewusstsein heißt Urteilen, wodurch das Selbstbewusstsein seine Gegenstände als gut oder schlecht beurteilen kann – je nach ihrer Gleichheit oder Ungleichheit mit seinem Wesen (vgl. Kern 2012, 76). So wird es dem Selbstbewusstsein im Urteilen über die Staatsmacht und den Reichtum gewahr, dass diese Gedanken ihrem Inhalt nach das Gegenteil davon sind, wie sie früher erfasst wurden: Im Bezug des Selbstbewusstseins als *Fürsichsein* auf diese beiden Gegenstände erfährt es, dass die Staatsmacht ihm das unterdrückende Wesen ist und daher das Schlechte, während der Reichtum als genießender Selbstbezug, der sich zur Allgemeinheit erhebt, das Gute ist. Im Maßstab des *Ansichseins* aber verkehren sich diese Bestimmungen für das Bewusstsein wieder: Die Staatsmacht erscheint dem Bewusstsein als das Aussprechen seines Wesens, indem sie die einzelnen Bewegungen einem allgemeinen Gesetz

¹⁸ Hegel schreibt dazu: „In dem Genüsse wird die Individualität zwar *für sich* oder als *einzelne*, aber dieser Genuß selbst ist Resultat des allgemeinen Tuns, so wie er gegenseitig die allgemeine Arbeit und den Genuß aller hervorbringt.“ (PhG, 368)

anordnet und als Einfachheit ausdrückt. Im Genuss des Reichtums hingegen erfährt das Bewusstsein sich nur als eine vergängliche fürsichseiende Einzelheit, die ihrem Wesen ungleich ist.

Aus diesem gedoppelten Urteilen ist also „ein zweifaches *Gleichfinden* und ein zweifaches *Ungleichfinden*“ hervorgegangen (PhG, 371). Das Bewusstsein des gleichfindenden Verhaltens zu Staatsmacht und Reichtum bezeichnet Hegel als das edelmütige und das des ungleichfindenden Bezugs zu den beiden als das niederträchtige Bewusstsein. Die beiden Momente des Urteilens bleiben noch an ihre einseitige Bestimmung gebunden und, da sie zum Ganzen des geistigen Urteilens noch nicht erhoben sind, fallen sie in zwei Bewusstseine auseinander. Aus der Beziehung der beiden Momente aufeinander – nämlich der Beziehung des Denkens zur Wirklichkeit – muss aber ihre innere Einheit hervortreten: Dies geschieht, so Hegel, indem das Urteil zum Schluss wird (vgl. PhG, 373).

Betrachten wir nun, wie sich die bisherige urteilende Konstellation zu einem Schluss entwickelt. Indem das edelmütige Bewusstsein in seinem Urteilen der Staatsmacht positiv gegenübersteht, realisiert es sie wirklich durch eigenen Gehorsam, den Heroismus des Dienstes und die Tugend, sodass die Staatsmacht vom gedachten Allgemeinen zum seienden Allgemeinen wird.¹⁹ Die Umsetzung einer wirklichen Macht ist darüber hinaus durch eine „*freie Aufopferung*“ des Selbstbewusstseins ermöglicht, die für es ein negatives Verhalten „gegen seine eigenen Zwecke, seinen besonderen Inhalt und Dasein“ bedeutet (PhG, 373 f.). In der Aufopferung muss also das Bewusstsein sich vom eigenen Dasein entäußern, sein eigenes Wesen nach außen „auslagern“ und sich darin positiv wiederfinden bzw. dieses im Außen verlegte Wesen mit seinem Selbst zusammenzuschließen. Aus diesem aufopfernden Tun des Selbstbewusstseins ergibt sich, wie Hegel ausführt, eine Dopplung der Wirklichkeit: „Dieses Tun, das das Wesen mit dem Selbst zusammenschließt, bringt die *gedoppelte* Wirklichkeit hervor, sich als das, welches *wahre* Wirklichkeit hat, und die Staatsmacht als das *Wahre*, welches *gilt*.“ (PhG, 374; vgl. Liebrucks 1970, 205)

Die Aufopferung ist also das *wirkliche* Wahre, welches das *geltende* Wahre zustande bringt. Jedoch ist ihr Tun noch unvollständig: In der gehorsamen Entfremdung hat das Selbstbewusstsein der Staatsmacht nur sein Dasein und nicht sein Selbst aufgeopfert. Dieses Selbstbewusstsein wird zu einem „stolzen Vasall“, der die Macht zu ehren weiß, aber nicht als

¹⁹ Im Vergleich zur Tugend im Vernunft-Kapitel tritt hier das Moment des Seins deutlicher hervor: Das tugendhafte Bewusstsein setzte damals lediglich Unterschiede, die keine wirklichen Unterschiede waren, wohingegen die Unterschiede des sich bildenden Bewusstseins für dieses wesentlich sind und sein Dasein bestimmen.

ein dankbares Individuum, sondern als ein geschwätziger Diener, der sich nach eigenem besonderen Willen ausrichtet und nur so tut, als ob er Rate zum allgemeinen Besten erteilen würde.

Die Aufopferung des Daseins, die im Dienste geschieht, ist zwar vollständig, wenn sie bis zum Tode fortgegangen ist; aber die bestandene Gefahr des Todes selbst, der überlebt wird, läßt ein bestimmtes Dasein und damit ein *besonderes Fürsich* übrig, welches den Rat fürs allgemeine Beste zweideutig und verdächtig macht und sich in der Tat die eigene Meinung und den besonderen Willen gegen die Staatsgewalt vorbehält. Es verhält sich daher noch ungleich gegen dieselbe und fällt unter die Bestimmung des niederträchtigen Bewußtseins, immer auf dem Sprunge zur Empörung zu stehen. (PhG, 375)

Diese Stelle ergibt eine erhellende Parallele zu den Passagen über die Aufopferung, wie sie im unglücklichen Bewusstsein konzipiert wurde: Für das unglückliche Bewusstsein war der Rat über das Rechte ein Mittler, der seine scheinbare Verzichtleistung gegen die wahrhafte Aufopferung eingetauscht hat. Hier versucht das Bewusstsein, sich selbst dieses Mittlers zu bedienen, indem es ihn „zweideutig und verdächtig macht“. Somit desavouiert das Bewusstsein die vermittelnde Funktion des Rates. Dies verunmöglicht eine wirkliche und vollständige Vollbringung der Aufopferung: Wie im Teil 1.3 dargestellt, lässt die Aufopferung kein „besonderes Fürsich“, keine partikulären Interessen, Meinungen, Ansprüche und Willen hinter sich verbergen; vielmehr erfordert sie ein vollkommenes Loslassen derselben und braucht hierfür eine dreigliedrige Struktur.

Indem das edelmütige Bewusstsein also einen Überschuss für sich behält und sich der Staatsmacht daher nur *zum Teil opfert*, verkehrt sich seine Gleichheit gegenüber dem Allgemeinen ins Gegenteil, nämlich in das niederträchtige Bewusstsein. Diese Verkehrung bildet einen Schluss, in dem das edelmütige und das niederträchtige Bewusstsein die beiden Extreme sind und das aufopfernde Tun als Mitte dient. Aus diesem Schluss geht hervor, dass die dienende Aufopferung des Daseins einen vom Bewusstsein nicht einholbaren Moment der Ungleichheit erzeugt, der das Bewusstsein in sein Gegenteil übergehen lässt.

2.2.3 Die Aufopferung und die Sprache

Hiermit gelangen wir zu einem Punkt, der für Hegels Verständnis des Opfern im Geist-Kapitel ausschlaggebend ist. Wie oben ausgeführt, werden die Individuen in der Staatsmacht ihrer Allgemeinheit bewusst und sprechen darin ihr Wesen in Form des Gesetzes aus, dem man sich zu opfern hat. Das Individuum kann aber dem Gesetz gehorchen, die Staatsmacht ehren und über das allgemeine Gute diskutieren, ohne es mit eigener Hingabe zu meinen: Wie am Beispiel des edelmütigen Bewusstseins bzw. des stolzen Vasallen gezeigt, bleibt ihm der Raum für einen „Hinterhalt“, nämlich für die Zweideutigkeit seiner Absicht: Es bleibt unklar, ob dieses Tun

Aufopferung ist und seinen Eigenwillen dahinter verbirgt – dann ist es keine Aufopferung, sondern Heuchelei. Doch wie kann sie anders ausgeführt werden?

Eine wahre Aufopferung soll dann heißen, dass das Selbstbewusstsein auf seinen Eigenwillen bzw. auf sein Selbst verzichtet, sich entäußert, und sich zugleich in seinem entäußerten Wesen als Selbst wiederfindet. Dafür muss es diese seine Entäußerung gelten lassen bzw. als freies Selbst sein entäußertes Sein anerkennen. Um zu beschreiben, wie dies geschehen könnte, führt Hegel das Partikel „als“ ein:

Die wahre Aufopferung des *Fürsichseins* ist daher allein die, worin es sich so vollkommen als im Tode hingibt, aber in dieser Entäußerung sich ebenso sehr erhält; es wird dadurch als das wirklich, was es an sich ist, als die identische Einheit seiner selbst und seiner als des Entgegengesetzten. (PhG, 375)

Dank der Einführung des Partikels „als“, die nun eine Vermittlungsfunktion übernimmt, wird nun die Aufrichtigkeit der Aufopferung gewährleistet: Sie ermöglicht es, die vollkommene Aufopferung zu leisten, ohne sich dabei vernichten zu lassen. Dadurch gelingt es auch, aus den Handlungen, Ratschlägen, Verehrungen den „Hinterhalt der besonderen Absicht und des Eigenwillens“ (PhG, 375) zu eliminieren. Was aufgeopfert sein muss, ist also im strengen Sinne ein sicherer Ort der Ab- und Besonderung, wo etwas noch zurückgehalten oder versteckt sein kann. Nur durch das vollkommene Abstoßen eigener besonderer Absichten und des Eigenwillens verwirklicht das Selbstbewusstsein sein Fürsichsein, indem es zur Einheit seiner selbst und seiner als des Entgegengesetzten gelangt. Aus dieser Gedankenfolge Hegels kann man darauf schließen, dass die Aufopferung selbst nicht beabsichtigt oder gewollt werden kann: Sie ist vielmehr eine Tat, die sich jeder Absicht und jedem Eigenwillen eines Individuums entzieht. Doch was für eine Tat kann jede Absicht und jeden Eigenwillen des Selbstbewusstseins besiegen, es dabei vollkommen preisgeben und gleichzeitig erhalten?

Hegels unverzügliche Antwort ist prägnant: „Diese Entfremdung aber geschieht allein in der *Sprache*, welche hier in ihrer eigentümlichen Bedeutung auftritt.“ (PhG, 376; vgl. Liebrucks 1970, 207) Durch die *Entfremdung*, die im aufopfernden Tun stattfindet, wird also das Geschwätz eines Vasallen – oder eines Heuchlers – zur Sprache in ihrem eigentümlichen Sinn, die an keinen Eigenwillen oder Zweideutigkeit rückgebunden ist. Die Entfremdung des Selbstbewusstseins *heißt* also: Sprechen.

In der Welt der Sittlichkeit *Gesetz* und *Befehl*, in der Welt der Wirklichkeit erst Rat, hat sie das *Wesen* zum Inhalte und ist dessen Form; hier aber erhält sie die Form, welche sie ist, selbst zum Inhalte und gilt als *Sprache*; es ist die Kraft des Sprechens als eines solchen, welche das ausführt, was auszuführen ist. (PhG, 376)

Durch das aufopfernde Tun des Selbst, das in der Aufhebung alles wesentlich Eigenen bestand, erhält nun die Sprache ihre wahre Form: Sie ist nicht das Sprechen, das etwas Anderes zu eigenem Inhalt und eigene Form hat, d. h. sie tritt nun nicht mehr *als* Gesetz, *als* Befehl, *als* Rat usw. auf. Hingegen gilt sie als Sprache selbst, indem sie das ausspricht, was sie selbst ist: Sie tritt nun in Kraft und Anerkennung, sodass sie ihr performatives Wesen zur Geltung bringen kann.²⁰

Nun ist das Verhältnis zwischen der Sprache und dem Selbst zu betrachten. Im Sprechen bringt das Selbst nicht bloß sich selbst zum Ausdruck; vielmehr *ist* das Selbst *als Selbst* nur in der Sprache *da*. (Die Sprache ist nach Hegels Bestimmung „das Dasein des reinen Selbst als Selbst“ – PhG, 376). Der Ausdruck „als Selbst“ ist dabei von herausragender Bedeutung: Ein Selbst bzw. ein Fürsichsein zu sein heißt – wie oben in Bezug auf die Aufopferung bereits ausgeführt wurde – an sich unmittelbar sein Gegenteil zu enthalten, d. h. sich selbst und ein Anderes zu sein. Die Sprache verwirklicht also diese beiden Momente, indem sie eine für sich seiende Einzelheit des Selbstbewusstseins zur Existenz bringt bzw. für Andere „erschließt“. Keiner anderen Handlung des Selbstbewusstseins gelingt es, sein Dasein so vollständig (oder sogar rückhaltlos) zu äußern, wie der Handlung des „Ich“-Sagens: Allein die Sprache, schreibt Hegel, enthält das Selbstbewusstsein „in seiner Reinheit, sie allein spricht *Ich* aus“ (PhG, 376).

Mit dem Ich-Sagen objektiviert das Selbstbewusstsein sein eigenes Dasein: Indem es „Ich“ sagt, versucht es nämlich, sich *für sich* als Gegenstand fassbar zu machen (Ich zu sagen würde bedeuten so viel wie das Fürsichsein für sich zu machen). Die Gegenständlichkeit, die dem Selbstbewusstsein durch das Ich-Sagen verliehen wird, macht es auch unmittelbar für Andere wahrnehmbar: Wie Hegel sagt, „*Ich*, das sich ausspricht, ist *vernommen*“ (PhG, 376). Dass es also wesentlich zum Ich-Sagen gehört, vernommen zu werden bzw. die unmittelbare Einheit von Fürsichseins und Seins-für-Anderes zu sein, zeugt vom allgemeinen Charakter des Sich-Aussprechens: Indem *dieses* einzelne Selbstbewusstsein von sich „Ich“ sagt und so vernommen wird, stößt es sich von sich ab und vertilgt sein Dasein als *dieses Ich* im *Ich als Allgemeinen*²¹:

²⁰ Das „als“ ist für die gesamte Bewegung der *Phänomenologie des Geistes*, ja für das hegelsche Denken überhaupt insofern ausschlaggebend, als es jene Differenz einführt, die der Reflexivität des Begriffs entspricht und sie ausdrückt: Man denke an die zahlreichen Wendungen, in denen ein Begriff einmal *als* ein anderer und ein andermal *als* er selbst aufgefasst wird; eines der prominentesten Beispiele hierfür sind die Passagen zur „Erscheinung als Erscheinung“ im Kapitel „Kraft und Verstand“ (vgl. PhG, 118, 121; Auinger 2009, 83 ff.). Die Bedeutung dieses Partikels macht deutlich, dass der Darstellungscharakter und die Performativität des Werks selbst im Medium von Denken und Sprache liegen.

²¹ Hier werden erneut die Motive des Sich-von-sich-Abstoßens sowie der Vertilgung aufgegriffen, die Hegel am Schluss des unglücklichen Bewusstseins im Zusammenhang mit der Aufopferung behandelte (vgl. 1.3). Dass diese Figuren gerade an der Stelle wiederkehren, an der von der Sprache die Rede ist, stützt die Interpretation des Sprechens als des aufopfernden Tuns.

Im Sich-Aussprechen wird sich das Selbstbewusstsein – neben seinem Selbstbezug – seiner Einheit mit denen, für die es da ist, gewahr.

Das „Ich“-Sagen bringt also das Selbstbewusstsein so zum Ausdruck, wie es ist, nämlich als dieses Selbst, das unmittelbar ein Anderes ist. In dem Versuch, bei sich zu sein und sein eigenes besonderes Dasein mit dem „Ich“ zu bezeichnen, wird das Selbstbewusstsein zugleich von sich abgestoßen, da das sprachliche *Ich* immer schon allgemein ist. Das Ich-Sagen muss daher „ebenso unmittelbar die Entäußerung und das Verschwinden *dieses* Ichs und dadurch sein Bleiben in seiner Allgemeinheit“ sein²² (PhG, 376).

Genau in diesem unmittelbaren Übergang besteht das sprachliche Dasein des Ichs: In seinem Dasein ist es nicht da, sondern immer „*anderswo*“.²³ Gleichzeitig deutet diese Verschiebung, diese Unfixierbarkeit des sich aussprechenden Ichs auf sein wahres Wesen: In der Sprache wird diesem einzelnen Ich sein unmittelbarer Bezug zum Allgemeinen erschlossen – „Ich, das Wir [...] ist“, hieß es im Selbstbewusstseinskapitel (vgl. PhG 145) –, und somit sein Wissen von sich: „Es ist sein eigenes Wissen von sich und sein Wissen von sich als einem, das in anderes Selbst übergegangen, das vernommen worden und allgemeines ist.“ (PhG, 376)

Die Sprache dient also als Vermittlerin im Wissen des Selbstbewusstseins von sich als Einzelnen und als Allgemeinen. Sie ermöglicht also das Abstoßen seiner selbst von sich, was aber nicht nur zu Verdinglichung seines Fürsichseins führt (wie in dem Fall des unglücklichen Bewusstseins), sondern auch zur Verdinglichung seines Seins-für-Anderes und somit die Erhebung zur Allgemeinheit. Man könnte die Sprache somit mit Hegels Auslegung der Kraft in Verbindung bringen, wie sie am Anfang von „Kraft und Verstand“ untergebracht wurde: Die Kraft sei jenes unbedingt Allgemeine, das an sich die Widersprüchlichkeit des Fürsichseins und des Für-Anderes-Seins als aufgehobene enthält (vgl. PhG 110). Die Kraft war nur in und durch ihre Äußerung wirklich – genauso wie die Sprache. Die Welt der ineinander hineingedrungenen Kräfte ist in die verkehrte Welt gemündet: Ähnlich liegt die Sprache der verkehrten Welt der Bildung zugrunde.²⁴

²² Auf die Allgemeinheit der Sprache wurde bereits im Vernunft-Kapitel vorgegriffen: Dort wurde die allgemeine Sprache als Verdinglichung des Fürsichseins interpretiert, die zugleich die Verdinglichung des Seins-für-Anderes ist (vgl. 2.1). Das „Ich-Sagen“ bringt die Allgemeinheit der Sprache zum Ausdruck, indem es sowohl das Selbst (Fürsichsein) als auch das ihm Entgegengesetzte (Sein-für-Anderes) vergegenständlicht.

²³ Erinnt man sich an die oben analysierte Partikel „als“ – den sprachlichen Operator schlechthin –, der an mehreren Stellen der *Phänomenologie* eine zentrale Rolle spielt, so zeigt sich daran besonders deutlich die stellvertretende Funktionsweise der Sprache. Gerade in diesem Verschiebungscharakter der Sprache tritt ihre Nähe zum Opfer hervor, für das die Stellvertretung ebenfalls eine Grundkategorie bildet.

²⁴ Zur aufschlussreichen Parallelisierung der Aufopferung in der Sprache mit der Gestalt des Herrn in der Herr-Knecht-Dialektik vgl. Kern 2012, 86 f.

Betrachten wir nun die Sprache als Mitte zwischen den zwei zuvor gesetzten Extremen, nämlich der Staatsmacht und dem edelmütigen Bewusstsein. Seine Versenkung in Dasein und Eigenwillen aufopfernd, gelangt das edelmütige Bewusstsein zur Sprache der Schmeichelei, die sein Selbst ausdrückt: Indem es spricht, handelt es von sich aus. Dabei trägt es eigenes Fürsichsein auf das andere Extrem – d. h. auf die Staatsmacht – über und begeistert diese zum Selbst:

Es wird hierdurch der Geist dieser Macht, ein unumschränkter Monarch zu sein; – unumschränkt: die Sprache der Schmeichelei erhebt die Macht in ihre geläuterte Allgemeinheit; das Moment als Erzeugnis der Sprache, des zum Geiste geläuterten Daseins, ist eine gereinigte Sichselbstgleichheit; – Monarch. (PhG, 378)

Die Eröffnung der sprachlichen Dimension hat also das Werden einer „gereinigte Sichselbstgleichheit“ ermöglicht, indem sich die Sprache als Allgemeines mit der Einzelheit des (edelmütigen) Bewusstseins zusammenschließt. Diese Kopplung ermächtigt die wirkliche, reine Einzelheit des Monarchen dadurch, dass sie ihm einen eigenen *Namen* gibt: „denn es ist allein der Name, worin der *Unterschied* des Einzelnen von allen anderen nicht *gemeint* ist, sondern von allen wirklich gemacht wird“. Jetzt wird verständlich, warum Hegel früher die Tugend als „pomphaftes Reden“ und „leere Worte“ bezeichnete: Denn damals ist der *Name* als Wirklichkeit des Unterschiedes noch nicht entstanden.

Es ist also die Aufopferung in der Sprache, was dem einzelnen wirklichen Selbstbewusstsein die allgemeine Macht verleiht. Dabei aber muss die Macht des Monarchen auch auf das edelmütige Bewusstsein übergehen, da sie nur durch sein „Opfer des Tuns und des Denkens“ zur Wirklichkeit gelangt und erst an ihm „wahrhaft betätigt“ wird. In diesem Übergang – oder der Entäußerung der Staatsmacht, wird das Fürsichsein des Monarchen *entweset*; seine Macht wird ihr selbst nicht mehr gleich, indem sie sich als ein zufälliger Wille oder ein leerer, nicht mehr unterscheidbarer Name erweist.

Die beiden Extreme entäußern sich und werden also sich selbst ungleich: das edelmütige Bewusstsein – durch die Aufopferung seiner Persönlichkeit, die allgemeine Substanz – durch ihre Fundierung auf der Willkür. Als Ungleichheit mit sich selbst tritt das allgemeine Wesen in Form des „namenlosen“ Reichtums auf. (PhG, 384) In dem vom Reichtum dargebotenen Genuss kehrt das Individuum zu sich zurück und wird sich selbst gegenständlich, aber so, dass es sein Wesen nur als aufgehobenes findet: „es *findet* sein Selbst als solches entfremdet vor, als eine gegenständliche feste Wirklichkeit, die es von einem anderen festen Fürsichsein zu empfangen hat“. (PhG, 381 f.)

Wie oben ausgeführt, versieht die Entäußerung des edelmütigen Bewusstseins das Selbst mit dem allgemeingültigen Namen und unumschränkter Macht und ordnet somit sein eigenes Fürsichsein der allgemeinen Macht unter. Der Reichtum ist hingegen nicht die Auslagerung des niederträchtigen Bewusstseins, das sein eigenes Selbst – und sogar eigenen Willen und Wesen – in die willkürliche Verteilung der Güter oder in zufällige Umstände setzt:

Hier [...] sieht es [das Selbstbewusstsein] sich von der Seite seiner reinen eigensten *Wirklichkeit* oder seines Ichs außer sich und einem Anderen angehörig, sieht seine *Persönlichkeit* als solche abhängig von der zufälligen Persönlichkeit eines Anderen, von dem Zufall eines Augenblicks, einer Willkür oder sonst des gleichgültigsten Umstandes. (PhG, 382)

Die Wirklichkeit des Reichtums ist also ein Spiel mit entleerten, wesenlosen und willkürlichen Gegenständen, das unter der Ägide des Zufalls verläuft. In diesem Spiel erkennt das Selbst sich nicht wieder: Die Zufälligkeit, „in deren Gewalt die Persönlichkeit steht“ (PhG, 383), bringt diese Persönlichkeit zu einer absoluten Unpersönlichkeit, zur Zerrissenheit und Zersetzung des Selbst. In so einem Verlust des Wesentlichen kann nichts mehr von sich aus existieren, „denn die *reinste Ungleichheit*, die absolute Unwesentlichkeit des absolut Wesentlichen, das Außer-sichsein des Fürsichseins ist vorhanden“ (PhG, 382). Diese Lage erinnert uns an den entzweiten Zustand des unglücklichen Bewusstseins: Wie jenes *empfängt* auch dieses sich bildende Bewusstsein – das sowohl edelmütig als auch niederträchtig ist – das, was sein Wesen aus sich her austreibt, und nimmt dies als eigene Verworfenheit.²⁵ Jedoch besteht ein wesentlicher Unterschied zu dem unglücklichen Bewusstsein: Für jenes war die Sprache noch nicht da, sodass es den Mittler für sich sprechen ließ (vgl. PhG, 177 bzw. 1.3). Das Bewusstsein der Bildung bedient sich der Sprache und zwar dadurch, dass es sich gegen die eigene Verworfenheit nun zu *empören* vermag.²⁶ Das Selbst der Bildung wird insofern in sich zerrissen, als es zum einen durch die Sprache begeistert wird und die Macht erhält, zum anderen in der Umsetzung seiner Macht ein *ohnmächtiges Wesen* ist, das sich selbst aufopfert (vgl. PhG, 385 f.).

²⁵ Ähnliche Gedanken begegneten bereits in den Passagen zum unglücklichen Bewusstsein, als dieses sich das Unwandelbare zu seinem Wesen setzte (vgl. PhG 164 bzw. 1.2). Provokant formuliert: In der ‚kultivierten‘ Welt der Bildung nehmen Reichtum und Besitz – bzw. Geld – die Stelle ein, die einst dem Gedanken des Unwandelbaren bzw. Göttlichen zukam.

²⁶ Später im Kapitel geht Hegel ausführlicher auf das Wesen der Empörung ein und schreibt: „Es ist hier die höchste Empörung des seiner selbst gewissen Geistes gesetzt; denn er schaut sich als dieses *einfache Wissen des Selbst* im Anderen an, und zwar so, daß auch die äußere Gestalt dieses Anderen nicht wie im Reichtume das Wesenlose, nicht ein Ding ist, sondern es ist der Gedanke, das Wissen selbst, was ihm entgegengehalten [wird], es ist diese absolut flüssige Kontinuität des reinen *Wissens*, die sich verweigert, ihre Mitteilung mit ihm zu setzen – mit ihm, der schon in seinem Bekenntnisse dem *abgesonderten Fürsichsein* entsagte und sich als aufgehobene Besonderheit und hierdurch als die Kontinuität mit dem Anderen, als Allgemeines setzte.“ (PhG, 490 f.)

Aus der Sprache der Empörung, die dem Selbst seine Wesenheit beraubt und gleichzeitig seine Wesenlosigkeit verwirft, ergibt sich die Sprache der Zerrissenheit²⁷, die Hegel als die „vollkommene Sprache und der wahre existierende Geist dieser ganzen Welt der Bildung“ bezeichnet (PhG, 384). Das ist die Sprache des identischen Urteils einer absolut entzweiten Persönlichkeit: Darin ist sie selbst gleichzeitig sowohl Subjekt als auch Prädikat des Urteils, aber so, dass diese beiden Seiten des Urteils sich gleichgültig gegenüberstehen. Der Inhalt aller Urteile eines sich bildenden Selbstbewusstseins ist es selbst, nur „in der Form absoluter Entgegensetzung und vollkommen eigenen gleichgültigen Daseins“²⁸ (PhG, 385). Wie es bereits in Bezug auf die Sprache und das Ich-Sagen angedeutet wurde, kann das Selbst der Bildung also nie völlig mit sich identisch sein: Es erhält sich nur, indem es immer wieder die Gegensätze erzeugt, sich von sich selbst entfremdet und sich selbst unmittelbar als ein Anderes weiß.

Alles ist ebenso, formell betrachtet, *nach außen* das Verkehrte dessen, was es für *sich* ist; und wieder was es für sich ist, ist es nicht in Wahrheit, sondern etwas anderes, als es sein will, das Fürsichsein vielmehr der Verlust seiner selbst und die Entfremdung seiner vielmehr die Selbsterhaltung [...] Der wahre Geist aber ist eben diese Einheit der absolut Getrennten, und zwar kommt er eben durch die *freie Wirklichkeit* dieser *selbstlosen* Extreme selbst als ihre Mitte zur Existenz. Sein Dasein ist das allgemeine *Sprechen* und zerreißende *Urteilen*, welchem alle jene Momente, die als Wesen und wirkliche Glieder des Ganzen gelten sollen, sich auflösen und welches ebenso dies sich auflösende Spiel mit sich selbst ist. (PhG, 386)

Diese Welt der absoluten und allgemeinen Verkehrung und Entfremdung ist nach Hegel nichts anderes als reine Bildung: „Was in dieser Welt erfahren wird, ist, daß weder die *wirklichen Wesen* der Macht und des Reichtums noch ihre bestimmten *Begriffe*, Gut und Schlecht, oder das Bewußtsein des Guten und Schlechten, das edelmütige und niederträchtige, Wahrheit haben; sondern alle diese Momente verkehren sich vielmehr eins im anderen“ (PhG, 385). Durch den Namen begeistert wird die Substanz wirklich; als wirkliches Selbst aber steigt sie hinab zum namenlosen Reichtum und ist somit in der Umsetzung der Macht ein *ohnmächtiges, sich aufopferndes Wesen* (vgl. PhG, 385). Anders als das unglückliche Bewusstsein aber kehrt dieses „zum Dinge gewordene Selbst“ in sich selbst zurück als das „fürsichseiende Fürsichsein“ oder

²⁷ Diese „Sprache der Zerrissenheit“ wird in der Hegel-Rezeption häufig als Bezug auf Diderots *Rameaus Neffen* gelesen; vgl. Iber (2004): „Der Neffe gewinnt seine unverwechselbare Individualität nur im Rückzug auf sich, die Triebhaftigkeit seines Lebens, und damit durch die Verweigerung der Vermittlung mit dem gesellschaftlich allgemeinen, dem er Mittelmaß vorwirft.“ (115; vgl. auch Matějčková 2018, 232–247)

²⁸ Während sich die Sprache mit der Kraft aus der Welt der Erscheinung vergleichen lässt, erinnert das Urteilen an das Aufstellen von Gesetzen, mittels deren der Verstand das Spiel der Kräfte für sich fixieren und durch die Setzung einfacher Unterschiede erklären wollte (vgl. PhG, 120). Im Geist-Kapitel wird das „Gesetz“ der Bildung folgendermaßen konzipiert: „Der wahre Geist aber ist eben diese Einheit der absolut Getrennten“ (Hegel PhG, 386).

die Existenz des Geistes (zum „Ich“-Sagen vgl. 2.2.3) Überdies liegen die Aufopferung des Selbst, seine Entäußerung und Verdinglichung der Bildung zugrunde: Der Geist der Bildung existiert nur im Urteilen über sich selbst als das Andere.²⁹ Und indem er urteilt, gibt er sich preis und erhält sich zugleich. Diese Rede des Geistes ist somit „der allgemeine Betrug“, der – wenn ausgesprochen – die größte Wahrheit der Bildung darbietet (vgl. PhG, 387, 390).³⁰

2.2.4 Die absolute Freiheit und der Schrecken

Aus der Welt der Bildung, wo die Staatsmacht und der Reichtum für das Bewusstsein wirkliche Korrelate seines Denkens waren, zieht sich das Bewusstsein in sich zurück und versucht, die gegenüberstehende Wirklichkeit als ein geistloses Dasein in sein Denken mit einzuholen und auf diese Weise zu überwinden. Diese Einstellung, die der Gegenständlichkeit der daseienden Wirklichkeit die „Bedeutung eines nur negativen, sich aufhebenden und in das Selbst zurückkehrenden Inhalts“ gibt, parallelisiert Hegel mit dem Denken der Aufklärung und bezeichnet sie als reine Einsicht. Das beständige Sein erscheint der reinen Einsicht als ein solches Ansichsein, das unmittelbar in die Unbeständigkeit bzw. in Sein-für-Anderes übergeht: Die seienden Dinge existieren für das Selbstbewusstsein nur insofern, als sie für es *nützlich* sind. Im Begriff der Nützlichkeit kulminiert die Entfremdungsbewegung der Bildung, die das Sein ins Selbst aufhebt – und gelangt so zur Gestalt des Wissens:

Das Nützliche ist der Gegenstand, insofern das Selbstbewußtsein ihn durchschaut und die *einzelne Gewißheit* seiner selbst, seinen Genuß (sein *Fürsichsein*) in ihm hat; es *sieht* ihn auf diese Weise *ein*, und diese Einsicht enthält das *wahre* Wesen des Gegenstandes (ein Durchschautes oder *für ein Anderes* zu sein); sie ist also selbst *wahres Wissen*, und das Selbstbewußtsein hat ebenso unmittelbar die allgemeine Gewißheit seiner selbst, sein *reines Bewußtsein* in diesem Verhältnisse, in welchem also ebenso *Wahrheit* wie Gegenwart und *Wirklichkeit* vereinigt sind. (PhG, 430 f.)

Das hiermit entstandene Wissen der aufklärerischen Weltauffassung – nämlich dass alle Wirklichkeit der eigenen Erkenntnis nutzt – tritt zunächst noch nicht als Wissen für sich auf: Es ist noch nicht in sich reflektiert, da es die Nützlichkeit nur als Prädikat des Gegenstandes und nicht als Substanz erfasst. Deswegen bedeutet die Aufklärung keine Vernichtung oder Versagung der Welt, sondern bewahrt sie vielmehr in einem Gegenstandsbezug. Erst wenn das Nützliche nicht mehr rein gegenständlich, sondern als das Selbstbewusstsein gefasst wird, stürzen alle fixierten

²⁹ Dieselbe Entfremdungsbewegung macht nach Hegel auch das Wesen der Aufklärung aus: „Die Aufklärung *ist* aber nur diese Bewegung, sie ist die noch bewußtlose Tätigkeit des reinen Begriffs, die zwar zu sich selbst als Gegenstand kommt, aber diesen für ein *Anderes* nimmt“ (PhG, 419).

³⁰ Verglichen mit der Aufopferung des unglücklichen Bewusstseins, in der „der Betrug verschwindet“ (PhG, 176), stellt die Sprache der Bildung eine Form der Aufopferung dar, die den Betrug selbst zur Wahrheit erhebt.

Gegensätze in den Terror, sodass die Aufklärung „die Früchte ihrer Taten“ bloßstellt. (PhG, 429; vgl. Stolzenberg 2009, 202 f.)

Das Selbstbewusstsein denkt nämlich, das Nützliche als seinen eigenen Gegenstand zu besitzen, erfährt aber im Laufe seiner dialektischen Bewegung nur den Schein seiner Gegenständlichkeit: Das Nützliche als Gegenstand hat an sich nichts, was nicht zugleich das Selbstlose und Sein-für-Anderes ist. Das heißt, was im Wissensbezug der reinen Einsicht auf ihren Gegenstand substanziell ist, ist nur das ins Fürsichsein übergehende Sein-für-Anderes – das Reflektiertsein des Wissens oder das „Schauen des Selbst in das Selbst“ ist. (PhG, 432)

Wenn also das Nützliche nur der nicht in seine eigene *Einheit* zurückkehrende Wechsel der Momente und daher noch Gegenstand für das Wissen war, so hört er auf, dieses zu sein; denn das Wissen ist selbst die Bewegung jener abstrakten Momente, es ist das allgemeine Selbst, das Selbst ebenso seiner als des Gegenstandes, und als allgemeines die in sich zurückkehrende Einheit dieser Bewegung. (PhG, 432)

Ein solches Wissen, das seinen Gegenstandsbezug aufgehoben hat, bietet die Grundlage für „absolute Freiheit“: Sie manifestiert sich dadurch, dass das Wesen sowohl der sinnlichen (seienden) als auch der übersinnlichen (gedachten) Welten im Wissen des Bewusstseins von sich verortet ist. Die ganze Realität ist somit nur als Geistiges vorhanden und kommt der Gewissheit des Selbstbewusstseins gleich. Der allumfassende Charakter dieses Selbstwissens, das nun die gesamte Realität ausmacht, fasst die Wirklichkeit in Form des allgemeinen Willens – „als *selbstbewußtes* Wesen aller und jeder Persönlichkeit, so daß jeder immer ungeteilt alles tut und [daß,] was als Tun des Ganzen auftritt, das unmittelbare und bewußte Tun eines *Jeden* ist“ (PhG, 432 f.; vgl. Schmidt 1997, 218).

Alle beständigen Momente, die noch am Nützlichen als Gegenstand aufgetreten sind, verschwinden nun in der Negativität des Begriffs und werden somit im Wesen des Willens getilgt. Im allgemeinen Willen werden also alle bisher gesetzten Unterschiede – wie die der Staatsmacht und des Reichtums bzw. des Guten und des Schlechten – aufgehoben. Die Sprache, die in der Bildung noch ein vermittelndes Moment war, geht ebenso abhanden: Im Wissen von der Wirklichkeit als dem eigenen Willen bleibt das allgemeine Selbstbewusstsein unmittelbar bei sich und seiner negativen Kraft. Folglich kann die absolute Freiheit überhaupt „zu keinem positiven Werke, weder zu allgemeinen Werken der Sprache noch der Wirklichkeit, weder zu Gesetzen und allgemeinen Einrichtungen der *bewußten*, noch zu Taten und Werken der *wollenden* Freiheit kommen“ (PhG, 434). Sie ist daher nur als Idee wirklich: Die absolute Freiheit und der allgemeine Wille lassen sich nicht unmittelbar im Dasein verwirklichen, sondern sind in

jeglicher Realisierung zur Handlung des konkreten Einzelnen herabsetzt und damit nicht mehr allgemein sein kann.

Die Wahrheit der absoluten Freiheit eines Menschen – als höchster Wert der aufgeklärten Welt – lässt sich somit mit keiner wirklichen und inhaltsvollen Tat realisieren: Im Gegenteil zeigt sie sich als Entbehrung jeglichen Seins und Sinnes, was Hegel am Beispiel des jakobinischen Terrors veranschaulicht.³¹ Die allgemeine Freiheit kehrt also in die Furie des Verschwindens, die alles Seiende sinnlos vernichtet:

Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der *Tod*, und zwar ein *Tod*, der keinen inneren Umfang und Erfüllung hat; denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolut freien Selbsts; er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchbauen eines Kohlhauts oder ein Schluck Wassers. (PhG, 436)

Die Verabsolutierung des Selbstbewusstseins bedeutet zugleich, dass es sein negatives Wesen – die Begierde – radikal ausbreitet und alles Substantielle der allgemeinen, alles verzehrenden Negation preisgibt.³² Aus dieser Negation, die das Einzelne als Seiendes im Allgemeinen unmittelbar aufhebt, ergibt sich das Wissen der allgemeinen Freiheit von sich als *Selbstbewusstsein*: Sie selbst ist die unmittelbare Anschauung des eigenen Untergangs, dem nun kein Zweck, Sinn oder Nutzen zuerkannt werden kann. Die absolute Freiheit manifestiert sich im Schrecken des bedeutungslosen Todes und des allgemeinen Willens – als Wille zum Nichts.

Hegels Kritik der Aufklärung erreicht an dieser Stelle – an dem Kipppunkt der Nützlichkeit in bedeutungslose Vernichtung – ihren prominentesten Ausdruck. Der allgemeine Wille zur Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit für alle schlägt – aufgrund ihrer gedanklichen Abstraktheit und leblosen Reinheit – ins Gegenteil seiner selbst: ins Umbringen der lebenden Menschen. Die Aufklärung – als höchstes Lob des Denkens – endet im „*Aufheben des Selbstdenkens* oder des Selbstbewußtseins“ (PhG, 438; vgl. Houlgate 2009, 268).

Im Gegensatz zur Bildung, deren Negation noch eine vermittelnde Funktion in Begriffen hatte, hat die Negation der absoluten Freiheit nichts Erfüllendes an sich: Es ist eine „nichtbewusste Entfremdung“ (Kern 2012, 58). Jedoch gerade weil sie keine Inhalte kennt, ist sie „in ihrer Wirklichkeit nicht ein *Fremdes*“:

³¹ Zur Deutung der Französischen Revolution bei Hegel vgl. u.a. Houlgate 2009; Comay 2018, Ritter 1965.

³² Diese Lesart macht auf einen Zusammenhang aufmerksam, der sich bei Hegel zwischen der Struktur der Begierde und der Entstehung der höchsten, nicht mehr seinshaften Abstraktionen – wie Freiheit, Gleichheit usw. – ziehen lässt.

sie ist der *allgemeine Wille*, der in dieser seiner letzten Abstraktion nichts Positives hat und daher nichts für die Aufopferung zurückgeben kann; – aber eben darum ist er unvermittelt eins mit dem Selbstbewußtsein, oder er ist das rein Positive, weil er das rein Negative ist; und der bedeutungslose Tod, die unerfüllte Negativität des Selbsts, schlägt im inneren Begriffe zur absoluten Positivität um. (PhG, 439 f.)

Das Zitat beschreibt, wie die Abschaffung der Vermittlungsstruktur im Terror eine neue Vermittlungsstruktur stiftet: Es zeigt sich, dass die absolute Negation des Terrors durch das einzelne Selbstbewusstsein, an dem sie ihre Negation realisiert, mit sich vermittelt ist; sie ist Selbstbewusstsein. Es ist das Selbstbewusstsein selbst, das – indem es die allgemeine Negation an sich erfährt – diese Allgemeinheit durch eigene Vermittlung realisiert. Was dem allgemeinen Willen nicht durch eine Setzung gelungen ist – seine Allgemeinheit mit der Wirklichkeit zu versöhnen – gelingt dem Selbstbewusstsein, indem es sich selbst als allgemeinen Willen erkennt.

Dies bedeutet einen radikalen Umschlag für die Wissenskonzeption: Das Selbstbewusstsein weiß sich nicht mehr als ein unmittelbar seiendes Wesen, sondern vielmehr als ein Vermitteltes und somit als „aufgehobene Unmittelbarkeit“. Es weiß sich also als eine höchste Abstraktion – als Aufhebung des Seienden, Wesenhaften, Wirklichen überhaupt –, die substantiell wird: „Das Selbstbewußtsein ist also das reine Wissen von dem Wesen als reinem Wissen.“ (PhG, 440) Während die Bildung alles gegenständliche Seiende dem Wissen des Bewusstseins unterordnete, gelangen wir nun an den Punkt, wo aus dem Untergang der gegenständlichen Wirklichkeit und der bisherigen Wissensauffassung eine neue Welt entsteht – eine „unwirkliche“ Welt, in der der Wille und das Wissen allein das Wesentliche sind: die Welt der Moralität.

Wie das Reich der wirklichen Welt in das Reich des Glaubens und der Einsicht übergeht, so geht die absolute Freiheit aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbstbewußten Geistes über, worin sie in dieser Unwirklichkeit als das Wahre gilt, an dessen Gedanken er sich labt, insofern *er Gedanke ist* und bleibt und dieses in das Selbstbewußtsein eingeschlossene Sein als das vollkommene und vollständige Wesen weiß. Es ist die neue Gestalt des *moralischen Geistes* entstanden. (PhG, 441)

2.3 Gewissen: Die Aufopferung als Verzeihung

Bevor wir zur Erläuterung des Opferbegriffs im Religionskapitel übergehen, widmen wir uns der Hegels Abhandlung des sich selbst gewissen Geistes am Ende des Geist-Kapitels, die für das Kapitel zum absoluten Wissen relevant sein wird. Im Gegensatz zur Bildung, in der das Allgemeine nur als Gegenstand des Selbst war und kein ansichseiendes Dasein aufweiste, kommt es in der Moralität als Selbstständiges zum Vorschein: Die bislang nur negative Allgemeinheit wird nun positiviert, und eine solche positivierte Negation bildet die Dimension des „Sollens“ – d. h. das, was nicht ist, aber sein soll. Mit der Moralität ist der Geist als Selbstbewusstsein an der Stelle angelangt, wo er in seinem Selbst alle Dingheit aufhebt, aber nicht mehr unmittelbar wie im Nützlichkeitsdenken, sondern durch sein Wissen davon, dass es selbst alles Wesentliche sei: „das moralische Selbstbewusstsein erkennt nichts Daseiendes als etwas für ihn Bestimmendes an“ (Jaeschke 2004, 204). Als Bewusstsein betrachtet der Geist dieses reine Wissen jedoch wiederum als Substanz, die unterschiedlich postuliert wird: In diesem Zusammenhang werden im Kapitel neue Arten von Setzung angesprochen, etwa Aufstellung, Vorstellung und Verstellung (vgl. PhG, 454–460). Diese Postulate benötigt das moralische Selbstbewusstsein einerseits, um angesichts der gegenständlichen Natur (bzw. der Moralität entzogene Wirklichkeit) den Raum für die eigene Moralität als Freiheit zu schaffen, und andererseits, um das Gelten der reinen Pflicht mit dem tatsächlichen moralischen Handeln zu harmonisieren.

Im Postulieren verschiedener Harmonien zwischen der konkreten Tat und der allgemeinen Pflicht macht das moralische Selbstbewusstsein jedoch die Erfahrung, dass sein Wesen in sich widersprüchlich ist. Seine Vorstellung widerspricht nämlich immer wieder der wirklichen Sachlage: Es stellt sich heraus, dass die Realität der moralischen Weltanschauung nichts anderes als eine Welt der Verstellung ist, in der jede Setzung ihm „nicht Ernst“ ist und daher unmittelbar verstellt wird (vgl. Schick 2009, 293; Schmidt 1997, 234–264).

Als Resultat der allgemeinen Verstellung und Ungleichheit des Wesens des moralischen Selbst mit seiner Vorstellung über sich selbst muss auch der Unterschied zwischen der reinen Pflicht und der postulierten Wirklichkeit aufgehoben werden. Diese Aufhebung wirft das moralische Selbstbewusstsein auf sich zurück, indem sie die reine Pflicht nicht mehr als ein Jenseits, sondern als etwas dem moralischen Selbst unmittelbar Angehöriges erscheinen lässt. Diese Rückkehr des moralischen Bewusstseins in sich selbst als einfache Gewissheit seiner selbst bringt eine neue Gestalt hervor, nämlich *das Gewissen*:

Das Bewußtsein, das diesen Unterschied macht, der keiner ist, die Wirklichkeit für das Nichtige und das Reale zugleich, die reine Moralität ebenso für das wahre Wesen sowie für das Wesenlose aussagt,

spricht die Gedanken, die es vorher trennte, zusammen aus, spricht es selbst aus, daß es ihm mit dieser Bestimmung und der Auseinandersetzung der Momente des *Selbst* und des *Ansich* nicht Ernst ist, sondern daß es das, was es als das absolute, außer dem Bewußtsein Seiende aussagt, vielmehr in dem Selbst des Selbstbewußtseins eingeschlossen behält [...] als moralisches reines Selbstbewußtsein flieht es aus dieser Ungleichheit seines *Vorstellens* mit dem, was sein *Wesen* ist, aus dieser Unwahrheit, welche das für wahr aussagt, was ihm für unwahr gilt, mit Abscheu in sich zurück. Es ist *reines Gewissen* [...] es ist *in sich selbst* der einfache, seiner gewisse Geist, der ohne die Vermittlung jener Vorstellungen unmittelbar gewissenhaft handelt und in dieser Unmittelbarkeit seine Wahrheit hat. (PhG, 463 f.)

Während der moralische Wille die konkreten Inhalte des Handelns nur aus dem äußeren Standpunkt der Pflicht erfasst und somit, ähnlich wie die Begierde, seinen Gegenstand unendlich erzeugen muss, hat die Willensbestimmung des Gewissens die unmittelbare Gewissheit seiner selbst zu ihrem Gegenstand und enthält somit keine fremden Inhalte in sich: Das Gewissen richtet sich allein auf das Wissen und Wollen als absolute Wesenheit in jedem einzelnen konkreten Handeln. Die gewissenhafte Handlung ist genau das, wodurch das einzelne Selbst die konkrete moralische Handlung zu setzen vermag – wenn auch zunächst in einem „normativen Vakuum“ (vgl. Halbig 2008, 501 f.).

Als Gewissen erschließt somit das Selbst für sich eine neue Dimension der Wirklichkeit, in der moralisches Handeln keine ‚Fallstudie‘ erfordert: Statt des langwierigen Abwägens der kontingenten Neigungen, Umstände und Konsequenzen, die sich nie mit der Reinheit der allgemeinen Pflicht zur Deckung bringen lassen, wird die Allgemeinheit anders erstrebt – nämlich als Identität der Inhalte des Handelns und des Wissens und Wollens des Selbst. Das konkrete moralische Selbst muss an sich selbst den Gegensatz zwischen den ansichseienden Forderungen des reinen Bewusstseins und den fürsichseienden Neigungen des natürlichen Bewusstseins aufheben – nur so kann es *sein* Wissen und Wollen als *allgemeines* Wissen und Wollen zur Geltung bringen (vgl. PhG, 466 f.; Auinger 2002, 52). Daher zeigt sich das Gewissen als negatives Eins, das die verschiedenen moralischen Substanzen – wie zum Beispiel Umstände des Tuns oder bestimmte Pflichten – in seine Einfachheit zurückzieht und nur als Momente seiner selbst erweist: Das Rechte ist nicht mehr – wie im Fall des unglücklichen Bewusstseins – eine Befolgung des fremden Beschlusses, sondern sein Wissen von sich, das sein Handeln unmittelbar gelten lässt (vgl. 1.3).

2.3.1 Das Gewissen und die Sprache

Der Maßstab für ein moralisches Handeln liegt also nicht mehr in der inhaltslosen Pflichtmäßigkeit, sondern allein in der reinen Form der Selbstgewissheit, aus der heraus das Selbst

handelt und seine Wirklichkeit formiert – im Gewissen: Es ist ein reines Wissen, das von jeglichen kontingenten Bewusstseinsinhalten abstrahiert und diese im Wissen über sich aufhebt. Die Reinheit des Selbstbezugs und der Selbstgewissheit, die das Gewissen erweist, eröffnet für jedes Einzelne eine intrinsische allgemeine Dimension: Das Fürsichsein des Selbst manifestiert sich in diesem so gut wie in jedem anderen einzelnen Ich, woraus sich auf die Gleichheit der Selbstgewissheit jedes Einzelnen mit derjenigen der Anderen schließen lässt. Dieser Eintritt des Selbst ins Dasein, in dem es als ein Selbst anerkannt ist, ist laut Hegel *die Sprache* (vgl. PhG, 479 f.; Liebrucks 1970, 254): In ihr können alle besonderen Umstände der Handlung in das Fürsichsein des Selbst einbezogen werden, weshalb sie als Ermöglichungsgrund für die allgemeine Anerkennung fungiert. Im Gegensatz zum moralischen Bewusstsein, das an seiner Stummheit festhielt und das, was es sich vorgestellt hat, nicht ausführen konnte, begegnet das gewissenhafte Selbst sich selbst im Sprechen:

Sie [die Sprache – S. K.] ist das *für andere* seiende Selbstbewußtsein, welches unmittelbar *als solches vorhanden* und als *dieses* allgemeines ist. Sie ist das sich von sich selbst abtrennende Selbst, das als reines Ich=Ich sich gegenständlich wird, in dieser Gegenständlichkeit sich ebenso als *dieses* Selbst erhält, wie es unmittelbar mit den anderen zusammenfließt und *ihr* Selbstbewußtsein ist; es vernimmt ebenso sich, als es von den anderen vernommen wird, und das Vernehmen ist eben das *zum Selbst gewordene Dasein*. (PhG, 478 f.)

Zwar hat Hegel den Zusammenhang der Sprache und des Selbstbewusstseins bereits früher im Kapitel thematisiert³³, doch bringt die zitierte Stelle einen radikal neuen Gedanken zum Ausdruck: Hier geht es nicht bloß um eine Vergegenständlichung des Selbst in der Sprache, sondern um seine Erhaltung *als* Selbst in dieser Vergegenständlichung. Das Vernehmen vom eigenen und vom anderen „Ich“ im Sprechen bietet nämlich das inhaltliche, gegenständliche Element dar, das in der Rückkehr des Selbst zu sich aufgenommen und zur Allgemeinheit erhoben wird. In diesem erfüllten Sich-Aussprechen existiert das Selbstbewusstsein in der Gestalt des Seins-für-Anderes: Sein Sprechen wird vernommen, aber nicht so, wie es früher mit dem inhaltslosen, gleichgültigen „Ich“-Sagen der Fall war. Vielmehr vertilgt seine Rede alle äußerlichen Inhalte insofern, als die ansichseiende Substanz im Gewissen des Selbst sich auflöst und von seinem Fürsichsein umfassen wird. Das Gegenständliche sieht es nur als eigenes Wissen an, das mit seiner Rede hervorgebracht und in der Allgemeinheit des Selbst unmittelbar vernommen wird.³⁴

³³ Gemeint ist die Stelle zum „Ich“-Sagen und der Subjektivierung der Macht (vgl. 2.2.3).

³⁴ Hierin besteht, so Hegel, die moralische Genialität, die ihre „innere Stimme als die göttliche Stimme weiß“ (PhG, 481) und ihr Wissen und Wollen als allgemeine ausspricht. Vgl. Beiser 2009: „Like Luther’s or Calvin’s God, whatever it decides to be right and good is right and good just because it decides it is so. Since its voice is divine, it is the addict of Genius. the moral genius doesn’t simply subconsciously behave this way, but it self-

2.3.2 Die schöne Seele

Diese Verabsolutierung des Fürsichseins weist gravierende Folgen für die Auffassung der Wirklichkeit auf: Zwar muss sich die Anerkennung am wirklichen Fall und in Bezug auf einen bestimmten Inhalt realisieren, doch dürfen die dem Ich gehörenden Inhalte – d. h. die besonderen Neigungen, willkürlichen Vorlieben, kurz die natürlichen Vorgegebenheiten – nicht die Allgemeingeltung von sich aus beanspruchen. Da also die Individualität eines handelnden Selbst nicht in ihrer Unmittelbarkeit anerkannt werden kann, versucht es, diese in Form der individuellen Überzeugung von der Pflicht auszudrücken und auf diese Weise den Anderen zu versichern, dass es dieses Pflichtbewusstsein und diese moralische Reinheit von sich aus hat. Mit solchen Versicherungen, die die moralische Anerkennung höher als die reale Veränderung der bestehenden Sachlage stellen und somit kein wirkliches Handeln je auslösen, schließt sich das gewissenhafte Selbst in einen Kreislauf mit sich selbst, sodass alles Ansichseiende bzw. die Substantialität und reale Weltlichkeit daraus ausgeschlossen bleibt. Das Sprechen des Gewissens erweist sich also als eine derealisierte, in sich verschlossene Selbstanschauung des Ich=Ich, die die eigentliche Auseinandersetzung mit dem Anderen scheut. Das Ich-Sagen des Gewissens breitet sich somit nicht im Raum des wirklichen Anerkennens, sondern im Vakuum des Fürsichseins aus, das die eigene Reinheit und Schönheit über seine Wirklichkeit stellt – so ist Hegels Blick auf die damals viel diskutierte Figur der schönen Seele³⁵:

Es fehlt ihm [dem Selbst] die Kraft der Entäußerung, die Kraft, sich zum Dinge zu machen und das Sein zu ertragen. Es lebt in der Angst, die Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Dasein zu beflecken; und um die Reinheit seines Herzens zu bewahren, flieht es die Berührung der Wirklichkeit und beharrt in der eigensinnigen Kraftlosigkeit, seinem zur letzten Abstraktion zugespitzten Selbst zu entsagen und sich Substantialität zu geben oder sein Denken in Sein zu verwandeln und sich dem absoluten Unterschiede anzuvertrauen. (PhG, 483 f.)

Wie manche Interpretationen argumentieren, erscheint die schöne Seele als ein Gegenbild zum unglücklichen Bewusstsein: Während letzteres alles Wesentliche außerhalb seiner selbst im

consciously celebrates it. Turning inward, it makes a cult out of itself.“ (222) Allerdings kennt das Gewissen nur einen „einsamen Gottesdienst“ und ist noch nicht das „Sprechen der Gemeinde über ihren Geist“, das Hegel mit der Religion verbindet (vgl. PhG, 482 f.).

³⁵ Die Hegel-Rezeption hat hierin häufig einen Vorwurf Hegels an die Romantiker – etwa Novalis, Schleiermacher, Schlegel oder auch Hölderlin – gesehen und ausführlich diskutiert (vgl. Pinkard 1994, 207–221; Taylor 1975, 193–196; Hirsch 1973, 249; Pöggeler 1999). Ausführlich zur Kritik Hegels an der Romantik siehe Pöggeler (1999). Frederick C. Beiser (2009) argumentiert anders und versucht, stattdessen den Bezug auf Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre* und Rousseaus *Julie oder Die neue Héloïse* fruchtbarer zu machen (223). Allen Speight (2008) ergänzt, dass auch Schillers Konzeption der schönen Seele einen wichtigen Hintergrund für das Verständnis von Hegels Text bildet (vgl. 506 f.). Zum Zusammenhang von schöner Seele und Gewissen im Kontext der Aufklärung siehe außerdem Wokalek 2012.

Unwandelbaren verortet, behauptet die schöne Seele dagegen, alles Bedeutsame in sich zu enthalten (vgl. Beiser 2009, 222). Außerdem könnte man in der zitierten Stelle eine verkehrte Widerspiegelung der früheren Ausführungen zur absoluten Freiheit sehen: Während in den Passagen zur absoluten Freiheit die Welt abhanden gekommen ist und die Aufopferung nur ins leere Nichts einsinkt, kann hier die Welt nicht einmal entstehen, da keine Entäußerung des Selbst zum Sein hin stattfindet (vgl. 2.2.4). Diese Stille der schönen Seele wird bekanntermaßen in der Vorrede erwähnt, in der Hegel von dem reinen Ich und der „kraftlose[n] Schönheit“ spricht³⁶: An jener Stelle geht es um ein gedankliches Analysieren, das die vorgefundene Vorstellung in die unwirklichen Elemente „scheidet“ und dadurch „unmittelbare[s] Eigentum“ für das Selbst ausmacht. Die Stelle sei hier ausführlich zitiert:

Aber daß das von seinem Umfange getrennte Akzidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt. (PhG, 36)

Wie aus dem Zitat hervorgeht, ist die negative Kraft des Denkens und des reinen Ichs also das, was eine ruhende Vorstellung in das „getrennte Akzidentelle“ scheidet und diese Teile außer ihrer Gebundenheit an anderen Elementen unwirklich zeigt. Diese Losgebundenheit von dem Wirklichen – hier wird vor allem die Natürlichkeit in ihrem radikalsten Ausdruck, dem Tod, gemeint – muss aber ertragen werden, was die kraftlose Schönheit nicht vermag: Indem sie den Tod verabscheut, sieht sie auch vom wirklichen Leben hinweg und beharrt nur „in der eigensinnigen Kraftlosigkeit“. Nicht so aber ist das Leben des Geistes: Es ist, so Hegel, das Verweilen beim Negativen, welches es ins Sein umkehrt – und somit vielleicht auch das Sein

³⁶ Nach der Einschätzung von Georges Bataille, die er in seinem Aufsatz „Hegel, der Tod und das Opfer“ darstellt, bringt Hegel mit dieser Passage sein eigenes Verständnis der Aufopferung zum Ausdruck – eine These, die er jedoch allein aus dieser Stelle, der Herr-Knecht-Lektüre von Alexandre Kojève sowie einigen literarischen Beispielen zu begründen versucht. In diesem Zusammenhang lässt sich auch auf Bataille selbst anwenden, was er über Hegel sagte: „Er wusste nicht, in welchem Maße er Recht hatte.“ (Zitiert nach: Derrida 2016 [1967], 380) Dieses Maß gilt es in der vorliegenden Masterarbeit zumindest anzudeuten.

der Negation unterlegt. Welche Bedeutung der Aufopferung ich aus dieser Stelle herauslesen möchte, sei für das letzte Kapitel dieser Arbeit aufgespart.

Ihre reine Unschuld und Pflichtmäßigkeit kann die schöne Seele nach Hegel nur auf Kosten ihrer Realität etablieren: In ihr kehrt die negierende Kraft des Selbstbewusstseins gegen das natürliche Sein des Bewusstseins und lässt es im Fürsichsein derart aufgehen, dass sein Gegenstand keine Gegenstandsform im strengen Sinne mehr hat. Diese Ungegenständlichkeit ihres Gegenstandes bzw. die Unwahrheit ihrer Wahrheit macht die schöne Seele zu einer paradoxen Gestalt, die doch weitreichendere Konsequenzen in Gang setzt, als sie mit ihrer eigenen Selbstauffassung zu überblicken vermag: Es ist ihr nicht bewusst, dass ihr „einsamer Gottesdienst“ das Fürsichsein des absoluten Geistes vollbringt (vgl. 4.1; Auinger 1970, 75). Davon kann sie aber noch nichts wissen; was ihr Wissen ausmacht, ist allein die Tatsache, dass alles wirkliche Handeln die Reinheit ihres Wesens verfehlt und ihre Selbstbestimmung unmittelbar verstellt. Gleichzeitig ist das gewissenhafte Bewusstsein, wie oben gezeigt wurde, durch eine Gewissheit gekennzeichnet, dass die Wahrheit der Pflicht nicht in ihrer Abstraktion bestehen kann, sondern sich nur in dem konkreten, einzelnen Handeln verwirklichen muss. Aus der Spannung dieser zwei Ansichten ergibt sich eine Entzweiung, die den Rest des Gewissenskapitels prägen wird – nämlich die Auseinandersetzung zwischen handelndem und urteilendem Gewissen, die jeweils die wirkliche, aber unreine Handlung und die reine, aber unwirkliche Pflicht zu ihrem Wesen haben.

2.3.3 Das Böse und seine Verzeihung

Indem die allgemeine Pflicht, die das Wesen der schönen Seele bzw. des urteilenden Bewusstseins ausmacht, vom einzelnen handelnden Bewusstsein tatsächlich umgesetzt wird, mischen sich die bestimmten kontingenten Inhalte seiner Individualität bei, was die Reinheit der Pflicht beeinträchtigt: Jeder seiende Fall des gewissenhaften Handelns wird somit als der Pflicht inkongruent angesehen. Diese Ungleichheit³⁷, die sich in der vollbrachten Pflicht auftut, führt dazu, dass keine wirkliche Handlung als allgemeingültige anerkannt werden kann, weil sie nie einen reinen Notwendigkeitscharakter aufweist. Die tatsächlich ausgeführte Handlung bleibt also im Gegensatz der Einzelheit und Allgemeinheit befangen und muss daher, zumindest aus der Perspektive des reinen Pflichtbewusstseins, *per se* als das Böse genommen werden (vgl. PhG, 486). Das Bewusstsein des Allgemeinen erblickt nicht, dass das handelnde Bewusstsein als wirkliches Gewissen die Allgemeinheit bereits an sich hat und sein eigenes Dasein als die

³⁷ Das Motiv der Ungleichheit war bereits für Hegels Bestimmung des Schlechten im Geist-Kapitel zentral: So wurde der Gegenstand, der im Urteil des Geistes als ihm ungleich erschien, schlecht bezeichnet (vgl. 2.2.2).

anerkannte Pflicht unmittelbar wissen muss, und wirft dem Anderen die Heuchelei vor: Es meint, die allgemeine Pflicht erscheine nur in dessen Rede, während sich in der Handlung lediglich die Besonderheit seiner Individualität, sein Insichsein und seine Eigennützigkeit manifestieren (vgl. PhG, 485; Kern 2012, 263).

In einem solchen Urteil spaltet sich aber dieses Bewusstsein: Sein Wesen, welches ein reines Ansichsein der Pflicht sein sollte, wird zu einem Fürsichsein eines partikulären Urteils, das zwar neben dem Anderen gestellt werden kann, nicht aber über das Andere hinausgreifen und sich zur Allgemeinheit erheben vermag. Hierin ersieht man die Quintessenz des hegelschen *Anerkennungsbegriffs*: Es kann keinen „gesicherten“ Standpunkt geben, so wie zum Beispiel der abstrakte Ort der reinen moralischen Pflicht, von dem aus absolut geurteilt werden könnte und der für die allgemeine Anerkennung bürgte; die Anerkennung kann nicht von der Seite des Bewusstseins als ein Ansichsein gedacht werden, noch kann sie einen fixierten Bewusstseinsgegenstand ausmachen. Vielmehr muss sie am wirklichen Gewissen als an einem Selbst auftreten, welches die Gegenüberstellung von Allgemeinem und Einzelnem an sich aufgehoben hat. Wie dies zustande kommt, wird sich durch die Entwicklung des Gegensatzes zwischen dem einzelnen handelnden Bewusstsein und dem allgemeinen Pflichtbewusstsein zeigen.

Es stellt sich nämlich heraus, dass die beiden nicht in einer derartigen Konfrontation miteinander stehen, wie das beurteilende Gewissen es meint: Was tatsächlich geschieht, ist nicht das Ringen des besonderen und des allgemeinen Gesetzes, sondern das einer besonderen Handlung und einer unbestimmten Nicht-Handlung. Indem das beurteilende Bewusstsein die Pflicht um der Pflicht willen verfolgt und sich daher jeder Handlung enthält, da sie immer nur durch die Besonderheit des konkreten Individuums zustande kommt, tut es in Wahrheit nichts und meint nur, mit seinem „Aussprechen vortrefflicher Gesinnungen“ sich die Rechtschaffenheit und die Anerkennung zu gewähren. Es gibt also sein Pseudo-Handeln für „das *rechte Bewusstsein* der Handlung“ aus und setzt seine unwirkliche Rede an die Stelle des wirklichen Tuns: Da es das, was es über sich meint, nicht tatsächlich vollbringt, schlägt das allgemeine Bewusstsein selbst zur Heuchelei um.

Somit erweist sich, dass sowohl die schöne Seele, die sich selbst gleich bleiben will, aber ihre „Schönheit“ nur durch eine gedankliche Absetzung von dem bösen Anderen nie wirklich bewahren kann, als auch das handelnde Bewusstsein, das seine besondere Maxime nie zum allgemeinen Maßstab erheben kann, unmittelbar nur für sich sind und keine Anerkennung des Anderen erlangen können. Es muss also heißen, dass die beiden Extreme – das beurteilende und das handelnde Bewusstsein – einander nicht wirklich gegenüberstehen, sondern vielmehr gleiche Beschaffenheit haben, nämlich in sich widersprüchliche Wesenheiten: „In beiden ist die

Seite der Wirklichkeit gleich unterschieden von der Rede“ (PhG, 487 f.; vgl. Kern 2012, 270 f.). Die Gleichheit der beiden Seiten besteht also darin, dass sie das, was ihr Wesen ist, nicht verwirklichen können.

Die Gleichheit der beiden Bewusstseine wird zunächst vom handelnden Bewusstsein erkannt, welches die dem Handeln – und somit der Selbstverwirklichung überhaupt – eigentümliche Gegensätzlichkeit erkennt: Es setzt sich als Erstes dem Anderen aus, ohne sich – im Gegensatz zum früher behandelten niederträchtigen Bewusstsein – vor dem Anderen zu erniedrigen, sondern allein um die Gleichheit mit ihm auszusprechen:

Diese Gleichheit anschauend und sie *aussprechend*, *gesteht* es sich ihm ein und erwartet ebenso, daß das Andere, wie es sich in der Tat ihm gleichgestellt hat, so auch seine *Rede* erwidern, in ihr seine Gleichheit aussprechen und [somit] das anerkennende Dasein eintreten werde. Sein Geständnis ist nicht eine Erniedrigung, Demütigung, Wegwerfung im Verhältnisse gegen das Andere; denn dieses Aussprechen ist nicht das einseitige, wodurch es seine *Ungleichheit* mit ihm setzte, sondern allein um der Anschauung der *Gleichheit* des Anderen willen mit ihm spricht es sich, es spricht *ihre Gleichheit* von seiner Seite in seinem Geständnis aus und spricht sie darum aus, weil die Sprache das *Dasein* des Geistes als unmittelbaren Selbsts ist; es erwartet also, daß das Andere das Seinige zu diesem Dasein beitrage. (PhG, 489 f.)

In der Begegnung mit dem Anderen gesteht es ihm das Böse: „*Ich bin 's*“ (PhG, 490), und entlarvt dadurch die Heuchelei. In diesem Geständnis, das auf die Grenzen der wirklichen Kapazitäten des handelnden Bewusstseins, auf seine unaufhebbare Versunkenheit im Natürlichen bzw. im Kontingenten verweist, werden diese Grenzen nicht nur erkannt, sondern gegenüber dem Anderen anerkannt: Die Grenzen werden *für das* Bewusstsein, indem sie dem Anderen *ausgesprochen* werden. Diese eigentümliche Stelle verweist darauf, dass das Bewusstsein erst durch das Sprechen zum oder mit dem Anderen für sich wird bzw. zu sich kommt – es ersieht im Anderen die Wahrheit über sich, weil das Andere ihm gleich ist: „Ich bin es, was auch du bist: Wir beide sind Heuchler, die das Gesagte nicht zum Getanen zu verwandeln vermögen, aber diese Einsicht in die *Unzulänglichkeit des eigenen Tuns und des Tuns des Anderen* ermöglicht uns die gegenseitige Anerkennung“ – so könnte man vielleicht die besagte Bekenntnis weiterdenken.

Darin wird die Negation jenes Anspruchs des Bewusstseins auf Selbstbestimmung und Selbstverortung im Wissen ersichtlich, welches es bis jetzt immer wieder aufgestellt hat: Das Ansich – bzw. die Wahrheit als anerkannte und gewisse Wahrheit – kann das Bewusstsein nie allein aus sich selbst erbringen, sondern nur im Anderen seiner selbst erkennen. Alle Versuche, den eigenen Geltungsanspruch von sich aus zu verwirklichen, sind gescheitert – und der Grund

hierfür muss nicht in der Schwäche des Bewusstseins, sondern in der Natur und Beschaffenheit seines Tuns bzw. seines Wissens liegen. Die einzige Wahrheit, die das Bewusstsein in allen anderen seinen Ansprüchen tatsächlich verwirklicht, ist das Unterscheiden dessen, was es *tatsächlich tut* und was ihm als die *Wahrheit dieses Tuns* gilt – und genau in diesem Gespaltetsein liegt diejenige Natürlichkeit des Bewusstseins, von der sich alle „natürliche Vorstellungen“³⁸ ableiten lassen. Diese Wahrheit der eigenen Unzulänglichkeit wird im strengen Sinne nicht vom Bewusstsein als solchem aufgestellt – sonst würde sie nie allgemeinen Geltungsanspruch gewinnen können, sondern kommt von der Anschauung des Selbst im Anderen her. Sie ist nichts anderes als der Verzicht des Bewusstseins auf das fürsichseiende Bestimmen seines Wissens und seines Tuns: Es weiß nun, dass es sich selbst nicht aus sich wissen kann, was ein Moment der Alterität mitten in sein Selbstwissen einführt. Mit dieser Einsicht bzw. dem Eingeständnis des „Nichtverfügbaren“ mitten im eigenen Wesen verlässt es die Urteilslogik der Moralität: Es öffnet den Weg zur Wissensgestalt der Religion, in der die Wirklichkeit in ihrem Anderssein – und nicht als Verwirklichung des eigenen Geltungsanspruchs – erfahren werden kann, was sich nicht mehr in moralischen Kategorien erschließen lässt.³⁹ Durch das Heraustreten aus seinem Inneren, die Entäußerung seines Fürsichseins und die Rückkehr zu sich als einem aufgehobenen Dasein wird das Gewissen an sich zum religiösen Geist (vgl. PhG, 492).

Wenn die schöne Seele auf dem eigenen geistlosen Gesetz beharrt, welches sie für das wahre allgemeine Ansich nimmt, und als „das harte Herz“ die Kontinuität mit dem Anderen nicht eingestehen will, dann muss sie sich in den Gegensatz des Bewusstseins tiefer eingraben – und letztlich „zur Verrücktheit zerrütten“ (PhG, 490 f.). Die Unmittelbarkeit ihres Verzichts, auf sich zu verzichten, ist die Unmittelbarkeit des festgehaltenen Gegensatzes des Fürsichseins und des Daseins, über den sich das bekennende Andere bereits erhoben hat. Die schöne Seele hält sich noch an die Verwerflichkeit der Handlung als die endgültige Wahrheit des Selbst und des Anderen: Dabei erkennt sie nicht, dass die Wahrheit der Handlung vielmehr darin besteht, dass ein Tun in sich gebrochen ist und neben einer besonderen und kontingenten auch eine allgemeine Seite an sich hat: „die Tat ist nicht das Unvergängliche, sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen, und die Seite der Einzelheit, die an ihr, es sei als Absicht oder als daseiende Negativität und Schranke derselben vorhanden ist, ist das unmittelbar Verschwindende“ (PhG, 492). Selbst wenn sich die schöne Seele im Eingeständnis des Anderen nicht erkennt und die Ungleichheit behalten will, ist an sich die Ausgleicheung der beiden „nach ihrer

³⁸ Anspielung auf den ersten Satz der Einleitung: „Es ist eine natürliche Vorstellung [...]“ (PhG, 68).

³⁹ Für den Hinweis, dass sich die Religionsgestalt in der *Phänomenologie des Geistes* – im Unterschied zu Immanuel Kant und auch zu Hegels eigenen Frühschriften – nicht angemessen in moralischen Kategorien fassen lässt, danke ich Daniel Kuran.

Notwendigkeit“ bereits geschehen: Das Beharren auf dem Insichsein und die Härte des Herzens haben sich bereits nur als ein Moment des Ganzen erwiesen, indem das bekennende Böse aus seiner vereinzelt Tat zu sich als zum Allgemeinen zurückgekommen ist: „Das Brechen des harten Herzens und seine Erhebung zur Allgemeinheit ist dieselbe Bewegung, welche an dem Bewußtsein ausgedrückt war, das sich selbst bekannte“⁴⁰ (PhG, 492).

Wie das Vorhergehende bereits ergeben hat, bleibt die Handlung, wie sie durch das Gewissen bestimmt ist, immer nur ein „teilender Gedanke“: Es besteht entweder auf dem einseitigen, nicht anerkannten Dasein des besonderen Fürsichseins, oder auf dem einseitigen, nicht anerkannten Urteil (vgl. PhG, 492). An sich aber hebt sich diese Einseitigkeit dadurch auf, dass sowohl die Entäußerung des Fürsichseins als auch das Festhalten desselben nur die ineinandergehende Momente des Geistes sind: Die beiden Seiten sind als Momente des Ganzen an sich bereits zur Allgemeinheit gediehen. Darin findet das beurteilende Bewusstsein nun keinen Gegenstand des Urteils mehr: als wirklich Allgemeines erkennen – dem die Wirklichkeit und das Dasein nicht mehr fremd sind. Es findet sein Dasein in der *Verzeihung*:

Dies [das Böse – S. K.], das seine Wirklichkeit wegwirft und sich zum *aufgehobenen Dasein* macht, stellt sich dadurch in der Tat als Allgemeines dar; es kehrt aus seiner äußeren Wirklichkeit in sich als Wesen zurück; das allgemeine Bewußtsein erkennt also darin sich selbst. – Die Verzeihung, die es dem ersten widerfahren läßt, ist die Verzichtleistung auf sich, auf sein *unwirkliches* Wesen, dem es jenes Andere, das *wirkliches* Handeln war, gleichsetzt und es, das von der Bestimmung, die das Handeln im Gedanken erhielt, Böses genannt wurde, als gut anerkennt oder vielmehr diesen Unterschied des bestimmten Gedankens und sein fürsichseiendes bestimmendes Urteil fahren läßt, wie das Andere das fürsichseiende Bestimmen der Handlung. (PhG, 492)

Die Verzeihung erweist sich also als etwas, worin jedes bestimmte Handeln des Einzelnen fundiert ist: Das Natürliche bzw. das Kontingente konnte überhaupt zu seiner Verwirklichung im Handeln nur deswegen gelangen, weil es schon als solches – Einzelnes, Begrenztes, Zufälliges etc. – an sich verziehen worden ist und daher Anerkennung erhielt. Vom Standpunkt des absoluten Wissens wird Hegel über diese allgemeine Fundierung des Handelns in der Verzeihung Folgendes schreiben: „Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben; die Tat ist nicht das Unvergängliche, sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen“ (PhG, 492).

⁴⁰ Kurt Appel weist auf den vorgreifenden Charakter dieses Geschehens hin, dessen Fundierung sich erst in den darauffolgenden Kapiteln erschließt: „Phänomenal gesprochen wird man diese Erkenntnis des handelnden Bewusstseins darin zu verorten haben, dass im absoluten Zerbrechen seiner Geltung (die das Allgemeine war) auch das abstrakt Allgemeine (das harte Herz des urteilenden Bewusstseins) selbst zerbricht. Der inhaltliche Grund dieses Buches wird das Brechen der Substanz im Kreuzestod Christi sein, bei dessen Anblick das Bewusstsein erst die tragende Erfahrung der Gebrochenheit aller Geltungsmaßstäbe (und die Anerkennung der Wirklichkeit als gefallener) anschauen kann oder anders gesagt: Erst in der Entäußerung Gottes wird das Selbstbewusstsein zur Selbstentäußerung und damit zur Umkehr wirklich fähig sein.“ (Appel 2007, 134)

Die Verzeihung ist also hier als eine Art Verzichtleistung, Entäußerung oder sogar Aufopferung konzipiert: Sie ist ein Tun, oder besser – um das Wort Hegels aus dem Zitat oben zu verwenden – ein Widerfahrnis, das einerseits die Bestimmtheit des fürsichseienden Urteils und Handelns verschwinden lässt, und andererseits ihr erst Anerkennung schenkt. Dieser Verzicht auf die eigene Selbstbestimmung ermöglicht zugleich die Beziehung zum Anderen *als* Anderen, und nicht als zur „Spiegelung der eigenen moralischen Genialität“ (Auinger 2002, 195). Der Geist weiß sich sowohl als reines Wissen der Pflicht, als auch als sein Gegenteil, nämlich besonderes Wissen des einzelnen Selbst: Er ist die reine Kontinuität des Allgemeinen *und* die absolute Diskretion. In diesem gedoppelten Wissen, das er in seiner absoluten Verschiedenheit bzw. im absoluten Gegensatz hält, begegnet dem Geist sein Inneres, das nun vollkommen ausgedrückt wird und die Inhalte seines Wissens von sich ausmacht. Die entstandene Versöhnung versteht Hegel als den Auftritt des absoluten Geistes:

Das Wort der Versöhnung ist der *daseiende* Geist, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeinen* Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden *Einzelheit* anschaut, – ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute* Geist ist. (PhG, 493)

Der absolute Geist ist somit kein hinzutretendes Drittes, sondern die gegenseitige Anerkennung des allgemeinen Wesens und dieses wirklichen Einzelnen (vgl. Schick 2009, 305). Doch sind die beiden versöhnten Momente – das des allgemeinen Wesens und das der insichseienden Einzelheit – in ihrer Gegenüberstellung bestimmt, sodass dieser Gegensatz ein noch unreflektierter Inhalt darstellt: Es sind somit nicht alle Bewusstseinsinhalte in das Selbst des Geistes aufgenommen. Das Wissen des Geistes hat noch einen substanziellen Inhalt, auf den es sich als Bewusstsein und nicht als Selbstbewusstsein bezieht. Zwar sind also das Bewusstsein mit dem Selbstbewusstsein – oder das Dasein mit dem Ich – an seinem selbst gewissen Geist bereits versöhnt, doch ist diese Versöhnung im Gewissen so entstanden, dass es vom Selbstbewusstsein des Geistes hervorgebracht wurde und nicht an den Inhalten des Bewusstseins selbst aufgetreten ist (vgl. Auinger 2002, 104). Es muss gezeigt werden, dass die Gegenstände, wie sie dem Bewusstsein in seinem Wissen erscheinen, sich auch an sich zur Gleichheit mit dem Selbstbewusstsein entwickeln. Dass das Werden des Wissens mit der Entäußerung der Substanz zum Subjekt einhergeht, wird uns in der weiteren Darstellung der Religion begegnen.

3 Die Religion

Die Anerkennung des Anderen als Resultat der Gewissensdialektik, die mit dem Auftritt des absoluten Geistes gleichgesetzt wird, öffnet den Weg zur Wissensgestalt der Religion: In der Religion kann nämlich die Wirklichkeit nicht vom Geltungsanspruch des Bewusstseins her, sondern in ihrem Anderssein erfahren werden. Das heißt allerdings, dass die Religion – im Gegensatz zu früheren Bewusstseinsstationen – keine neuen Inhalte herbeiführt: Vielmehr bietet sie einen neuen Blick auf die Wirklichkeit, die in allen Gestalten immer schon präsent war, sich aber erst jetzt *als* Wirklichkeit – in ihrer freien Entfaltung – darstellen kann (vgl. Liebrucks 1970, 262; Deibl 2012, 289). Sie folgt daher nicht aus der früheren Wissensgestalten als deren Ergebnis, sondern hebt den bisherigen linearen Prozess der *Phänomenologie* in die Einheit hinein – nämlich in die Einheit des Scheiterns jeder objekthaften Repräsentation (vgl. Appel/Eleven 2023, 74; Appel 2012, 348).

Die Religion hat kein *eigenes* Sein gegen *anderes* Sein, weil sie in *jedem* Sein als dessen Beziehung auf *sich* lebendig ist. Diese Beziehungs-Kraft, der nichts fremd ist und nichts fremd sein kann, ist die Beziehungs-Kraft der *Allgemeinheit des Begriffs*. So ist die Religion der *allgemeine Geist* in *allem* Dasein und in jeder Wirklichkeit. (Auinger 2002, 108)

Somit bietet sich mit dem Religionskapitel eine Art zweiter Anfang der gesamten Entwicklung des Wissens, in dem seine Momente nach ihrer allgemeinen Seite ausgerichtet sind; daher beginnt Hegel seine Einführung darin mit einem Rückblick auf die vorhergehenden Bewusstseinsgestalten (vgl. Hoffmann 2009, 310 f.). Zwar ist in diesen das absolute Wesen dem Bewusstsein bereits begegnet – im Bewußtsein des Allgemeinen, Unbedingten, Übersinnlichen, des Schicksals usw. –, aber lediglich als Projektion des Bewusstseins, nicht als absoluter Geist an und für sich. Erst die „Religion der Moralität“, wie Hegel sie nennt, bildet einen Wendepunkt, da das Wissen des Geistes von seinem Wesen mit dem positiven Inhalt erfüllt wird und somit sein Dasein ein nicht mehr etwas ihm Fremdes ist: Die Entäußerung des Selbstbewusstseins in der Verzeihung war so radikal, dass es nichts für sich vorbehielt und selbst den Standpunkt seines Anspruchs abgab (vgl. Appel 2012, 350). Gleichzeitig aber bleibt er noch von der „Negativität der Aufklärung“ affiziert und muss daher sein Sein in die Strukturen des Selbst einschließen: Die Gestalt des Gewissens, in der der Geist zur Anschauung seines Wesens und seines Daseins als allgemeinen gelangt, ist daher sich „vollkommen durchsichtig“ und kennt keine selbständige Ausbreitung des Seins. Im Bewusstsein seiner selbst erhebt sich der Geist zwar zur Bedeutung der Allgemeinheit, zunächst aber durch Denken und Vorstellen, und *nicht in der Tat*:

In diesem [im Gewissen – S. K.] hat er für sich, als *Gegenstand vorgestellt*, die Bedeutung, der allgemeine Geist zu sein, der alles Wesen und alle Wirklichkeit in sich enthält, ist aber nicht in der Form freier Wirklichkeit oder der selbständig erscheinenden Natur. (PhG, 497)

Diese zunächst nur *gedachte* allgemeine Wirklichkeit kann sich nicht zum wirklichen geistigen Dasein ausbreiten und in der Form des „freien Andersseins“ auftreten, weil der Geist des Gewissens als bei sich seiendes Selbstbewusstsein gesetzt ist und alle Unterschiede der Wirklichkeit in seinem Selbst aufhebt. In der Religionsgestalt aber kann das Sein nicht mehr zur reinen Gegenständlichkeit oder Negativität des Selbst herabsinken und seinen Inhalt verlieren, gerade weil es in der früheren Entfaltung seiner Momente Bestand hat: Der Geist der Religion weiß die bestimmte seiende Wirklichkeit unmittelbar als sich.

Allerdings zeigen sich die unterschiedenen Seinsmomente, die am Geist hervortreten, zunächst in Form des Seins, noch nicht in Form des Selbst auf: Ihre Bestimmungen sind nicht zur Selbständigkeit gediehen, durch die sie erst als Selbstbewusstsein bewähren können. Der im Gewissen erschienene Begriff des absoluten Geistes ist somit noch nicht Gegenstand des Geistes selbst: Der Geist selbst ist noch nicht in seiner freien Wirklichkeit aufgetreten und ist somit nicht *für das* Bewusstsein des Geistes. Dem Geist der Religion geht also darum, die Gestalt seines weltlichen Daseins als freie Wirklichkeit zum Selbstbewusstsein zu erheben: „Denn indem der Geist sich im Unterschiede seines Bewußtseins und seines Selbstbewußtseins befindet, so hat die Bewegung das Ziel, diesen Hauptunterschied aufzuheben und der Gestalt, die Gegenstand des Bewußtseins ist, die Form des Selbstbewußtseins zu geben“ (PhG, 503 f.). Gerade diese Bewegung – in der das Sein bzw. die Substanz an sich zum Subjekt wird – wird im Religionskapitel dargestellt, um schließlich zur Gleichwerdung des Gegenstandes und der Wirklichkeit des Geistes in seinem Selbstwissen hinauszulaufen (vgl. Appel 2018, 64 f.).

Zunächst mal ist die daseiende Wirklichkeit in der Religion, die außer dem Wissen des Geistes fällt, nichts als eine zusammengefasste Totalität seiner früheren Gestalten – das Bewusstsein, das Selbstbewusstsein, die Vernunft bzw. der Geist in seiner unmittelbaren Gestalt. In der Religion treten diese als Momente des Ganzen des Geistes auf; insofern haben sie „kein voneinander verschiedenes Dasein“ und bringen mit ihren allgemeinen Momenten „das Werden der Religion“ überhaupt hervor (PhG, 498; vgl. Deibl 2018, 298):

Wenn daher die Religion die Vollendung des Geistes ist, worin die einzelnen Momente desselben, Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft und Geist, als in ihren *Grund zurückgehen* und *zurückgegangen* sind, so machen sie zusammen die *daseiende Wirklichkeit* des ganzen Geistes aus, welcher nur *ist* als die unterscheidende und in sich zurückgehende Bewegung dieser seiner Seiten. (PhG, 499)

Indem aber jedes dieser Momente an und für sich sind und ein Ganzes ausmachen, wird jedes von ihnen zu einer einzelnen Seite und Bestimmtheit der Religion: Im Folgenden unterscheidet Hegel drei Religionsformen – die natürliche Religion, die Kunstreligion und die offenbare Religion –, die jeweils auf die Gestalt des Bewusstseins, des Selbstbewusstseins und auf die Einheit beider stützen. Mit seiner Auslegung verschiedener Religionsgestalten zielt Hegel keineswegs auf eine erschöpfliche Kulturstudie, sondern auf charakteristische Bestimmungen, die aufzeigen sollen, ob der wirkliche Geist der Religion der Gestalt ihres Glaubens entspricht bzw. ob das Prinzip der jeweiligen besonderen Religionsform durch ihre Wirklichkeit bewährt ist (vgl. PhG, 504 f.). Das Hauptanliegen besteht also darin, den Zusammenhang zwischen dem wirklichen Geist (qua Bewusstsein) und dem sich selbst wissenden Geist (qua Selbstbewusstsein) zu erörtern und damit den Begriff der jeweiligen Religionsform aufzufassen: „Der religiöse Geist hat sich *gestaltend* oder *formieren* zu betätigen, bis er schließlich zu einer entsprechenden Anschauung seiner selbst gelangt“ – das heißt bis zum Punkt, an dem sich sein Wissen über sich in seiner Verschränkung mit dem Anderen erweist (Auinger 2002, 111). Für diese Masterarbeit sind vor allem Passagen zu Opferkulten in der Antike und besonders Hegels Abhandlung über das Christentum thematisch relevant; jedoch scheint es sich für die Konsistenz der Auslegung notwendig, die Bewegung des Religionskapitels vollständig nachzuzeichnen – wenn auch stellenweise stark verkürzt. Damit wird sowohl dem theologischen Hintergrund des Opferbegriffes als auch dem bezugsreichen und aufschlussreichen Kapitel des Buches Rechnung getragen.

3.1 Die natürliche Religion

Angefangen wird – wie auch die *Phänomenologie* selbst – mit dem unmittelbaren Moment, in dem das absolute Wesen sich selbst anschaut – nämlich mit dem sinnlichen Sein: In seiner ersten unmittelbaren Gestalt bezieht sich der Geist auf sich als Bewusstsein so, dass die Realität, die den Inhalt dieses Bezugs ausmacht, ihm als ein bestimmtes Dasein erscheint. Auf dieser Stufe bezieht er sich auf sich als auf ein Anderes: Der Geist betrachtet sich in Form der Natur. Die natürliche Religion, wie Hegel diese Stufe nennt, ist somit die Betrachtung des Seins, das als Gegenstand bereits der ersten Bewusstseinsgestalten erschienen ist; hier zeigt sich aber es als *begeistetes* Sein.

3.1.1 Das Lichtwesen

Der Geist schaut sich zunächst in Form des allgemeinen Seins im Allgemeinen und aktualisiert somit einerseits die Erfahrung des unmittelbaren Bezugs der sinnlichen Gewissheit und andererseits des vermittelten Bezugs des Herrn auf das Sein. Allerdings führt diese Beziehung nun

zu keiner Aufhebung des Seinsmomentes, da das Sinnliche sich nun begeistert zeigt, bzw. als „mit dem Geiste erfüllte Sein“ (PhG, 506). An diesem Sein treten zwar die Unterschiede auf – es gestaltet sich nämlich zu Formen der Natur –, aber sie bleiben in ihrem Auftritt unbeständig: Die Unterschiede lassen sich also in dieser religiösen Form deswegen nicht wesentlich aufrechterhalten, weil ihr Denken nur das Eine kennt und die Unterschiede bzw. Bestimmungen nur zu vielfältigen Attributen der einen Substanz erklärt. Die bestandslosen Unterschiede werden somit im Unendlichen bzw. Maßlosen aufgehoben, und die allgemeine Substanz tritt zunächst unreflektiert und gestaltlos auf: Zwar kommt dem Sein die geistige Bedeutung und somit der Begriff zu, aber für diesen Begriff findet sich noch keine Gestalt. Die allgemeine Bestimmung, die hier an der Substanz gegeben wird, ist „das reine, alles enthaltende und erfüllende *Lichtwesen* des Aufgangs“, und die einfache Beziehung des Geistes auf sich selbst ergibt vorerst „die Gestalt der Gestaltlosigkeit“ (PhG, 506; vgl. Scheier 1980, 531).⁴¹

Der Geist kann aber bei dieser Auffassung seiner selbst nicht stehen bleiben: Die Attribute des „vielnamigen Einen“ bzw. die verschiedenen Naturgestalten müssen sich in ihrer Selbständigkeit aufzeigen. „Dies taumelnde Leben aber muß sich zum *Fürsichsein* bestimmen“, und zwar in konkreten Gestalten des Lebendigen auftreten, in welchen der Geist sich nun in der Form des Selbst anschaut (PhG, 506; vgl. Deibl 2012, 301).⁴² Die Gestaltung der allgemeinen Flüssigkeit des Lebens zum bestimmten Lebendigen markiert den Übergang zur nächsten Form der natürlichen Religion.

3.1.2 Die Pflanze und das Tier

Auf der zweiten Stufe wird das unmittelbare Sein zum Selbst erhoben, das mit der Einfachheit des Einen die Mannigfaltigkeit des Vielen hervortreten lässt. Die vielen Gestalten und Bestimmungen des Fürsichseins breiten sich in Fülle aus, so wie früher die vielen Eigenschaften am Ding der Wahrnehmung hervorgetreten waren. Da aber hier die Wahrnehmung der geistigen Selbstanschauung, ist sie selbst eine *begeistete*: Das heißt, vielfältige Bestimmungen werden nicht mehr im Medium des gleichgültigen Auchs bewährt, sondern treten als geistige Kräfte auf. Während die Pflanzengestalt nicht wirklich zum Fürsichsein kommt, da sie „die Grenze der Individualität“ nur „berührt“ und deshalb sich in Ruhe und „Unschuld“ verweilt, treibt die

⁴¹ In seiner Vorlesung zur Philosophie der Kunst, die Hegel im Jahr 1826 in Berlin hielt, verbindet er diese Vergöttlichung und zunehmender Personifizierung der Naturkräfte mit den orientalischen Religionen (vor allem mit Ormuzd- und Mithra-Kulten). Allerdings verdankt sich diese Gestaltung des Göttlichen, so Hegel, zunächst noch der Phantasie und entbehrt jener Geistigkeit, die sie erst im Symbolismus der ägyptischen Verehrung von Osiris und Isis gewinnt (vgl. PhK, 115–124).

⁴² Dieses Verhältnis zwischen Selbstbewusstsein und der Gestaltung des Lebendigen entspricht der Thematisierung am Anfang des Selbstbewusstseinskapitels (vgl. PhG, 141–144).

Absonderung mehrerer Tiergestalten die negative Macht des Fürsichseins auf die Spitze und löst den feindseligen Kampf zwischen ihnen aus. Diese unterschiedlichen Gestalten, indem sie am Selbst des Geistes vorkommen, sind viele zerstreute Geister, die sich ohne Bewusstsein des Allgemeinen in ihre eigene vereinzelte Bestimmung versenken. Mit einer solchen Realitätsauffassung assoziiert Hegel vor allem Völker mit dem Glauben an Totems bzw. „vereinzelte ungesellige Völkergeister, die in ihrem Hasse sich auf den Tod bekämpfen und bestimmter Tiergestalten als ihres Wesens sich bewußt“ sind (PhG, 507).

Der Hass ist zwischen diesen bestimmten Geistesgestalten so groß, dass sie schließlich von ihrem eigenen begehrenden Bezug und der tödlichen Abstraktion vertilgt werden: In Hegels Darstellung abstrahiert der Haß die Unterschiede so radikal, dass sich das Selbst der geistigen Wahrnehmung aufhebt und sein Fürsichsein nach außen verlagern muss. In dieser Entäußerung seiner selbst geht der Geist der Religion sowohl über die Unmittelbarkeit des Lichtwesens als auch über die Negativität der Tierreligion hinaus und tritt in Form des neuen Gegenstandes auf. Dieser neue Gegenstand ist somit einerseits aus der Bestimmung des geistigen Allgemeinen und andererseits aus der Aufhebung dieser geistigen Besonderung hervorgekommen und ist also ein gestaltetes Dasein, das in Form des „zum Gegenstand herausgesetzte[n] Fürsichsein[s]“ erscheint: Er bringt ein geistiges Moment an der Arbeit zum Vorschein, das dem knechtischen Bearbeiten der Dinge noch verborgen blieb. Das Ding ist nun kein unmittelbarer Formierungsgegenstand, sondern Gegenstand der Vorstellung: Sein Ansichsein kommt in Form des Fürsichseins vor – und wird somit zum Werk des Geistes.

3.1.3 Der Werkmeister

Der Geist als Werkmeister bringt die beiden früheren Gestalten – die natürliche und die selbstbewusste – zusammen, indem er sein Fürsichsein als daseiendes Werk anschaut und somit die Negativität der feindseligen Tiergeister in die Positivität des Hervorbringens verwandelt. Dabei werden die Seiten des formierenden Geistes und des hervorgebrachten Gegenstandes noch voneinander getrennt: Der Gegenstand des Formierens ist vorerst nicht das ihm angemessene Geistige, sondern das unmittelbare Sein, aus dem der Werkmeister nur strenge Formen zustande bringt: „Nicht aus sich selbst erschafft der Werkmeister den Reichtum der Formen, welche er der Natur aufprägt, sondern entnimmt sie dieser. Sein Arbeiten ist somit noch nicht der selbstbewusste der reinen Negativität, wie es den Künstler ausmachen wird“ (Deibl 2012, 304). Eines

der Beispiele eines solchen „instinktartigen Arbeitens“, das sich abstrakten Formen und geistlosen Vorstellungen bediente, sind die ägyptischen Pyramiden, die Hegel als die „des Lebens entbehrenden Kristalle“ bzw. für das äußerliche Grab des toten Geistes bezeichnet.⁴³ (PhG, 509)

Diese zunächst geist- und leblose Behausungen arbeitet der Werkmeister allmählich zu beseelten Formen aus, indem er die abstrakte Seite seines Hervorbringens verlässt und an bestimmten lebendigen Gestalten konkretisiert. Durch die Errichtung von Säulen, die von ihrer Rolle des Totems befreit werden und mit pflanzlichen Ornamenten zur Zierde dienen, vertilgt der Arbeiter mit seinem Werk „die Vergänglichkeit des unmittelbaren Lebens“ und bringt in das Organische das allgemeine Moment des Gedankens hinein. Durch dieses allgemeine Element des Denkens werden das Werk und der Werkmeister zueinander nähergebracht: Die göttliche Tiergestalt fängt an, sich zu einem Fürsichsein zu besondern, was Hegel an solchen Figuren wie Sphinxen und Memnonkolossen veranschaulicht. Diese Kolossalstatuen – am Eingang der Tempel platziert – stellen jedoch nur das Äußere des Selbst dar, welches das sakrale Innere verdecken und behüten soll: Es erscheint hier noch kein Selbst, das seine eigene Innerlichkeit in sich schließt und das im Element der Sprache beheimatet ist: „es fehlt ihm noch dies, an ihm selbst es auszusprechen, daß es eine innere Bedeutung in sich schließt, es fehlt ihm die Sprache“ (PhG, 510; vgl. Scheier 1980, 538).⁴⁴

Indem das natürliche, in sich undifferenzierte Innere sich der formierenden Tätigkeit aussetzt, verinnerlicht es die Unterschiede, die von dem tätigen Selbst ausgehen, und lässt die Gegenüberstellung von Innerem und Äußerem an sich verschwinden: Die Tätigkeit des Werkmeisters geht von der gedanklichen Gestaltung des Natürlichen zu seiner Aufhebung im Elemente des Geistes über: Jene „Dunkelheit des Gedankens“, welches sich durch Pflanzen- und Tiergestalten bis hin zur menschlichen Gestalt emporgearbeitet hat, kommt nun selbst als ein „selbstbewusstes, sich aussprechendes Inneres“ der Tätigkeit des Weltmeisters entgegen (PhG, 511). Indem also der Gegenstand, auf den die Tätigkeit des Werkmeisters gerichtet war,

⁴³ Die Personifizierung des Tierischen sowie das Errichten der Pyramiden wird in der hegelschen Ästhetik als Höhepunkt der symbolischen Kunstform interpretiert: „Es ist merkwürdig bei den Ägyptern, dass sie das Tote für ein Fixiertes und zugleich als selbstständig betrachteten [...] Die Pyramide ist hier zu nennen, vor einigen Jahren sind Pyramiden aufgeschlossen [worden]; es ist unbezweifelbar, dass es Grabmäler für Könige gewesen [sind], also Äußere Gestaltungen, die ein inneres in sich schließen, die darauf hindeuten, dass sie etwas anderes in sich verbergen. Im Ägyptischen ist alles Symbol [...]“ (PhK, 124); und weiter noch zur Sphinx: „Der Mittelpunkt oder das, wo unmittelbar die symbolische Natur des Ägyptischen vorgestellt ist, ist die Sphinx; darunter versteht man ein Rätsel, Gestaltungen, die sich nicht selbst bedeuten, sondern hindeuten auf eine andere Bedeutung und die zugleich diese Hindeutung auf etwas anderes haben [...] Wenn ein Menschenkörper mit einer Tiermaske steht, so ist das was Symbolisches, das stellt nicht sich selbst vor, [sondern] deutet auf etwas anderes. Die Sphinx also ist ein Rätsel, eine Aufgabe, die gelöst werden soll [...]“ (PhK, 126 f.)

⁴⁴ Der Grund, warum Hegel die Memnonkolosse eine „noch tonlose Gestalt, die des Strahls der aufgehenden Sonne bedarf, um Ton zu haben“ nennt (PhG, 511), liegt im Klangeffekt, bei dem die Statue bei Sonnenaufgang ein pfeifendes oder summendes Geräusch erzeugte, das vermutlich durch temperaturbedingte Spannungen und Feuchtigkeitsverlust im Gestein entstand.

zu einem versprachlichten Gegenstand wird, erhebt er sich zur Form des Selbstbewusstseins: Das hervorgebrachte Werk wird an sich zu einem hervorbringenden Selbst, sodass sich der Geist in seiner Entäußerung selbst wiedererkennt und somit also „der Geist dem Geiste begegnet“ (vgl. PhG, 512).

Sobald sich nun das Innere selbst – in der Sprache – äußert und das Äußere in das Innere des Selbst zurückkehrt, löst sich der Geist der Religion von den bewusstlosen, verborgenen und unverständlichen Elementen der Naturgestalt und geht zu einer geistigen Gestaltung über, nämlich „zum Gedanken, der sich gebärendes und seine Gestalt ihm gemäß erhaltendes und klares Dasein ist“ – der Kunstreligion (vgl. PhG, 512).

3.2 Die Kunstreligion

In der Gestalt der Kunstreligion, die Hegel hauptsächlich im antiken Griechenland verortet, bezieht sich der Geist auf seine Wirklichkeit so, dass er sich aus seinem natürlichen Dasein herausreißt und es nicht mehr im Element der Natur, sondern im Element des Selbstbewusstseins – d. h. als eigenes Werk oder als Sitte betrachtet. Sein Dasein tritt somit nicht als bloße Kräfte der Natur, sondern als klare sittliche Volksgeister auf, die die Einzelheit des jeweiligen besonderen Tuns in der „Substanz Aller“ aufheben. Diese allgemeine Substanz zeigt sich als ein sprachliches Geschehen – etwa in antiken Orakelsprüchen, in Hymnen, im Epos und in der Tragödie. Hegel zeigt, dass die Sprache in ihrem Vollbringen zugleich negierend und schöpferisch agiert: Einerseits wird darin die natürliche Gegenständlichkeit negiert und in das Selbst aufgenommen, andererseits entsteht aus diesem Negieren ein Kunstwerk – als eine Ausdrucksform des absoluten Wesens. Daneben transformiert auch das Natürliche zum Körperlichen, wie Hegel am Beispiel der „Mysterien der Ceres und des Bacchus“ veranschaulicht.⁴⁵

3.2.1 Das abstrakte Kunstwerk: Kultus

Die erste Station dieser Religionsform – die aus heutiger wissenschaftlicher Perspektive eher als Analyse bestimmter Kunstformen erscheinen würde – bezeichnet Hegel als das abstrakte Kunstwerk und verortet es im kultischen Akt. Das Wesen des Gottes, auf den sich der Kultus ausrichtet, ist im Vergleich zu früheren Gestalten wesentlich anders: Vom Tierelement vollständig losgelöst, ist es „die Einheit des allgemeinen Daseins der Natur und des selbstbewußten Geistes“ (PhG, 516). Das Werk ist nicht mehr die Behausung des toten Geistes: Die lebendige

⁴⁵ Nach der Bemerkung von Alfred Dunshirn weist diese Wahl der Kunstformen und Religionspraktiken Nähe zu einem früheren Werk von G. F. Creuzer auf, nämlich *Die historische Kunst der Griechen in ihrer Entstehung und Fortbildung*“, das Hegel vermutlich kannte (vgl. Dunshirn 2012, 315).

Gottheit bewohnt nun in einer personifizierten skulpturalen Gestalt den Innenraum des Tempels.⁴⁶ Zwischen der Ruhe dieser Gottesgestalt und der Tätigkeit des anbetenden Selbstbewusstseins entsteht dabei eine Spannung: Trotz der Besonderheit der Gestalt – Aussehen, Attribute, Charakterzüge usw. – sind die Tempelgötter nicht wirklich für sich bzw. beseelt und besondern sich nicht durch sich bzw. aus eigenem Begriff heraus, sondern werden äußerlich durch die künstlerische Tätigkeit bestimmt. In diesem Sinne nennt Hegel dieses Kunstwerk abstrakt – nämlich im Sinne der Abstraktion des reinen künstlerischen Tuns.

Das Kunstwerk ergibt sich also aus der schöpferischen Tätigkeit des Künstlers, in der er sich von der eigenen Besonderheit abstrahiert und uneigennützig tätig ist. In diesen abstrakten Bestimmungen des schöpferischen Tuns und des Dingseins des Kunstwerkes lässt sich das Moment des als Begriff existierenden Begriffs aufblitzen: Wenn der Künstler oder der Betrachter im Kunstwerk von seiner Besonderheit abstrahieren und hierin sein Selbst versinken lässt, kommt das Göttliche auf: „Der Künstler erfährt also an seinem Werke, daß er *kein ihm gleiches* Wesen hervorbrachte.“ (PhG, 518)

Diese Erfahrung – als dem Geist in der Entäußerung seiner selbst ein Anderes begegnet – eröffnet die sprachliche Dimension: In den früheren Passagen zur Bildung hat Hegel die Dialektik der Sprache ausgearbeitet, am Beispiel des „Ich“-Sagens, welches sich als unmittelbare Einheit der Einzelheit und der Allgemeinheit zeigte (vgl. 2.2.3). Im Religionskapitel hingegen steht die Sprache als Dasein des geistigen Selbst im Vordergrund: Sie beherbergt nicht mehr das undifferenzierte und anonymisierte Ich, sondern das absolute Wesen – die Gottheit selbst. Durch das Sprechen kann das Kunstwerk als ein beseeltes auftreten:

Der Gott also, der die Sprache zum Elemente seiner Gestalt hat, ist das an ihm selbst beseelte Kunstwerk, das die reine Tätigkeit, die ihm, der als Ding existierte, gegenüber war, unmittelbar in seinem Dasein hat. Oder das Selbstbewußtsein bleibt in dem Gegenständlichwerden seines Wesens unmittelbar bei sich. (PhG, 518)

Somit wird die frühere Unterscheidung zwischen dem Tun des Künstlers und dem Dingsein des Kunstwerkes aufgelöst, da das Kunstwerk nun selbst *spricht* und somit zum Selbstbewusstsein wird: Die Gegenständlichkeit der bildhauerischen Gestalt wird nur also in „Kraft des Selbst eingeschlossen“, sodass ihre Dinghaftigkeit im verschwindenden Sprechen aufgehoben ist. Anders als ruhende Bildsäule wird die Gottheit nun im Wort angeschaut – im Dasein, das „zuwenig

⁴⁶ In der Berliner Kunstvorlesungen hat Hegel die Bildhauerei zur höchsten Ausdrucksform der griechischen bzw. klassischen Kunst gezählt, in der „das Geistige in seiner absoluten Objektivität sinnlich vorgestellt“ wird (PhK, 193). Man denke dabei etwa an die Zeus-Statue sowie die Athena Parthenos des Phidias und die jeweiligen Tempel.

zur Gestaltung [kommt] und ist, wie die Zeit, unmittelbar nicht mehr da, indem sie da ist“ (PhG, 521).

Ihr äußeres Dasein erhalten diese Götter in Hymnen und Chorlyrik, und ganz besonders im Orakel⁴⁷ – als erste Manifestation der göttlichen Rede. Allerdings erläutert Hegel diese Stufe der Sprache als eine defizitäre: Zwar vermag das Ritual des Orakels, das natürliche Dasein mit dem Geistigen zu verbinden – indem Pflanzen und Tieren eine Rolle in der Weissagung zugeschrieben und sie dadurch sakralisiert werden –, doch gehören die Aussagen der Pythia einem „fremden Selbstbewusstsein“, welches dem allgemeinen Selbstbewusstsein des Volkes jenseitig und unverständlich bleibt: Diese erhabene und pathetische Sprache des Orakels, die als Vermittlerin zwischen Götter und dem Volk dient, braucht ihrerseits noch eine Deutungsinstanz, um aus den kryptischen Gottessprüchen das Nützliche herauszuschälen. Darüber hinaus bleibt dieses Nützliche an besondere Angelegenheiten des Volkes gebunden und erhebt sich somit nicht zur Allgemeinheit der Wahrheit. Das Orakel sieht Hegel weniger als Befragung des Gottes, sondern eher als Befragung des Zufalls und des Loses: Es ist das Wissen vom Zufälligen, Unbesonnenen und Fremden, welches das sittliche Bewusstsein und seine Ausrichtung gleichsam wie durch einen Würfelwurf bestimmt (lat. *omen*). Das Ansichseiende der Gottesrede bleibt im Orakel also dem Denken fremd: Es stellt kein eigentliches Wissen dar, sondern befindet sich im Horizont des Zufälligen (vgl. Liebrucks 1970, 272 f.).

Das Nützliche bzw. das Nutzbare findet im Kultus eine weitere Entwicklung, sobald die geistige Anbetung mit wirklichen Objekten – etwa konkreten Räume, Kleidungen, Ritualgegenständen, Opfertieren und Früchten – verknüpft wird. Zwei Seiten bilden also der Kultus: einerseits im Element des Selbstbewusstseins sich bewegende göttliche Gestalt – die versprachlichte jenseitige Gottheit, zu der sich die Anbetenden hinzuwenden –, andererseits die im Element der Dingheit, d. h. in wirklichen Ritual- und Anbetungsgegenständen gegenwärtige Gottheit.

Das eigentliche Bewußtsein erhebt sich dadurch in sein reines Selbstbewußtsein. Das Wesen hat in ihm die Bedeutung eines freien Gegenstandes; durch den wirklichen Kultus kehrt dieser in das Selbst zurück, – und insofern er im reinen Bewußtsein die Bedeutung des reinen, jenseits der Wirklichkeit wohnenden Wesens hat, steigt dies Wesen von seiner Allgemeinheit durch diese Vermittlung zur Einzelheit herunter und schließt sich so mit der Wirklichkeit zusammen. (PhG, 522)

⁴⁷ Bemerkenswert ist, dass das Motiv der Ratsuchung immer wieder in Verbindung mit dem Opfer gebracht wird: Im Selbstbewusstseinskapitel taucht der Rat zum ersten Mal auf als Mittler im unglücklichen Bewusstsein, der dessen Aufopferung ermöglicht. Hier wird insbesondere die Leistung des Orakels als Ratgebung hervorgehoben, die nur als Antwort auf die Opfergabe – d. h. auf den Verzicht – erfolgt.

Der kultische Akt – der „wirkliche Kultus“ dient also wesentlich dazu, beide Seiten einander näherzubringen: Zum einen soll sich das abstrakte andächtige Wesen im Einzelnen und Wirklichen manifestieren, zum anderen wird das Wirkliche zum Allgemeinen und Geistigen erhoben. Hegels Beschreibung des Kultus im Kapitel erinnert an das griechische Opferritual der *Thysia*⁴⁸, das das Verbrennen von Opfergaben und das anschließende Opfermahl beinhaltet. Im Zentrum Hegels Darstellung steht jedoch die Frage, wie dieses Auseinandertreten und die Annäherung der beiden Seiten im griechischen Kult geschieht. Das leitende Motiv ist dabei das Opfer: Jede Seite muss etwas von sich abstoßen bzw. preisgeben, um sich mit der anderen zu verbinden. Um diese Quintessenz der kultischen Handlung zu erklären, greift Hegel auf den Begriff des Nützlichen zurück.

Nach der Tötung des geweihten Opfertieres wurde dieses in Teile zerlegt. Das anschließende Verbrennen der unbrauchbaren Körperteile – etwas der Knochen – bestimmt Hegel als „*Hingabe* eines Besitzes, den der Eigentümer scheinbar für ihn ganz nutzlos vergießt oder in Rauch aufsteigen lässt“ (PhG, 523). Das Selbstbewusstsein tritt in die kultische Handlung so ein, dass es auf die Natur als auf den eigenen Besitz ausgerichtet ist und gleichzeitig, indem es dieses Eigentum dem Verbrennen übergibt, dessen unwesentliche Seite verschwinden lässt. Im Opfer bekundet sich eine Verzichtleistung des anbetenden Bewusstseins auf sein eigenes Eigentum, wodurch die Götter befriedigt werden. Diese Vernichtung ist allein, was den Bezug zu den Gottheiten aufstellt: Das Allgemeine für das Bewusstsein kann letztlich nur auf Kosten des Seins erreicht werden – als das Nichts des Rauchs (vgl. PhG, 523; Auinger 2002, 133). Zugleich wird dadurch das natürliche Dasein in die Sphäre des Wesens erhoben: Am Natürlichen kommt auch eine dem Eigentum des Anbetenden verborgene Seite – das ansichseiende Wesen, das sich vom Unwesentlichen und vom zum Opfer Bestimmten unterscheidet. Diese Seite zeigt sich dem anbetenden Selbstbewusstsein erst im Vergießen des Blutes des geopfertem Tieres, das als *Zeichen des Göttlichen* erscheint: Diese Manifestation der göttlichen Substanz im einzelnen Opfertier erweist sich somit als Voraussetzung des gesamten Kultgeschehens. Damit die wirkliche Opfergabe möglich sei, muss das göttliche Wesen „sich *Dasein* gegeben und zum *einzelnen Tiere* und zur *Frucht* gemacht“ (PhG, 523) haben – und somit sein göttliches Ansichsein bereits selbst entäußert zu haben.

⁴⁸ Die *thysía* (θύσῖα) war die häufigste griechische Opferform für Götter und Heroen: Ein Teil der Gaben wurde auf dem Altar verbrannt, der Rest in einem gemeinsamen Mahl verzehrt. Der Ritus umfasste Auswahl, Weihe, Tötung, Teilung sowie das Verbrennen ausgewählter Teile, wobei der aufsteigende Rauch als Gabe an die Götter galt. Bestimmte Zeichen während des Rituals wurden als Hinweise auf göttliche Zustimmung interpretiert. Die Etymologie von *thýein* („Rauch erzeugen“, „opfern“) verweist auf den Kern des Kultes als Vermittlung zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre sowie als Bekundung des göttlichen Willens (vgl. Gunnel Ekroth 2002, 140–150).

Die Verzichtleistung, die einerseits das Göttliche und andererseits das handelnde Selbst im Kultus vollbringen, bringt die beiden Seiten einander näher und führt das Jenseitige in das Wirkliche hinein, sodass die kultische Handlung nicht nur eine negative und vernichtende, sondern auch eine positive Bedeutung aufweist. Diese positive Dimension besteht darin, dass die unmittelbare Wirklichkeit für das Selbst als eine höhere auftritt: Das Geopferte löst sich nicht vollständig im Feuer und Rauch auf, sondern behält einen brauchbaren Anteil, der für die Zubereitung des Mahls verwendet wird. Dieses entscheidende Motiv steht für die Herabsetzung des göttlichen Wesens zum Sein-für-Anders, in dem es die Opfernden an seinen Gaben teilhaben lässt.

Der anschließende Schmaus, der die Opfergabe „um ihre negative Bedeutung betrügt“, und besonders der damit verbundene Genuss der Opfernden bildet die Kulmination des Opferrituals: „Die Aufopferung dieser Zeichen der Götter ist jedoch nur partikulär, da der größte Teil für den Genuss aufgespart wird – vom Wein etwa wird durch die obligatorische Trankspende nur ein kleiner Teil seinem Urheber, Bacchus geopfert, der weitaus größere verbleibt den Opfernden zum Trinken.“ (Dunshirn 2012, 317) Im Genuss werden das Nutzbare und das Wesen des Geopferten aufgehoben. Dieses Verzehren der Opfergaben ist daher als Einverleibung des Göttlichen zu verstehen, durch die sich das wirkliche Selbst mit dem absoluten Wesen zusammenschließt. Das kultische Opfer markiert damit einen Übergang von der rein andächtigen zu einer tatsächlich vollzogenen Handlung: Die Andacht bleibt nicht mehr im reinen Denken und in Vorstellungen eingeschlossen, sondern vollzieht sich als Einverleibung des göttlichen Wesens einerseits und als Vergeistigung des natürlichen Daseins andererseits – etwa durch Schmuck, Verzierung und Weihung von Wohnräumen und Alltagsgegenständen (vgl. Auinger 2002, 133).

Gleichzeitig sind die sakralen Räume und Gegenstände für den Gebrauch des Menschen bestimmt und gehören somit weiterhin zu seinem Eigentum. Der Gedanke, der der kultischen Andacht, der Opfergabe sowie der Weihung und Arbeit zur Ehre Gottes zugrunde liegt, ist nämlich nicht das vollständige Aufgeben des Besitzes, sondern vielmehr dessen Teilung: Das Geopferte, das Geweihte und das Bearbeitete wird dem Gott nicht vollständig überlassen, sondern mit ihm *geteilt*. In diesem Sinne stellen die aufopfernde Darbringung sowie die Arbeit, der Schmuck und die Weihung weniger eine Aufopferung als vielmehr ein eigennütziges Handeln dar, das sich auf die Geneigtheit und Erwidern eines dankbaren Gottes und damit letztlich auf den eigenen Genuss ausrichtet. Es handelt sich daher nicht um eine reine Selbsthingabe, sondern eher um eine Logik des Tausches.

3.2.2 Das lebendige Kunstwerk: Mysterienfeier

Im Kultus der Kunstreligion nähert sich also das sittliche Volk seinem Gott, und zwar so, dass beide die abstrakte Einfachheit ihrer Begriffe überwinden und einander als Selbst gegenüber treten: Das Volk gelangt nämlich zum Selbstgefühl durch göttliche Anerkennung seiner Gabe und Arbeit, und der Gott entäußert sich seines abstrakten untätigen Wesens, indem er sich für das Bewusstsein als dankender Gott und somit als handelndes Selbst zeigt. So mit dem selbstbewussten Dasein geeinigt, ist das absolute Wesen an sich bereits „der Geist und die *wissende Wahrheit*, obzwar noch nicht die gewußte oder die sich selbst in ihrer Tiefe wissende“ (PhG, 525).⁴⁹ Durch den Genuss gelangen das Selbstbewusstsein und der Gott aus der Negation der Gegenständlichkeit zur Aussöhnung damit und treten in „die befriedigte Nacht“ ein – was Hegel in erster Linie mit Bezug auf antike Bacchanalien erläutert. Indem das absolute Wesen des Aufgangs sich im Kultus mit dem Selbstbewusstsein zusammenschließt, kehrt es aus dem Dasein in sich zurück und weiß sich nun als ein Verwirklichtes. Hegel bezeichnet diese Rückkehr als einen „Untergang“ des aufgehenden Lichtwesens, das im Genuss der Einheit seines Selbst und seines Wesens seiner selbst gewiss wird. Die Form der Selbstgewissheit, die ihm hier geworden ist, ist jedoch keine wissende, sondern eine gedankenlose und unmittelbar daseiende – ein Mysterium.

Bereits im Unterkapitel „a. das abstrakte Kunstwerk“ hat Hegel auf einen Unterschied zwischen dem Blutopfer und einer blutlosen Opfergabe – etwa der Darbringung der Früchte – hingewiesen und beide jeweils mit der sogenannten oberen und unteren Macht in Verbindung gebracht.⁵⁰ Die bacchischen Kulte, die Hegel im darauffolgenden Unterkapitel – „b. das lebendige Kunstwerk“ – beschreibt, werden zwar nicht mit Blutopfer, sondern lediglich mit dem Verzehr von Naturgaben – wie Früchten und Wein – assoziiert; dennoch nennt Hegel diese Form der Kunstreligion lebendig. Die Erklärung hierfür lässt sich aus der Nützlichkeit der Natur für den Genuss des Selbst ableiten: Die verzehrten Früchte und berauschenden Getränke reißen

⁴⁹ Hegels Bezug auf die eleusinischen Mysterien als „die unterste Schule der Weisheit“ wird von Giorgio Agamben in seinem Seminar „Die Sprache und der Tod“ aufgegriffen und vertieft: Agamben bezieht sich auf Hegels frühes Gedicht „Eleusis“ (1796) und interpretiert es im Zusammenhang mit den entsprechenden Passagen der „sinnlichen Gewissheit“ (vgl. Agamben 2007, 22–33; zur Ritualpraxis sowie zur Entwicklung von Hegels Denken vgl. Bowman 2012; 2004). Für die weitere Auslegung ist besonders eine frühere Stelle aufschlussreich, an der Hegel die Unvollständigkeit dieser sinnlichen Wahrheit darauf zurückführt, dass sie sich nicht als das Böse weiß: „Die Seele vollbringt diese Läuterung mit Bewußtsein; doch ist sie noch nicht das Selbst, das in seine Tiefen hinabgestiegen sich als das Böse weiß“ (PhG, 522).

⁵⁰ „Das Tier, das aufgeopfert wird, ist das Zeichen eines Gottes; die Früchte, die verzehrt werden, sind die lebendige Ceres und Bacchus selbst; – in jenem sterben die Mächte des oberen Rechts, welches Blut und wirkliches Leben hat; in diesen aber die Mächte des unteren Rechts, das blutlos die geheime listige Macht besitzt“ (PhG, 523).

sich im Kultus aus ihrer unmittelbar natürlichen Existenz heraus und kommen mit dem geistigen Dasein in Berührung, indem sie nicht als bloße Dinge, sondern als Gegenstände der Begierde erscheinen. Der Geist der Kunstreligion löst sich vom abstrakten Sein ab und gelangt – indem er sich als Naturfrucht dem Selbstbewusstsein hingibt – zur eigentlichen Wirklichkeit und schließt sich mit dem Körper der am Mysterium Teilnehmenden zusammen: Sein Ausdruck ist nun nicht mehr ein lebloser ruhender Koloss, sondern eine zur freien Bewegung erhobene Gestalt – ein körperlicher Rausch und Ekstase.

In das verkörperte Selbstbewusstsein eingetreten, bringt das geistige Wesen es zum orgiastischen Taumel, zu einer selbstvergessenen Begeisterung, in der alle Individualität und Gegenständlichkeit aufgelöst sind: Zunächst ist hier nur das abstrakte Moment lebendiger Körperlichkeit vorhanden, nicht jedoch der wirkliche Körper des absoluten Wesens.

Sein selbstbewußtes Leben ist daher nur das Mysterium des Brotes und des Weins, der Ceres und des Bacchus, nicht der anderen, der eigentlich oberen Götter, deren Individualität als wesentliches Moment das Selbstbewußtsein als solches in sich schließt. Noch hat sich ihm also der Geist als *selbstbewußter* Geist nicht geopfert, und das Mysterium des Brotes und Weins ist noch nicht Mysterium des Fleisches und Blutes [...] Ein solcher Kultus ist das Fest, das der Mensch zu seiner eigenen Ehre sich gibt, jedoch in einen solchen noch nicht die Bedeutung des absoluten Wesens legt; denn das *Wesen* ist ihm erst offenbar, noch nicht der Geist; nicht als solches, das *wesentlich* menschliche Gestalt annimmt. (PhG, 527 f.)

Die Einheit des Selbstbewusstseins und des geistigen Wesens scheitert also an der Körperlichkeit: Dem taumelnden Körper der bacchischen Mysterien fehlt ein individuelles Selbst, so wie es zuvor der schönen Körperlichkeit der Statue Begeisterung und Bewegung fehlten. Da in der Ekstase das Selbst außer sich getrieben wird, kann es in der bacchischen Raserei keine Sprache geben: Die leibliche Darstellung des göttlichen Wesens ist nur „wildes“ und „inhaltloses“ Stammelnen. Allerdings ergibt diese „geistlosen Klarheit“ der Befriedigung und die Entäußerung des Geistes in die völlige Körperlichkeit für Hegel ein positives Moment: Im abstrakten Moment der Körperlichkeit befreit sich der Geist vollständig von jenen Besonderheiten und Attributen, die er noch als Gott eines bestimmten sittlichen Volkes in sich schloss. Der Geist der Kunstreligion stößt seine eigene Gestalthaftigkeit und Bestimmtheit von sich ab, indem er durch die Feier des Körpers zum allgemeinen Inhalt eines *mitlebenden Daseins* gelangt: „Sein Volk ist sich daher nicht mehr seiner Besonderheit in ihm, sondern vielmehr der Ablegung derselben und der Allgemeinheit seines menschlichen Daseins bewußt.“ (PhG, 529)

3.2.3 Das geistige Kunstwerk: Epos, Tragödie, Komödie

Das lebendige Selbst hat in den eleusinischen Mysterien sein Dasein als Allgemeinheit und Mitleben erfahren, wodurch die Einseitigkeit der vereinzelt Volksgeister verschwindet. Indem das Göttliche in das Selbst eingetreten ist und somit seine geweihte Äußerlichkeit mit dem Geist erfüllt hat, hat es seinerseits den Charakter der Bestimmtheit von sich abgelegt: Es sind nicht mehr die Gottheiten bestimmter Völker, sondern die Götter aller – ein Pantheon.

In der Anschauung seiner selbst als allgemeiner Menschheit werden die einzelnen Völker zu einem Gesamtvolk vereint, das über sich einen – nach dem Hegelschen Ausdruck – „Gesamthimmel“ hat. Da aber die erreichte Allgemeinheit zunächst durch das Verschwinden der besonderen sittlichen Gegebenheiten gewonnen ist, bleibt sie an ihrer Unmittelbarkeit verhaftet: Die Vereinigung aller ist zunächst eine bloße gemeinsame Unternehmung, die unter keinen allgemeinen Begriff fällt und daher keine allgemeine Ordnung – etwa die des Staates – hervorzubringen vermag. In diesem Sinne kann auch die Oberherrschaft, die diese unmittelbare Versammlung von Individualitäten vereinigt, keine in sich reflektierte und selbstbewusste, sondern lediglich eine willkürliche sein: ein unmittelbares Vertrauen.

In dieser ersten unmittelbaren Gemeinschaftlichkeit treten die – an sich bereits im Kultus verknüpften – göttlichen und selbstbewussten Elemente als eine „freundliche äußerliche Beziehung beider Welten“ auseinander, wobei das Selbstbewusstsein den „Mittelpunkt für jene göttliche Kräfte“ bildet (PhG, 530). Insofern diese Kräfte von außen her im Selbstbewusstsein und durch das Selbstbewusstsein agieren, schließt dieses Tun das Selbstbewusstsein mit dem äußeren Dasein zusammen und zeigt sich als eine synthetische Verknüpfung beider. „Das vollkommene Element, worin die Innerlichkeit ebenso äußerlich als die Äußerlichkeit innerlich ist“ (PhG, 528), ist für Hegel nichts als die Sprache, die hier als *Epos* auftritt:

Das Dasein dieser Vorstellung, die *Sprache*, ist die erste Sprache, das *Epos* als solches, das den allgemeinen Inhalt, wenigstens als *Vollständigkeit* der Welt, obzwar nicht als *Allgemeinheit* des *Gedankens*, enthält. (PhG, 531)

Das Epos ist das Element, in dem allein ein geistiges Kunstwerk – das Werk als eine Totalität in sich – existieren kann (vgl. Liebrucks 1970, 273). In ihm verschwindet das Selbst des Künstlers – hier des Sängers – und es tritt ein reflexives Moment in Form einer gewordenen Innerlichkeit, einer „Erinnerung des vorhin unmittelbaren Wesens“ hervor (PhG, 531). Das bedeutet, dass der Sänger als einzelnes und wirkliches Selbstbewusstsein die göttliche Welt nicht aus sich heraus erschafft, sondern sich vielmehr in musischer Begeisterung an das Pantheon

erinnert und diese Erinnerung nacherzählt.⁵¹ Doch zwischen ihm als wirklichem Einzelnen und dem anderen allgemeinen Extrem – den Göttern – muss es noch eine besondere Mitte geben: die Volkshelden – einzelne Menschen, die nur als vorgestellte und daher als allgemeine existieren. Das Epos stellt Hegel somit als eine Beziehung des Göttlichen zum Menschlichen in Form eines Schlusses dar.

Der Inhalt der epischen Werke ist grundsätzlich die Handlung, die aus dem Widerstreit verschiedener Kräfte entspringt: „Erst durch die Tat kommt nämlich die Individualität zu ihrem selbst und durch die Tat gelangen die beiden Seiten der Substanz des sittlichen Geistes, die Allgemeinheit und die Familie, zur Realität“ (Dunshirn 2012, 324). Damit ist gemeint, dass die Ruhe der allgemeinen Substanz, die einmal als in sich ruhende Natur, andermal als Sittlichkeit erscheint, verletzt worden sein muss und sich in mannigfaltigen Gestalten ausbreitet, die in der Handlung äußerlich gegeneinander treten. Die Handlung ist somit nicht das wirkliche Tun eines einzelnen Selbst, sondern ein das Tun als *vorgestelltes*, das die allgemeine und die selbstische Seite synthetisch miteinander verbindet: Den allgemeinen göttlichen Mächten bieten die Sterblichen einen Schauplatz der Verwirklichung ihrer Kräfte, während die Menschen an diese substanziellen Mächte als an den „Stoff aller Begebenheiten“ – natürlichen und sittlichen Materien des Tuns – gebunden sind. Auf keiner der beiden Seiten kann daher ein einheitliches und vollständiges Tun entstehen: Beide bleiben in ihrer Tätigkeit auf das Andere verwiesen. In dieser wesentlichen Verwiesenheit auf das Andere erweist sich sowohl das göttliche als auch das menschliche Tun als eine in sich widersprüchliche Angelegenheit: Der Ernst des Kampfes muss ins Lächerliche kippen, wenn gegen die unbesiegbare göttliche Kraft gekämpft wird, und das Interesse der Götter am Kämpfen überhaupt bedeutet nur eine „eine komische Selbstvergessenheit ihrer ewigen Natur“ (PhG, 533; vgl. Vieweg 2008, 588).

Die Götter können erst als „*bestimmte* Götter, *besondere* Götter“ handeln; andernfalls bliebe ihnen die Möglichkeit des wirklichen Handelns verwehrt. Indem sie in ihrem tätigen Verhältnis zu andern als bestimmte auftreten, geraten sie mit ihrem ewigen Wesen in Widerspruch: Um der Allgemeinheit der Substanz willen muss es daher noch eine weitere, eine letzte Macht geben, der alle Bestimmtheiten, Zufälligkeiten und Inkonsequenzen unterworfen sind – die Lethe:

⁵¹ In den ästhetischen Vorlesungen ist dieser Gedanke folgendermaßen wiedergegeben: „Das höchste Bewußtsein ihres Volkes haben die Dichter dargestellt; die Begeisterung, die Muse, die zum Wissen, Vorstellung ihrer selbst kommt“ (PhK, 151 f.; vgl. Liebrucks 1970, 272)

so tritt ihr [der Göttlichkeit] eben dadurch die *reine Kraft* des *Negativen* gegenüber, und zwar als ihre letzte Macht, über welche sie nichts vermögen. Sie sind das Allgemeine und Positive gegen das *einzelne Selbst* der Sterblichen, das nicht gegen ihre Macht aushält; aber das *allgemeine Selbst* schwebt darum über ihnen und über dieser ganzen Welt der Vorstellung, welcher der ganze Inhalt angehört, als die *begrifflose Leere* der *Notwendigkeit*, – ein Geschehen, gegen das sie sich selbstlos und trauernd verhalten, denn diese *bestimmten* Naturen finden sich nicht in dieser Reinheit. (PhG, 533)

Die leere Notwendigkeit bzw. reine Negativität deutet Hegel als erste ordnende Macht, in der die Inkonsequenz bzw. das Lächerliche des Tuns seinen Ernst und Wert an sich erhält. Die Oberhand des Negativen bleibt aber der vorgestellten Erzählung äußerlich und bildet hierfür eine Grenze, ebenso wie der Sänger selbst vom Inhalt des Gesangs ausgeschlossen bleibt. Es muss sich also eine Sprache entwickeln, die in ihren Sagen nicht nur die individuellen Taten eines Helden, sondern auch die Sprache des Sängers und die Kraft der Notwendigkeit an der Handlung selbst teilhaben lässt. Diese höhere Sprache verortet Hegel in der antiken *Tragödie*. Da die Sprache des Sängers nun selbst in den Inhalt eintritt, befreit sie sich aus dem Rahmen der Nacherzählung und wird zum wirklichen Sprechen eines selbstbewussten Menschen – zugleich des Helden und des Zuschauers. Von einem verbindenden Glied, das die Vorstellung von Helden mit der Welt der wirklichen Menschen äußerlich verknüpft hat, wird die Sprache nun zum Ausdruck ihres *gemeinsamen Inneren* – ihres menschlichen Wesens:

Der Held ist selbst der Sprechende, und die Vorstellung zeigt dem Zuhörer, der zugleich Zuschauer ist, *selbstbewußte* Menschen, die ihr Recht und ihren Zweck, die Macht und den Willen ihrer Bestimmtheit *wissen* und zu *sagen* wissen. Sie sind Künstler, die [...] das innere Wesen äußern, das Recht ihres Handelns beweisen und das Pathos, dem sie angehören, frei von zufälligen Umständen und von der Besonderheit der Persönlichkeiten in seiner allgemeinen Individualität besonnen behaupten und bestimmt aussprechen. Das *Dasein* dieser Charaktere sind endlich *wirkliche* Menschen [...] (PhG, 534)

Während in den bacchischen Mysterien die Allgemeinheit als ein anonymer körperlicher Rausch erlebt wurde, wird sie in der Tragödie zur Form der allgemeinen Individualität erhoben: Nun wirkt sie durch die Maske des Schauspielers, die ihn als einen bestimmten Charakter erscheinen lässt und die allgemeinen Leidenschaften, Gefühle und Emotionen der Menschen zum Ausdruck bringt. Noch besteht jedoch die Entzweiung zwischen diesem allgemeinen schauspielerischen Ausdruck und dem wirklichen Selbst des Schauspielers – was für Hegel ein

Zeugnis davon ist, dass die tragische Kunst das eigentliche Selbst noch nicht vollständig auszudrücken vermag.⁵²

Die allgemeine Negation der leeren Notwendigkeit tritt ebenfalls in die Tragödie ein: Dabei nimmt sie zufällige Inhalte an, wodurch sie ihrer reinen negativen Kraft entbehrt und als allgemeine unmittelbare Individualisierung auftritt. Die Allgemeinheit zeigt sich nun als „Chor des Alters“⁵³, dessen Sprache selbst- und kraftlos bleibt und lediglich Schrecken und Mitleid angesichts des fremden und unüberwindbaren Schicksals ausdrückt –, wodurch das verbundenen kathartischen Effekt ausgelöst wird. In Wirklichkeit stellen die ehrfurchtsvollen Preisungen des Chors jedoch kein wirkliches Handeln dar und können der allgemeinen Macht – die in der sittlichen Welt der Griechen als Schicksal erscheint – nicht entgegenstehen, sondern lediglich „den leeren Wunsch der Beruhigung und die schwache Rede der Besänftigung“ hervorbringen.

Die sittliche Substanz, deren Realisierung sich vor den Zuschauern der Tragödie abspielt, entzweit sich somit in den handelnden und den allgemeinen Geist, was sowohl an die frühere Unterscheidung des handelnden und des urteilenden Bewusstseins als auch an die Gegenüberstellung der oberen und unteren Mächte erinnert. Um dies zu veranschaulichen, greift Hegel implizit auf den Ödipus-Mythos zurück und analysiert die Spannung zwischen Wissen und Nichtwissen, innerhalb derer sich das Handeln des Ödipus vollzieht. Entscheidend ist dabei, dass das Tun des Ödipus einer zwiegespaltenen Wirklichkeit angehört – einer verborgenen ansichseienden Wirklichkeit und einer offenbaren für-ihn-seienden Gegenwart (vgl. PhG, 537; Dunshirn 2012, 337).

Das absolute Recht des Sittlichen gerät dadurch ins Schwanken: Da das Wissen des Ödipus an sich zugleich auch Nichtwissen ist, entblößt sich das bisher absolut geltende Gesetz als einseitig und partikulär, das das Ganze der Substanz nicht erschöpft. Indem er sich auf die wahrsprechende Prophezeiung verlässt und das Richtige tun will, verletzt Ödipus – ohne es zu wissen – ein anderes, ihm verborgenes Recht. Sein Handeln erweist sich somit als ein in sich

⁵² Vgl. Dunshirn 2012: „Dass die Helden der Stücke dem Rezipienten, der vom Zuschauer zum Zuseher mutiert ist, als Künstler mit reflektiertem Bewusstsein gegenübertreten, garantiert, dass ihre Reden nicht als Besprechung von Äußerlichem aufgefasst werden, sondern als Äußerungen ihrer innersten Einstellung. Hier stoßen wir wieder auf das für die Tragödie charakteristische Wort „Pathos“[...] Dieses Pathos, das besondere Leiden, über das die Kunstproduktion Herr werden will, ist hier dasjenige einer speziellen Figur, eine Maske. Wenn Hegel die Möglichkeit anspricht, das von der dieser Maske wesentlichen menschlichen Verkörperung abstrahiert werden kann, deutet er schon am Beginn dieses Abschnittes auf den Untergang der Tragödie voraus.“ (332)

⁵³ „Wenn Hegel vom „Chor des Alters“ spricht, meint man sich vor allem an die Chöre des „Agamemnon“ von Aischylos oder des „Ödipus Rex“ von Sophokles erinnert, die über ihr Alter und ihre Kraftlosigkeit klagen. Gewiss könnte man einwenden, dass es in den erhaltenen Tragödien nicht an Chören von jungen Mädchen fehlt, doch streicht Hegel das Alter des Chores hervor, weil es für dasjenige signifikant ist, was Hegel zufolge dem Chor abgeht: der Menschenwelt gegenüber mangelt ihm das Selbst, das ihn zu eigener Handlung kommen ließe, und der Götterwelt gegenüber entbehrt er dessen, was über sie herrscht, nämlich der „Macht des Negativen“ – das Schicksal bleibt diesem Chor fremd.“ (Dunshirn 2012, 334)

verkehrtes Tun: Während er glaubt, sich nach dem offenbaren und ausgesprochenen Gesetz zu richten, folgt er in Wahrheit nur seinem eingeschränkten Wissen, verbirgt sich damit selbst das Offenbare und stürzt ins Unheil. Diese grundlegende Doppelsinnigkeit des menschlichen Wissens, die beispielsweise auch in Aischylos' „Orestie“ zum Vorschein kommt, spiegelt sich in der Gleich-Gültigkeit der oberen, offenbaren und der unteren, verborgenen Gesetze wider, die schließlich in die einfache Ruhe des Ganzen einmünden: In der Gestalt des Zeus – dem höchsten Ordnungsprinzip des dramatischen Geschehens – werden erst die sittlichen Mächte vereinigt (vgl. Dunshirn 2012, 340).

Die Wahrheit aber der gegeneinander auftretenden Mächte des Inhalts und Bewußtseins ist das Resultat, daß beide gleiches Recht und darum in ihrem Gegensatz, den das Handeln hervorbringt, gleiches Unrecht haben [...] Beide sind die *Vergessenheit*, das Verschwundensein der Wirklichkeit und des Tuns [...] denn keine für sich ist das Wesen, sondern dieses ist die Ruhe des Ganzen in sich selbst, die unbewegte Einheit des Schicksals, das ruhige Dasein und damit die Untätigkeit und Unlebendigkeit der Familie und der Regierung, und die gleiche Ehre und damit die gleichgültige Unwirklichkeit Apolls und der Erinnye, und die Rückkehr ihrer Begeisterung und Tätigkeit in den einfachen Zeus. (PhG, 538 f.)

Noch ist diese geistige Einheit am wirklichen Bewusstsein nicht hervortreten. Diese „starre und ewig sich gleichbleibende Gültigkeit einer sittlichen und zugleich göttlichen Macht“ bleibt für die Zuschauenden ein Fremdes: Die Verbindung des wirklichen Selbst mit der allgemeinen Substanz, d. h. mit seinem notwendigen Schicksal – dem des Helden – erfolgt rein äußerlich, nämlich durch das Aufsetzen der schauspielerischen Maske. Deswegen nennt Hegel die tragische Vorstellung Hypokrisie, da sich die Selbstgewissheit des Helden in der Tragödie allein auf der Vergessenheit gründet, dass seine Maske nicht das Selbst ist.

„Das Selbstbewusstsein des Helden muss aus seiner Maske hervortreten“ (PhG, 541) – schreibt Hegel und veranschaulicht diese Entlarvung der Hypokrisie am Beispiel der antiken Komödie. Der komische Effekt wurde nämlich oft dadurch erreicht, dass das Denken des Volkes über sich selbst, sein Gemeinwesen und seine Glaubensvorstellungen mit seiner wirklichen politischen Lage kontrastiert wurde – über die Kluft dazwischen wurde gelacht. Damit wurde in der Komödie die Vorstellung mit der gesellschaftlichen Realität zusammengeführt⁵⁴: Die theatralische Maske war also nicht die einzige Realität des Handelns – wie im Fall der Tragödie;

⁵⁴ Im Artikel „Theater“ der Lexikonreihe *Religion in Geschichte und Gegenwart* findet sich ein spannender Hinweis, der den Bezug zwischen diesem zeitkritischen Effekt des antiken Theaterstücks und der späteren barocken Metapher des *theatrum mundi* nachzeichnet: „die antike philos. Kritik am Th. lediglich seine Untauglichkeit herausstellt, ohne an der Erkenntnismöglichkeit überhaupt, die aus der Welt der Schatten hinausführt, zu zweifeln. Erst das in die Endzeiterwartung eingebettete christl. Bewußtsein von der Heilsabgewandtheit der Welt erkennt im Theaterspiel den Ausdruck für die Beschränktheit der irdischen Verhältnisse und formt die Metapher vom

vielmehr tritt sie als Schein hervor, hinter der das wirkliche Selbst und sein Leben verlacht werden können.

Während die Tragödie das eigentliche Wesen des Sittlichen zum Ausdruck bringen wollte, bezieht die Komödie dieses Wesentliche auf das wirkliche Leben selbst – und der Kontrast der beiden stürzt das Pathos der Darstellung ins Lächerliche. Das substanzielle Wesen der Sittlichkeit, das besonders in den Sittensprüchen des tragischen Chores seine Äußerung fand, wird in der Ironie der Komödie aufgelöst. Die Welt der sittlichen Notwendigkeit und des Schicksals, wie sie sich im Theater darstellen lässt – mit ihren allgemeingültigen Gesetzen, Sitten, Rechtsbegriffe etc. – verliert in der Gegenüberstellung zur „Nacktheit und Gewöhnlichkeit“ der damaligen Gegenwartslage ihren absoluten Charakter (vgl. Appel 2012, 349; Auinger 2002, 144 f.).⁵⁵

Der zeitkritische Effekt des Stücks wurde noch durch die Parabase – die direkte Ansprache des Chors mit den abgenommenen Masken an das Publikum – hervorgehoben (vgl. Freidell 1985, 291). Eventuell verweist Hegel genau darauf, als er über das ‚Hervortreten des Helden aus seiner Maske‘ spricht (vgl. PhG, 541).⁵⁶ Ein direkter Appell des Dichters an seine Mitbürger markiert nach Hegel den Zusammenschluss des allgemeinen Wesens der Handlung mit dem wirklichen Selbstbewusstsein: Die allgemeine Substanz bzw. das Göttliche in den antiken Stücken individualisiert sich in Komödien so radikal, dass es sowohl vom Selbstbewusstsein des Dichters als auch von den Zuschauenden nicht unterschieden ist – eine und dieselbe negative Kraft des Lachens und Zerlachtwerdens. Auf diese Weise kann die absolute Macht des tragischen Schicksals negiert werden, da sie nicht mehr dem Selbstbewusstsein als ein Fremdes erscheint: Jene leere Notwendigkeit erkennt es nun als seine eigene negative Kraft.

Hier ist also das vorher bewußtlose Schicksal, das in der leeren Ruhe und Vergessenheit besteht und von dem Selbstbewußtsein getrennt ist, mit diesem vereint. Das *einzelne Selbst* ist die negative Kraft, durch und in welcher die Götter sowie deren Momente, die daseiende Natur und die Gedanken ihrer

theatrum mundi, die das Spielereignis auf den gesamten Handlungsraum des Menschen ausweitet und in seiner Einschränkung der Erlösungserwartung unbedingt unterstellt.“ (RGG, 214)

⁵⁵ Ohne dies explizit zu bemerken, bezieht sich Hegel offensichtlich auf die Komödie „*Wolken*“ von Aristophanes, wenn er über das dialektische Wesen der Maximen und Gesetze sowie das „Verschwinden der absoluten Gültigkeit“ (PhG, 543) des Sittlichen schreibt: Bekanntlich stellt Aristophanes Sokrates als einen Sophisten dar, der alle Werte und Bestimmungen relativiert und dem Spiel der Meinung und der Willkür preisgibt. Die einfachen Gedanken vom Schönen und Guten, zu denen Sokrates die Vorstellung von Gottheit herabsetzt, sind nicht mehr an einen bestimmten Inhalt oder eine Gestalt gebunden: So wie die Masken der Schauspieler werden auch die alten Götter als Personen – im Sinne der theatralischen Gestalt – entlarvt, deren Maske fallen muss: Die Komödie entzieht „den göttlichen Wesenheiten“ ihre zufällige Bestimmung und oberflächliche Individualität, sodass sie sich in der „Nacktheit des unmittelbaren Daseins“ als „*Wolken*“ und „ein verschwindender Dunst“ zeigen (vgl. PhG, 543).

⁵⁶ Man könnte darin auch einen Lukrez-Bezug erkennen: „eripitur persona: manet res“ (De rerum natura 3, 57; in der Edition von Knebel/Wakefield (2014): „reißt die Larve man ab, so bleibt die wahre Gestalt stehn“ (103); in Diels (2013): „es fallen die Masken: der Kern bleibt“ (197)).

Bestimmungen, verschwinden; zugleich ist es nicht die Leerheit des Verschwindens, sondern erhält sich in dieser Nichtigkeit selbst, ist bei sich und die einzige Wirklichkeit. Die Religion der Kunst hat sich in ihm vollendet und ist vollkommen in sich zurückgegangen. (PhG, 544)

Hiermit gelangt die Kunstreligion zum Punkt ihrer Vollendung, wo das Selbst, die absolute Macht und das allgemeine Bewusstsein – die früher an verschiedene Gestalten der Vorstellung verteilt wurden – miteinander verwoben sind, sodass „der Zuschauer in dem, was ihm vorgestellt wird, vollkommen zu Hause ist und sich selbst spielen sieht“. (PhG, 522) Die natürliche und sittliche Wesenheit wird dem negierenden Tun des Selbst preisgegeben, was Hegel als „die Rückkehr alles Allgemeinen in die Gewißheit seiner selbst“ bezeichnet: In der Komödie findet das Bewusstsein sein Wohlfühlen darin, dass es den absoluten Vorrang dem Selbstbewusstsein und seiner uneingeschränkten Negation einräumt. Nichts kann das komödiantische Bewusstsein mehr erschrecken, aber ebenso ist ihm nichts wesentlich.

3.3 Die offenbare Religion

In der Darstellung der *Phänomenologie* haben wir gesehen, wie aus dem Erkennen des unmittelbaren Bewusstseins durch seine notwendige Bewegung der Begriff des Geistes entsprungen ist, welcher erstens die Bedeutung des positiven Seins und zweitens die Gestalt des negierenden Selbstbewusstseins an sich hat. Diese beiden Gestalten des Geistes haben sich in den jeweiligen Religionsformen gezeigt: In der Naturreligion hatte der Geist sich selbst in der unmittelbaren Gestalt zum Gegenstand – er wusste sich als Substanz alles Seienden. In der Religion der Kunst ist der Geist „aus der Form der *Substanz* in die des *Subjekts* getreten“, indem er alle Inhalte in die Tätigkeit seines Selbsts zurückgenommen hat (PhG, 545): Die Kunstwerke waren seine Hervorbringungen, in denen er sich als Selbstbewusstsein angeschaut hat. Der Geist, der diese beiden Seiten als Momente seines Anundfürsichseins selbst weiß – sowohl das *Bewusstsein* seiner als seiner gegenständlichen Substanz, als auch das in sich bleibende *Selbstbewusstsein* – wird sich als Geist der offenbaren Religion darstellen, und diese Darstellung ist der Inhalt des gleichnamigen Kapitels.

Die Dialektik der Sophisten sowie das Lachen des komödiantischen Bewusstseins haben die negative Kraft des Selbst so zugespitzt, dass die Furcht vor der allgemeinen Substanz des Schicksals darin eingeholt wurde: Auf dieses Extrem des Selbst übergegangen und alle Wesenheit darin versenkend spricht sich der wirkliche Geist im Satz aus – *das Selbst ist das absolute Wesen* (PhG, 545; vgl. Appel 2012, 352 f.). Indem diese Aussage die Wesenheit und somit die Substanz zum Prädikat des Selbst bestimmt und dadurch das Bewusstsein ins Selbstbewusstsein versenken lässt, ist der hier hervortretende Geist, wie Hegel schreibt, ein nicht religiöser: Es ist

ein an Pyrrhon von Elis und Lukian erinnernder Satz (vgl. Vieweg 2008, 586). Historisch entspricht diese Dominanz der anonymen und alles vertilgenden Negation dem römischen Rechtszustand, welcher das Selbst als absolute und letzte Instanz setzt. Es wird sich aber zeigen, wie das Selbstbewusstsein, das diesen – sehr wohl spekulativen – Satz ausspricht, eine Umkehrung desselben vollziehen wird: Die Kraft des Selbstbewusstseins, in seiner Entäußerung bei sich zu bleiben, wird den umgekehrten Satz – d. h. *das absolute Wesen ist das Selbst* – hervorrufen, um schließlich das Ineinander-Verkehren von Subjekt und Prädikat zu offenbaren⁵⁷ (vgl. Auinger 2002, 149; Scheier 1980, 589).

Die im letzten Satz besagte Subjektwerdung des göttlichen Wesens würde kein bloßer Rückfall in die früheren Gestalten der Kunstreligion bedeuten, da diese nun *für das religiöse Bewusstsein* selbst geschieht: Das Subjekt als Substanz wird in seiner Entäußerung bzw. Aufopferung⁵⁸ die Substanz als Subjekt hervorbringen, da es aber als sich Entäußertes bei sich bleibt und nur sich selbst als Inhalt seines Bewusstseins darbietet, bleibt das hervorgebrachte Subjekt *sein eigenes Selbst*. In der Beschreibung des aufopfernden Tuns treten somit zwei Aspekte in den Vordergrund – nämlich das Hervorbringen und das Bleiben: Das Hervorbringende ist das Hervorgebrachte – das ist die Wahrheit des *absoluten* Geistes, die berühmte Figur des Kreises, bei der allein der Geist seiner selbst als des Geistes gewiss ist (vgl. PhG, 502). Diese Aufopferung des Subjekts, welches im Übergehen ins Entgegengesetzte nur das hervorbringt, was es selbst immer schon gewesen war, steht im Mittelpunkt des Kapitels zur offenbaren Religion und bildet dementsprechend den Schwerpunkt der weiteren Betrachtung.

3.3.1 Begeisterung der Wirklichkeit: die absolute Kunst und die Offenbarung

Die Vollendung der Kunstreligion verlief, wie oben gezeigt wurde, im zunehmenden Abstrahieren des sittlichen Geistes von seiner unmittelbaren Wirklichkeit: Von dem rein verschwindenden Element des hymnischen Gesangs über den kultischen Ekstase-Rausch bis hin zur Aufhebung des unmittelbaren Daseins in der theatralischen Vorstellung – die Wahrheit der sittlichen Substanz wurde aus ihrem Dasein in die freie hervorbringende Tätigkeit des Selbst zurückgenommen. Wir haben gesehen, wie die Tragödien von Aischylos und Sophokles den

⁵⁷ Die Performativität des Sprechens und ihre Bedeutung für die *Phänomenologie* wurde zwar bereits in früheren Kapiteln thematisiert, wird aber im Religionskapitel mit den im Ganzen kursivierten Sätzen unübersehbar in den Vordergrund gerückt – als Andeutung darauf, dass die offenbare Religion auch die Wahrheit über die Sprache offenbaren wird.

⁵⁸ An der hier implizierten Stelle verwendet Hegel die beiden Begriffe nahezu synonym, um ein spezifisches Tun des Selbstbewusstseins zu bezeichnen, wobei der konkretisierende Satzteil, in dem von der Aufopferung die Rede ist, stärker den hervorbringenden Aspekt dieses Tuns akzentuiert: „Indem dieses [das Selbstbewußtsein] sich mit Bewußtsein aufgibt, so wird es in seiner Entäußerung erhalten und bleibt das Subjekt der Substanz, aber als sich eben so entäußertes hat es zugleich das Bewußtsein derselben; oder indem es durch seine Aufopferung die Substanz als Subjekt *hervorbringt*, bleibt dieses sein eigenes Selbst.“ (PhG 545 f.)

Bruch mit dem unmittelbaren Vertrauen in die allgemeine sittliche Substanz veranschaulichen und das Selbstbewusstsein zunehmend daraus herausreißen. Dass die Wahrheit der Sittlichkeit darin besteht, in die allgemeine Kraft des Selbstbewusstseins zurückzugehen, wurde bereits im Geist-Kapitel im Hervortreten der abstrakten Person des Rechts angedeutet; allerdings ist die Gestalt dieser rechtlichen Individualität, die ihrer Wirklichkeit entrissen wurde, eine entlebte und geistlose: In der Form des abstrakten, im reinen Gedanken des Rechtes geltenden Person, aber auch in anderen Formen des gedanklichen Aufhebens der Wirklichkeit – wie im Stoizismus, im Skeptizismus und im unglücklichen Bewusstsein – tritt das Bewusstsein des vollkommenen Weltverlustes zutage. Dieser radikale Verlust aller Bewusstseinsprojektionen, in dem es auf keine Substanz mehr zugreifen kann und in der absoluten Selbstentäußerung endigt, ist der Inhalt der offenbaren Religion (vgl. Appel 2012, 353).

Wir haben gesehen, wie die Formen des freien Selbstbewusstseins einerseits und die Vollendung der Kunstreligion sowie das abstrakte Denken des Rechtes andererseits den Bruch mit dem lebendigen unmittelbaren Dasein kennzeichneten. Aus diesem Riss entsteht eine neue Kunstform, die Hegel zwar nicht in der *Phänomenologie*, aber später in seinen Vorlesungen über die Ästhetik als *absolute Kunst* bezeichnen wird: Diese Kunststufe, deren Grundlage Hegel im Christentum sieht und als Hauptdarstellungsformen Malerei, Musik und Dichtung nennt, ist insofern eine Ausdrucksform des Absoluten, als sie den Bruch mit der unmittelbaren Natur als geistige Wiederbelebung derselben thematisiert. Als Beispiel hierfür zieht Hegel sowohl in der *Phänomenologie*, als auch später in seinen ästhetischen Vorlesungen ein Gemälde, auf dem ein Mädchen mit einer Fruchtschale, dessen Blick auf die Betrachtenden gerichtet ist. Die gepflückten, aus ihrer unmittelbaren organischen Umgebung abgesonderten Früchte sind eine Metapher für das Leben, das in der Kunst eine neue – geistige – Bedeutung bekommt: Was unmittelbar ein Abbruch des Organischen heißt, wird durch die geistige Tätigkeit in der Kunst wiederbelebt: Das Leben kommt in den Kunstwerken auf einer höheren Weise zum Ausdruck, und zwar als die „*Er-Innerung*“ des in der Natur noch *veräußerten* Geistes. So wie der Geist in der absoluten Kunst aus seiner Ausbreitung in der Natur zu sich zurückkommt, sammelt der Geist des tragischen Schicksals – wie Hegel ihn nennt – mit seiner *Er-Innerung* die Vielfalt der Götter und der sittlichen Völker „in den seiner als Geist selbst bewußten Geistes“.⁵⁹

⁵⁹ Die einschlägige Stelle aus der *Phänomenologie* lautet: „Aber wie das Mädchen, das die gepflückten Früchte darreicht, mehr ist als die in ihre Bedingungen und Elemente, den Baum, Luft, Licht usf. ausgebreitete Natur derselben, welche sie unmittelbar darbot, indem es auf eine höhere Weise dies alles in den Strahl des selbstbewußten Auges und der darreichenden Gebärde zusammenfaßt, so ist der Geist des Schicksals, der uns jene Kunstwerke darbietet, mehr als das sittliche Leben und Wirklichkeit jenes Volkes, denn er ist die *Er-Innerung* des in ihnen noch *veräußerten* Geistes, – er ist der Geist des tragischen Schicksals, das alle jene individuellen Götter und Attribute der Substanz in das eine Pantheon versammelt, in den seiner als Geist selbst bewußten Geist.“ (PhG, 548).

Die Erhebung der Unmittelbarkeit zur Geistesgestalt, die Hegel anhand der absoluten Kunstform veranschaulicht, darf jedoch nicht einseitig als bloßes Tun des Selbstbewusstseins gefasst werden:

Insofern das Selbstbewußtsein einseitig nur *seine eigene* Entäußerung erfaßt, wenn ihm schon sein Gegenstand also ebensowohl Sein als Selbst ist und es alles Dasein als geistiges Wesen weiß, so ist dadurch dennoch noch nicht für es der wahre Geist geworden, insofern nämlich das Sein überhaupt oder die Substanz nicht *an sich* ebenso ihrerseits sich ihrer selbst entäußerte und zum Selbstbewußtsein wurde. Denn alsdann ist alles Dasein nur vom *Standpunkte des Bewußtseins* aus geistiges Wesen, nicht an sich selbst [...] Daß diese Bedeutung des Gegenständlichen also nicht bloße Einbildung sei, muß sie *an sich* sein, d. h. *einmal* dem Bewußtsein aus dem *Begriffe* entspringen und in ihrer Notwendigkeit hervorgehen. (PhG, 550)

Mit dieser Thematisierung der Notwendigkeit zielt Hegel auf die Einsicht ab, dass diese sich in ihrem Erscheinen immer in eine gedachte und eine seiende Form teilt: Die Formationen des phänomenologischen Wissens folgen nacheinander in einer hypothetischen Notwendigkeit, die sich erst als Funktion des erkennenden Selbst in ihrer Totalität bzw. als eine deduktive Notwendigkeit zeigt. Jeder Versuch des Selbstbewusstseins, der seienden Wirklichkeit eine gedankliche Notwendigkeit zu verleihen, bleibt immer ein einseitiges Tun: Es kommt also ebenso darauf an, die denkende Betrachtung durch die sinnliche Anschauung des Begriffs zu vervollständigen (vgl. PhG, 551; Auinger 2002, 151).

Die unmittelbare Notwendigkeit des Begriffes im Sein anzuschauen heißt die sinnliche Gewissheit zugleich mit ihrem Gewordensein aufzufassen: Das unmittelbare Ansich muss sich dem Bewusstsein als ein „*er-innertes*“ *Sein*, d. h. als Begriff, erweisen. Es tritt also am unmittelbaren Sein selbst eine begriffliche Vermittlung hervor, welche seine bisherige Erscheinungsweisen transformiert: Sein Auftritt ist nun weder in der unmittelbaren Sinnlichkeit noch im denkenden Bezug des Selbstbewusstseins verortbar und erschließt damit eine weitere Dimension, die das bisherige äußerliche Verhältnis von Sein und Denken bloßstellt – die Offenbarung (vgl. Schmidt 1997, 406 f.). Das ist der Punkt, an dem die Wahrheit des Glaubens des religiösen Geistes und der wirkliche Geist, der sich in der Religion anschaut, zusammenschließen: Was geglaubt wird und wessen man unmittelbar gewiss ist, fällt hier zusammen.

Dies, daß der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewußtseins *an sich* und damit auch für sein *Bewußtsein* gegeben, erscheint nun so, daß es der *Glaube der Welt* ist, daß der Geist als ein Selbstbewußtsein, d. h. als ein wirklicher Mensch *da ist*, daß er für die unmittelbare Gewißheit ist, daß das

Zu der Beschreibung passt das Tizian zugeschriebene Bild „Mädchen mit Fruchtschale“ (1555), das in der Berliner Gemäldegalerie ausgestellt ist.

glaubende Bewußtsein diese Göttlichkeit *sieht* und *fühlt* und *hört*. So ist es nicht Einbildung, sondern es ist *wirklich an dem*. (PhG, 551)

Die Offenbarung durchbricht die Äußerlichkeit des Vorstellens, welches den Gedanken des absoluten Wesens mit dem Dasein äußerlich zusammenknüpft: Gott tritt im sinnlichen Dasein als einzelnes Selbst hervor und ist als unmittelbare Gegenwart wirklich da – der absolute Geist tritt damit in die Geschichte hinein. Mit dem realen Verhältnis zum absoluten Wesen, welches sinnlich erlebt wird, spannt sich zugleich ein weiter Bogen zurück zur sinnlichen Gewissheit als erste Bewusstseinsstufe: Die Allgemeinheit, die sich damals als Resultat der Dialektik erwies und schließlich ins Denken zurückgezogen wurde, zeigt sich nun wirklich am Sein selbst: Die Gewissheit des sinnlichen Seins erscheint nun in ihrer Wahrheit, indem das absolute Wesen sich im Hier und Jetzt selbst vergegenständlicht und als wirklicher Mensch angeschaut wird. Diese Verbindung des Seins und des Wesens übersteigt die dramaturgischen Ausdrucksformen der Antike, insofern Gott weder angepriesen noch rezitiert wird und auch nicht als *deus ex machina* auf der Bühne erscheint, sondern in einem *wirklichen Menschen spricht*. Das konkrete Sein wird als das Allgemeine gewusst, indem der Geist sich in ihm – in seiner vollkommenen Unmittelbarkeit – als Selbst, als ein in sich reflektiertes Inneres, offenbart. Das ist die wahre Bedeutung des Übergangs von der sinnlichen Gewissheit zum sie auffassenden Bewusstsein – dass die Sprache die Selbstanschauung des Geistes ist:

Was das sinnliche Bewußtsein genannt wird, ist eben diese reine *Abstraktion*, es ist dies Denken, für welches das *Sein* das *Unmittelbare* ist. Das Niedrigste ist also zugleich das Höchste; das ganz an die *Oberfläche* herausgetretene Offenbare ist eben darin das *Tiefste*. (PhG, 553 f.)

Hierin ist die Entäußerung vollkommen: Der Geist weiß also sein Anderssein als ein reflektiertes und ist *in ihm* wesentlich *in sich*; er hat nichts Fremdes in seinem Gegenstand und schaut nur sich selbst darin an: Der Geist setzt die Natur als seine Welt (vgl. Menegoni 2004, 575). Die Substanz hört somit auf, das Andere bzw. das Prädikat des Selbsts zu sein, wie es noch im Satz „Das Selbst ist das absolute Wesen“ hieß: Das absolute Wesen offenbart sich nun als ein in sich reflektiertes Wesen, sodass es sich für das Bewusstsein als Geist zeigt und als solcher gewusst wird. Indem der Geist als Selbst in seiner Entäußerung und in seinem Anderssein vollkommen in sich ist, erreicht er seine wahre Geistesgestalt: Als Bewusstsein bezieht er sich unmittelbar auf das Sein und weiß darin nur sein Selbstbewusstsein zu finden – das heißt, er bezieht sich auf sich zugleich unmittelbar und vermittelt und tritt somit als Geist auf: „Gott ist also hier *offenbar*, wie *er ist*; *er ist so da*, wie er *an sich* ist; er ist da, als Geist“ (PhG, 554).

Der Glaube des religiösen Bewusstseins als ein vermitteltes Wissen über Gott wird nun zu seinem unmittelbaren sinnlichen Wissen: „Der religiöse Geist erscheint in seiner Unmittelbarkeit. Das heißt, er erscheint als „einfaches positives Selbst“. So erscheint er mit dem Widerspruch, der der Widerspruch der Widersprüche ist. Er erscheint in positiver Existenz, wenn auch philosophisch ungebildet als Existenz dieses Menschen da.“ (Liebrucks 1970, 280) Die Gemeinde bezeugt ihren Gott, der als ein wirklicher, ihr gleicher Mensch da ist, und freut sich, „im absoluten Wesen sich anzuschauen“.⁶⁰ Die Gewissheit des unmittelbaren *Seins* fällt in der Offenbarung Gottes mit der Wahrheit des *Wesens* zusammen: Die Trennung zwischen dem „an sich“ und dem „für es“ fällt hier hinweg. In dieser Gestalt des Geistes, die die Einheit des Entgegengesetzten darstellt, findet der Begriff des absoluten Wesens seine Vollendung und Wahrheit – sich zu offenbaren, wie er an sich ist.

Allerdings interpretiert Hegel die Offenbarung Christi so, dass sie zwar an sich *Begriff* und Wahrheit aller Selbst ist, sich jedoch noch nicht als solche darstellt: Der Geist tritt in der Unmittelbarkeit in der Gestalt eines Menschen auf, eines „sinnlichen Anderen“, der als ein wirklich einzelnes Selbst allen anderen gegenübersteht. In dieser Gegenüberstellung zeigt sich der Geist noch nicht als allgemeiner, da die offenbarte Wahrheit noch stark an eine besondere Gegenwart und an die unmittelbare Gewissheit gebunden bleibt. Damit der Geist sich als allgemeine Wahrheit aller Selbst bzw. als Dasein des Begriffes erscheinen kann, muss seine Wirklichkeit die Form des Geistes selbst gewinnen: Sie muss sich als aufgehobene Unmittelbarkeit, d. h. als Selbstbewusstsein, zeigen. (vgl. PhG, 554; Appel 2007 138 f.)

Das Offenbarungsgeschehen wird zunächst durch seine Versprachlichung zur Allgemeinheit erhoben: Ähnlich wie bei der Dialektik des sinnlichen Bewusstseins das einzelne Diese – das Hier und das Jetzt – sich als Allgemeines erwiesen hat, hebt sich auch das unmittelbare Dasein Christi in die Allgemeinheit auf, indem sein *Sein* in das Verschwinden desselben bzw. in das *Gewesensein* übergeht. Damit rückt das unmittelbare Erkennen des absoluten Wesens in die Überlieferung davon, dass *es einst gewesen ist*, und die Offenbarung wird gleichsam in die Vergangenheit verdrängt.⁶¹

Diese Vorstellung einer „vergangenen Offenbarung“, die von ihr als von einem zeitlich und räumlich verorteten Ereignis spricht, kann nach Hegel deswegen nicht das eigentümliche

⁶⁰ Die Freude der unmittelbaren Gottesanschauung bildet dies den Gegenpol zur schmerzhaften Verlassenheit des des unglücklichen Bewusstseins, dessen Bezug zum Gott allein durch die Verlusterfahrung vermittelt wurde.

⁶¹ Das Auslagern des absoluten Ereignisses in die Vergangenheit ähnelt der Hegelschen Behandlung des mythischen Denkens am Beispiel des antiken Epos und der Tragödien, das von der Macht der Vergangenheit über die Gegenwart durchdrungen ist. Deswegen kann diese mythisch geprägte Vorstellung nach Hegel nicht das eigentümliche Wissen der offenbaren Religion darstellen.

Wissen des absoluten Geistes darstellen, weil es als eine unmittelbare Negation seines sinnlichen Daseins noch zu sehr an die Sinnlichkeit gebunden bleibt und die wirkliche Allgemeinheit des Denkens nicht erreicht (vgl. Jaeschke 2004, 207):

Vergangenheit und *Entfernung* sind aber nur die unvollkommene Form, wie die unmittelbare Weise vermittelt oder allgemein gesetzt ist; diese ist nur oberflächlich in das Element des Denkens getaucht, ist *als* sinnliche Weise darin aufbewahrt und mit der Natur des Denkens selbst nicht in eins gesetzt. Es ist nur in das *Vorstellen* erhoben, denn dies ist die synthetische Verbindung der sinnlichen Unmittelbarkeit und ihrer Allgemeinheit oder des Denkens. (PhG, 556)

Die synthetische Verbindung des Seins und des Denkens in der Nacherzählung der Offenbarungsgeschichte sieht Hegel daher als eine mangelhafte Vorstellungsform, welche die Wahrheit der Wirklichkeit in eine unverfügbare Vergangenheit versetzt. Somit wird das Diesseits dem Jenseits entgegengesetzt und an die zeitlichen Dimensionen der Gegenwart und der Vergangenheit fixiert – beide Seiten sind dadurch in äußerlicher Gegenüberstellung zueinander und werden nicht in ihren reflektierten Charakter begriffen. Zwar ist mit der Offenbarung der wahre Inhalt des absoluten Geistes bereits vorhanden, doch muss sich diese Wahrheit noch für das Bewusstsein in ihrer wahren Gestalt darstellen: Sie muss sich *für das Bewusstsein selbst als Begriff zeigen*. Die Anschauung der absoluten Substanz in Form des Begriffes geschieht aber nicht in der „geistlosen Erinnerung“ ihrer unmittelbaren Erscheinung: Für dieses Anschauen ist eine „höhere Bildung des Bewusstseins“ notwendig, welche sich im Bewusstsein der Gemeinde vollzieht.

Die Vorstellung von der Menschwerdung Gottes ist somit eine Verbindung zwischen dem reinen Denken und dem wirklichen Selbstbewusstsein, die nur auf *eine* bestimmte Weise geschieht und daher einen Gegenstand für das Bewusstsein bildet. In der Fixierung der Vorstellung kann das Selbst sich im wahren geistigen Inhalt nicht erkennen, weil die Form des Gegenstandes nicht die des Begriffes ist und daher die Negativität des Selbstbewusstseins nicht darstellt. Damit das Selbstbewusstsein sich selbst im Offenbarungsgeschehen anschauen könnte, müsste sich der Inhalt aus der Form der „von einem Fremden geoffenbarten“ Vorstellung in die Einfachheit des Begriffes erheben, in der alle synthetischen Verknüpfungen sich als notwendige Momente des geistigen Ganzen zeigen und somit ihre unreflektierten Elemente aufheben (Hegel spricht um die natürlichen Verhältnisse von Mutter-Sohn und Vater-Sohn; vgl. PhG, 550; Vieweg 2008, 588).

Der weitere Verlauf des Kapitels beschäftigt sich mit dem Wissen des Christentums, genauer mit der Frage, wie in diesem das Offenbarungsgeschehen reflexiv vergegenwärtigt und begrifflich aufgefasst wird. Dabei beschreibt Hegel drei Auffassungsweisen, in denen sich die

christliche Gemeinde auf das absolute Wesen ausrichtet: 1) die Auffassung des Geistes an sich bzw. als reines Wesen in seiner Ursprünglichkeit und jenseits aller Bestimmungen (Element des reinen Denkens); 2) der Geist in seinem Anderswerden, Entäußerung und Bestimmtheit (Element der Vorstellung); 3) die Aufhebung der Bestimmungen und die die Rückkehr des Geistes aus seiner Andersheit zu sich bzw. der Geist als sich aufopfernde Geist (Element des Selbstbewusstseins). Aus dieser Darstellung werden im Folgenden einige für die vorliegende Arbeit besonders prägnante Gedankenfiguren herausgenommen und im Blick auf die früheren Ergebnisse analysiert.

3.3.2 Element des reinen Denkens: der Geist an sich

Der Gott der christlichen Religion ist in seinem Wesen eins – einfach, rein und bezugslos. Gleichzeitig erweist sich seine Einfachheit als eine unendliche Selbstbeziehung der Sichselbstgleichheit: Hegel schreibt über einen „Mangel des Wesens als Wesens“ und meint damit, dass das Wesen als eine absolute Selbstsetzung nicht nur der Ausschluss aller Andersheit bedeutet, sondern auch den Ausschluss jeder Differenz zu sich selbst – und gerade dadurch ist das reine Wesen Negation. Dieser negative Selbstbezug oder das reine Anderswerden bildet das zweite Moment des Gedankens über den christlichen Gott. In diesem Unterscheiden von sich selbst ist das einfache Wesen als Selbst, als Fürsichsein da. Dieses Moment des Andersseins – insofern es nur ein gedachter Unterschied, der noch nicht in den wirklichen Gegensatz von Denken und Sein getreten ist bzw. keine gesetzte Bestimmtheit darstellt – muss sich selbst unmittelbar aufheben: Der Geist kehrt drittens in sich zurück und als diese in sich zurückgeführte Einheit ist er das Sichselbstwissen im Anderen. Diese Bewegung der drei ineinandergehenden Momente ist der Gott der offenbaren Religion in seinem sprachlichen Dasein – im Wort ausgedrücktes „Wissen des Wesens seiner selbst“:

es ist das Wort, das ausgesprochen den Aussprechenden entäußert und ausgeleert zurückläßt, aber ebenso unmittelbar vernommen ist, und nur dieses Sichselbstvernehmen ist das Dasein des Wortes. So daß die Unterschiede, die gemacht sind, ebenso unmittelbar aufgelöst, als sie gemacht, und ebenso unmittelbar gemacht, als sie aufgelöst sind, und das Wahre und Wirkliche eben diese in sich kreisende Bewegung ist. (PhG, 559)

3.3.3 Element der Vorstellung: der Geist für sich

Da das Element des reinen Denkens, in dem das Wort Gottes existiert, eine Abstraktion ist, ist es unmittelbar das Negative seiner Einfachheit und darum wesentlich ein Anderswerden. Das Andere der einfachen Einheit des Denkens ist seine Ausbreitung im Dasein, worin die vorhin abstrakten Momente Wirklichkeit und Substantialität gewinnen und als Unterschiede Bestand

haben. Die drei in sich reflektierten Momente des reinen Begriffes bzw. des Wortes Gottes bekommen ihr wirkliches Dasein im Element der Vorstellung, in dem sie sich als Subjekte voneinander absondern und einander gegenüber treten. Als Subjekte haben diese Momente nicht nur freie Ausgestaltung für sich sowie Selbstständigkeit gegenüber der Einheit im Wesen: Sie beziehen sich negativ auf ihr Wesen, sodass eine Spannung zwischen dem Insichgehen einer Bestimmtheit und ihrem Ansichsein entsteht (vgl. Auinger 2002, 158). Da jedoch diese Spannung in der Vorstellung das Anderssein des Geistes selbst ist und somit ihm nichts Fremdes darstellt, muss er auch diese als eigene Selbstentäußerung begreifen. Wie der Geist sich ein Anderer wird und dennoch bei sich bleibt, zeigt sich nach Hegel in den Motiven der Schöpfung der Welt, des Sündenfalls, der Personifikation des Bösen, in der Kenosis sowie im Kreuzestod. Im Allgemeinen lässt sich jedoch das Anderswerden des absoluten Wesens als Entgegensetzung von Endlichem und Unendlichem bzw. Natur und Gott betrachten.

Das erste Moment des Anderswerden Gottes, das aus seinem reinen Denken unmittelbar resultiert, ist das Aussprechen seines einfachen Gedankens und somit die Setzung desselben im unmittelbaren Sein – d. h. die Manifestation Gottes im Sein. Die Unmittelbarkeit des Seins entbehrt dabei der negativen Kraft des Selbst und ist somit nicht für sich, sondern nur für Anderes. Dieses passive Sein für Anderes, in dem der Geist sich als Daseiendes ausbreitet, macht die Bestimmtheit der geschöpften „*einen Welt*“ aus und hält die vorhin im Denken eingeschlossenen Momente auseinander. Die erschaffene Welt existiert somit zunächst in vollständiger Abhängigkeit von ihrem Schöpfer: Sie hat zunächst weder ein Fürsichsein, noch ein Insichsein und ist in ihrem Dasein gänzlich auf das Andere angewiesen – kurz: sie ist Endlichkeit.

Da der Geist aber auch das einfache Selbst ist, ist er nicht nur das Sein, sondern ebenso wesentlich Bezug darauf: Somit tritt die zuvor völlig auseinanderfallende und zerstreute Welt als Gegenstand des Bewusstseins hervor. Allerdings ist der Geist in diesem unmittelbaren Weltbezug noch nicht für sich: In seinem Bewusstsein ist er so auf die Inhalte seines weltlichen Andersseins gerichtet, dass diese für ihn nur kontingente unmittelbare Gestalten bilden und keine Reflexivität aufweisen. Ein solcher Bewusstseinsbezug kann mit Recht *natürlich* genannt werden – und er begegnet uns tatsächlich zu Beginn jedes Kapitels der *Phänomenologie*. Es handelt sich allerdings um eine Einstellung, die ein Potenzial der Entwicklung und Transformation enthält: Die bisherige Darstellung dessen, wie der natürliche Gegenstandsbezug des Bewusstseins so weit getrieben wird, bis das ewige Wesen selbst in Differenz zu sich tritt, ist ein Beweis dafür. Das Anderssein des absoluten Geistes ist somit einerseits das Resultat der zunehmenden Verinnerlichung des Bewusstseins, andererseits aber auch die Voraussetzung jedes Bewusstseinsbezugs; gleichsam ein Fokuspunkt, in dem die Unterscheidungen einerseits

geschlossen sind und andererseits erst zustande gebracht werden. Damit zeigt sich, dass das Anderssein des Geistes zugleich Resultat und Voraussetzung sein muss – und als solches ist es in sich reflektiert und muss diese eigene reflexive Existenz entfalten, damit der absolute Geist sich darin als in seinem endlichen Anderssein realisieren kann.

Das Insichgehen des Andersseins schlägt die sinnliche Ausbreitung der Welt in den Gedanken um, der jedoch kein reiner Gedanke ist: Da er aus dem unmittelbaren Sein herkommt und deswegen ein „*bedingte* Gedanke“ ist, hat dieser Gedanke das Anderssein bzw. den Unterschied an ihm (vgl. PhG; 562). Wie bereits in den Passagen zum Gewissen gezeigt wurde, ist der Unterschied am Gedanken – unmittelbar bestimmt – die Entgegensetzung des sich selbst Gleichen und des Ungleichen, also des Guten und des Bösen, die hier mit dem Menschsein überhaupt assoziiert wird.

3.3.3.1 Menschsein

Der Mensch als Schauplatz des Kampfes zwischen Gut und Böse bildet den Fluchtpunkt und die Vollbringung dieses Unterschiedes: ein ständiges Bemühen, den eigenen Anfang einzuholen und das eigene Ungleichsein zu überwinden – und zugleich ein ständiges Scheitern daran, weil dieses Bemühen, welches nichts anderes als Wissen ist, ihn nur tiefer in seiner in sich differenzierten Innerlichkeit verankert. So verstanden entsteht das Wissen immer nur im Nachhinein – *nach* dem Pflücken vom Baum der Erkenntnis –, wo der Unterschied sich immer schon aufgetan hat, und der Anfang uneingeholt bleibt. Aus einer solchen Perspektive erscheint der Mensch sich selbst nur als kontingente Kreatur, wie Hegel schreibt:

Der Mensch wird so vorgestellt, daß es *geschehen* ist als etwas nicht Notwendiges, – daß er die Form der Sichselbstgleichheit durch das Pflücken vom Baume des Erkenntnisses des *Guten* und *Bösen* verlor und aus dem Zustande des unschuldigen Bewußtseins, aus der arbeitslos sich anbietenden Natur und dem Paradiese, dem Garten der Tiere, vertrieben wurde. (PhG, 562)

Das menschliche Dasein als Kontingenz vorzustellen, heißt nach Hegel, es zu einem radikalen Anderen des Geistes zu machen: Kontingenz ist das Andere der Notwendigkeit, in welcher allein der Begriff des göttlichen Wesens sich entfaltet. Dennoch wird diese Vorstellung über die kontingente Natur des Menschen weitergetrieben, damit sie ihre volle Tragweite entfaltet: Das kontingente Dasein stellt sich somit als ein sich selbst ungleiches, vom Geist freigesetztes Dasein dar, das Hegel mit der menschlichen Natur im Bezug bringt – gleichsam als konzentrierte Gestalt der Ungleichheit in der Natur überhaupt. Dieser Gedanken des Ungleichwerdens im Menschen nimmt mannigfaltige Gestalten an, die in der religiösen Tradition unter den verschiedenen Gestalten Satans erscheinen. Diese mannigfaltigen Gestalten lassen sich jedoch unter der

Einheit eines bestimmten Gedankens zusammenfassen, nämlich dem Gedanken des endlichen Andersseins des Geistes – des in sich unterschiedenen Bösen der Natur, das dem sich selbst gleichen Guten des Göttlichen bzw. seinem ewigen Beisichsein gegenübersteht.

Ein Mensch zu sein heißt aber nicht nur den sich selbst gleichen paradiesischen Zustand verloren zu haben und sterblich zu sein, sondern auch tätig zu sein und damit eigene Begrenztheit transzendieren zu wollen – beispielsweise in der unendlichen Sehnsucht nach dem Unwandelbaren oder im Insichsein des alles vertilgenden Lachens (vgl. 1.3 und 3.2.3). Damit verselbständigen sich die zuvor abstrakten Gedanken von Gut und Böse nun an der wirklichen Handlung – als Spannung von guten und bösen Intentionen, die im endlichen Geist bzw. im menschlichen Selbstbewusstsein auftreten. Mit dieser Zweideutigkeit – oder Entzweiung in der menschlichen Natur – wird die Endlichkeit radikalisiert, sodass sie der Unendlichkeit des ewigen und einheitlichen göttlichen Wesens gegenübertritt. Damit aber der Geist sich als ein absoluter zeigt, darf diese Entzweiung nicht als Mangel, Abfall oder Zufall gedeutet werden – sonst bliebe das Absolute lediglich ein „leeres Wort“: Vielmehr muss diese Spaltung der endlichen Natur zum Werden des ewigen Geistes selbst gehören. Nur indem der Geist sich in das Menschseins – das als Kontingenz vorgestellt wird – einschreibt und darin bei sich bleibt, kann er seinen Begriff als absoluten entfalten.

Die abstrakten Ausgangsbestimmungen von Guten und Böse als zwei entgegengesetzten Seiten am entäußerten Geist konkretisieren sich daher im Verhältnis zwischen dem göttlichen Wesen und seinem weltlichen Dasein; dabei steht die Notwendigkeit des Göttlichen den Kontingenzerfahrungen der Welt gegenüber. Die beiden Seiten spekulativ zur Einheit zu bringen bedeutet, das kontingente Böse des endlichen Daseins am absoluten Geist selbst hervortreten zu lassen, sodass der ewige Gott und das Insichsein des endlichen Fürsichseins einander nicht fremd sind. Mit anderen Worten: Das göttliche Wesen muss seinen Anderen so radikal gelten lassen, dass es sich in ihm selbst offenbaren kann (vgl. Appel 2018, 70). Was Hegel hier entfaltet, ist also die Theodizee als philosophische Wissenschaft: Die Existenz des Bösen im absoluten Geist muss vom Absoluten selbst eingeholt werden und somit nicht als bloßer Abfall, sondern als begriffliche Notwendigkeit hervortreten. Wie dies theologisch zustande kommt, verdeutlicht Hegel an der Aufopferung Gottes in Jesus Christus: Wenn das vorstellende Bewusstsein den Grund für diese Gottes und für die Aussetzung Gottes an sein radikales Anderes – den Tod – allein im freien Willen Gottes sieht, kann dies nach der Seite des Begriffes als *notwendige Bewegung* aufgezeigt werden.

Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus stellt, wie oben gezeigt, die sinnliche Versöhnung der göttlichen und der menschlichen Naturen dar; dennoch kommt das Ereignis seines

Todes dem vorstellenden Bewusstsein als eine vollkommene Trennung der beiden vor: Für dieses Bewusstsein bleibt es unbegreiflich, dass der ansichseiende Gott das menschliche Leiden Christi zulässt und ihn in den Tod gehen lässt. Gerade diese neuralgische Stelle fordert nach Hegel das christliche Denken heraus, nicht nur die radikale Erniedrigung und Entäußerung des göttlichen Wesens zum endlichen Menschen zu denken, sondern damit auch einen inneren Unterschied im Wesen Gottes selbst: Kenosis und Subjektwerdung Gottes realisieren jenes „unaufhebbares *endliche* Moment im absoluten Selbst“, das er selbst als einfachen gedanklichen Unterschied an sich enthält – als sein Insichsein (vgl. Appel 2012, 355).

3.3.3.2 Der Unterschied Gottes

Der Unterschied am absoluten Wesen muss nach Hegel also nicht so gedacht werden, dass er erst in seiner Entäußerung zum Anderssein entsteht: Vielmehr zeigt sich in der Entäußerung des göttlichen Wesens zum Selbstbewusstsein, das es in diesem Fürsichsein immer schon *in sich* ist – als eine in sich zurückgegangene Einheit, die sich gerade durch ihre Entäußerung dem weltlichen Dasein öffnet. Was sich fürs reine Denken als Wort Gottes gezeigt hat, ist diese innere Unterschiedenheit Gottes oder sein reiner Selbstbezug, dessen welthafte Manifestation Jesus Christus ist: Der Logos spricht das göttliche Wesen vollständig aus und ist ihm gleich, doch diese Gleichheit ist nur als ein *von sich selbst unterscheidender Unterschied* aufzufassen. In seinem Wesen bzw. in sich ist Gott also keine ruhende Einheit – das wäre eine schlechte Positivierung, die seine Absolutheit nie begreifen könnte –, sondern Versprachlichung seines inneren Unterschieds.

Diese Erkenntnis hat gravierende Folgen für das Denken und die Auffassungsweise des Bewusstseins: Die begriffliche Entwicklung am Wesen nötigt es dazu, nicht bei der Identitäts- oder Nichtidentitätsätzen stehen zu bleiben, sondern seine Prädikation und sein Urteilen durch eine dialektische Figur zu ersetzen. Das Verhältnis zwischen dem göttlichen Wesen und seinem Anderen – und darunter kann man an die Natur überhaupt, an das menschliche Dasein oder eben selbst an den Tod denken – ist nämlich nur als Schlussfigur denkbar, die allein die Bewegung der Unterschiede auffassen kann:

Eben dies ist der Fall mit der *Dieselbigkeit* des göttlichen Wesens und der Natur überhaupt und der menschlichen insbesondere; jenes ist Natur, insofern es nicht Wesen ist; diese ist göttlich nach ihrem Wesen; aber es ist der Geist, worin beide abstrakte Seiten, wie sie in Wahrheit sind, nämlich als *aufgehobene* gesetzt sind, – ein Setzen, das nicht durch das Urteil und das geistlose *Ist*, die Kopula desselben, ausgedrückt werden kann. – Ebenso ist die Natur *nichts außer* ihrem Wesen; aber dies Nichts selbst *ist* ebensosehr; es ist die absolute Abstraktion, also das reine Denken oder Insichsein,

und mit dem Momente seiner Entgegensetzung gegen die geistige Einheit ist es das *Böse*. Die Schwierigkeit, die in diesen Begriffen stattfindet, ist allein das Festhalten am *Ist* und das Vergessen des Denkens, worin die Momente ebenso *sind* als *nicht sind*, – nur die Bewegung sind, die der Geist ist. (PhG, 568)

Außer ihrem Wesen ist die Natur Nichts – Kontingenz oder Bodenlosigkeit, die nur als Abstraktion des reinen Denkens Bestand hat. Da aber gedankliche Unterschiede, sobald sie gesetzt sind, sich immer unmittelbar aufheben, kann bei diesem Insichsein der Natur nicht stehen geblieben werden: Als notwendiges Moment der Bewegung des Unterschieds tritt das *Böse als Böse* nur in der Entgegensetzung zum Moment der Einheit auf. An sich jedoch – als Moment der Bewegung – steht es dem Ganzen nicht gegenüber: Es unterscheidet sich notwendig von sich, verliert seine gesetzte Bestimmung und geht ins Andere über.

So verstanden ist die christliche Passionsgeschichte nur ein Moment der geistigen Bewegung, das von der Vorstellung zwar als das Böse aufgefasst wird, an sich jedoch das Böse freilässt und es zur Verkehrung an sich bringt: Der christliche Gott, der in seiner Menschengestalt das Leiden und das Böse im höchsten Maße erfährt, entäußert sich gerade dadurch, um die absolute Entfaltung seines Anderen zu ermöglichen – und wird sich selbst zu diesem absolut Anderen. Was der Schrei der Gottverlassenheit ausdrückt, ist für das begreifende Bewusstsein gerade das *Moment des Unterschieds an Gott selbst, wodurch er sich als absolut Anderer zu freier Bewegung an sich freilässt*. Gerade in diesem Freilassen können die Natur, die Kontingenz, das Böse und schließlich der Tod in sich gehen, um ihre eigene Gesetztheit und Begrenztheit durch das Absolute offenzulegen. Im Grunde ist es nichts anderes als das, was die *Phänomenologie* als Erscheinung des Wissens bezeugt hat – das Freilassen des natürlichen Bewusstseins, das durch seine eigene Bewegung sich umkehrt und erst am Ende des Weges zum Geist als zum Grund und zur Substanz der gesamten Bewegung gelangt.

Deswegen ist die Erfahrung des unglücklichen Bewusstseins so prägend, dass Hegel an verschiedenen Stellen zu ihr zurückgreift⁶²: In dem „harten Wort, dass Gott gestorben ist“ gelangt das Selbstbewusstsein auf seiner letzten Stufe zu einer so tiefen Selbstbezüglichkeit – daher bildet es auch die letzte Stufe im Selbstbewusstseinskapitel –, dass der Gegenstandsbezug nicht mehr standhält. Im Schmerz macht das unglückliche Bewusstsein die Erfahrung der inneren Auflösung der Subjekt-Objekt-Beziehung und damit aller Prädikationen und opfert sich selbst auf, was ihm jedoch als „Treiben eines unverstandenen Geschäftes“ erscheint (vgl. 1.3). Erst an dieser Stelle des Religionskapitels deutet die Aufopferung des Selbstbewusstseins ihren

⁶² Für die Interpretation des unglücklichen Bewusstseins als grundlegende Gestalt für die *Phänomenologie* und des Hegelschen Denken überhaupt vgl. der gleichnamige Aufsatz von Jean Wahl (1931)

Begriff an, nämlich dass *seine Selbstsetzung immer schon das Gesetzte ist und jedes Verlangen seinen Ursprung im Entzug* hat. In gewissem Sinne gleicht das unglückliche Bewusstsein nicht den anderen, sich wechselnden Stationen des Selbstbewusstseins: Die Erfahrung, die es macht, ist nämlich nicht nur eine dialektische Entwicklung, die zur Umkehrung führt, sondern vielmehr die Erfahrung, dass das Bewusstsein als solches bereits diese Umkehrung ist und einen inneren, nicht positivierbaren Unterschied an sich trägt. Nun kommt es zu *Er-Innerung* dieses Unterschiedes, der es selbst von Anfang war: Die bereits vollzogene Entäußerung wird als Erinnerung reflektiert (vgl. Deibl 2013, 192).

Das ist die Erkenntnis, die dem Urteil „Das Selbst ist das absolute Wesen“ entgangen ist: Es hat sich gezeigt, dass die Inhalte dieses Satzes – oder dieser Setzung — noch nicht tatsächlich absolut sind. Als Absolutes kann es nämlich nie ein kumulatives Ergebnis sein, sondern muss dem Weg der Erkenntnis und der Erfahrung immer schon vorausgehen, ohne jedoch im Voraus bestimmend zu sein. Eine solche Voraussetzung kann nur ein Wissen sein, eine Einsicht in die Notwendigkeit der gemachten Erfahrung, die dieser Erfahrung nicht äußerlich ist und deswegen nur in der tätigen Selbstsetzung erkannt werden kann: Daher bezeichnet Hegel sein Buch als „Darstellung des erscheinenden Wissens“ (PhG, 72) und „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ (PhG, 80). Damit die Selbstsetzung des Selbst absolut sein kann, muss sie zugleich Setzung und Notwendigkeit derselben, d. h. ihre Voraussetzung sein. In diesem Sinne ist für Hegel das Absolute nichts anderes als Freiheit, die als freie Setzung und gleichzeitig als Voraussetzung dieser Setzung gedacht werden kann: „der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht“ (PhG, 585). Der absolute Freiheitsvollzug ist daher als eine freie Setzung aus dem absoluten Selbstsein heraus zu verstehen, die mit der Notwendigkeit des Begriffs zusammenfällt. Auch wenn sich diese Einsicht dem Bewusstsein noch nicht in ihrer ganzen Tragweite entfaltet hat, ist sie aber als Inhalt bereits entstanden: Damit vollzieht sich der Übergang vom Vorstellen in das eigentliche Element des Geistes, nämlich ins Selbstbewusstsein als Allgemeines – „*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist“ (PhG, 145).

3.3.4 Element des Selbstbewusstseins: der Geist an und für sich

Um nochmal den Punkt hervorzuheben: Der Geist der offenbaren Religion findet selbst im Tod seinen vollsten Selbsta Ausdruck. Der Tod als Tod ist die Spitze des Insichseins, das in der Abstraktion des reinen Denkens als Grenze des Repräsentierbaren erscheint. Als Moment der gesamten Bewegung des absoluten Begriffs jedoch – oder zugespitzt gesagt: Tod als absoluter

– hebt sich der Tod selbst auf: Er in sich ist *ein gestorbener Tod*, der sich in sein Gegenteil verkehrt, nämlich in die volle Präsenz, in das Hervortreten des Geistes.

Denn in dieser Bewegung stellt es sich als *Geist* dar; das abstrakte Wesen ist sich entfremdet, es hat natürliches Dasein und selbstische Wirklichkeit; dies sein Anderssein oder seine sinnliche Gegenwart wird durch das zweite Anderswerden zurückgenommen und als aufgehobene, als *allgemeine* gesetzt; dadurch ist das Wesen in ihr sich selbst geworden; das unmittelbare Dasein der Wirklichkeit hat aufgehört, ein ihm fremdes oder äußerliches zu sein, indem es aufgehobenes, allgemeines ist; dieser Tod ist daher sein Erstehen als Geist. (PhG, 565 f.)

Zwar nennt Hegel die Aufopferung Christi – neben seinem Anderswerden in der Kenosis – das „zweite Anderswerden“ des göttlichen Wesens: Zweites ist es jedoch nur für die Vorstellung, die beide Momente diachron bzw. im Nacheinander fasst. Im Begriff, dem sich das Bewusstsein zunehmend annähert, ist der Unterschied zwischen dem „ersten“ und dem „zweiten“ Anderswerden aufgehoben: Die Tat der Selbsterniedrigung des göttlichen Wesens in der Inkarnation sowie Kreuzestod und Selbsthingabe Christi sind nur gedankliche Trennung der Momente des Geistes, d. h. „*Unterschied*, welch kein *Unterschied* ist“ (PhG, 131).

3.3.4.1 Das zweite Anderswerden Gottes und die zweite übersinnliche Welt

Dieser Gedanke zur Aufopferung und Auferstehung Gottes erinnert stark an die zweite übersinnliche Welt aus dem Kapitel „Kraft und Verstand“, in dem der Unterschied als Unterschied bzw. der absolute Unterschied thematisiert wird. Der entscheidende Punkt besteht darin, dass die Verkehrung, die in die zweite übersinnliche Welt einführt, keine absurde Verwandlung alles Seienden in sein Gegenteil bedeutet: So gedacht wäre sie noch nicht absolut, sondern würde die Unterschiede lediglich von der Entgegensetzung her bestimmen und somit ein ansichseiendes Moment fixieren. Den Unterschied als Unterschied aufzufassen – also, dass er für sich das wird, was er an sich ist – bedeutet vielmehr eine Verkehrung, die selbst die Unterschiede des Entgegengesetzten dynamisiert und sie nochmals innerlich von sich unterscheiden lässt. In der verkehrten Welt gibt es daher keine Identität, kein Gleiches an sich, sondern nur innerhalb der Struktur des Schlusses, man könnte auch sagen, eines *Kontextes*: Das Gleiche tritt als Ungleiches des Ungleichen auf, d. h. als Negation der Negation oder als *Aufgehobenes*.

Ebenso heben sich die Unterschiede auf, insofern das Ungleiche durch das Ungleichsetzen sich selbst gleich wird. Somit kann es im strikten Sinne nicht um zwei Welten gehen – eine der sinnlichen Bestimmungen und eine andere der Verkehrung –, sondern um eine *phänomenale* Welt, die sinnliche *und* übersinnliche Seiten an sich hat und diesen Widerspruch an sich

enthält: „So die übersinnliche Welt, welche die verkehrte ist, über die andere zugleich übergriffen und [hat] sie an sich selbst; sie ist für sich die verkehrte, d. h. die verkehrte ihrer selbst; sie ist sie selbst und ihre entgegengesetzte in *einer* Einheit.“ (PhG, 131) Dies ist der Sinn der Offenbarung – die Erscheinung als Erscheinung, die nichts verbirgt und hinter der nichts zu suchen ist. Das Phänomen ist in diesem Sinne kein bloßer Schein gegen das Wirkliche, vielmehr ist es selbst allein das Wirkliche, welches das Ganze – den *mundus sensibilis* und den *mundus intelligibilis* – in sich enthält. (Liebrucks 1970, 65; vgl. Gadamer 1973, 124). Als Erscheinung ist die Wirklichkeit daher in sich reflektiert, aber sie offenbart sich jedoch als Ganzes und *verbirgt nichts für sich*.

Wie die zweite übersinnliche Welt das Auftreten des Selbstbewusstseins ermöglichte, bereitet auch hier das Erscheinen des inneren Unterschieds am Absoluten seine eigentliche Selbstauffassung vor. Die Menschwerdung Gottes und seine Aufopferung, als Erscheinung gedacht, sind daher nicht bloß zwei raumzeitlich getrennte Ereignisse: Als Erscheinungen bilden die Geburt und der Tod eine Einheit, nämlich die Entäußerung des anundfürsichseienden Geistes. Die volle Präsenz des absoluten Wesens in der Welt und in der Gegenwart einerseits und die Begeisterung dieser Gegenwart an ihr selbst andererseits gehen erst aus der Entäußerung und dem Anderswerden des Geistes hervor: Erst in der Gegenwart als aufgehobener, d. h. im Sinne der zweiten übersinnlichen Welt kann die Präsenz absolut sein. Präsenz *als* Präsenz – nicht bloß als vorübergehende sinnliche Gegenwart – ist nur im Geist möglich. Eine so verstandene Gegenwart lässt das göttliche Wesen sowohl von der Abstraktheit als auch von der Besonderheit seiner Menschengestalt vollkommen ablassen und als wirklicher, allgemeiner Geist zur Erscheinung kommen: Diese Gegenwart des Geistes ist seine Gemeinde, in der er „täglich stirbt und aufersteht“ (PhG, 571):

Der Geist ist also in dem dritten Element, im *allgemeinen Selbstbewußtsein* gesetzt; er ist seine *Gemeinde*. Die Bewegung der Gemeinde als des Selbstbewußtseins, das sich von seiner Vorstellung unterscheidet, ist, das *hervorzubringen*, was *an sich* geworden ist. Der gestorbene göttliche Mensch oder menschliche Gott ist *an sich* das allgemeine Selbstbewußtsein; er hat dies *für dies Selbstbewußtsein* zu werden. (PhG, 568)

Somit konstituiert das Unterscheiden Gottes von sich selbst, welches an seinem Wesen als innerer Unterschied seines Namens ist und an seinem Dasein in der Todeshingabe manifest wird, seine Erscheinung als Geist in der Gemeinde bzw. als allgemeines Selbstbewusstsein (vgl. Vieweg 2008, 597). Die versöhnende Geistpräsenz, die an sich in den Glaubensinhalten bereits geworden ist, muss vom Bewusstsein der Gemeinde reflektiert werden: Das heißt, das Werden des Geistes und seiner Freiheit muss von der Gemeinde als ihre eigene Bewegung mitvollzogen

werden. Im Aufnehmen davon, was an sich bereits geworden ist, darf sie aber nicht bloß rezeptiv, sondern muss auch produktiv sein (vgl. Schmidt 1997, 426): Der Vollzug des Offenbarungsgeschehens soll nämlich zu ihrem eigenen Selbstvollzug werden, damit ihr Selbstbewusstsein – wie das des Geistes – absolut frei ist. Die Freiheit in der christlichen Gemeinde wird also erst dann erreicht, wenn sie das Endliche, Kontingente und Böse an sich nicht mehr als etwas Fremdes erkennt, sondern als zu ihr gehörig anerkennt – wie es am absoluten Wesen selbst geschehen ist.

3.3.4.2 Der Geist der Gemeinde

Wir haben bereits gesehen, wie das Böse für die Vorstellung als eine natürliche Tendenz des Selbstbewusstseins zum Isolieren und zum Beharren auf seinem Fürsichsein gezeigt hat. Das Wissen der Natur als böses und unwahres Dasein des Geistes wird allerdings vom religiösen Bewusstsein nicht als ihr Selbstwissen, sondern noch unmittelbar, als Seiendes oder ihm Vorgestelltes, genommen: Das Werden der Gemeinde als des allgemeinen Selbstbewusstseins wird von dieser an ein göttliches Geschehen – an Kenosis und Passionsgeschichte Jesu – rückgebunden. Das Insichgehen der Gemeinde wird noch als Resultat der Aufopferung Gottes vorgestellt, der seine Einzelheit in der abstrakten Negativität des Todes – um seiner allgemeinen geistigen Präsenz willen – negieren lässt. Ein solches Verständnis geht jedoch noch von einer natürlichen Vorstellung des Todes aus – und deswegen erscheint auch die durch den Tod hervorgebrachte Allgemeinheit nur als eine *natürliche*, nämlich als abstrakter Übergang der Einzelheit in die Allgemeinheit. Damit aber die Allgemeinheit wirklich als Allgemeinheit bzw. als Geist begriffen wird, muss sie aus der Vorstellung in das Element des Selbstbewusstseins bzw. des Begriffs versetzt werden, das sich nicht mehr nach dem unmittelbaren Sein, sondern nach dem Wissen desselben richtet.⁶³

Wenn also in dem vorstellenden Bewußtsein das *Innerlichwerden* des natürlichen Selbstbewußtseins das *daseiende Böse* war, so ist das *Innerlichwerden* im Element des Selbstbewußtseins das *Wissen* von dem Bösen als einem solchen, das *an sich* im Dasein ist. Dies Wissen ist also allerdings ein Bösewerden, aber nur Werden des *Gedankens des Bösen*, und ist darum als das erste Moment der Versöhnung anerkannt. (PhG, 569 f.)

Das Innerlichwerden im Element des Selbstbewusstseins zeigt sich also als das Wissen von dem Bösen, in dem sein unmittelbares natürliches Dasein aufgehoben ist. Dieses Zurückgehen aus der Unmittelbarkeit der Natur in sich selbst, das als Wissensbezug bestimmt ist, markiert

⁶³ Vgl. Enzyklopädie III §384: „Das Offenbaren im Begriffe ist Erschaffen derselben als seines Seins, in welchem er die *Affirmation* und *Wahrheit* seiner Freiheit sich gibt.“ (Enz, 29)

den Übergang vom Vorstellen zum Begriff, der die vorgestellte Besonderheit zur Allgemeinheit des Wissens erhebt: Der inkarnierte Gott stirbt nämlich im Wissen „nicht wirklich, wie der *Besondere vorgestellt* wird, *wirklich* gestorben zu sein, sondern seine Besonderheit erstirbt in seiner Allgemeinheit, d. h. in seinem *Wissen*, welches das sich mit sich versöhnende Wesen ist.“ (PhG, 571) Es muss also heißen, dass die allgemeine Geistpräsenz, die in der Vorstellung der Gemeinde mit der Aufopferung Gottes zustande kommt, in Wahrheit auch ihrem eigenen Tun entspringt, nämlich *dem Tun des Wissens*. Die Aufopferung, die im Vorstellen nur unmittelbar als Sein erscheint, wird hier gewusst – „das in jenem nur Seiende ist zum Subjekte geworden“ (PhG, 571). Was dem Text an dieser Stelle zu entnehmen ist, ist eine zweifache Auflösung der Gegenständlichkeit: Zum einen die unmittelbare Aufhebung – im Element des Seins –, die im Tod der besonderen Gottesgestalt bzw. seines besonderen Fürsichseins zugunsten des allgemeinen *geschieht*; zum anderen die vermittelte Aufhebung der Gegenständlichkeit im Wissen, wodurch alle Inhalte, die das Bewusstsein zuvor zu seinem Gegenstand hatte, nun im Element des Selbstbewusstseins auftreten – und somit *gewusst* sind. Das Aufnehmen der vorhin vorgestellten Glaubensinhalte ins Selbst entzieht ihnen ihren jenseitigen und fremdartigen Charakter und lässt sie in der Wirklichkeit des Selbst hervortreten: „das *Allgemeine* eben dadurch Selbstbewußtsein und der reine oder unwirkliche Geist des bloßen Denkens *wirklich* geworden.“ (PhG, 571)

Dieses Werden des Geistes als der Wirklichkeit aller Selbst ist also einerseits mit dem Geschehen der Aufopferung Gottes verbunden, in dem das göttliche Wesen nicht nur auf seine besondere Gestalt, sondern auch auf eigene Abstraktion als jenseitiges Wesen Verzicht tut. Andererseits ist diese Verzichtleistung das Innerste des wissenden Selbst, das bereits im Schmerzgefühl des unglücklichen Bewusstseins zutage getreten ist: Das „harte Wort, dass Gott selbst gestorben“ sei treibt das Insichgehen des Selbstbewusstseins auf die Spitze, wo es nichts mehr außer sich unterscheidet und weiß. In diesem radikalen Wissen der negativen Kraft des *Ich=Ich* verliert das Selbst alle Substantialität und somit auch sein Auftreten in der Gegenstandsform: Dadurch erreicht das unglückliche Bewusstsein, wie oben bereits erwähnt, jene reine Gewissheit und Wissen seiner selbst, die jedem unmittelbaren Gegenstandsbezug fehlen. Zugleich aber dient dieses Zurücknehmen aller unmittelbaren Inhalten in das Selbst – also dieses Wissen – als Vermittlung, durch die die Substanz als Subjekt aufersteht: „Dies Wissen also ist die *Begeisterung*, wodurch die Substanz Subjekt, ihre Abstraktion und Leblosigkeit gestorben, sie also *wirklich* und einfaches und allgemeines Selbstbewußtsein geworden ist.“ (PhG, 572; vgl. Auinger 2002, 165 f.)

Mit dem Versetzen der Vorstellungsinhalte ins Element des allgemeinen Selbstbewusstseins bzw. ins Wissen tritt der Geist als sich selbst wissender Geist auf: In diesem Selbstbezug weiß er sich so, dass der Inhalt seines Selbstbewusstseins nichts Fremdes mehr an sich hat. Das *Wissen des Geistes über sich ist nicht mehr von dessen Auffassungsweise zu trennen* und tritt nicht mehr als unmittelbarer Gegenstand, sondern als das Ganze der Bewegung auf. Die Unterscheidung des Selbst von seinem Angeschauten bzw. des Selbstbewusstseins vom Bewusstsein findet nicht äußerlich – wie im Lachen der Komödie –, sondern innerlich und *erfüllt* im Geist statt:

er (der Geist -S.K.) ist das Subjekt der Bewegung, und er ist ebenso *das Bewegen* selbst oder die Substanz, durch welche das Subjekt hindurchgeht. Wie uns der Begriff des Geistes geworden war, als wir in die Religion eintraten, nämlich als die Bewegung des seiner selbst gewissen Geistes, der dem Bösen verzeiht und darin zugleich von seiner eigenen Einfachheit und harten Unwandelbarkeit ablöst, oder die Bewegung, daß das absolut *Entgegengesetzte* sich als *dasselbe* erkennt und dies Erkennen als das *Ja* zwischen diesen Extremen hervorbricht, – diesen Begriff *schaut* das religiöse Bewußtsein, dem das absolute Wesen offenbar [ist], *an* und hebt die *Unterscheidung* seines *Selbsts* von seinem *Angeschauten* auf, – ist, wie es das Subjekt ist, so auch die Substanz und *ist* also selbst der Geist, eben weil und insofern es diese Bewegung ist. (PhG, 572 f.)

Das Ablassen von der Unwandelbarkeit der schönen Seele und Bekenntnis des Bösen, die in den Passagen zu Gewissheit den Begriff des Geistes hervorgebracht haben, werden nun also in sich reflektiert, sodass sie im wissenden Selbstbezug und in der Erkenntnis des Bösen als des Natürlichen aufgehen. In diesem Wissen wird die schöne Seele und das Böse von dem Geist erinnert: Die Vermittlung des Wissens, in der die frühere unmittelbare Gewissheit des Gewissens nun aufgehoben ist, verleiht der Wirklichkeit eine geistige Bedeutung, sodass die Gemeinde an sich bereits der Geist selbst ist. Allerdings weiß sie sich noch nicht als solches; ihre Reflexion-in-sich und Begeisterung, die ihre Rückkehr aus dem Vorstellen zu sich kennzeichnet, ist noch nicht ihr Gegenstand geworden: „sie ist das geistige Selbstbewußtsein, das sich nicht als dieses Gegenstand ist oder sich nicht zum Bewußtsein seiner selbst aufschließt (PhG, 573). Das Innerlichwerden des Wissens, das konstitutiv für die Gemeinde ist, weiß sie zunächst nur in seiner negativen Bedeutung – nämlich als Aufhebung des Bösen im natürlichen Dasein, noch nicht aber als Versöhnung damit: Ihr Wissen ist noch nicht als das sich selbst gleichbleibende Gute erkannt.

Das Selbst hat den gleich Wert wie das allgemeine Wesen im Denken erreicht, noch nicht aber in seiner Realisierung: Die Versöhnung des Selbstbewusstseins mit seinem Wesen wird

zwar erkannt, aber als eine Heilsvorstellung in die Zukunft bzw. ins Jenseits verlegt. Die Vereinheitlichung des Wissens mit dem Wesen kann sich somit nach dieser Vorstellung nur als „Handlung einer fremden Genugtuung“ realisieren, nicht in der Gegenwart des allgemeinen Selbstbewusstseins und durch es selbst (vgl. PhG, 573; Auinger 2002, 166). Die Gemeinde weiß ihre Wirklichkeit daher noch als eine entzweite bzw. gebrochene: Ihre unmittelbare Gegenwart wird so vorgestellt, dass sie auf die Ferne der versprochenen Versöhnung verwiesen und ausgerichtet ist. Es bleibt somit innerhalb der Gegenwart der Gemeinde ein Moment des Andersseins bestehen, das sich ihrem Wissen entzieht und das sie noch nicht als eigenes Tun erkennt:

Oder es ist nicht dies für es (das Selbst – S.K.) daß diese Tiefe des reinen Selbsts die Gewalt ist, wodurch das *abstrakte Wesen* aus seiner Abstraktion herabgezogen und durch die Macht dieser reinen Andacht zum Selbst erhoben wird. – Das Tun des Selbsts behält dadurch diese negative Bedeutung gegen es, weil die Entäußerung der Substanz von ihrer Seite ein *Ansich* für jenes ist, das es nicht ebenso erfaßt und begreift oder nicht in *seinem* Tun als solchem findet. (PhG, 573)

Zwar ist die Versöhnung des Selbst und des Wesens bereits geschehen – was die Gemeinde in ihrem Herzen als Liebe fühlt –, doch ist diese Anerkennung der Liebe noch keine begreifende Anerkennung: Das Moment der jenseitigen Versöhnung muss vielmehr in seiner freien und wirklichen Entwicklung begriffen werden. Als Begriff zeigt sich dieses Selbstwerden des Geistes darin, dass die Anerkennung des Anderen nicht nur im Inhalt, sondern auch in der Form geschieht: Damit die Wirklichkeit zum Wissen des Geistes wird, muss vollkommen die Form freier Wirklichkeit annehmen, d. h. die Form freier Subjektivität, annehmen. Sich im Geist zu offenbaren bedeutet daher, Raum für die Aufnahme des Andersseins zu schaffen: Das Wissen des allgemeinen Selbstbewusstseins muss sein Anderes in seiner Freiheit anerkennen, indem es sich selbst *kenotisch* begreift.

4 Das absolute Wissen

Die Entwicklung der Religion hat eine Vermittlungsbewegung dargestellt, in der sich das absolute Wesen für das Bewusstsein in Form des Selbstbewusstseins erschien: Wie wir im letzten Kapitel gesehen haben, führt diese Entwicklung von der vergeistigten Natur über den antiken Pantheon bis hin zur Menschwerdung Gottes im Christentum. Diese kenotische Selbstdarstellung Gottes ist dem Inhalt nach absolut – das heißt, sie ist keine Einbildung oder Projektion des Bewusstseins, sondern zeigt das Absolute als an sich zum Subjekt entwickeltes und damit freies Wesen. Das Ergebnis des Religionskapitels war die ansichseiende Versöhnung von Bewusstsein und Selbstbewusstsein: Es wurde gezeigt, wie sich die Bewusstseinsinhalte qua Substanz an sich selbst versubjektivieren und sich dadurch aus dem fixierenden Bewusstseinsbezug lösen. Da jedoch die religiöse Versöhnung noch stark an Vorstellungen gebunden bleibt und daher die Gegenständlichkeit nicht gänzlich aufzuheben vermag, kann sich die absolute, in der Religion offenbarte Wahrheit noch nicht als solche im Dasein manifestieren und zur Allgemeinheit erheben. Nach Hegel lässt sich diese Tatsache nicht zuletzt auf die Vorstellungsform zurückführen, in der Religion ihre Inhalte darstellt; selbst in der christlichen Religion, die die Bewegung des Begriffes zu seinem Inhalt hat, treten viele Vorstellungen auf – etwa die verschiedenen Gestalten des Teuflischen, die natürlichen Beziehungen von Vater und Sohn und Mutter und Sohn, selbst das Konzept der Schöpfung etc. –, in denen sinnliche Bilder und fixierte Bedeutungen mitgeführt werden, die an sich keinen begrifflichen Charakter aufweisen⁶⁴ (vgl. Vieweg 2008, 595). Im Gegensatz zum Begriff stellen Form und Inhalt in der Vorstellung noch keine notwendige Verbindung dar: Sie werden vielmehr zufällig durch bloße Bindewörter (wie „und“ oder „auch“) zusammengeführt. Den Übergängen fehlt daher jene innere Notwendigkeit, die dem philosophischen Denken – zumindest bei Hegel – zukommt (vgl. Liebrucks 1970, 289; Pannenberg 1984, 152).

Die Seite der Vorstellung zeigt sich außerdem darin, dass die Versöhnung des Individuums mit dem absoluten Wesen in die Zukunft verlagert wird: Dabei tritt erneut jene Äußerlichkeit auf, die den Begriff aufzuheben hat. Religiöse Heilsvorstellungen, die die Vereinigung von Menschen und Gott zwar anerkennen, sie aber aus der gegenwärtigen Wirklichkeit ausschließen, nicht nur dem menschlichen Bewusstsein und Wissen Schranken setzen, sondern

⁶⁴ Klaus Vieweg spricht in diesem Sinne von Metaphern, die die Einzelheit und Allgemeinheit noch auf synthetische Weise verknüpfen und ein oszillierendes „Über-tragen“ immer wieder vollziehen. Nach seiner Einschätzung ist die Kritik Hegels an religiösen Vorstellungen zwar je nach dem Werk und der Schaffungsperiode unterschiedlich angesetzt, im Kern läuft sie jedoch auf den Einwand hinaus, dass bestimmte Vorstellungen, auf die Religionen sich stützen, ihre eigene Bestimmtheit nicht aus sich selbst legitimieren können und zur Rechtfertigung ihrer Gehalte notwendig auf das begreifende Denken angewiesen sind (vgl. Vieweg 2008, 588–591).

selbst das Absolute nicht so denken lassen, dass es seine freie Wirklichkeit vollständig entfaltet (vgl. Hegels berühmte Formulierung vom „Kleid“ der Wirklichkeit: PhG 497; Vieweg 2008, 590; Jaeschke 2004, 207). Solange das religiöse Bewusstsein noch auf das „Einst der Vergangenheit“ und das „Einst der Zukunft“ bezogen ist, erkennt es die Wirklichkeit des Absoluten noch nicht als seine eigene selbstische Wirklichkeit an (Pannenberg 1984, 157). Die Erhebung seines Gegenstandes zur Form des Selbstbewusstseins bzw. des Begriffs ist allerdings nicht als ein einseitiges Tun des Bewusstseins zu nehmen, das seine Inhalte als Negative seiner selbst aufhebt: Ebenso muss es ein Tun dieses Anderen sein, in dem es sich selbst gestaltet und als Verschwindendes darstellt: Dieser Schluss, den man spätestens seit der Begierde-Dialektik des Selbstbewusstseinskapitels kennt, entfaltet erst hier seine volle Bedeutung für die Anerkennungsthematik (vgl. PhG, 575). Somit könnte man sagen, dass der äußerliche Zugang zum Gegenstand nur dann wirklich überwunden werden kann, wenn die *Innerlichkeit an diesem Gegenstand selbst auftritt*.

Diese Überwindung des Gegenstandes des Bewußtseins ist nicht als das Einseitige zu nehmen, daß er sich als in das Selbst zurückkehrend zeigte, sondern bestimmter so, daß er sowohl als solcher sich ihm als verschwindend darstellte, als noch vielmehr, daß die Entäußerung des Selbstbewußtseins es ist, welche die Dingheit setzt, und daß diese Entäußerung nicht nur negative, sondern positive Bedeutung, sie nicht nur für uns oder an sich, sondern für es selbst hat. (PhG, 575)

Wie dies zutage tritt und zu denken sei, ist der Inhalt des Kapitels zum absoluten Wissen, das die Reihe der Gestaltungen des Geistes beschließt. Dieses abschließende Kapitel hat im Rahmen des Werkes eine Sonderstellung nicht nur deshalb, weil es bekanntlich unter hohem Zeitdruck verfasst wurde und deutlich bündiger als alle anderen Kapitel ausfällt, sondern primär aufgrund seiner Inhalte und selbst seines Anspruchs: Sollte man den Weg der Verzweiflung, der als Programm für die ganze *Phänomenologie* vorgegeben wurde, viel eher mit dem absoluten Nichtwissen abrunden? (vgl. Jaeschke 2004, 195 f.) Und wenn dieses Kapitel den Begriff als Begriff darstellen soll, kann es dann noch die Erfahrung des Bewusstseins abbilden und überhaupt noch der immanenten Logik des Werkes folgen? Zu diesen Punkten sind die Interpretationen uneinig: Manche tendieren dazu, das absolute Wissen nicht als eine Bewusstseinsgestalt anzusehen und keine dialektische Bewegung des Bewusstseins aus ihm herauszulesen, andere verteidigen das Kapitel als genuinen Bestandteil einer Darstellung des erscheinenden Wissens (vgl. Fulda 2008, 602; Auinger 2002, 178). Auf jeden Fall gilt, dass sich das absolute Wissen als Begriff zwar aus der Dialektik vorausgegangener Bewusstseinsgestalten ergeben hat, jedoch darf es dabei nicht so verstanden werden, dass die bloße Addition

oder Aufeinanderfolge aller bisherigen Stationen das absolute Wissen ausmacht oder darin einmündet: Vielmehr muss es sich um eine Einsicht in die Natur des Wissens handeln, die sich bereits in allen bisherigen Wissensauffassungen präsent fand, aber selbst als Wissen nicht gefasst wurde. Es muss also heißen, dass das absolute Wissen einerseits seine Genese in der Erfahrung des Bewusstseins hat — mitsamt allen seinen Prüfungen des eigenen Wissens –, andererseits holt es diese Genese so in sich ein, dass es nicht mehr als bloße Bewusstseins Erfahrung, sondern als der Selbstbezug des Wissens auf sich selbst gefasst werden muss und somit einen reflexiven, selbstsicheren Charakter aufweist.

Es geht allerdings nicht um eine bloß formale Selbstbezüglichkeit, wie sie am Anfang des Selbstbewusstseinskapitel eingeführt wurde, sondern um ein „begeistertes“ Wissen, in dem seine Inhalte selbst eine selbstbezügliche Struktur aufweisen – sodass die Trennung zwischen Inhalt und Form überhaupt nicht mehr tragfähig ist. In dieser Hinsicht darf die Realisierung des absoluten Wissens nicht als eine Aufhebung aller Inhalte in einem absoluten Selbstbezug verstanden werden (das würde den Rückfall ins komödiantische Bewusstsein bedeuten): Das unmittelbare „Beisichbleiben“ und „Sichwissen“ in seinem Gegenstand heißt hier nicht das Beherrschen desselben – in einem autoritären Gestus könnte das Wissen sich nie als freien Vollzug begreifen, wenn das Andere des Wissens, in dem es bei sich bleiben will, unfrei ist (aufgrund derselben Logik scheitern alle Herr-Knecht-Bezüge). Vielmehr werden wir sehen, dass die Reflexivität des absoluten Wissens sowohl einen *erinnernden* als auch *werdenden* Charakter aufweist und somit grundlegend sensibel für seine Ausbildung, Geschichte und Kontingenz ist.

Das absolute Wissen ist somit einerseits als Begriff aus der früheren Bewusstseinsgeschichte entsprungen, indem das Bewusstsein jede Bestimmung – Sein, Wesen, und selbst das Allgemeine – als das Selbst aufgefasst und sich aus der natürlichen kontingenten Vorstellung bis zur Notwendigkeit des absoluten Geistes erhoben hat (vgl. PhG, 576; Fulda 2008, 606). Andererseits muss für die Realisierung dieses Begriffs gelten, dass er das Wesen aller früheren Wissensgestalten ausmacht und als solches von allen partikulären Gegenständlichkeiten und Vorstellungsinhalten gelöst werden muss, damit er das absolute Selbstwissen und Dasein des Geistes darstellen kann. Gewissermaßen lässt sich sagen, dass das absolute Wissen die Perspektiven des „Für-es-Seins“ (des erfahrenden Bewusstseins) und des „Für-uns-Seins“ (der über den jeweiligen Bewusstseinsinhalt hinausreichenden Zuschauerperspektive) zur Einheit bringt und damit über die Erfahrung der *Phänomenologie* hinausführt – sowohl hinsichtlich der dargestellten Bewusstseinsbewegung als auch in der Perspektive ihrer Lektüre, die auf die nachfolgende *Wissenschaft der Logik* verweist (vgl. PhG, 589, Auinger 2002, 178):

Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalt zugleich die Form des Selbst gibt und dadurch seinen Begriff ebenso realisiert, als er in dieser Realisierung in seinem Begriffe bleibt, ist das absolute Wissen; es ist der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder das *begreifende Wissen*. Die *Wahrheit* ist nicht nur *an sich* vollkommen der *Gewißheit* gleich, sondern hat auch die *Gestalt* der Gewißheit seiner selbst, oder sie ist in ihrem Dasein, d. h. für den wissenden Geist in der *Form* des Wissens seiner selbst (PhG, 582 f.)

4.1 Die schöne Seele vom Standpunkt des absoluten Wissens

Die Dialektik des Gewissens hat in einem versöhnenden Wissensbezug zwischen dem einzelnen und dem allgemeinen Selbstbewusstsein resultiert – durch das Bekenntnis des Bösen zur unausweichlichen Kontingenz eigener Ansprüche einerseits und den Verzicht des reinen Gewissens auf seine Unwirklichkeit andererseits. Es bleibt jedoch aus der inneren Entwicklung des Kapitels heraus nicht aufschlüsselbar, warum es zu dieser Verzichtleistung des allgemeinen Pflichtbewusstseins und zum „Brechen des harten Herzens“ überhaupt kommen muss. Eine solche Selbstverwirklichung scheint dem Wesen und dem Wissen der schönen Seele, der „die Kraft der Entäußerung, die Kraft, sich zum Dinge zu machen und das Sein zu ertragen“ fehlt, zu widersprechen: Als ein ausschließendes Eins bleibt die schöne Seele unwirklich und vermag es nicht, zum Dasein zu kommen und „sich dem absoluten Unterschiede anzuvertrauen“, weil sie in jedem wirklichen Tun eine Verunreinigung ihrer moralischen Integrität erblickt (vgl. PhG, 484; Auinger 2002, 187, 194).

Ihre Allgemeinheit erweist sich daher zunächst als eine eingebildete und unwahre, die sich allein aus der Negation alles Dinglichen speist und im wirklichen Dasein ausschließlich das Böse erblickt. Diese in sich widersprechende Selbsttätigkeit, die sich für das „rechte Bewusstsein der Handlung“ ausgibt und gleichzeitig jedes moralische Handeln verunmöglicht, muss ihren äußeren Bezug zu dem Dinglichen überwinden; sie muss ihr eigenes Wissen über das Gute und Rechte ändern und es nicht mehr rein objekthaft, sondern *subjekthaft* begreifen. Ein solcher Selbstaufhebungspunkt, der ihr hartes Herz bricht und die wahre Allgemeinheit hervorgehen lässt, kann erst aus der Perspektive des absoluten Wissens begriffen werden. Thomas Auinger beschreibt dieses Potenzial der schönen Seele wie folgt:

Das „schönseelige“ Bewusstsein erfährt den absoluten Widerspruch, weil es *als* Bewusstsein sein Bewusst-Sein verliert und in einem Moment der Entwicklung des erscheinenden Wissens das Innerste dieser Erscheinung berührt bzw. *selbst* zu diesem Innersten wird. Dieser absolute Widerspruch ist aber als aufgelöster Widerspruch nichts anderes als der Begriff, der in ihm selbst die Spannung von Bewusstsein und Selbstbewusstsein aufgehoben hat. (Auinger 2002, 187)

Die Bewegung der schönen Seele war also nichts anderes als die Bewegung des Begriffes, der seine Einfachheit aufgibt und sich zum Dasein entäußert. Die schöne Seele als Begriff ist somit nicht bloß die Seite des allgemeinen Bewusstseins in der Gegenüberstellung von einzelnen Handelnden und allgemeinem Urteilenden: Vielmehr tritt selbst diese Gegenüberstellung aus der Reinheit ihres Begriffes hervor, die die absolute Abstraktion oder Negativität ist (vgl. PhG, 581). Vom Standpunkt des Gewissens ist der Begriff zunächst bei seiner eigenen Abstraktion stehen geblieben: Er hat sich seine Entäußerung – nämlich die Gegenüberstellung von einzel-nem und allgemeinem Bewusstsein – als einen Gegenstand vor sich festgehalten und sich selbst darin nicht erkannt. Nicht zufällig hat sich jedoch diese Gegenüberstellung im Gewissen als ein Schein enthüllt: Das Sichselbstgleiche der schönen Seele ist nämlich nur als eine Abstraktion der Einfachheit, als ein ausschließendes Eins denkbar, das dem Unterschiedenen gegenübersteht und somit selbst eine Seite der Entzweiung ausmacht.

Deshalb kann sich die schöne Seele niemals durch Beharren aus sich selbst zur Allgemeinheit erheben, die sie sich zum Wesen gesetzt hat: Es scheint überhaupt eine der Schlüsselfiguren des hegelschen Denkens zu sein, dass *die Einheit als solche dem Unterschied nicht vorausgeht*, sondern vielmehr – als Abstraktion – nur eine Seite des Entgegengesetzten ausmacht und somit selbst immer ein Negatives, ein Entgegengesetztes und daher *ein Moment der Entzweiung* ist. Die schöne Seele kann also keine Referenz- oder Ankerpunkt sein, von dem aus im Urteilen oder im Handeln ausgegangen werden könnte: Vielmehr ist sie nur ein Negatives, ein Entzweites, ein bereits „gebrochenes Herz“, das nur durch die Negation seiner Entzweiung zu sich kommen kann. Diese Rückkehr des Begriffes zu sich ist sein Sich-Aufheben, ein reines „Sichselbstbewegen“ oder die Unendlichkeit, wie Hegel dies programmatisch bereits im Abschnitt „Kraft und Verstand“ ausgeführt hat:

Die Unterschiede von *Entzweiung* und *Sichselbstgleichwerden* sind darum ebenso nur *diese Bewegung des Sich-Aufhebens*; denn indem das Sichselbstgleiche, welches sich erst entzweien oder zu seinem Gegenteile werden soll, eine Abstraktion oder *schon selbst* ein Entzweites ist, so ist sein Entzweien hiermit ein Aufheben dessen, was es ist, und also das Aufheben seines Entzweitseins. Das *Sichselbstgleichwerden* ist ebenso ein Entzweien; was sich *selbst gleich* wird, tritt damit der Entzweiung gegenüber; d. h. es stellt selbst sich damit *auf die Seite*, oder es *wird* vielmehr ein *Entzweites*. (PhG, 133)

In dieser Hinsicht lässt sich die Verzeihung, durch die die Versöhnung des einzelnen und des allgemeinen Bewusstseins sowie das Auftreten des absoluten Geistes zustande kommt, nicht einfach als eine Synthese der beiden gegenüberstehenden Seiten zu lesen: Was im Gewissenskapitel als Versöhnung erschien, tritt hier als begriffliche Bewegung hervor und daher als etwas,

das dem Denken – und somit dem Selbstbewusstsein – nicht fremd ist: Die Entzweiung und ihre Aufhebung erblickt nun das Selbstbewusstsein als sein eigenes Tun bzw. als *Realisierung seines Begriffes*, in der er bei sich selbst bleibt. Das Ablassen der schönen Seele von ihrem Aufsichbeharren, das in der Verzeihung zunächst als Ansichsein hervortritt, ist im Element des Begriffs zum Fürsichsein geworden:

Durch diese Bewegung des Handelns ist der Geist – der so erst Geist ist, daß er *da ist*, sein Dasein in den *Gedanken* und dadurch in die absolute *Entgegensetzung* erhebt und aus dieser eben durch sie und in ihr selbst zurückkehrt – als reine Allgemeinheit des Wissens, welches Selbstbewußtsein ist, als Selbstbewußtsein, das einfache Einheit des Wissens ist, hervorgetreten. (PhG, 582)

Die Bewegung des Handelns, wie sie in der Gestalt des Gewissens einzelne „böse“ Taten in die allgemeine Verzeihung eingehen ließ, entblößt sich hier als ein erkennender Vollzug, der die reine Allgemeinheit des Wissens mit dem Wissen dieses einzelnen Selbst versöhnt. Es stellt sich also heraus, dass die Tätigkeit des Begriffes bzw. seine Bewegung sowohl sein Tun als auch das Erkennen seiner, also sein Wissen von sich selbst, bedeutet. Dem Inhalte nach hat sich dieses *Ineinandergehen von Handeln und Erkennen* bereits in Hegels Darstellung der offenbaren Religion gezeigt: Die offenbarte Versöhnung des Natürlichen mit dem Geistigen in der Gestalt Jesu Christi war nicht nur ein Geschehen, sondern zugleich das Erkennen des Wahren, das sich im Leben seiner Gemeinde ereignet.

Allerdings ist dieses in der Religion erscheinende Wissen nach Hegel noch unvollkommen, da es entweder Überlieferung eines Vergangenen oder ein zukünftiges Versprechen erscheint, nicht aber das Begreifen des Wahren im Hier und Jetzt: Die Versöhnung des absolut wahren Inhalts mit dem endlichen Wissen dieses Einzelnen ist im Bewusstsein der christlichen Gemeinde nach Hegel noch nicht zustande gekommen. Die Äußerlichkeit der Bewusstseinsinhalte gegenüber dem Selbstbewusstsein stellt daher noch ein dem Erkennen fremdes Moment dar, welches im absoluten Wissen aufgehoben werden muss. Der absolute Inhalt kann jedoch nur dann nichts Fremdes und Äußerliches für das Denken enthalten, wenn er selbst als „eigenes Tun des Selbst“ begriffen wird: Das allgemeine Wahre muss am Wissen des einzelnen Selbst hervortreten, insofern es selbst seinem Denken angehört und von diesem gesetzt wird.

4.2 Die Versöhnung des Ansichseins und des Fürsichseins

Wenn alle ansichseiende Inhalte die Bedeutung des Tuns und Wissens des Selbst über sich erhalten, wird dadurch das Verständnis vom Selbstbewusstsein neu konfiguriert: Das Selbstbewusstsein ist nicht mehr bloß Negativität, die die positiven Setzungen des Bewusstseins in sich

zurücknimmt. Vielmehr greift es über das Bewusstsein so über, dass es diese bestimmten Setzungen als sein eigenes Tun erkennt. Dieser Übergriff darf jedoch gerade nicht als einseitige Einbildung des Selbstbewusstseins verstanden werden, da dies wiederum einen neuen positiverbaren (und fehlbaren) Inhalt darstellen würde: Die Bestimmtheiten, wie sie am Bewusstsein auftreten, erweisen sich vielmehr selbst als eine sich auf sich beziehende Negativität („*omnis determinatio est negatio*“), die allein durch diesen negativen Selbstbezug ihr Ansichsein ins Fürsichsein verkehren lässt. Insofern eine Bestimmtheit von ihrer Selbstständigkeit – in der sie gegen andere Bestimmtheiten auftritt – ablässt und dadurch den Unterschied zum Anderen aufhebt, verhält sie sich selbst als Selbstbewusstsein bzw. als Subjekt: „Es kommt nach meiner Einsicht [...] alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebenso sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken“, wie Hegel in der Vorrede programmatisch formuliert (PhG, 23). Deshalb kann das Selbstbewusstsein die gesetzten Bestimmtheiten, die die Bewusstseinsinhalte zu seinen verschiedenen Stationen ausmachen, nur dann als eigene Setzung erkennen, wenn diese sich selbst zum Fürsichsein entwickeln. Hieraus ergibt sich, dass *sich das Erkennen sich immer konkretisieren muss, um die eigene allgemeine Dimension des Wissens zu offenbaren*; zu demselben Ergebnis haben uns sowohl die Bewegung des Handelns als auch die Menschwerdung des absoluten Wesens geführt. Thomas Auinger veranschaulicht diesen Gedanken am Beispiel der Erkenntnis von Gut und Böse wie folgt:

Die konkrete Bewegung des Gegensatzes, in welcher sich das Erkennen in den Gedanken des Guten und Bösen realisiert, ist das Gesetzsein, das *sein* muss, um die reine Allgemeinheit des Wissens zum Wissen des Selbstbewusstseins werden zu lassen. Nur in der *besonderen*, sich differenzierenden Bewegung des Handelns erweist sich die *Allgemeinheit* des Wissens als das Wissen des Selbstbewusstseins in seiner *Einzelheit*; wie umgekehrt sich das einzelne Selbstbewusstsein als einfache Einheit des allgemeinen Wissens offenbart. (Auinger 2002, 211)

Indem sich also einerseits das am Bewusstsein Hervortretende zum Fürsichsein entwickelt und als das vom Selbstbewusstsein Hervorgebrachte auftritt, zeigt sich dieselbe Bewegung zugleich am Wissen dieses einzelnen Selbst als Konkretisierung des abstrakt Allgemeinen. Schließlich ist nach Hegel *die wahrhafte Versöhnung des einzelnen Selbst mit dem Allgemeinen nur durch Konkretion bzw. Besonderung denkbar*: als „das Wissen von dem reinen Wissen, nicht als abstraktem *Wesen*, welches die Pflicht ist, sondern von ihm als *Wesen*, das *dieses* Wissen, *dieses* reine Selbstbewusstsein, das also zugleich wahrhafter *Gegenstand* ist, denn er ist das fürsichseiende Selbst.“ (PhG, 580) Die Konkretion oder Besonderung, die zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen vermittelt, darf nicht nur als Bedingung für die Subjektwerdung der Substanz verstanden werden, von der die Bewegung der *Phänomenologie* berichtet – also nicht nur als

Hintergrund, von dem aus sich die bestimmten Wissensformen zur Gestalt des Begriffes erheben. Ebenso muss die Vermittlung zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen als Tun des Begriffes selbst betrachtet werden: Der Begriff bringt selbst eigene Realisierung hervor, indem er auf seine abstrakte Einfachheit verzichtet und sich im Dasein in das „Eins“ seines bestimmten Wesens und das „Auch“ seines unterschiedenen Seinsbestimmungen entzweit. Das Entzweiten des Begriffes in Denken und Sein ist also seine eigene Tat – nämlich die *Aufopferung seines einfachen Wesens*. Die Schwierigkeit besteht also darin, das Werden und das Sichselbsthervorbringen als spekulative Einheit zu denken – und beide Momente nicht mit einem gleichgültigen „auch“ zu verbinden.

Die Bestimmtheiten, die bisher an verschiedenen Bewusstseinsgestalten hervorgetreten sind, werden im absoluten Wissen daher so gesetzt, wie sie in Wahrheit sind – als sich selbst aufhebende Momente des Begriffes. Daher darf auch das „Übergreifen“ des Selbstbewusstseins, das das eigentümliche Element des Begriffes ausmacht, über das Bewusstsein nicht positiv verstanden werden – etwa als ein beherrschender Zug: Vielmehr kommt dies Übergreifen durch den Verzicht des Begriffes auf sich zustande; das Übergreifen muss daher als Aufopferung verstanden werden. Die Einsicht des Begriffes als sich aufopferndes Wesen allein vermag die Gleichgültigkeit des „Auchs“ zu überwinden, die jedem Anspruch anhaftet: Das *Erkennen* ist daher nicht kumulativ, sondern *kenotisch* zu denken. Der Begriff verzichtet auf sich als abstraktes Wesen bzw. als bloße Pflicht, um sich selbst als Freiheit zu realisieren: Erst aus diesem Verzicht, aus dieser Selbstaufhebung heraus, kann das Erkennen als freie Tat dieses einzelnen Selbst begriffen werden.

4.3 Sinnlichkeit als Absolutes: das Entlassen des Anderen

Dass das Ich im Denken schlechthin bei sich bleibt und sein gedachter Gegenstand „die Form freier Wirklichkeit, freien Andersseins erhält“, wurde bereits im Selbstbewusstseinskapitel erörtert (vgl. PhG, 156): An jener, noch relativ unentwickelten Stufe des Geistes erscheint die Wirklichkeit als eine Projektion des Selbstbewusstseins und hat die Bedeutung des im Denken aufgehobenen Seins. Auf der viel höheren Stufe des absoluten Wissens wird jene einseitige Einsicht dadurch vervollständigt, dass – um der Freiheit willen – das Sein auch *als* Sein anerkannt werden kann und muss: Es wird aus der Herrschaft der projizierten Denkstrukturen entlassen. Deshalb wird im absoluten Wissen ein weiter Bogen zum Anfang der *Phänomenologie* – nämlich zur sinnlichen Gewissheit – geschlagen:

Selbst darin, dass sich das unmittelbare Sein der sinnlichen Gewissheit am Anfang der *Phänomenologie* als Allgemeines zeigte, besteht die Offenbarung des absoluten Wesens: Dort

hieß es, sie sei „die *reichste* Erkenntnis“, habe aber zugleich „die abstrakteste und ärmste *Wahrheit*“, da es die gesamte Bewegung der *Phänomenologie* bedurfte, um diese Gewissheit des Unmittelbaren zu ihrer Wahrheit zu erheben (vgl. PhG, 82). Das sinnliche Sein hat seine Wahrheit nun darin, dass es sich mit dem Geist, für den es da ist, zusammenschließt und dabei als Sein-für-Anderes bestehen bleibt. Da dies Andere jedoch der Geist selbst ist, der in seinem Anderssein bei sich bleibt und darin nur sich selbst weiß, ist dieser Geist das wahrhaft und allein Offenbare: „Denn der Geist ist das Wissen seiner selbst in seiner Entäußerung; das Wesen, das die Bewegung ist, in seinem Anderssein die Gleichheit mit sich selbst.“ (PhG, 552)

Erst jetzt kann die sinnliche Gewissheit tatsächlich als „die reichste Erkenntnis“ begriffen werden, da ihr Gegenstand – von dem nichts mehr ausgeschlossen wird – von Anfang an in seiner Vollständigkeit erschienen ist (was allerdings erst am Ende des Bildungsganges ersichtlich wird; vgl. Quante 2004, 339). Die sinnliche Gewissheit hat die „abstrakteste und ärmste *Wahrheit*“ ausgedrückt: Im Wissen davon, dass „es *ist*“, hat sie eine „natürliche Vorstellung“ artikuliert (vgl. PhG, 68, 82). Zwar erfasste sie ihren Gegenstand vollständig, verfehlte ihn jedoch in dem Anspruch, das Sein sprachlich und begrifflich gänzlich einholen zu können. Es bedurfte daher des gesamten Weges der *Phänomenologie*, damit sich diese abstrakteste Wahrheit einerseits durch die Aufopferung ihrer einfachen Form konkretisieren und realisieren konnte und andererseits diese Vermittlung selbst als notwendige Bewegung des insichgehenden Selbstbewusstseins erkannt wurde (vgl. PhG, 585).

Dieses Erkennen seiner selbst darf jedoch nicht einseitig gedacht werden – etwa als bloßes Auffassen des Seins in Form des Selbst. In einem solchen Fall bliebe das unmittelbare Sein als solches weiterhin unbegriffen. Das absolute Wissen bedeutet vielmehr das Loslassen des Anspruchs, das Sein im Denken je aufheben zu können: In seinem äußersten Punkt bedeutet dies ein *Freilassen des Seins*, das in Form der sinnlichen Gewissheit immer schon vollzogen war (vgl. Appel 2018, 74).

Die Wissenschaft enthält in ihr selbst diese Notwendigkeit, der Form des reinen Begriffs sich zu entäußern, und den Übergang des Begriffs ins *Bewußtsein*. Denn der sich selbst wissende Geist, eben darum, daß er seinen Begriff erfaßt, ist er die unmittelbare Gleichheit mit sich selbst, welche in ihrem Unterschiede die *Gewißheit vom Unmittelbaren* ist, oder das *sinnliche Bewußtsein*, – der Anfang, von dem wir ausgegangen; dieses Entlassen seiner aus der Form seines Selbsts ist die höchste Freiheit und Sicherheit seines Wissens von sich. (PhG 589 f.)

Die höchste Sicherheit des Wissens, in der die Unmittelbarkeit des Ansich mit der Vermittlung des Fürsich absolut versöhnt sind, zeigt sich nicht in einem autonomen Gestus, sondern im Entlassen, im Abschied des Geistes von seiner geistigen Form: *Diese Aufopferung erweist sich*

als die Quintessenz des Erkennens. Der denkende Bezug zum Sein, der äußerlich auf seinen Gegenstand bezogen bleibt, wird durch eine andere Art von Tätigkeit ersetzt – nämlich die Tätigkeit, die den Gegenstand in seinem eigenen Dasein anerkennt: das Freilassen. Die bisher einseitige Einsicht, die das Denken und das Erkennen als Beisichsein im Anderen immer vom Standpunkt des Selbst her zu erschließen versuchte, wird dadurch vervollständigt, dass diese Bewegung nicht nur als Tun des Selbst, sondern zugleich *als aufopferndes Tun des Anderen* verstanden werden muss. Eine Andeutung darauf findet sich bereits an einer viel früheren Stelle im Selbstbewusstseinskapitel im Zusammenhang mit der Begierde. Dort heißt es:

In dieser Befriedigung aber macht es die Erfahrung von der Selbständigkeit seines Gegenstandes. Die Begierde und die in ihrer Befriedigung erreichte Gewißheit seiner selbst ist bedingt durch ihn, denn sie ist durch Aufheben dieses Anderen; daß dies Aufheben sei, muß dies Andere sein [...] Um der Selbständigkeit des Gegenstandes willen kann es daher zur Befriedigung nur gelangen, indem dieser selbst die Negation an ihm vollzieht; und er muß diese Negation seiner selbst an sich vollziehen, denn er ist *an sich* das Negative, und muß für das Andere sein, was er ist. Indem er die Negation an sich selbst ist und darin zugleich selbständig ist, ist er Bewußtsein [...] *Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein.* (PhG, 144)

Das Bewusstsein, dass unmittelbar immer schon „das Hinausgehen über das Beschränkte und, da ihm dies Beschränkte angehört, über sich selbst“ (PhG, 74) ist, vermag allein durch das Ausbreiten seines transgressiven Potenzials nicht zur Wahrheit seiner selbst zu gelangen – weshalb seine Bildung den Weg der Verzweiflung bedeutet. Die Verzweiflung mündet aber in die beruhigende Einsicht, dass man in dieser Verzweiflung *nicht allein ist* – bzw. dass das Bewusstsein in seinem Hinausgehen über sich niemals allein im Selbstbezug besteht, sondern immer auf sein Anderes angewiesen ist.

Wenn dieses Andere bloß ein Objekt – etwa als ein Gegenstand – betrachtet wird, erweist sich ein solcher objektivierender Blick als das Scheitern des positiven Erkennens. Nur in einer veränderten Optik – nämlich in einer spekulativen – kann der Gegenstand gleichwohl selbst als Subjekt erkannt werden: Dann steht die Ungleichheit des Ichs zu seinem Gegenstand nicht mehr für die Schwäche des eigenen Erkenntnisvermögens, das immer wieder durch neue Versuche kompensiert werden muss, sondern für die grundlegende subjekthafte Struktur sowohl jedes einzelnen erkennenden Ichs als auch des Wissens im Allgemeinen. Die Substanz des Erkennens, die aus dem vom Selbstbewusstsein gemachten Unterschied zwischen sich und seinem Anderen hervorgegangen ist, erweist sich als das eigene Tun der Substanz, insofern sie ebenso selbst Subjekt ist. Indem sich im absoluten Wissen das wirkliche Selbstbewusstsein im begreifenden Vollzug nicht nur als Ich, sondern zugleich als Wir realisiert – d. h., sowohl sein eigenes

Tun wie das Tun des Anderen anerkennt –, wird damit die bereits dargestellte religiöse Versöhnung von Wissen und Sein zum Begriff erhoben: Das Selbstbewusstsein wird als *anerkanntes Selbstbewusstsein gewusst* – und allein dieses Wissen ist die wahre Wirklichkeit des Geistes.

4.4 Begreifen des Selbstbewusstseins als sich aufhebender Unterschied

Insofern das wirkliche bzw. anerkannte Selbstbewusstsein – als Ich, das zugleich Wir ist – zum Gegenstand des Wissens geworden ist, ist dieses Wissen das selbständige freie Dasein des Geistes, der sich selbst zu diesem Dasein bestimmt. Der Begriff ist zur Form der Gegenständlichkeit bzw. zum Element des Daseins geworden, indem er sich seine Erfüllung allein durch sein sich selbst begreifendes Tun gibt (vgl. Auinger 2002, 214; Hoffmann 2004, 276 f.). In seinem Anderssein bei sich seiend, wird der Begriff durch seine freie Realisierung zu dem, was er an sich ist – und „es muß aus diesem Grunde gesagt werden, daß nichts *gewußt* wird, was nicht in der *Erfahrung* ist“ (PhG, 585; vgl. Fulda 2008, 621). Wie Bruno Liebrucks schreibt:

In jeder Erkenntnis ist immer schon das absolute, in welcher Form und Gestalt auch immer, antizipiert [...] Das Erkennen ist die Verwandlung des Gegenstandes des Bewusstseins in den des Selbstbewusstseins, sobald wir daran denken, dass das Selbstbewusstsein Welt ist, nämlich die zweite übersinnliche Welt (Liebrucks 1970, 290)

Die Realisierung des Begriffes als seine Rückkehr zu sich ist allerdings nicht als eine nachträgliche Zutat zu der zuvor vollzogenen Entzweiung zu verstehen: Vielmehr besteht sie im Begreifen dessen, dass der gemachte Unterschied kein wirklicher Unterschied ist. Nichts ist Hegels Denken ferner als die Vorstellung eines gesicherten Anfangspunktes, von dem ausgegangen und zu dem zurückgekehrt wird. Die Bewegung des Begriffes ist weder ein räumliches Nebeneinander noch ein zeitliches Nacheinander, worauf bereits der Anfang der *Phänomenologie* indirekt andeutet (vgl. Appel 2007, 140). Das Begreifen lässt daher nichts unbegriffenes Fremdes außer sich – jedoch nicht durch Aneignung, sondern durch Aufhebung der Unterschiede im Wissen, durch das *Begreifen des Unterschieds, welches das Selbstbewusstsein ist*:

Es hat einen *Inhalt*, den es von sich *unterscheidet* –, denn es ist die reine Negativität oder das Sichentzweien; es ist *Bewußtsein*. Dieser Inhalt ist in seinem Unterschiede selbst das Ich, denn er ist die Bewegung des Sichselbstaufhebens oder dieselbe reine Negativität, die Ich ist. Ich ist in ihm als unterschiedenem in sich reflektiert; der Inhalt ist allein dadurch *begriffen*, daß Ich in seinem Anderssein bei sich selbst ist. (PhG, 583)

Die bisherige Erkenntnisbewegung des Bewusstseins, das sich auf Gegenstände außerhalb seiner selbst zu beziehen meinte, mündet im absoluten Wissen in die Anerkennung dessen, dass

sie in der Tat immer schon das Sichwissen des Selbstbewusstseins gewesen ist. Damit zeigt der Abschlusspunkt der *Phänomenologie* eine positive Bedeutung des bisherigen Scheiterns des Erkennens auf, die im Begreifen der Dingheit als Entäußerungsbewegung des Selbstbewusstseins liegt. Einige Hinweise darauf konnten bereits am aufopfernden Tun des unglücklichen Bewusstseins beobachtet werden: Dort hieß es, dass das Aufkommen der Vernunft und der Einheitsauffassung vom Denken und Sein seine Genese in der Aufopferung des Selbstbewusstseins hat (vgl. 1.3). Nun wird ersichtlich, dass dieses sich hingebende Tun nicht nur jener bestimmten Gestalt, sondern dem Selbstbewusstsein als solchem zukommt: Als Begreifen des Unterschieds ist das Selbstbewusstsein Aufopferung.

Das Beisichsein im Anderen, das das Selbstbewusstsein ist, kann daher nicht als eine über das Andere übergreifende Herrschaftsfigur verstanden werden: Diese Einsicht, die dem Trennungsmuster des Bewusstseins noch verhaftet ist, überwindet sich in der eigenen dynamischen Bildungsbewegung der *Phänomenologie*: Das Wissen hebt mit seinem Erscheinen selbst den Bewusstseinsgegensatz auf (vgl. Fulda 2008, 620; Auinger 2002, 214). Diese Aufhebung des Unterschiedes, die das Selbstbewusstsein ist, kann jedoch nur dann begriffen werden, wenn es so auftritt, wie es an sich ist – als ein Unterschied, der auf sich verzichtet, sich aufgibt oder sich aufopfert. Nur durch diese Selbsthingabe wird der Unterschied zu dem, was er an sich ist: Nur durch die Aufopferung der eigenen Identität – das Abstoßen des Gleichnamigen – ist der Unterschied keiner.

In diesem Verzicht wird *nichts für sich* zurückbehalten; es handelt sich nicht um jenes Ablassen von der Oberfläche, das eigene Absichten oder Interessen dahinter verbirgt – sei es zur Befriedigung von Bedürfnissen, zur Erlangung göttlicher Gunst oder als bloße Machtausübung (vgl. Bubbio 2014, 15, 77). Ebenso wenig heißt diese Aufopferung etwa die „unproduktive Verausgabung“: Sie scheint nicht die Hingabe eines „Mehr“, sondern vielmehr die eines „Weniger“ zu bedeuten – gerade darauf soll die Bezeichnung „kenotisch“ hinweisen.⁶⁵

Als Rückzug verstanden, ist diese Aufopferung keine bloße Selbstvernichtung; die Negation geht, indem sie sich auf sich selbst bezieht, nicht zugrunde, sondern *wird erst zu sich selbst*. In diesem Rückzug des Selbstbewusstseins in sich, in der rückhaltlosen Hingabe seines Innersten, eröffnet sich jene Tiefe, in der es bei seiner eigenen Negation bzw. bei seiner Grenze verweilen kann. In der Tiefe fallen die Bewegung nach Außen und Bewegung nach Innen zusammen – und gerade mit dieser Bewegung konfrontiert uns das absolute Wissen; in seinem Vollzug ist es sowohl das über sich hinausgreifender Gegenstandsbezug des Bewusstseins als

⁶⁵ „The main distinction between external sacrifice and interiorized sacrifice is therefore this: external sacrifice is suppressive, the abstractly negative; conversely, interiorized sacrifice is kenotic.“ (Bubbio 2014, 78)

auch das in sich zurückkehrende Selbstbewusstsein. Beides gehört ihm wesentlich an, und nur so ist es das Dasein des Geistes. Das Ich muss sich also nicht in Form des Selbstbewusstseins gegen die Form der Substantialität und Gegenständlichkeit festhalten, als ob es Angst vor seiner Entäußerung hätte: Die Kraft des Geistes ist vielmehr, in seiner Entäußerung sich selbst gleich zu bleiben und als das Anundfürsichseiende das *Fürsichsein* ebenso sehr nur als Moment zu setzen wie das *Ansichsein*. (PhG, 588)

4.5 Die Aufopferung des Geistes und das Werden der Geschichte

Somit ist der Geist weder bloß die Versenkung des Bewusstseins in die Substanz noch das Zurückziehen des Selbstbewusstseins in seine reine Innerlichkeit, sondern eine zweifache Bewegung des Selbst, das in seiner Entäußerung substantiell wird und als Subjekt daraus wieder in sich zurückkehrt: Er weiß sich als Substanz und die Substanz als sein Wissen. Diese Bewegung ist ein sich selbst setzender Unterschied, der sich in den Unterschied des Gegenstandes und des Inhalts entzweit und – da es selbst diese Entzweiung ist – darin sich selbst begreift und den Unterschied aufhebt (vgl. Cohen 2015, 16). Damit dieses Sich-von-sich-Unterscheiden ein Selbst-ständiges wäre, muss es einerseits als ein souveräner Akt vollzogen werden, andererseits aber selbst jene Substanz sein, die die Beständigkeit dieses Tuns gewährleistet.⁶⁶ Der dahinterstehende Schlüsselgedanke ist, dass die Freiheit letztlich nur so denkbar ist: nicht als eine bloß willkürliche Selbstsetzung, sondern als eine Setzung, die vollkommen in sich selbst motiviert ist und keinen äußerlichen Maßstab benötigt – und sich daher als Notwendigkeit erweist. Hinweise darauf finden sich bereits in den einleitenden Passagen zum Begriff des Erkennens; anschaulich wird dieser Zusammenfall von Freiheit und Notwendigkeit jedoch erst im letzten Kapitel im berühmten Bild des Kreises:

Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das *Werden* seiner zu dem, was er *an sich* ist; und erst als dies sich in sich reflektierende Werden ist er an sich in Wahrheit der *Geist*. Er ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist, – die Verwandlung jenes *Ansichs* in das *Fürsich*, der *Substanz* in das *Subjekt*, des Gegenstandes des *Bewußtseins* in Gegenstand des *Selbstbewußtseins*, d. h. in ebenso sehr aufgehobenen Gegenstand oder in den *Begriff*. Sie ist der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht. (PhG, 585)

Der sich selbst setzende und aufhebende Unterschied, von dem oben die Rede war, bezeichnet Hegel also als das „sich in sich reflektierende Werden“, das dem ganzen Bildungsweg der *Phänomenologie* sowohl als Voraussetzung als auch als Ziel dient. Erst das Ende des Buches

⁶⁶ Zu einer ähnlichen Überlegung im Zusammenhang mit der Aufopferung des unglücklichen Bewusstseins vgl. 1.3 dieser Arbeit.

begreift dessen Anfang als das, was er in Wahrheit ist – *als einen in seiner Unmittelbarkeit vermittelten Standpunkt*: Erst hier tritt selbst der Titel des Werkes in seiner eigentlichen Doppeldeutigkeit hervor – die „Phänomenologie“ als Erscheinen des Geistes und zugleich als sein Werden zum Geist. Beide zusammen bilden die Wissensbewegung des Geistes, der erst durch *seine eigene Realisierung begreift, was er an sich immer schon gewesen ist*. Nur als Subjekt der Bewegung und zugleich als die diese Bewegung tragende Substanz kann der Geist sich selbst als einen freien Geist erkennen: Als Begriff schreitet er auf dem Bildungsweg vom natürlichen Bewusstsein zum absoluten Geist fort; gleichzeitig ist aber dieser ganze Weg nur das Resultat seines eigenen aufopfernden Tuns – seines Verzichts auf eigene Abstraktion und Erscheinung in der Reihe bestimmter Wissensgestalten, deren Anfang und höchste Gewissheit das sinnliche Sein ausmacht.

Allein in dieser gleich-gültige Doppeldeutigkeit, in diesem inneren Unterscheiden eigener Bestimmung ist der Geist absolut – das sich selbst frei Hervorbringende, das „begriffliche und begreifende Wissen“ (vgl. PhG, 572; Auinger 2002, 210). Für sein Sichaufsichbeziehen im Erkennen gilt daher ein unaufhebbares Unterscheidungs- bzw. Alteritätsmoment, insofern sein Anderssein nie nur substanziell oder seinshaft zu denken ist: Der absolute Geist erkennt sein Gegenüber ebenso im Sinne seines Subjekt-Seins.⁶⁷ Sein Wissen von der Substanz ist daher immer zugleich das Wissen vom anderen Subjekt: Deswegen heißt das Erkennen im Geist immer *Anerkennen*. Mit dieser Einsicht erscheint auch die in der Einleitung angekündigte Notwendigkeit des ganzen Vorgangs in einem neuen Licht: Die *skeptische Prüfung des Wissens* lässt sich vom Standpunkt des absoluten Wissens als eine *freie, anerkennende Tat* begreifen.

Hieraus ergibt sich eine letzte Umkehrung, die diesmal nicht das „innertextuelle“ Bewusstsein, sondern unseren Standpunkt als Leser:innen des Buches betrifft: *Wir*, zu deren Position Hegel im Laufe des Textes mehrfach appelliert hat, sehen uns nun mit *unserer Erfahrung* des Zuschauens konfrontiert. Der letzte Schritt, den das Kapitel impliziert, besteht in der Anerkennung dessen, dass das angeschaute Bewusstsein in seiner Bildungsbewegung – die für uns immer ein Anderes war – in der Tat immer schon unsere eigene Erfahrung gewesen ist: unsere Lese-, Denk- und Verstehens Erfahrung.⁶⁸ Der aufgemachte Unterschied zwischen Für-es und Für-uns erweist sich damit nicht als bloß didaktische Methode Hegels – als eine Art Hilfsmittel, das sich im Verlauf des Textes erübrigen würde –, sondern ein innerer Unterschied

⁶⁷ Für die etymologische und philosophische Verortung des indoeuropäischen Reflexivums *se* (*swe*), das im Wort „absolut“ den semantischen Kern seiner Selbstbezüglichkeit bildet, und für dessen Relevanz für den Hegelschen Begriff des Absoluten vgl. Agamben 2013 [2005].

⁶⁸ Zu dem kreativen Potenzial der Lese Erfahrung und dazu, wie dieses mit der hegelschen Dialektik zusammengedacht werden kann, vgl. Malabou 2005.

des Wissens selbst. Die *Phänomenologie* war von Anfang an nicht nur die Bewegung des sich bildenden Bewusstseins, sondern *ebenso unsere Bewegung des Zuschauens*: Das wahre Erkennen besteht nach Hegel gerade im Zusammenhang zwischen dieser beiden, aufeinander verweisenden Pole – mithin in einer Schlussfigur bzw. in der *Spekulation*.⁶⁹

In diesem letzten Schluss des Werkes, in den wir – mitsamt der Besonderheit unserer Interpretationserfahrungen – einbezogen sind, bezieht sich die begriffliche Notwendigkeit des Textes auf ihr Anderes: auf ihr konkretes geschichtliches Erscheinen, das letztlich auch wir als Leser:innen repräsentieren. Das 20. Jahrhundert hat die von Hegel erkannte Situiertheit des Wissens in einer bestimmten geschichtlichen Formierung besonders hervorgehoben – und Hegels Sensibilität für die Geschichtlichkeit des Erkennens liefert dieser Lesart gute Grundlage (vgl. Hoffman 2004, 271). Es stellt sich jedoch die Frage: Wenn die kontingente geschichtliche Verortung als die letzte Begründungsinstanz meines Wissens gelten soll, wie wird das Wissen über eine solche Instanziierung überhaupt möglich?⁷⁰ Wenn Paolo Diego Bubbio schreibt, dass „the philosophical method cannot be a universal, aprioristic analysis of concepts abstracted from their historical situation. Rather, it must be embedded in the historicity of the actual development of the concept“ (Bubbio 2014, 73), verweist er zutreffend auf die historische Eingebettetheit des philosophischen Erkennens; doch wodurch kann sich so ein Erkennen als *philosophisches Erkennen* behaupten? Veranlasst diese Einsicht nicht einmal wieder zu der Frage, wodurch die Gewissheit ihrer Wahrheit gewährleistet wird – und somit zur weiteren skeptischen Prüfung des Erkennens?

„Das Wahre ist das Ganze“ – insofern und dadurch, dass das Wahre sich selbst als solches begreift, realisiert und anerkennt: Es geht um die notwendige Bewegung des Wissens *und* sein freies Auftreten in der wirklichen Geschichte. Das eine geht dabei nicht im anderem auf: Der beständige Unterschied beider ist das Leben des Geistes, der seinem Negativen „ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt“ (PhG, 36). Dieses *Schauen* in sein Negatives – das *spekulative* geistige Erkennen – weist auf jenes Wissen der eigenen Grenze hin, das in den Schlusspassagen der *Phänomenologie* als Aufopferung bezeichnet wird: „Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern

⁶⁹ Für einen philosophisch aufschlussreichen Kommentar zum Begriff des Spekulativen bei Hegel vgl. Nancy 2011.

⁷⁰ Die Frage danach, wie man im Denken einerseits dem Dogmatismus und andererseits dem relativistischen Zirkelschluss entkommt, hat bereits den frühen Hegel dazu veranlasst, sich intensiv mit dem Skeptizismus zu beschäftigen: Bereits in seiner Abhandlung *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* (1802) legt Hegel dar, dass der Versuch, den Skeptizismus – etwa im Sinne Kants – unmittelbar zu widerlegen, zum Scheitern verurteilt ist. Als weitaus fruchtbarer erweist sich für ihn die Einsicht, dass der Skeptizismus ein konstitutives Moment des epistemischen Selbstverständnisses bildet, weshalb Hegel 5 Jahre später seine *Phänomenologie* als ein „sich vollbringender Skeptizismus“ bezeichnete. Mit der Methode des philosophischen Zweifels arbeitet Hegel sein gesamtes Vokabular der Negativität sowie seine dialektische Methode heraus, um die Frage zu beantworten, wie eine Position relativiert werden kann, ohne dass diese Relativierung auf sich selbst zurückschlägt.

auch das Negative seiner selbst oder seine Grenze. Seine Grenze wissen heißt, sich aufzuopfern wissen“ (PhG, 590).⁷¹

Das Wissen kennt nicht nur sich – eine notwendige Bewegung des Begriffes –, sondern auch das Negative seiner selbst oder seine Grenze: Es scheut sein Anderes nicht, sondern erkennt es in seiner Subjekthaftigkeit an. Indem das absolute Wissen seine Grenze bzw. sich als ein *begrenztes Wissen* kennt, *weiß es sich aufzuopfern* und in der wirklichen Geschichte zu erscheinen (vgl. Baptist 1998, 250). Jede endliche Wissensgestalt ist somit eine *gewordene* – und als Begriff verweist sie auf ihre eigene Genese: Ihr Begriff ist die *Er-Innerung jener Aufopferung*; er ist jene Vermittlung, die in jedem unmittelbaren Wissen vergessen bleibt. Vergessen heißt: präsent und entzogen zugleich – als eine jedem Wissen zugehörige Grenze, durch die es auf sein Anderes verweist.⁷²

Insofern jeweilige Bewusstseinsgestalten des erscheinenden Geistes als bestimmte Begriffe auftreten – d. h. als bestimmtes Wissen mitsamt seiner notwendigen Genese –, sind sie die Momente der Wissenschaft: „Wie der daseiende Geist nicht reicher ist als sie, so ist er in seinem Inhalte auch nicht ärmer“ (PhG, 589). Die *Phänomenologie des Geistes* als „Weg zur Wissenschaft“ ist gerade durch die Notwendigkeit ihres Fortschreitens „selbst schon *Wissenschaft*“ (PhG, 80), doch tritt sie in ihrem wirklichen Erscheinen als das *Andere der Wissenschaft* auf – nämlich als die Darstellung ihres Werdens „in der Form des *freien zufälligen Geschehens*“ (PhG, 590). Beide Seiten kennzeichnen das Auftreten des Wissens in der Geschichte: das Erfassen des Seins in Form des Begriffes und das Freilassen des Seins in seine Freiheit. Der sich selbst wissende Geist gewinnt also die höchste Sicherheit seines Wissens von sich im Sein, das aus der Form seines Selbst entlassen wurde – in der sinnlichen Gewissheit. Der Anfang des Buches erweist sich schließlich durch sein Ende vollzogen.

„Doch ist diese Entäußerung noch unvollkommen; sie drückt die *Beziehung* der Gewißheit seiner selbst auf den Gegenstand aus, der eben darin, dass er in der Beziehung ist, seine völlige Freiheit nicht gewonnen hat“ (PhG, 590) schreibt Hegel, bevor er zu Passagen über die Aufopferung des Wissens und sein *er-innerndes Auftreten* in der Geschichte übergeht. Was die *Phänomenologie* uns noch zuletzt mitgibt, ist die Zufälligkeit ihrer geschichtlichen Erscheinung im Jahre 1807 – und die Notwendigkeit ihrer Schlüsse. Die vollkommene Entäußerung des

⁷¹ Die Dialektik der Grenze, die in der *Phänomenologie* keine Ausarbeitung erfährt, entwickelt Hegel in der *Wissenschaft der Logik*: vgl. Erstes Buch: zweites Kapitel, Teil B./b. „Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze“. (Hegel 2008 [1832]), 118 ff.)

⁷² „Es ist der träge Fortgang der Geschichte, in der die gemachten Erfahrungen immer wieder *vergessen* werden [...] Wie die Natur das Leben immer wieder von neuem anfangen läßt, so muß auch der Geist seine früheren Erfahrungen aus seinem Fürsichsein entlassen. Das haben wir als Sprachlichkeit erkannt.“ (Liebrucks 1970, 291)

Gegenstandsbezugs und der Gewinn völliger Freiheit würden schließlich darin bestehen, das Buch zuzuschlagen und der Phänomenologie des Geistes mit eigenen Augen zuzuschauen.

Schluss: Die Aufopferung als Wissen der Grenze

Die erste Erwähnung der *Aufopferung* in der Phänomenologie ist am Ende des Selbstbewusstseinskapitels situiert, wo sie als Übergangsstelle von der Gestalt des *unglücklichen Bewusstseins* zur Vernunft fungiert. Im ersten Teil haben wir gesehen, dass dieser erste Auftritt der Aufopferung besonders aufschlussreich ist und zentrale Einsichten in Hegels Verständnis dieses Begriffs ermöglicht. Dieses Tun ist nämlich das Einzige, was das unglückliche Bewusstsein mit seiner Wahrheit – dem Unwandelbaren – verbinden kann: Weder die Andacht noch die Darbringung, ja nicht einmal der Versuch der Askese mit ihrer unmittelbarsten Negation des Körperlichen vermochten einen unmittelbaren Bezug zum Unwandelbaren zu stiften (vgl. 1.2). Es hat sich gezeigt, dass selbst diese scheinbar unmittelbarste Ausrichtung auf die Wahrheit durch ein Drittes, nämlich dem Gedanken des Unwandelbaren, vermittelt ist. Durch die Einführung des Vermittlers, den Hegel als „Rat über das Rechte“ bezeichnet, wird das wirkliche Abstoßen des unglücklichen Bewusstseins von seiner Unwesentlichkeit ermöglicht – also die eigentliche bzw. vollständige Aufopferung. Hegel verwendet den Begriff Aufopferung hier, um auf eine vermittelte Form der Selbstnegation zu verweisen; sie erscheint dadurch als eine Bewegung, die sich vollziehen kann, ohne in bloße Vernichtung umzuschlagen. Die Aufopferung erweist sich somit als ein in sich reflektierter Vollzug, der einerseits das Selbstbewusstsein negativ auf sich selbst bezieht und andererseits ein Moment der Alterität in diesem Selbstbezug hervortreten lässt, insofern diese *Selbsthingabe durch ein Drittes vermittelt* ist und gerade nicht als unmittelbares Eigenhandeln des Bewusstseins verstanden werden kann.

Zentral ist diese Vermittlung durch das Fremde für Hegels Verständnis der Aufopferung als *Entäußerung* – das Heraussetzung des Ichs aus sich heraus und sein Werden zum Anderen, nämlich zum gegenständlichen Sein oder zum Ding (vgl. 1.3). Diese Verdinglichung des Ichs als Resultat seiner Aufopferung ist somit die erste Stelle, an der sich Sein und Denken – oder Bewusstsein und Selbstbewusstsein – in der Phänomenologie zusammenschließen, was im „Setzen des Willens als eines Anderen“ (PhG, 176) geschieht. Für das Selbstbewusstsein bleibt die Bedeutung dieses Setzens bzw. der eigenen Entäußerung jedoch ein „Treiben des unverstandenen Geschäftes“, zu dem es nicht von sich aus, sondern durch den Rat des Fremden gebracht wird. Hier realisiert sich somit eine Tauschlogik, die gerade nicht ein begreifender Schluss ist. Gleichwohl verleiht die andere Seite dieser Vermittlung – das Unwandelbare – dem Selbstbewusstsein in seiner Entäußerung die Gewissheit seiner selbst: Es findet sich im Ding – dem Resultat seiner Entäußerung – nicht unmittelbar wieder, ist sich jedoch gewiss, in seiner Einzelheit allgemein zu sein, und erhebt sich damit zur Vernunft.

Der darauffolgende Überblick über das Unterkapitel „Die Tugend und der Weltlauf“ (vgl. 2.1) hat Hegels Kritik der Tugendethik pointiert herausgearbeitet: Diese Passagen befassen sich mit der Aufopferung in der Gestalt der *Tugend*, in der das Individuum, dem Gesetz seines Herzens folgend, zum heroischen Kampf gegen die bestehende Ordnung bis zum eigenen Untergang bereit ist. Dieses Rebellieren des tugendhaften Ritters vermag nach Hegel jedoch weder eine wirkliche Veränderung zum Guten herbeizuführen noch eine genuine Selbsthingabe zu vollziehen, da es als seinen Zweck lediglich ein der Wirklichkeit entgegengesetztes, vorgestelltes Wesen setzt und darin das Gute zu finden meint: Das Allgemeine eines tugendhaften Don Quijotes ist nicht kein wirkliches, sondern ein bloß eingebildetes und projiziertes. Was es tatsächlich hervorbringt, ist daher kein wirkliches Erkämpfen des Guten, sondern vielmehr ein Kampf gegen Windmühlen und eine *leere Selbstaffirmation*, worin es dem wirklichen Allgemeinen, das Hegel als Weltlauf bezeichnet, unterlegen bleibt.

Die nächste Station bildete die Auseinandersetzung mit der *Bildung* als Entfremdungsbewegung im Ausgang von Hegels Darstellung derselben im Geist-Kapitel (vgl. 2.2). Im gleichnamigen Unterkapitel wird der Bildungsbegriff vor allem im Zusammenhang mit der aufklärerischen Vernunft entfaltet: Bildung erscheint als eine *Entfremdung des Selbstbewusstseins*, das nun nicht mehr rein dinghaft oder gedanklich, sondern substantiell verstanden wird; sie bezeichnet die vom Selbstbewusstsein vollzogene Entgegensetzung von gegenständlichem Dasein und Denken. Indem diese Entfremdung als Substanz auftritt, der sich das Individuum in der Bildung bemächtigen und in der es seine eigene Setzung anschauen kann, zeigt sich diese Gestalt als ein Gegenbild zur Entäußerung des unglücklichen Bewusstseins, das sich in der entäußerten Dingheit nicht wiederzufinden vermochte. Die Bestimmung des Guten und Schlechten in der Bildung steht im Gegensatz auch zum tugendhaften Bewusstsein: Das Gute wird nämlich nicht mehr als erträumte Abstraktheit gefasst, sondern manifestiert sich konkret in der Übereinstimmung des allgemeinen Wesens und des konkreten Daseins, während das Schlechte für die Ungleichheit beider steht. Diese Gedanken des Guten und Schlechten ordnet Hegel jeweils den realen Gestalten von Staatsmacht und Reichtum zu. Das Bewusstsein, das sich mit diesen identifiziert, bezeichnet er als edelmütig, während dasjenige, das sich ihnen gegenüber als ungleich bestimmt, als niederträchtig erscheint.

In diesem Zusammenhang tritt die Aufopferung erneut auf: Sie erscheint auf der Seite des edelmütigen Bewusstseins, das in seinem tüchtigen *Dienst an der Staatsmacht* sein Dasein aufopfert. Allerdings zeigt Hegel, dass diese *Aufopferung keine vollständige* ist, da der Dienende hinter seiner Hingabe ein besonderes Interesse verbirgt, nämlich die Sicherung der Gunst seines Gebieters; damit schlägt die scheinbare Aufopferung in ihr Gegenteil um und erweist sich als

Moment der Niedertracht. In der wahren Aufopferung darf also nach Hegel kein „besonderes Fürsich“ zurückbleiben – was er am Beispiel des Ich-Sagens veranschaulicht: In der Bildungswelt totaler Entgegensetzungen erscheint die Sprache erstmal als *Sprache* in ihrem eigentümlichen Ausdruck. Hegel bezieht sich auf das Ich-Sagen als eine genuine Form der Aufopferung, in der das sich entäußernde Ich unmittelbar zu sich zurückkehrt: In der Bezeichnung seiner selbst als „Ich“ stößt sich das sprechende Subjekt zugleich von sich ab, indem es sich zugleich als ein von anderen vernehmbares „Ich“ setzt und damit die Form des Allgemeinen annimmt. Die *Aufopferung in der Sprache* unterscheidet sich somit wesentlich von derjenigen des unglücklichen Bewusstseins, da hier die fremde Vermittlung entfällt: Im „Ich“ wird die Einheit von Einzelheit und Allgemeinheit unmittelbar angeschaut. Das Allgemeine im Ich ist weder bloße Einbildung – wie im tugendhaften Bewusstsein – noch ein unerreichbares Jenseits, sondern das wirkliche Allgemeine selbst, das die Momente des Fürsichseins und des Seins-für-Anderes in sich vereint.

Nach der Erläuterung des Opferbegriffs bei Hegel mit Blick auf die Strukturen des Selbstbewusstseins, Tugend und Sprache, wurde der Zusammenhang von Aufopferung und Handeln thematisiert: Wie im Teil 2.3 ausgeführt, mündet das moralische Bewusstsein in die Gestalt des *Gewissens*, die eine unmittelbare Verwirklichung des allgemeinen Willens als konkrete Gewissheit jedes Einzelnen darstellt. Im Gegensatz zum unglücklichen Bewusstsein, das noch durch den Rat des Fremden vermittelt war und den Willen des Anderen unwissentlich setzte, hat das moralische Selbst als Gewissen das Wissen vom Rechten unmittelbar an sich: Indem es allein auf eigene Willensbestimmung als absolute Wesenheit in jedem konkreten Handeln richtet, erschließt es der Handlung ein unmittelbares Moment der Gültigkeit, durch das jedes Selbst sein Wissen von sich als ein moralisches Wesen in seiner wirklichen Tat realisiert. Der Maßstab des moralischen Handelns liegt somit nicht mehr in abstrakter Pflichtmäßigkeit, sondern im Wissen über sich als höchster moralischer Instanz und allgemeiner Wille: Dabei thematisiert Hegel das Gewissen einerseits als Aussprechen seines eigenen Wissens und Wollens als allgemeinen, andererseits als Umsetzung dieser Versicherung im konkreten Handeln. Daraus ergeben sich zwei entgegengesetzten Pole, die Hegel als das einzelne handelnde und das allgemeine urteilende Bewusstsein bezeichnet. Während ersteres wirklich handelt, vermag letzteres seine moralische Integrität nur durch den Ausschluss alles Seienden aus sich zu behaupten; es ist jene „*schöne Seele*“, die jede Handlung als böse verurteilt, da sie hinter deren pflichtmäßigen Versicherungen lediglich Eigeninteresse vermutet. Damit verweigert sie dem einzelnen Bewusstsein die Anerkennung jener Allgemeinheit, die es als Gewissen bereits an sich hat. Dieses reine Pflichtbewusstsein gerät so in einen radikalen Selbstwiderspruch: Es beansprucht, über

das Andere zu urteilen, kennt aber in seiner abstrakten Selbstbezüglichkeit überhaupt kein Anderes.

Hingegen scheut das handelnde Böse sein Anderes nicht: Mit seinem Bekenntnis „*Ich bin's*“ nimmt es das Urteil des Anderen als eigene Bestimmung an und legt damit die Heuchelei seines eigenen Anspruchs offen. Daraus ergibt sich die Einsicht, dass das Bewusstsein nicht unmittelbar bei sich ist, sondern erst im Sich-Aussprechen zum Anderen zu sich kommt: Die im Handeln hervorgetretene Entzweiung von Ansichsein und Fürsichsein wird in diesem erfüllten Sich-Aussprechen aufgehoben, sodass sich die Allgemeinheit des Gewissens tatsächlich realisieren lässt. Dieses bekennende Tun durchbricht die bisherige Urteilslogik, insofern es die Kontingenz und Einseitigkeit des urteilenden Standpunktes exponiert. Daher muss auch die schöne Seele ihr „hartes Herz“ brechen, da ihr eigener Anspruch als heuchlerisch erwiesen ist: Sie muss ihrer Abstraktion entsagen, „sich dem absoluten Unterschiede anzuvertrauen“ (PhG, 484) und sich aufopfern.

Damit erweist sich die aufopfernde Tat als Voraussetzung der Versöhnung von Einzelheit und Allgemeinheit im Element des Handelns: Die *Verzeihung*, die die schöne Seele dem Anderen erwidert, ist ihr Verzicht auf abstrakte Selbstständigkeit sowie die Anerkennung ihrer selbst und des Anderen in ihrer Endlichkeit. Das Insichsein der schönen Seele zeigt sich dabei als bloßer Schein: Ihre Allgemeinheit ist nicht ursprünglicher Ausgangspunkt, sondern Resultat der Rückkehr aus der Entäußerung des Handelns. Entsprechend ist ihr Verzicht auf das eigene Fürsichsein nicht als nachträgliche Ergänzung zu verstehen, sondern als Einsicht in ein stets schon vollzogenes Verhältnis: dass nämlich die konkreten Inhalte des Handelns mit dem Allgemeinen des Rechten und Guten bereits versöhnt sind. Somit erweist sich das Handeln in seinem Begriff als Einheit des Einzelnen – bzw. des Begrenzten, Endlichen, Zufälligen – und des Allgemeinen, die sich *gegenseitig anerkennen*. Diese gegenseitige Entäußerung des einzelnen Selbst und des allgemeinen Wesens im Handeln und Verzeihen ist das Erscheinen des absoluten Geistes und markiert den Übergang zur Religion.

Das Religionskapitel stellt die Bewegung der *Phänomenologie* unter eine neue Perspektive – nämlich als Gegenbewegung des Anderen des Bewusstseins, das sich seinem Aneignungsanspruch immer wieder entzog. Der *religiöse Geist* ist daher nicht mehr auf einen fixierbaren Gegenstand gerichtet, sondern auf die Aufhebung der Gegenständlichkeit, die sich in drei Stufen vollzieht. Zunächst wird das Aufheben der Sinnlichkeit in der Gestalt der Naturreligion thematisch: Die *Natur* selbst erscheint als Ausdruck des absoluten Wesens, zunächst in der Anschauung, dann in der Gestaltung (vgl. 3.1). In der Figur des Werkmeisters beteiligt

sich das Subjekt an der Hervorbringung des Sakralen, indem es seine eigene Gestalt im Göttlichen wiedererkennt – bis hin zur anthropomorphen Gestalt der Götter in der griechischen Kunst. In dieser *Kunstreligion*, wie Hegel sie bezeichnet, tritt das göttliche Dasein als ein sich selbst gestaltendes Kunstwerk auf (vgl. 3.2): In seinem ersten Erscheinen ist es eine abstrakte, in seiner Besonderheit noch ganz zufällige Körperlichkeit der Götterstatuen. Diesen ruhenden Gestalten wird die rauschende Leiblichkeit des Orakels und des Kultus entgegengesetzt, in dem das Opfern vollzogen wird: Anders als das bloße Andenken ist das Opfer hier die erste wirkliche Handlung, an der sowohl die anbetenden Menschen als auch Götter beteiligt sind. Wie Hegels Darstellung des Thysia-Ritus zeigte, ließ die Natur eine ansichseiende göttliche Dimension hervortreten, die sich jeder Aneignung entzog und sich nur im Freilassen, d. h. im rituellen Verbrennen der Opfergaben, manifestierte (3.2.1). Entscheidend dabei war, dass die *kultische Opferdarbringung* überhaupt das Herabsteigen des Göttlichen in die natürlichen Gestalten der Früchte und Tiere voraussetzte, die sodann als Opfer dargebracht wurden. Dieses Zusammenschließen von Menschlichem und Göttlichem kulminiert im anschließenden Verzehren der für ein Mahl brauchbaren Teile des Geopferten; laut Hegel enthüllt sich darin ein betrügerisches Moment des kultischen Opfers, insofern es die Hingabe des Eigentums in den eigenen Genuss des Mahles zurücknimmt. Der Gedanke, der der kultischen Andacht, der Opfergabe sowie der Weihung und Schmückung der Wohnräume und der Arbeit zur Ehre Gottes zugrunde liegt, ist nämlich nicht die Aufopferung, sondern die Teilung: Die kultische Verbindung mit dem Göttlichen erweist sich als Teilhabe an göttlicher Macht, die die Götter zwar würdigt, zugleich aber deren Gunst zur Befriedigung eigener Bedürfnisse zu gewinnen sucht.

Diese Tendenz steigert sich im „lebendigen Kunstwerk“, das Hegel vor allem an den Bacchanalien illustriert: Hier erscheint die Aufhebung der Gegenständlichkeit als ekstatischer Taumel des *Mysteriums* (3.2.2). Hegel stellt sie als vollständige Entäußerung des Geistes in die Körperlichkeit dar, die im genussvollen Verzehren der Früchte und im berausenden Trunk selbstvergessene Begeisterung erfährt: Die Früchte und der Wein erscheinen dabei nicht mehr bloß als natürliche Dinge, sondern als göttliche Gaben und Objekte der Begierde, die zu einer neuen Form der Gewissheit unmittelbarer Nähe zum Göttlichen führen. Diese Auslöschung aller Individualität und Gegenständlichkeit im körperlichen Rausch erzeugt eine unmittelbar daseiende, aber noch keine begriffene Gewissheit der Gottespräsenz: Der Gott hat sich darin noch nicht als selbstbewusster Geist geopfert.

Die mit dem göttlichen Geist erfüllten Körper konkretisieren sich sodann als Textkorpus (3.2.3): Im Abschnitt zum geistigen Kunstwerk stehen das griechische Epos und das griechische Drama im Fokus, die Hegel als zunehmende Subjektivierung des Göttlichen interpretiert. In der

altgriechischen Dichtung und im Theater treten die Götter als sprechende, personifizierte Gestalten auf und bringen in ihrem Sprechen jene Innerlichkeit zum Ausdruck, die den bildhauerischen Kunstwerken noch fehlte. Im *Epos* ist die Gottesrede noch nicht vollständig in sich reflektiert und wird durch die erinnernde Vermittlung des Sängers getragen; in der *Tragödie* hingegen erkennt Hegel ein Loslösen von dieser dichterischen Vermittlung: Die Handlung wird nicht mehr erzählt, sondern schauspielerisch dargestellt, sodass die Personen selbst als sprechende Subjekte auftreten. Damit verschwindet das anonyme Selbst der Rezitation; vielmehr verringert die Personifizierung der Helden als konkrete Charaktere auf der Bühne die Distanz zwischen ihnen und den Zuschauenden. Allerdings bezeichnet Hegel diese Identifikation als hypokritisch: Die Individualität der Person wird nicht durch ihr freies Selbstbewusstsein hervorgebracht, sondern durch die äußere Maske vermittelt, die den Helden mit der allgemeinen Substanz – d. h. seiner schicksalhaften Bestimmung – bloß äußerlich verbindet. Schließlich betrachtet Hegel die antike *Komödie* als Entlarvung dieser tragischen Hypokrisie: Während die Tragödie darauf abzielt, das sittliche Wesen darzustellen, verlegt die Komödie dieses in die unmittelbare Gegenwart, wodurch das Pathetische ins Lächerliche umschlägt. Der Kraft des Lachens gelingt es, nicht nur die *leere Notwendigkeit des Schicksals zu unterlaufen*, sondern auch die Kluft zwischen darstellendem und zuschauendem Selbstbewusstsein – zwischen dem Selbst und seiner Maske – aufzuheben.

Der Versuch des Selbst, den tragischen Bruch mit der allgemeinen sittlichen Substanz durch das alles negierende Lachen zu überbrücken, kulminiert in dem Satz „*das Selbst ist das absolute Wesen*“ (PhG, 545), das den Menschen als Maß aller Dinge betrachtet. Zugleich wird jedoch vorausgesetzt, dass das Selbst das Absolute weder in bloßer Vorstellung noch durch künstlerische oder theatralische Vermittlung erfassen kann, sondern im Sein selbst anzuschauen hat: Diese Behauptung kann nämlich nicht durch bloße Aufstellung oder Setzung des Selbstbewusstseins, sondern lediglich durch die bereits seiende bzw. vorausgesetzte Notwendigkeit wahr sein. Darin liegt nach Hegel der Sinn der *christlichen Offenbarung* – das Anschauen des Logos in seiner Unmittelbarkeit (vgl. 3.3). Das konkrete Sein wird unmittelbar als Allgemeines gewusst, indem sich der absolute Geist in ihm als sprechendes Selbst, als ein in sich reflektiertes Inneres offenbart – als Einheit des absolut Entgegengesetzten. Für die religiöse Gemeinde bleibt dieses Geschehen jedoch zunächst in Form der Überlieferung: Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus Christus wird als absolutes Ereignis der Vergangenheit aufgefasst. Allerdings verweist nach Hegel diese Verlagerung der Wahrheit in die Vergangenheit auf ein wesentliches Moment des Wesens des Christentums: die Radikalisierung des Unterschieds. In der Trinität, der Schöpfung und insbesondere in der Kenosis entfaltet sich diese Bewegung des

Unterschiedes bis zur äußersten Entzweiung im Kreuzestod und zu ihrer Aufhebung in der Auferstehung.

Die Aufopferung des christlichen Gottes wurde als *Manifestation des Absoluten in seinem radikal Anderen* und damit die Anerkennung dieses Anderen interpretiert: Die Tendenz des Bösen zum Isolieren und zum Beharren auf seinem Fürsichsein wird im Kreuzestod so weit getrieben, bis sie ihr eigenes negatives und ausschließendes Wesen gegen sich selbst richtet und sich durch eigenes Insichgehen aufhebt. Diese vollständige Entfaltung des Anderen des absoluten Geistes, sein Insichgehen und seine Selbstaufhebung erweisen sich letztlich als der Bewegung des Absoluten nicht fremd. So verstanden ist die christliche Passionsgeschichte die vorstellungshafte Darstellung dessen, was Hegel als *Bewegung des Begriffes* bezeichnet: Der Verzicht des christlichen Gottes auf sein abstraktes Wesen, seine Entäußerung in das Leiden eines konkreten Menschen, die innere Umkehr dieses Leids und seine Aufhebung im allgemeinen Geist der religiösen Gemeinde sind nach Hegel die Momente des absoluten Begriffes als des sich von sich unterscheidenden Unterschiedes. Der Tod am Kreuz wird von Hegel als „*Tod des Mittlers*“ (PhG, 571) gedeutet – als jene Negation der Vermittlung, die jeder Unmittelbarkeit zugrunde liegt und sich als notwendige Voraussetzung jeder unmittelbaren Setzung erweist. Den Geist als Begriff veranschaulicht Hegel am Bild des Kreises, der sich vollbringt und sich zugleich voraussetzt; so denkt Hegel das Absolute als Freiheit – nämlich als Zusammenschluss von freier Selbstsetzung des Absoluten und der Notwendigkeit seines Begriffes.

Dieser absolute Inhalt, der sich in den Glaubensinhalten von der Gottesgestalt als ein sich-anders-werdender Geist bereits geworden ist, realisiert seinen Begriff nach Hegel erst im spekulativen Denken, wie im letzten Kapitel „*Das absolute Wissen*“ dargestellt (vgl. 4.1–4.5): In der offenbaren Religion erscheint die Versöhnung von einzelner Selbst und allgemeiner Geistespräsenz als Heilsvorstellung, also als dem Bewusstsein gegenübergestellter Inhalt; im absoluten Wissen erhält sie dagegen die Form des Selbstbewusstseins, wodurch die Trennung von Inhalt und Form des Wissens aufgehoben wird. Da das absolute Wissen die Realisierung des eigenen Begriffes des Selbstbewusstseins zum Gegenstand hat, tritt es als sich selbst wissender Begriff auf, der, indem er erkennt, zugleich erkannt wird: In seinem Vollzug sind die substanziellen Wissensinhalte als in sich zurückkehrendes Selbstbewusstsein gewusst. Erkennen wird zur Realisierung jenes *sich selbst aufhebenden Unterschieds*, der das Selbstbewusstsein als solches ist.

Diese Anschauung des Geistes seiner selbst in Form des Selbstbewusstseins – als ein Unterschied, der keiner ist – haben wir mit Hegel als Selbsthingabe des Geistes interpretiert: Wie im Wissen der offenbaren Religion die Versöhnung von Einzelem und Allgemeinem nur

durch die Aufopferung Gottes zustande kommt, so erscheint auch hier das versöhnende Moment allein als Resultat des aufopfernden Tuns des Wissens, das sich aus seiner selbstischen Form entlässt und sich zum Sein entäußert. Erst hier begreift der sich selbst wissende Geist den Anfang seines Erkenntnisweges – die sinnliche Gewissheit – als Resultat seiner eigenen Selbsthingabe, die er allerdings nicht eher vollziehen kann, als er zum absoluten, sich als Begriff wissenden Geist wird. Hiermit entfaltet sich Hegels philosophisches Verständnis der Aufopferung als Begreifen dessen, was der Unterschied als Unterschied ist – nämlich nicht eine sich selbst vernichtende Negation, sondern die im Negieren ihrer selbst erst zu sich werdende Negation. Das ist die eigentümliche Bedeutung der Aufopferung, die nichts für sich zurückbehält und nichts als solches opfert: Bei der sich auf sich beziehende Negation kann es nicht um Hingabe von etwas, sondern eher um eine Hingabe im Sinne einer Subtraktionsbewegung – ein Hinweis auf den *kenotischen Sinn* dieser Aufopferung. In diesem Rückzug in sich erweist sich die Aufopferung zugleich als absolute Entäußerung, die Erkennen nicht als Selbstprojektion oder Herrschaftsmechanismus, sondern als Freilassen deutet – der Wissensvollzug als Anerkennung des Anderen in seinem Subjektsein.

Damit zeigt sich das absolute Wissen als Wissen des Wissens, dass es in seinem Werden stets auf sein Anderes angewiesen ist – also *seine Grenze kennt* – und in diesem sich selbst wissenden Insichgehen eine absolute Entäußerung vollzieht, sich also *aufzuopfern weiß*. Das Insichsein des Sichselbstwissens erweist sich als das Außersichsein der Selbsthingabe – ein „in sich zurückgehende Kreis“ (PhG 585), der seine höchste Gewissheit im Freilassen gewinnt: Diese Entäußerung des Geistes, die zugleich sein erinnernden Werden zum Geist ist, ist nach Hegel sein Entlassen aus der Form der Notwendigkeit in die Gestalt „des freien zufälligen Geschehens“ (590) – nämlich die Geschichte. Im realen, kontextualisierten Wissen vollzieht sich also die Aufopferung des Geistes – als sein Verzicht auf eigene Abstraktion und Besonderung in die Gestalt des konkret-geschichtlichen, frei erkennenden Selbstbewusstseins, das in Vollzug seines Wissens das Tun des absoluten Geistes vollbringt und diese Vollbringung der *Er-Innerrung des Geistes* übergibt.

Mit dieser Deutung der Aufopferung als Tun, durch das der Geist zu sich kommt und sich erkennt, wird einer Hegel-Interpretation Abstand genommen, die sein Denken als egologische Maschinerie liest: Wie die vorliegende Analyse ergeben hat, ist das Selbstaussprechen des absoluten Geistes als Ich=Ich nicht als Identitätsaussage zu verstehen, sondern als ein auf sich bezogener Unterschied – der Unterschied jedes Selbstbewusstseins, das seine Subjekthaftigkeit nur im Unterscheiden, im Abstoßen und im kenotischen Entlassen bewahrt. Dies ist kein Appell zu tugendhafter Selbsthingabe oder asketischem Rückzug – solche Opferdeutungen werden bei

Hegel, wie gezeigt, zurückgewiesen. Vielmehr dient der Begriff der Aufopferung dem Verständnis des Wissens: wie dieses konkret-geschichtlich und zugleich allgemeingültig zu denken ist. Kenotisch gedacht ist Wissen nicht objekthaft, sondern subjekthaft: Machtansprüchen, Instrumentalisierungsversuchen und dem Konkurrenzdenken entzogen, verfügt ein solches Wissensverständnis über ein emanzipatorisches Potenzial, das heutigen metrischen Bewertungen und Produktivitätsanalysen eine Grenze setzt. Diese Transformation des Selbst- und Weltverhältnisses betrifft nicht einen abstrakten, gespenstigen Geist, sondern die Erfahrung meines erkennenden Ichs – und des Ichs jedes Anderen – in seiner kreativen, interpretierenden, denkenden, sich verlierenden und zu sich werdenden Tätigkeit.

Die vorliegende Arbeit zielte auf die Freilegung dieses Potenzials und hat gezeigt, dass die *Phänomenologie* mit ihrem komplexen und dynamischen Wissensbegriff – der seine eigene Grenze nicht verschleiert oder verdrängt, sondern produktiv macht – eine Perspektive eröffnet, die Herrschaftsstrukturen, algorithmisierte Verwaltungstechniken und positivistische Identitätspolitik erschüttert. Hegels Konzeption, Wissen mit dem Begriff der Aufopferung zusammenzudenken, lässt sich somit nicht nur als bislang unterbelichteter Bereich der Hegel-Forschung profilieren, sondern auch als fruchtbare Kategorie im Horizont aktueller Debatten über technologische Souveränität, KI und die politische Dimension von Wissensproduktion. Aufschlussreich wäre eine weitere Vertiefung des sich selbst begrenzenden, seine eigene Negativität reflektierenden Wissens an weiteren Textstellen und Werken Hegels sowie unter stärkere Berücksichtigung zeitgenössischer Rezeptionen, die sich von einer Hegel Lektüre unter dem Vorzeichen der Totalität sowie von positivistischen und progressistischen Wissensmodellen abheben. In diesem Sinne eröffnet Hegels spekulatives Erkennen im Licht der Beiträge von Gillian Rose (1995), Catherine Malabou (2005 [1996]), Rebecca Comay (2018 [2010]), Slavoj Žižek (2016 [2012]) und Christoph Menke (2018) ein Feld für weitergehende geistes- und sozialwissenschaftliche Problematisierungen.

Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio (2002): *Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2007): *Die Sprache und der Tod: ein Seminar über den Ort der Negativität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2013): „*Se. Das Absolute und das Ereignis“, in: Ders.: *Die Macht des Denkens: gesammelte Essays*. Übers. v. Francesca Raimondi. Frankfurt am Main: S. Fischer, 188–220.
- Appel, Kurt (2007): „Offenbare Religion und absolutes Wissen bei G.W.F. Hegel“, in: Danz, Christian/Marszałek, Robert (Hg.): *Gott und das Absolute: Studien zur philosophischen Theologie im Deutschen Idealismus*. Wien; Berlin: Lit Verlag, 121–144.
- Appel, Kurt (2012): „Drei Ausblicke auf die offenbare Religion in Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹“, in: Appel, Kurt/Auinger, Thomas (Hg.): *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 2: Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 347–357.
- Appel, Kurt (2015): *Preis der Sterblichkeit: Christentum und Neuer Humanismus*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Appel, Kurt (2018): „Das Dieses ist ein Baum ist ein Baum. Der absolute Geist als freies Dasein der Wirklichkeit in Hegels Phänomenologie des Geistes“, in: Oehl, Thomas / Kok, Arthur (Hg.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*. Leiden: Brill, 57–80.
- Appel, Kurt/Eleven, Martin (2023): „Hegel und das Offene der Gottesfrage mit einem Ausblick auf Lacans Register des Imaginären, des Symbolischen und des Realen“, in: Heinrich-Ramharter, Esther/ Staudigl, Michael (Hg.): *Religionsphilosophie heute: Stimmen – Schauplätze – Systeme*. Baden-Baden: Verlag Karl Alber, 65–108.
- Appel, Kurt/Auinger, Thomas (Hg.) (2009): *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 1: Von der sinnlichen Gewissheit zur gesetzprüfenden Vernunft*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Appel, Kurt/Auinger, Thomas (Hg.) (2012): *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 2: Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Auinger, Thomas (2002): *Das absolute Wissen als Ort der Ver-Einigung: Zur absoluten Wissensdimension des Gewissens und der Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Universität Wien.

- Auinger, Thomas (2009): „Genese und Exposition der Erscheinung in Hegels Phänomenologie des Geistes“, in: Appel, Kurt / Auinger, Thomas (Hg.), *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil I: Von der sinnlichen Gewissheit zur gesetzprüfenden Vernunft*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 9–103.
- Baptist, Gabriella (1998): „Das absolute Wissen. Zeit, Geschichte, Wissenschaft“, in: Köhler, Dietmar/Pöggeler, Otto (Hg.): *G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie Verlag, 243–260.
- Bataille, Georges (2018 [1955]): „Hegel, der Tod und das Opfer“, in: Ders.: *Hegel, der Mensch und Die Geschichte*. Hrsg. und übers. v. Rita Bischof. Berlin: Matthes & Seitz, 31–68.
- Baudet, Jean-Pierre (2013) *OPFERN OHNE ENDE: Nachtrag zu Die Religion des Kapitals von Paul Lafargue*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Beiser, Frederick C. (2009): „Morality in Hegel’s Phenomenology of Spirit“, in Westphal, Kenneth R. (Hg.): *The Blackwell Guide to Hegel’s Phenomenology of Spirit*. Oxford: Wiley-Blackwell, 209–225.
- Bischof, Rita (2018): „Negativität und Anerkennung. Hegel, Kojève, Bataille und das Ende der Geschichte“, in: Bataille, Georges: *Hegel, der Mensch und Die Geschichte*. Hrsg. und übers. v. Rita Bischof, Berlin: Matthes & Seitz, 111–293.
- Bodei, Remo (2008): „An den Wurzeln des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft“, in: Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang (Hg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 238–252.
- Bowman, Brady (2004): „Die unterste Schule der Weisheit: Hegels Eingang in die Phänomenologie im Fokus eines religionsgeschichtlichen Motivs“, in: Arndt, Andreas/Müller, Ernst (Hg.): *Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ heute*. Berlin: Akademie Verlag, 11–38.
- Bowman, Brady (2012): „Spinozist Pantheism and the Truth of ‘Sense Certainty’: What the Eleusinian Mysteries Tell us about Hegel’s Phenomenology“, *Journal of the History of Philosophy*, 50 (1), 85–110.
- Bubbio, Paolo Diego (2014): *Sacrifice in the post-Kantian tradition: perspectivism, intersubjectivity, and recognition*. Albany/New York: State University of New York Press.
- Cohen, Joseph (2007): *Le sacrifice de Hegel*. Paris: Galilée.
- Burkert, Walter (2013): *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin; Boston: De Gruyter.
- Cohen, Joseph (2015): „Hegel and the Gift of Sacrifice“, in: *The Journal for Cultural and Religious Theory* 15/1, 16–22.
- Comay, Rebecca (2018): *Die Geburt der Trauer: Hegel und die Französische Revolution*. Übers. v. Eva Ruda. Konstanz: Konstanz University Press.

- Csikós, Ella (2008): „Zu Hegels Interpretation des Skeptizismus“, in: Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang (Hg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 270–285.
- Dean, Moyar/Quante, Michael (2008): *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Deibl, Jakob (2012): „Wege ins Religionskapitel – Haupteinleitung zum Religionskapitel und Natürliche Religion in Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹“, in: Appel, Kurt/Auinger, Thomas (Hg.): *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 2: Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 285–308.
- Deibl, Jakob Helmut (2013): „Hegels Wort vom Tod Gottes“, in: Appel, Kurt/Danz, Christian/Potz, Richard et al.: *Menschwerdung und Schwächung: Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo*. Göttingen: V&R Unipress, 189–194.
- Derrida, Jacques (2016 [1967]): *Die Schrift und die Differenz*. Übers. v. Rodolphe Gasché. 12. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dunshirn, Alfred (2012): „Kunstreligion“, in: Appel, Kurt/Auinger, Thomas (Hg.): *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 2: Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 309–345.
- Durkheim, Émile (1998 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Übers. von Ludwig Schmidts. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ekroth, Gunnel (2002): *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*. Lüttich: Presses universitaires de Liège.
- Friedell, Egon (1985): *Kulturgeschichte Griechenlands: Leben und Legende der vorchristlichen Seele*. München: Beck.
- Fulda, Hans Friedrich (2008): „Das erscheinende absolute Wissen“, in: Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang (Hg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 601–626.
- Fulda, Hans Friedrich/Henrich, Dieter (1973) (Hg.): *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gadamer, Hans Georg (1973): „Die verkehrte Welt“, in: Fulda, Hans Friedrich / Henrich, Dieter (Hg.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 106–130.
- Gadamer, Hans Georg (1973): „Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins“, in: Fulda, Hans Friedrich/Henrich, Dieter (Hg.): *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 217–242.
- Girard, René (1992): *Das Heilige und die Gewalt*. Übers. v. Elisabeth Mainberger-Ruh. Frankfurt am Main: Fischer.

- Goggin, W. Ezekiel (2018): „Hegel and Bataille on Sacrifice“, in: *Hegel bulletin*, 39(2), 236–259.
- Grießer, Wilfried (2009): „G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes: Vernunft“, in: Appel, Kurt/Auinger, Thomas (Hg.), *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes Teil 1: Von der sinnlichen Gewissheit zur gesetzprüfenden Vernunft*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 153–316.
- Halbig, Christoph (2008): „Die Wahrheit des Gewissens“, in: Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang (Hg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 489–503.
- Hans Friedrich Fulda / Rolf-Peter Horstmann (Hg.) (1996): *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986 [1807]): *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. Eva Moldenhauer/ Karl Markus Michel (Werke 6), Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Sigle: PhG]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986 [1830]): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830 III*. Hrsg. v. Eva Moldenhauer; Karl Markus Michel. (Werke 10) Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Sigle: Enz]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2008 [1832]): *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Sein (1832)*. Hrsg. v. Hans-Jürgen Gawoll (Gesammelte Werke, Band 21). Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Hegel (2005): *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*. Hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert/Jeong-Im Kwon/Karsten Barr. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Sigle: PhK]
- Hirsch, Emanuel (1973): „Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie“, in: Fulda, Hans Friedrich/Henrich, Dieter (Hg.): *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 245–275.
- Hoffmann, Thomas Sören (2004): *Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden: Marix.
- Hoffmann, Thomas Sören (2009) (Hg.): *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt: Beiträge zur Deutung der „Phänomenologie des Geistes“ aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums*. Hamburg: Meiner.
- Hoffmann, Thomas Sören (2009): „Präsenzformen der Religion in der Phänomenologie des Geistes“ in: Hoffmann, Thomas Sören (Hg.): *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt: Beiträge zur Deutung der „Phänomenologie des Geistes“ aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums*. Hamburg: Meiner, 308–324.
- Höfler, Michael (2009): „Der wahre Geist. Die Sittlichkeit und ihre Auflösung in den Rechtszustand“, in: Hoffmann, Thomas Sören (Hg.): *Hegel als Schlüsseldenker der modernen*

- Welt: Beiträge zur Deutung der „Phänomenologie des Geistes“ aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums.* Hamburg: Meiner, 245–264.
- Houlgate, Stephen (2009): „Phänomenologie, Philosophie und Geschichte. Zu Hegels Deutung der französischen Revolution“, in: Hoffmann, Thomas Sören (Hg.): *Hegel als Schlüsseldenk-ker der modernen Welt: Beiträge zur Deutung der „Phänomenologie des Geistes“ aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums.* Hamburg: Meiner, 265–286.
- Houlgate, Stephen/Baur, Michael (Hg.) (2011): *A Companion to Hegel.* Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing.
- Hubert, Henri/Mauss, Marcel (1981[1898]): *Sacrifice: Its Nature and Functions.* Übers. von W. D. Halls. Chicago: University of Chicago Press.
- Iber, Christian (2004): „Selbstbewußtsein und Anerkennung in Hegels Phänomenologie des Geistes“, in: Arndt, Andreas/Müller, Ernst (Hg.): *Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ heute.* Berlin: Akademie Verlag, 98–120.
- Jaeschke, Walter (2003): „Verhältnis zum Skeptizismus zur Philosophie“, in: Ders.: *Hegel Handbuch. Leben–Werk–Wirkung.* Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler.
- Jaeschke, Walter (2004): „Das absolute Wissen“, in: Arndt, Andreas/Müller, Ernst (Hg.): *Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ heute.* Berlin: Akademie Verlag, 194–216.
- Josifovic, Sasa (2009): „Das Selbstbewusstsein“, in: Appel, Kurt / Auinger, Thomas (Hg.), *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 1: Von der sinnlichen Gewissheit zur gesetzprüfenden Vernunft.* Frankfurt am Main: Peter Lang, 105–152.
- Kate, Laurens ten (2015): “Secularity as Sacrifice”, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 1/1, 22–45.
- Kern, Friedrich (2012): „Von der Entfremdung über die moralische Trennung zur gesellschaftlichen Versöhnung des Gewissens“, in: Appel, Kurt/Auinger, Thomas (Hg.): *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 2: Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion.* Frankfurt am Main: Peter Lang, 51–284.
- Kierkegaard, Søren (2005 [1843–1849]): *Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst.* Hrsg. v. Emanuel Hirsch. München: dtv.
- Klötzig, Wolfgang (2002): „Arbeit, Fortschritt, Utopie. Zum Begriff des Opfers in der Hegel-schen Philosophie“, *Hegel-Jahrbuch*, 2002 (1), 81–87.
- Kojève, Alexander (2005): *Hegel, eine Vergegenwärtigung seines Denkens: Kommentar zur Phänomenologie des Geistes.* Hrsg. v. Iring Fetscher, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Liebrucks, Bruno (1970): *Sprache und Bewußtsein 5. Die zweite Revolution der Denkungsart – Hegel: Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, 1970.
- Lucretius Carus, Titus (2014): *Von der Natur der Dinge.* Hrsg. v. Karl Ludwig von Knebel/Gilbert Wakefield. Berlin: De Gruyter.

- Lukrez (2013): *Von der Natur. Lateinisch – deutsch*. Hrsg. u. übers. v. Hermann Diels. Berlin: Akademie Verlag.
- Malabou, Catherine (2005 [1996]): *The future of Hegel: plasticity, temporality and dialectic*. New York: Routledge.
- Marion, Jean-Luc (2015 [1997]): *Gegeben sei: Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*. Übers. v. Thomas Alferi. Freiburg im Breisgau: Alber.
- Marmasse, Gilles (2009) „Hegel und der antike Skeptizismus in den Jenaer Jahren“: in: Hoffmann, Thomas Sören (Hg.): *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt: Beiträge zur Deutung der „Phänomenologie des Geistes“ aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums*. Hamburg: Meiner, 134–150.
- Matějčková, Tereza (2018): *Gibt es eine Welt in Hegels Phänomenologie des Geistes?* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Mehring, Reinhard (2004): „Unrechtserfahrungen im Recht: Zum phänomenologischen Blick auf Die Sittlichkeit“, in: Arndt, Andreas/Müller, Ernst (Hg.): *Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ heute*. Berlin: Akademie Verlag, 159–174.
- Menegoni, Francesca (2008): „Die offenbare Religion“, in: Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang (Hg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 562–580.
- Menke, Christoph (2018): *Autonomie und Befreiung: Studien zu Hegel*. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp, 2018.
- Meszaros, Julia/ Zachhuber, Johannes (2013): *Sacrifice and Modern Thought*. 1. ed. Oxford: Oxford University Press.
- Nancy, Jean-Luc (2002): „Was nicht geopfert werden kann“, in: Därmann, Iris/Jamme, Christoph (Hg.): *Fremderfahrung und Repräsentation*. Übers. v. Hans-Dieter Gondek. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 47–80.
- Nancy, Jean-Luc (2011 [1973]): „Die spekulative Anmerkung“, in: Nancy, Jean-Luc: *Hegel*. Übers. v. Thomas Laugstien. Zürich: Diaphanes.
- O’Donohue, John (1993): *Person als Vermittlung: Die Dialektik von Individualität und Allgemeinheit in Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹. Eine philosophisch-theologische Interpretation*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Pannenberg, Wolfhart (1984): „Der Geist und sein Anderes“, in: Henrich, Dieter/ Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*. Stuttgart: Klett-Cotta, 151–159.
- Patočka, Jan (2010): *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*. Übers. v. Sandra Lehmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Pinkard, Terry (1994): *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pinkard, Terry (2009): "Shapes of Active Reason: The Law of the Heart, Retrieved Virtue, and What Really Matters", in: Westphal, Kenneth R. (Hg.): *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Oxford: Wiley-Blackwell, 136–152.
- Pöggeler, Otto (1999): *Hegels Kritik der Romantik*. München: Fink.
- Quante, Michael (2004): „Spekulative Philosophie als Therapie?“, in: Halbig, Christoph/Quante, Michael/ Siep, Ludwig (Hg.): *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 324–350.
- Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 8 T–Z*. Hrsg. v. Hans Dieter Betz/Don S. Browning/Bernd Janowski et al. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ritter, Joachim (1965): *Hegel und die französische Revolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rose, Gillian (1995): *Hegel Contra Sociology*. London: Athlone.
- Rózsa, Erzsébet (2004): „Verhaltensweisen des Individuums der ‚Lust‘, des Individuums des ‚Gesetzes des Herzens‘ und des ‚tugendhaften Ritters‘. Zu Hegels Auffassung der Individualität im Vernunft-Kapitel der Phänomenologie des Geistes“, in: Arndt, Andreas/Müller, Ernst (Hg.): *Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ heute*. Berlin: Akademie Verlag, 121–144.
- Scheier, Claus-Artur (1980): *Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes: Die Architektonik des erscheinenden Wissens*. Freiburg: Alber.
- Schick, Friedrike (2009): „Der Übergang von der Moral zur Religion im Gewissen“, in: Hoffmann, Thomas Sören (Hg.): *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt: Beiträge zur Deutung der „Phänomenologie des Geistes“ aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums*. Hamburg: Meiner, 287–307.
- Schmidt, Josef (1997): „Geist“, „Religion“ und „absolutes Wissen“; ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer.
- Speight, Allen (2008): „Was ist das Schöne an der schönen Seele? Hegel und die ästhetischen Implikationen der letzten Entwicklungsstufe des Geistes“, in: Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang (Hg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 504–522.
- Stolzenberg, Jürgen (2009): "Hegels Critique of the Enlightenment in ›The Struggle of the Enlightenment with Superstition‹", in: Westphal, Kenneth R. (Hg.): *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Oxford: Wiley-Blackwell, 190–208.
- Taylor, Charles (1997): *Hegel*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Tylor, Edward B. (2010 [1871]): *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis (2008): „Se sacrificier: le sacrifice de l'identité dans la philosophie, la kénose et l'expiation“, in: *Archivio di Filosofia* 76, No. 1/2, 71–80.
- Vieweg, Klaus (2008): „Religion und absolutes Wissen. Der Übergang von der Vorstellung zum Begriff“, in: Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang (Hg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 581–600.
- Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang (Hg.) (2008): *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wahl, Jean (1931): „Das unglückliche Bewußtsein. Seine Bedeutung für Hegels Philosophie“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 40 (3): 383–395.
- Waldenfels, Bernhard (1998): *Grenzen der Normalisierung*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (1987): *Ordnung im Zwielicht*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Werle, Marco Aurélio (2008): „Literatur und Individualität. Zur Verwirklichung des Selbstbewußtseins durch sich selbst“, in: Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang (Hg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 350–368.
- Wokalek, Marie (2011): *Die schöne Seele als Denkfigur: zur Semantik von Gewissen und Geschmack bei Rousseau, Wieland, Schiller, Goethe*. Göttingen: Wallstein.
- Žižek, Slavoj (2016 [2012]): *Weniger als nichts: Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*. Übers. v. Frank Born. Berlin: Suhrkamp.