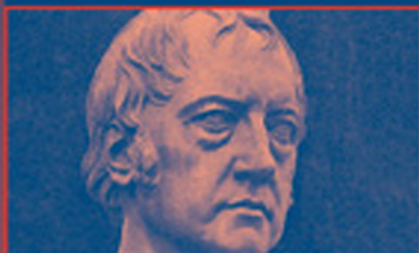


# Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik

*Anton Friedrich Koch / Friedrike Schick /  
Klaus Vieweg / Claudia Wirsing (Hg.)*





Deutsches Jahrbuch Philosophie

*Band 5*

# Deutsches Jahrbuch Philosophie

Herausgegeben im Auftrag der  
Deutschen Gesellschaft für Philosophie

*Band 5*

FELIX MEINER VERLAG • HAMBURG

# Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik

Herausgegeben

von

ANTON FRIEDRICH KOCH, FRIEDRIKE SCHICK,  
KLAUS VIEWEG UND CLAUDIA WIRSING

FELIX MEINER VERLAG • HAMBURG

Für die freundliche Förderung der Tagung geht der Dank an die Fritz Thyssen Stiftung, das Kolleg Friedrich Nietzsche der Klassik Stiftung Weimar, die Deutsche Gesellschaft für Philosophie und die Universitäten Tübingen, Heidelberg und Jena.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2526-9

ISBN eBook: 978-3-7873-2719-5

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2014. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

## INHALT

Vorbemerkung der Herausgeber .....	9
<i>Klaus Vieweg</i>	
Einleitung: Goethe und Hegel in Weimar .....	11
<i>Hans Friedrich Fulda</i>	
Der eine Begriff als das Freie und die Manifestationen der Freiheit des Geistes .....	15

### ANFANG UND METHODE DER LOGIK

<i>Rolf-Peter Horstmann</i>	
Der Anfang vor dem Anfang. Zum Verhältnis der <i>Logik</i> zur <i>Phänomenologie des Geistes</i> .....	43
<i>Stephen Houlgate</i>	
Der Anfang von Hegels Logik .....	59
<i>Michael Wolff</i>	
Hegels Dialektik – eine Methode? Zu Hegels Ansichten von der Form einer philosophischen Wissenschaft .....	71
<i>Robert B. Pippin</i>	
Die Logik der Negation bei Hegel .....	87

### SUJETS DER LOGIK – SEINSLOGIK

<i>Tommaso Pierini</i>	
Das Sein »innerhalb seiner selbst«: Qualität und Quantität .....	111
<i>Günter Kruck</i> .....	
Von quantitativ-qualitativen Verhältnissen zum entwickelten Fürsichsein als Begriff des Maßes .....	123
<i>Friedrike Schick</i>	
Die Entwicklung der Kategorie des Maßes in seiner Realität und in seinem Übergang zum Wesen .....	139

## SUJETS DER LOGIK – WESENSLOGIK

<i>Claudia Wirsing</i> Grund und Begründung. Die normative Funktion des Unterschieds in Hegels Wesenslogik . . . . .	155
<i>Folko Zander</i> Die Logik des Zufalls. Über die Abschnitte A und B des Kapitels »Wirklichkeit« der <i>Wesenslogik</i> . . . . .	179
<i>Ralf Beuthan</i> »Wirkliche Freiheit« – Hegels wesenslogischer Freiheitsbegriff . . . . .	189

## SUJETS DER LOGIK – BEGRIFFSLOGIK

<i>Anton Friedrich Koch</i> Subjektivität und Objektivität: Die Unterscheidung des Begriffs . . . . .	209
<i>Christian Georg Martin</i> Die Idee als Einheit von Begriff und Objektivität . . . . .	223

## ASPEKTE DER LOGIK

## A) LOGIK, METAPHYSIK UND TRANSCENDENTALPHILOSOPHIE

<i>Elena Ficara</i> Logik und Metaphysik . . . . .	245
<i>Angelica Nuzzo</i> Dialektisch-spekulative Logik und Transzendentalphilosophie. . . . .	257
<i>Kai-Uwe Hoffmann</i> Hegels Jenaer Auseinandersetzung mit der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori . . . . .	275

## B) LOGIK, EPISTEMOLOGIE UND SPRACHPHILOSOPHIE

<i>Brady Bowman</i> Die reelle Definition als Form spekulativer Erkenntnis: Zum Zusammenhang von Geometrie und logischer Wissenschaft bei Hegel . . . . .	293
---	-----



<i>Weimin Shi</i>	
Hegels Kritik am geometrischen Beweis und sein Holismus . . . . .	309
<i>Christian Spahn</i>	
Hegels absoluter Idealismus als Antwort auf drei Grundprobleme des Naturalismus? . . . . .	321
<i>Pirmin Stekeler-Weithofer</i>	
Hegels Logik als materialbegriffliche Strukturtheorie der Bedeutung . . . . .	339

### C) LOGIK UND PHILOSOPHIE DES SUBJEKTIVEN UND OBJEKTIVEN GEISTES

<i>Holger Hagen</i>	
Logik und Psychologie: Das Logische und die »Natur« unseres Geistes . . . . .	361
<i>Jean-François Kervegan</i>	
Ein logisches, nicht metaphysisches Denken der Handlung . . . . .	379
<i>Klaus Vieweg</i>	
Der Staat als ein System von drei Schlüssen. Hegels logische Grundlegung der Staatskonzeption . . . . .	391

### D) GRUNDGEDANKEN DER LOGIK IN NEUEN KONTEXTEN

<i>Michael Quante</i>	
»Die Logik ist das Geld des Geistes.« Zur Rezeption der Hegelschen Logik im Linkshegelianismus und der Kritik der politischen Ökonomie . . . . .	413
<i>Angelika Kreß</i>	
Hegel, Luhmann und die Logik der Selbstreferenz . . . . .	433

### ANHANG

Siglenverzeichnis . . . . .	459
Über die Autoren . . . . .	461
Personenregister . . . . .	463



## Vorbemerkung der Herausgeber

Dieser Sammelband führt die Beiträge zur internationalen Tagung »200 Jahre Hegels *Wissenschaft der Logik*« zusammen, die vom 26. bis 29. September 2012 in Weimar stattfand. Veranstaltet wurde die Tagung vom Kolleg Friedrich Nietzsche der Klassik Stiftung Weimar, von den Universitäten Jena, Tübingen und Heidelberg und der Deutschen Gesellschaft für Philosophie. Die Herausgeber dieses Bandes danken zuerst der Klassik Stiftung Weimar, ihrem Präsidenten, Hellmut Seemann, sowie dem Kolleg Friedrich Nietzsche und seinem Leiter, Rüdiger Schmidt-Grépalý. Weiterhin geht großer Dank an die Fritz Thyssen-Stiftung für ihre großzügige Förderung dieser internationalen Tagung und der vorliegenden Publikation. Ebenfalls danken die Veranstalter der Deutschen Gesellschaft für Philosophie und ihrem Präsidenten Michael Quante für die Aufnahme ins offizielle Programm der Gesellschaft und die Möglichkeit, dieses Buch als *Jahrbuch der Deutschen Gesellschaft für Philosophie* zu publizieren. In Vorbereitung und während der Tagung haben Christoph Streckhardt, Johannes Korngiebel, Andreas Sandner und Peter Mair geholfen. Unser Dank gilt den Beiträgerinnen und Beitragern aus Deutschland, Großbritannien, Frankreich, Italien, Südkorea, Taiwan und den USA. Auch sei Giulia Pontefisso und Sebastian Stein für ihre Übersetzungsarbeit herzlich gedankt. In bewährter zuverlässiger Manier kümmerte sich Johannes Korngiebel um die Durchsicht und die technische Fertigstellung der zu veröffentlichenden Beiträge.

Anton Friedrich Koch, Friedrike Schick, Klaus Vieweg und Claudia Wirsing

Jena, im Frühjahr 2014



## Einleitung

Goethe und Hegel in Weimar

*Klaus Vieweg*

Hegel in Weimar zu feiern, scheint vielleicht etwas heikel und vermessen und dazu ausgerechnet die 200. Wiederkehr des Erscheinens des ersten Teiles von Hegels *Wissenschaft der Logik* – der Geheimrat Goethe hätte es wohl ein ›Wagstück‹ genannt. Die Resultate dieser Hegelisch-infernalischen Provokation, eines wahrlich teuflischen Vorhabens, sind in diesem Band versammelt. Der absolute Geist kehrte mal wieder zum Urphänomen zurück, ins Haus am Frauenplan, wo der Dichterstürm den Imperator der Philosophie öfters zum intellektuellen Plausch empfangen hatte. Für diese 200-Jahrfeier der *Wissenschaft der Logik* könnte auch eine der wohl interessantesten Stimmen zur Jahrhundertfeier für Goethe aus dem Jahre 1932 zu Wort kommen, José Ortega y Gasset und sein brillanter Essay *Um einen Goethe von innen bittend*.<sup>1</sup> Daran anschließend wäre der Titel dieser kleinen Einleitung schon am Anfang zu ändern, der jetzt lauten müsste: *Um einen Hegel von Jena aus nach Weimar hereinbittend*. Ortega vermutete, dass er selbst an »einer ungerechtfertigten Antipathie gegen Weimar leide« und fügte doch folgende Legitimation an: »Stellen sie sich vor, *realisieren* Sie, wie die Engländer sagen –, was die Universität Jena in den Jahren 1790-1825 bedeutete. Haben Sie gehört, mein Freund? Jena! Jena!« Er habe »diesen Namen nie hören können ohne einen Schauer der Ehrfurcht. Das Jena dieser Zeit bedeutet einen unerhörten Reichtum an den edelsten geistigen Anregungen. Ist es nicht ein furchtbares Zeichen für die Undurchdringlichkeit Weimars, daß Jena, von dem es zwanzig Kilometer entfernt ist, auch nicht im Geringsten darauf abfärben konnte?«<sup>2</sup>

Nun gab es mit Sicherheit wechselseitige Anregungen zwischen Klassik und Idealismus und wenigstens ein gewisses ›Abfärben‹ der Goetheschen Gedankenwelt auf den in Jena entstandenen Deutschen Idealismus und auch auf Hegel, ein ›Abfärben‹, was bis zu Hegels vehementer Fürsprache für die Goethesche Farbenlehre reichte. Auch gibt es Ortega zufolge nur eine einzige Methode, die Klassiker zu retten: nur insofern wir sie ohne Umstände zu unserer eigenen Rettung gebrauchen, d. h. wenn wir »von ihrer Eigenschaft als Klassiker absehen, sie uns zu uns heranziehen und vergegenwärtigen, indem wir neues Leben in sie einströmen lassen.«<sup>3</sup> In Ortegas Goethe-Aufsatz heißt es dazu ganz Hegelisch: »*Hic rhodus, hic salta*. Hier ist das Leben, hier gilt es zu tanzen.«<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ortega y Gasset, José: Um einen Goethe von innen bittend. In: ders.: *Ästhetik in der Straßenbahn*. Berlin 1987, 167-201.

<sup>2</sup> Ebd., S. 198 f.

<sup>3</sup> Ebd., S. 200.

<sup>4</sup> Ebd., S. 172.

Erforderlich sei ein Zusammendenken von Vernunft und Leben, eine *Kritik der lebendigen Vernunft*.<sup>5</sup> Dieses probate Verfahren müsse auch dazu führen, die durch den ›humusarmen Topf eines Liliputhofes entstandenen sterile Glasglocke von Weimar‹ etwas öffnen zu helfen. Denn Goethe ist ein Feuer, das viel Holz braucht, aber in Weimar gibt es keinen zureichenden Brennstoff. Es sei, so der spanische Kritiker, ein bloß geometrischer Ort, ein Großherzogtum der Abstraktion.<sup>6</sup> Da die mit Hegel Vertrauten aber wissen, dass es nicht die Philosophen sind, die bloß abstrakt denken, sondern einzelne Marktfrauen, beschränkte Gaffer bei Hinrichtungen und manche analytische Philosophen, sollte eine erneute Beschäftigung mit Hegel gewagt werden. Denn selbst wenn Hegel irre, so trage er Ortega zufolge »wie ein zupackender Löwe stets einen guten Brocken zuckender Wahrheit in den Zähnen mit fort«. <sup>7</sup>

Ein solcher heute zu schnappender Brocken, eine solche fette Beute ist ohne Zweifel die *Wissenschaft der Logik*, deren Erster Band – die Lehre vom Sein – vor 200 Jahren in Nürnberg erschien. Diese logische Wissenschaft verstand Hegel als die rein spekulative Philosophie, als die eigentliche neue Metaphysik, als Aufhebung der überkommenen Logik und Metaphysik. Diese Charakteristik beinhaltet natürlich eine fulminante Provokation, denn damals wie heute wird unablässig der Tod der Metaphysik verkündigt. Die heutigen Marktschreier der Philosophie versuchen sich mit immer lauterem Getöse und mit immer billiger werdenden Gebetsmühlen zu überbieten und in aller Selbstherrlichkeit einen Hegel, den sie nie gründlich studiert haben, in die Rumpelkammer der Philosophie zu verbannen; verraten dabei aber bloß ihre eigene Unwissenheit. Eine Kultur ohne Metaphysik, ohne logische Wissenschaft gleiche Hegel zufolge einem Tempel ohne sein Allerheiligstes. Die *Wissenschaft der Logik* gilt als erstes Moment des ganzen Systems, als dessen Fundament, und zwar diese *neue*, eben eine nicht gang und gäbe Logik,<sup>8</sup> eine Logik als immanente Entwicklung des Begriffs, eine Logik, die ›in dem Element der reinsten Abstraktion die Turmbauten der grundlegenden Bestimmungen aufschichtete‹. Das höhere logisch-metaphysische Geschäft müsse dazu dienen, den Gedanken zur Wahrheit und Freiheit zu erheben. Es sei – so Hegel – der ›schwerste philosophische Gegenstand überhaupt und deshalb würdig, 77-mal durchgearbeitet zu werden‹ – dieser Band möge dazu einen respektablen Beitrag leisten und sich gegen den ›lauten Lärm des Tages und die betäubende Geschwätzigkeit‹ behaupten, gegen die heute dominante bleierne Mittelmäßigkeit des Denkens.

Goethe hätte diesem Anliegen wohl sehr beigepflichtet, der ›chromatische‹ Freund aus Berlin könne seine Philosophie zwischen Subjektivität und Objektivität situieren und behaupten, er könne als großer Forscher und als bedeutender Verallgemeinerer gesehen werden – ›in den Grundgedanken und Gesinnungen‹ stimme er, Goethe, mit

<sup>5</sup> Ebd., S. 180.

<sup>6</sup> Ebd., S. 190 f.

<sup>7</sup> Ortega y Gasset, José: Hegel und Amerika. In: *Ästhetik in der Straßenbahn*, S. 147–166, hier: 162.

<sup>8</sup> Vgl. die *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 272: »Wie der Begriff und dann in concreter Weise die Idee sich an ihnen selbst bestimmen und damit ihre Momente abstract der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit setzen, ist aus der Logik, – freylich nicht der sonst gäng und gäben – zu erkennen.« (GW 14.1, 225).

Hegel überein. Unter der herben Schale des absoluten Idealismus liege der süße Kern eines in seiner Konsequenz staunenswerten philosophischen Gebäudes.

Bereits im ersten Dezennium des 19. Jahrhunderts gab es verschiedene Treffen des Dichters mit dem Philosophen, ob an der Ilm, an der Saale oder bei gemeinsamen Ausflügen etwa nach Lauchstädt. Schon 1801 besuchte Hegel Goethe in Weimar und brachte durchaus spannende Nachrichten aus der ›Stapelstadt des Wissens‹ mit. Neue philosophische Gedanken aus der Fabrik erster Prinzipien, aus dem Rom der Philosophie, geisterten jetzt in Goethes Residenz umher. Der philosophische Erstling die *Differenzschrift* von 1801, ein Paukenschlag, mit dem Hegels akademische Laufbahn begann, ziert noch heute die Goethesche Bibliothek, natürlich neben dem philosophischen Jahrtausendwerk aus der Feder des Jenaer Hegel, der 1807 publizierten *Phänomenologie des Geistes*. Auch in den anschließenden Jahren brach der gute Draht zwischen den beiden ›Phänomenologen‹ nicht ab, das Haus am Frauenplan und die Saalestadt erlebten manches ›Gipfeltreffen‹ von Literatur und Philosophie. Man disputierte über Geologie und Botanik, über die Farbenlehre und die Arbeiten des norwegischen Naturphilosophen Henrik Steffens, besonders im Sommer und Herbst 1806 ging es ›um philosophische Gegenstände‹: Der wegen des drohenden Kriegsausbruchs zwischen Frankreich und Preußen »trüben Aussichten ungeachtet, ward nach alter akademischer Weise mit Hegel manches philosophische Kapitel durchgesprochen«, so Goethe kurz vor der Schlacht von Jena und Auerstedt im Oktober 1806.<sup>9</sup> Auf Hegels Reise nach Berlin im Jahr 1818 wurde in Weimar nur kurz Station gemacht: ›wie sehr‹ – so Goethe – ›hätte ich eine längere Unterhaltung gewünscht‹.<sup>10</sup> Im Herbst 1821 sendete Goethe dem Berliner Denker ein gefärbtes Trinkglas<sup>11</sup> mit der berühmten Widmung: »Dem Absoluten empfiehlt sich schönstens zu freundlicher Aufnahme das Urphänomen«. <sup>12</sup> Der Philosoph beschrieb dann das Glas als Weltbecher und verwies auf Dionysos und den bacchantischen Taumel. Goethe schätzt in Hegel – neben dem Weingenießer – besonders den vehementen Verteidiger seiner Farbenlehre, die bekanntlich für den Geheimrat höchsten Stellenwert besaß. Die beiden Koryphäen waren sich ungeachtet ihrer in mancher Hinsicht differenten Weltansichten durchaus nahe: 1826 wurde in der Nacht vom 27. zum 28. August – den Geburtstagen – in Berlin ein Doppelfest zu Ehren beider gefeiert. Vor fast genau 185 Jahren, Mitte Oktober 1827 besuchte der inzwischen in Berlin äußerst erfolgreich wirkende Denker wieder den poetischen Olympier in Weimar, man ging nach Belvedere, zum Jagdschloss Ettersburg und flanierte an der Ilm, über Paris und Moliere plaudernd, natürlich auch über die Farben. Hegel hatte ein mit seiner Widmung versehenes Exemplar der zweiten Ausgabe seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* als Geschenk seinem ›vieljährigen und höchstverehrten Freunde‹ mitgebracht. Goethe, so berichtet er, sei »überhaupt der alte, d. h. immer

<sup>9</sup> Nicolin, Günther (Hg.): *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Hamburg 1970, S. 75.

<sup>10</sup> Bonsiepen, Wolfgang: Bei Goethe in Weimar. In: *Hegel in Berlin. Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik*. Hg. v. Otto Pöggeler. Berlin 1981, S. 173.

<sup>11</sup> Ebd., S. 175.

<sup>12</sup> Brief Goethes an Hegel vom 13. April 1821. In: *Briefe von und an Hegel*. Hg. v. Johannes Hoffmeister. Bd. 2. Hamburg 1953, S. 257f., Nr. 384.

junge, etwas stiller, – ein solches ehrwürdiges, gutes, fideles Haupt, daß man den hohen Mann von Genie und unversiegbare Energie des Talents darüber vergißt.« ›Wir sind‹ – fügte der Philosoph hinzu – ›als alte treue Freunde kordat zusammen, nicht um des Rühmens und der Ehre willen.‹<sup>13</sup>

Köstlich bleibt der Bericht von einem Gespräch zwischen Goethe und seiner Schwiegertochter Ottilie, die bei Hegel eine »völlig neue Nomenklatur« hörte, eine »sich geistig überspringende Ausdrucksweise, seltsam philosophische Formeln des immer lebhafter demonstrierenden Mannes«, was den Titan von Weimar gar völlig verstummen ließ. Auf des berühmten Schwiegervaters Nachfrage, wie ihr der Gast gefallen habe, soll Ottilie eine Antwort gegeben haben, die eine Facette der 200-jährigen Wirkungsgeschichte des Hegelschen Denkens durchaus trefflich charakterisiert: »Eigen! Ich weiß nicht, ist er geistreich oder wirr.« Daraufhin soll der Dichturfürst süffisant gelächelt haben: »Nu, nu! Wir haben mit dem jetzt berühmtesten modernen Philosophen, mit – Georg Wilhelm Friedrich Hegel, gespeist.«<sup>14</sup>

\* \*

Dieser immer noch berühmteste moderne Philosoph war im Herbst 2012 wieder mal in Weimar zu Gast, an zwei berühmten Orten: im Weimarer Schloss und im Goetheschen Hause am Frauenplan. Ohne Zweifel gefiel dies dem Geheimrat in doppelter Weise: der Löwe des philosophischen Geistes hatte erneut kräftig zugepackt und die alten treuen Freunde Goethe und Hegel waren endlich wieder einmal zusammen im schönen Weimar.

<sup>13</sup> Bonsiepen: Bei Goethe in Weimar, S. 176 f.

<sup>14</sup> Ebd., S. 178.



## Der eine Begriff als das Freie und die Manifestationen der Freiheit des Geistes

Hans Friedrich Fulda

Freiheit, deren Begriff Kant in der Vorrede seiner zweiten Kritik als »den *Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft« bezeichnet hatte,<sup>1</sup> war schon Mitte der 90er Jahre des 18. Jahrhunderts für Schelling, den Freund Hegels und genialen, jungen Jenaer Kollegen Fichtes, und wenig später wohl auch für Fichte selbst nicht nur »Schlußstein«, sondern das »A und O aller Philosophie«.<sup>2</sup> Doch Freiheit als solches Alpha und Omega adäquat zu denken und ihren Gedanken überzeugend zu rechtfertigen, das blieb seit 1795 und das ganze erste Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts hindurch eine unerledigte Aufgabe – wenn nicht sogar *das zentrale* Problem eines überzeugenden, kantisch-nachkantischen Idealismus, wie er zunächst in Jena seinen akademischen Mittelpunkt hatte. Fast zur gleichen Zeit hatte Goethe seinen *Egmont* veröffentlicht.<sup>3</sup> Aber auch danach blieb es für ihn – bis etwa 1812 – eine unerledigte Frage, wie der Held dieses Dramas, der nach seinen eigenen Worten für die Freiheit stirbt,<sup>4</sup> als einer darzustellen sei, der seine Freiheit vor allem lebt; und die Frage war nicht zuletzt deshalb so lange aktuell, weil Schiller sich mit Goethe hierüber in einem nie aufgelösten Zwist befand.<sup>5</sup>

Wenn anlässlich einer Tagung über Hegels zweihundert Jahre alt werdende *Wissenschaft der Logik* eine diesem Werk geltende Abhandlung zu veröffentlichen ist, die aus einem Vortrag im Festsaal des Weimarer Stadtschlusses hervorgehen, also konzipiert werden sollte im Gedanken ans Umfeld nicht nur der seinerzeitigen Förderung und Erhaltung der Universität Jena, sondern auch des dortigen Goetheschen Wirkens, dann kann das Thema wohl nur dem Begriff ›Freiheit‹ gelten. Zu untersuchen ist, wie das Wortfeld ›frei‹ in der Hegelschen ›Logik‹ gedacht wird, aber auch als grundlegendes Bedeutungspotential fürs Freiheitsverständnis in der gesamten, daraus hervorgegangenen Systemphilosophie angelegt ist. Soweit, so gut, was den Gegenstand der vorliegenden

<sup>1</sup> Kant, Immanuel: *KpV*, S. 4.

<sup>2</sup> Vgl. Brief Schellings an Hegel vom 4. Februar 1795. In: *Briefe von und an Hegel*. Hg. v. Johannes Hoffmeister. Bd. 1. Hamburg 1952, S. 22 und Fichtes Entwurf eines Briefs (an Jens Baggesen?) vom April oder Mai 1795. In: *GA III/2*, S. 298.

<sup>3</sup> Goethe, J. W. v.: *Egmont. Ein Trauerspiel in fünf Aufzügen*. Leipzig 1788.

<sup>4</sup> Ebd., Fünfter Aufzug, Schluß.

<sup>5</sup> Über Näheres zur Vorgeschichte, Deutung und Rezeption des Dramas finden sich vorzügliche Informationen in Goethe, J. W. v.: *Werke* (Hamburger Ausgabe). Hg. v. Erich Trunz. Bd. 4. München 1990, S. 614–645. Zur Bedeutsamkeit, die das Thema ›Freiheit‹ in Goethes *Egmont* hat, vgl. meinen Aufsatz: Frei sein – in lebendiger Vernünftigkeit und unter objektiv-rechtlichen Normen. In: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 11 (2013), S. 265–290.

Abhandlung betrifft. Wie aber soll ein kurzer Tagungsbeitrag hierüber seinem ebenso hoch abstrakten wie weitläufigen, von so gewichtigen Assoziationen umlagerten Sachthema gerecht werden – und das nicht nur angesichts der selbst schon überkomplexen *Wissenschaft der Logik*, sondern auch hinsichtlich der Rolle, welche dieses Werk für Auskünfte über Freiheit in der sogenannten Realphilosophie Hegels spielt? Und wie soll allem, was dabei auszuführen ist, so Rechnung getragen werden, dass einerseits Erwartungen von Hegel-Experten erfüllt, andererseits aber auch vielseitige Laien-Interessen befriedigt werden, welche durch Bekanntgabe des Jubiläums geweckt worden sein mögen? Ein Pfad, der in dieses Aufgaben-Dickicht einzudringen erlaubt und wohlbehalten wieder aus ihm herauszuführen verspricht, fordert gewiss von jedem, der ihn betritt, erst einmal dem einen – Hegelisch verstanden – rein logischen Begriff und seiner Entwicklung gebührende Aufmerksamkeit zu schenken, dann aber von hier aus das Wesen des Geistes überhaupt als Freiheit, die sich manifestiert und dabei verwirklicht, zu thematisieren und die Freiheitsverwirklichung zuletzt an einigen exemplarischen Manifestationen zu verdeutlichen. Die dabei leitende Hoffnung ist, dass sich auf diese Weise die einzigartige Vielfalt der Bestimmungen begreifen lässt, welche bei Hegel nicht nur den reinen Begriff als das Freie auszeichnen, sondern auch die Bedeutung jener Bestimmungen in zahlreichen, realphilosophisch zu denkenden Vorkommnissen von Freiheit fassbar werden lassen. Hieraus ergibt sich der dreigliedrige Aufbau des Vorliegenden.

### I. Der eine Begriff als das Freie

Für Hegel ist im Unterschied zu Kant und Fichte das *exemplarisch Freie* nicht ein rein praktisches Bewusstsein oder Selbstbewusstsein, das wir haben, und auch nicht dessen jeweiliges »Ich« und »Subjekt«, welches zumindest jeder von uns ist, wer auch immer sonst noch es sein mag, oder aber nicht sein kann. Das ursprünglich und vor allem anderen Freie ist vielmehr der eine Begriff selbst, wie er sich einer ›Wissenschaft der Logik‹ im unaufhaltsamen Überschreiten aller metaphysischen Grundbegriffe des Realen sowie Wirklichen konsequenterweise ergibt, nicht aber einer kurzschlüssigen, von der Reflexion aufs eigene »Ich« ausgehenden Abstraktion verdankt: der eine Begriff nämlich, dessen Abhandlung das ganze letzte der drei Bücher füllt, aus denen die Hegelsche ›Logik‹ besteht. Im Kontext des hier zu bearbeitenden Themas ist das wohl der bedeutendste der Schritte, welche Hegel getan hat, indem er über die vor ihm hervorgetretene kantisch-nachkantische Freiheitsphilosophie hinausging und Freiheitsbestimmungen der früheren, »vormaligen« Metaphysik korrigierte. Denn der eine, reine Begriff, wie ihn die von Hegel konzipierte ›Logik‹ abhandelt, ist eine sehr komplexe Konfiguration von Gedankenbestimmungen mit einer ihnen innewohnenden Dynamik und aus ihr hervorgehenden Prozessualität, die sich durch zahlreiche Glieder und Unterstrukturen von jeweils noch einmal eigener Dynamik hindurchzieht. Die Stadien dieser Prozessualität machen alle zusammen die eine Entwicklung des einen Begriffs aus. Aber sie haben – und der eine Begriff hat in ihnen – die höchsten Begriffe der älteren Metaphysik nebst allen ihnen vorhergegangenen begrifflichen Bestimmungen, die sich schon in sie

aufgehoben haben, sich untergeordnet, ja »unterworfen«<sup>6</sup> und vor allem deren Fundamentalität sowie Selbständigkeit hinter sich gelassen. So kommen den Bestimmungen, deren Herausarbeitung sich der für Hegel »vormaligen« Metaphysik verdankt, im Kontext des einen, reinen Begriffs und seiner Entwicklung nur noch untergeordnete Rollen zu: Wenn nicht sogar bloß die von irgendwie »Beiherspielendem«, so einerseits insbesondere diejenige inhärenter Momente (wie z. B. der in Freiheit aufgehoben enthaltenen Wechselwirkungs-Notwendigkeit, die zur Freiheit »erhoben« ist, sowie der ebenfalls zur Freiheit gewordenen Zufälligkeit) (GW 11, 408 f.); andererseits aber die Rolle der Abwehr von Missverständnissen durch ausdrückliche Abgrenzung. Jedenfalls begrenzen die dem reinen Begriff vorhergegangenen logischen Bestimmungen so, wie sie in der vormaligen Metaphysik gedacht wurden, den einen, reinen Begriff nicht in seine Tiefe hinein. – Was aber, genau, hat das mit frei sein zu tun?<sup>7</sup>

Ein Überblick übers Ganze der Hegelschen Auffassung von philosophischer Wissenschaft, der innerhalb solcher Wissenschaft freilich nur ein Rückblick, außerhalb davon aber nur einleitend sein kann, gestattet wohl zu sagen: In der allumfassenden Perspektive des sich philosophierend betätigenden absoluten Geistes erscheint die philosophische Wissenschaft, wie Hegel sie in Konkurrenz mit anderen philosophischen Bemühungen und in Abhebung von älterer Philosophie nicht zuletzt innerhalb seiner ›Logik‹ betreibt, »als ein subjectives Erkennen, dessen Zweck die Freyheit und es selbst der Weg ist, sich dieselbe hervorzubringen.« (Enz § 576, GW 20, 570) In dieser die ›Logik‹ als *erste und letzte* Wissenschaft thematisierenden Perspektive ist der eine, rein logische Begriff schon insofern das Freie, als er von der Dominanz sowie universellen Grundlegungsfunktion der Bestimmungen sowohl vormaliger Metaphysik und ihrer Erkenntnisvoraussetzungen als auch spezifischer Erkenntnisvoraussetzungen der Transzendentalphilosophie *befreit* ist; befreit nämlich vom sogenannten Begriff des Seienden als solchen und von dessen Bestimmungen, aber auch von Fixierung auf ein »seienderweise« (ὄντως) oder »in Wahrheit« Seiendes; ferner: von der Fundamentalbestimmung ›Wesen‹ sowie vom diametralen Gegensatz zwischen Wesen und Erscheinung mit den ihnen darin zukommenden Bestimmungen, ja, selbst von den basalen Bestimmungen der Wirklichkeit, wenn diese nach der Weise vormaliger Metaphysik gedacht wird als etwas, das vorausgesetztem, wesenhaft Seiendem zukommt – und zwar sowohl dann, wenn die Wirklichkeit dabei einem oder dem einen Absoluten zgedacht wird, als auch dann, wenn sie ausgesagt wird über etwas, bezüglich dessen sich Möglichkeit im Gegensatz zu Unmöglichkeit sowie Notwendigkeit im Gegensatz zu Zufälligkeit voneinander abheben; ebenso aber für den Fall, dass Wirklichkeit in spezifischen Verhältnissen wie denen zwischen Substanz und Akzidenz, kausal Bewirkendem und Bewirktem oder in Wechselwirkung miteinander Stehendem gedacht wird. Last but not least jedoch auch im Fall der Wirklichkeit einer – sei's spinozistisch, sei's im Sinne der Leibnizschen Monadologie verstandenen – absoluten Substanz und ihrer Kausalität, oder aber ihrer im

<sup>6</sup> Vgl. GW 12, 14.

<sup>7</sup> Die folgenden beiden Absätze berücksichtigen einen Einwand, den Michael Wolff gegen die Vortragsfassung der vorliegenden Abhandlung erhoben hat.

Wechselwirkungsverhältnis stehenden kausalen Notwendigkeit und Zufälligkeit. In Bezug auf all das nämlich ist vom einen, reinen Begriff zu sagen:

Die Dunkelheit der im Causalverhältnisse stehenden Substanzen für einander, ist verschwunden denn die Ursprünglichkeit ihres Selbstbestehens ist in Gesetzseyn übergegangen und dadurch zur sich selbst durchsichtigen *Klarheit* geworden; die *ursprüngliche* Sache ist diß, indem sie nur die *Ursache ihrer selbst* ist, und diß ist die *zum Begriffe befreite Substanz*. (GW 12, 16)

Vielleicht darf man daher in philosophiehistorischer Perspektive, die unvermeidlicherweise auch eine des absoluten Geistes und der darin als subjektives Erkennen erscheinenden Wissenschaft ist, vom schon in der ›Logik‹ zu thematisierenden Begriff behaupten, dieser habe sich mit derartig befreiter Substanz zugleich *befreit zu sich selbst*. Schon im Kontext des Übergangs von der Notwendigkeit zur Freiheit am Ende der Wesenslogik heißt es ja mit einem Seitenblick auf Spinoza anmerkungswiese, das *Denken* der Notwendigkeit sei »das Zusammengehen Seiner im Andern mit *Sich selbst*« und sei

die *Befreiung*, welche nicht die Flucht der Abstraction ist, sondern in dem andern Wirklichen, mit dem das Wirkliche durch die Macht der Nothwendigkeit zusammengebunden ist, sich nicht als anderes, sondern [als] sein eigenes Seyn und Setzen zu haben. (Enz § 159 A, GW 20, 176)

Und schon der Haupttext der *Wissenschaft der Logik* hatte behauptet, dadurch dass die Wechselwirkung nur die Kausalität selbst ist und die Ursache nicht nur eine Wirkung ›hat«, sondern »als *Ursache* mit sich selbst in Beziehung« steht, sei

die Causalität zu *ihrem absoluten Begriffe* zurückgekehrt, und zugleich zum *Begriffe* selbst gekommen. (GW 11, 408)

Wenn dies schon aus der Perspektive der ›Logik‹ als erster Philosophie zu sagen ist, diese Logik aber auch im absoluten Geist und als letzte Philosophie metaphilosophisch gedacht sowie von Vorgänger- und Konkurrentendisziplinen abgegrenzt werden muss, so wird man kaum umhin können zuzugeben: Der Befreiungsprozess, welcher thematisiert wird im Fortgang von der Gedankenbestimmung ›Wechselwirkung‹ zu deren Ergebnis, dem einen reinen Begriff, führt nicht nur die Kausalität mit ihrer Notwendigkeit und Zufälligkeit zur Freiheit und befreit dabei nicht nur die absolute Substanz und Ursache, indem er über beide hinausgeht zum einen, rein logischen Begriff, ohne freilich schon deshalb im Letzteren den »Befreier« zu solcher Befreiung zu haben. Vielmehr wird die stattfindende Befreiung, wenn all dies geschieht, dann auch vom einen – zuvor nur noch nicht thematisch gewesenenen, aber schon zugrunde liegenden – Begriff oder, genauer gesagt, vom bloßen »Begriff an sich« zum »Begriff selbst« führen müssen; und wird das aktive Subjekt der Befreiung (zumindest in der als subjektives Erkennen erscheinenden, zum absoluten Geist gehörenden und metaphilosophisch bestimmten Wissenschaft) der allen Wesensbestimmungen schon zugrunde liegende, wenngleich erst im Prozess der Befreiung sich als solches Subjekt ergebende, eine Begriff selbst sein müssen,

sodass mindestens in dieser Perspektive am Ende gesagt werden muss, der eine, reine Begriff selber befreie sich zu sich selbst.

Allerdings muss man dabei auch zugeben: Dies wird im immanenten Fortgang, welchen die ›Logik‹ als erste Wissenschaft vom Wesen zum Begriff nimmt, über den einen Begriff noch nicht behauptet; und es kann an dieser Stelle verfahrensimmanent noch gar nicht behauptet werden. Auch kann sich die ›Logik‹ in diesem Stadium ganz immanenten Fortgangs noch nicht expressis verbis von der »vormaligen« Metaphysik distanzieren, wie auch eine »immanente Widerlegung« des Spinozismus oder der Kantischen transzendentalen Logik (oder der Fichteschen Transzendentalphilosophie) hier streng genommen noch nicht erfolgen kann. Kritische Äußerungen zum Spinozismus und zu Kants transzendentaler Logik sind von Hegel wohlweislich späterer, metaphilosophischer Auskunft über die ›Logik‹ sowie – zuvor – anmerkungsweise Begleitung des immanenten Darstellungsgangs vorbehalten worden, bzw. auf einleitende Bemerkungen zur *subjektiven Logik* beschränkt geblieben, während die Darstellung des Inhalts der Gedankenbestimmungen und der förmlichen Bewegung derselben vom Wesen zum Begriff ohne Markierung eines Bruchs mit aller vormaligen Metaphysik erfolgt. Aber wenigstens Hegels einleitende Ausführungen zur *Logik des Begriffs*<sup>8</sup> sollten klar machen, dass mit der immanenten Darstellung längst nicht alles zur Sprache gekommen ist, was metaphilosophisch übers Verhältnis der Seins- und Wesens- zur Begriffslogik und über den Ausgangspunkt der letzteren in Abgrenzung gegenüber innerlogisch Vorhergegangenen sowie in Distanzierung von konkurrierenden oder historisch vorausgegangenen fundamentalphilosophischen Unternehmungen anderer Autoren gesagt werden muss. Das Wenige, was oben zu Hegels eigenen Formulierungen hinzugefügt wurde, verträgt sich jedenfalls sehr gut mit allem, was sich bereits dem Haupttext der ›Logik‹ und – zusätzlich – Hegels anmerkungsweise begleitenden Äußerungen hierzu sowie den einleitenden Ausführungen zur *subjektiven Logik* und *Lehre vom Begriff*<sup>9</sup> entnehmen lässt.

Wenn zuzugeben ist, was in den letzten beiden Absätzen geltend gemacht wurde, darf daher gesagt werden: Der rein logische Begriff ist schon als einer, der sich zu sich selbst befreit hat, exemplarisch das Freie. – Er ist damit ferner das Freie im Sinn eines Einen, das ganz *mit sich einig* und ganz *bei sich selbst* ist. Insofern bleibt die von Fichte her naheliegende Bestimmtheit ›Bei-sich -selbst-sein‹<sup>10</sup> als Charakteristikum von Freiheit erhalten, obwohl sie nicht mehr allererst einem sogenannten Ich=Ich zukommt, sondern bereits dem einen, rein logisch bestimmten Begriff. Doch darüber hinaus ist dieses Bei-sich-selbst-sein nun in sich *mehrdimensional* bestimmt, wie sich im Gang

<sup>8</sup> Vgl. GW 12, 1 ff.; insbes. 14–16,1; 17,2–25,1; 27,2 f. (Die Ziffern hinter den Seitenangaben markieren hier wie im Folgenden die Absätze im Text).

<sup>9</sup> Vgl. den Titel des zweiten Bandes der *Wissenschaft der Logik*.

<sup>10</sup> Vgl. J. G. Fichtes Analyse des gedanklichen Gehalts der grundlegenden Feststellungen »Ich bin Ich« und »Ich bin« in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794, § 1, Nr. 4.–9. mit § 5, 3. Fußnote, und §§ 8, II. sowie 9, 1. und 10, 25.; ferner mit *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* von 1795, § 3 VII. B.; § 4, Schlußbemerkungen; insbesondere aber auch mit *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/02*. Hg. v. R. Lauth und P. K. Schneider. Hamburg 1977, §§ 5–12.

der Entwicklung des einen Begriffs ergibt: zunächst nämlich als Bei-sich-selbst-sein, welches der eine Begriff als Allgemeines, Besonderes und (begrifflich) Einzelnes *in sich selbst* ist, aber auch als *Sich-bestimmen-zu...*, in welchem der Begriff »spontan« *von sich selbst ausgeht* und dabei ein Sich-bestimmen *zu sich selbst* ist. Aber nicht nur das. Schon im ersten Hauptstadium seiner Entwicklung ist der Begriff mit seinem In-sich-bei-sich-selbst-sein auch *Vermittlung* seiner Bestimmungsmomente miteinander und nicht zuletzt mit sich selbst. Beides aber, Selbstbestimmen und Vermittlung, ist der Begriff auch unter *eigener Norm*, also »autonom«; und das vor allem hinsichtlich seiner elementaren Bestimmungsmomente ›Allgemeinheit‹, ›Besonderheit‹ und (rein begrifflich bestimmte) ›Einzelheit‹. Schon mit diesen Zusatzbestimmungen zum Bei-sich-selbst-sein haben wir weitere Charakteristika des Freien, die sich in vergleichbarer Differenziertheit weder bei Kant noch bei Fichte noch gar bei Schelling finden.

Aber das ist längst nicht alles, sondern betrifft nur die erste Phase im ersten von drei Stadien der Begriffsentwicklung. Mit Bedacht wurde soeben gesagt, der eine Begriff sei »nicht zuletzt« Vermittlung seiner mit sich selbst. Gerade nämlich, indem der Begriff seine Momente ›Allgemeinheit‹, ›Besonderheit‹ und ›Einzelheit‹ miteinander, mit sich und dabei sich mit sich selbst in einem disjunktiven »Schluß der Notwendigkeit« *vollständig* vermittelt, kommt es zu einer Vermittlung »durch Aufheben der Vermittlung« (GW 12, 126) und damit zu einer hierdurch entstandenen, neuen Unmittelbarkeit: derjenigen der *Objektivität* des Begriffs, von welcher aus der Begriff sich in seinem bisherigen, ersten Entwicklungsstadium als *Subjektivität* bestimmt. Mit dem zweiten Entwicklungsstadium aber ist das Sichbestimmen des Begriffs als des Freien nicht zuende. Es beginnt nur ein zweiter Entwicklungsabschnitt: derjenige, während dessen der eine Begriff *in seinem Anderen* bei sich selbst ist. Auch das gehört zur Freiheit des Freien: *Beisichselbstsein* (des Begriffs) *in seinem Anderssein* (und *-werden*) sowie, eben deshalb, in seinem Anderen zu sein. Und auch diese Freiheitsbestimmung wurde vor Hegel von keinem der kantisch-nachkantischen Idealisten gedacht. Nicht weniger als im ersten Entwicklungsstadium ist auch dieses Beisichselbstsein mehrdimensional zu denken, nun aber phasenweise, die eine Dimension von der anderen abgehoben: Zunächst als Beisichselbstsein in *mechanischen* Verhältnissen, Prozessen und dynamischen Zusammenhängen, die jedoch nicht schon als in Naturereignissen exemplifiziert genommen werden und darum auch konsequent ohne die typisch metaphysischen Bestimmungen ›Substanz, Akzidenz, Ursache, Wirkung, Wechselwirkung‹ exponiert sind; dann – ebenso ohne typisch vormalig metaphysische Bestimmungen sowie Bestimmungsvoraussetzungen und ohne die Voraussetzung von Natur, in welcher diese Bestimmungen »vorkommen« – objektive Verhältnisse und Geschehnisse, wie sie zu Hegels Zeit vornehmlich als *chemische* betrachtet wurden: Indifferenz, Neutralität, Basalität oder Verwandtschaftlichkeit von Stoffen im Verhältnis zueinander; ferner Spannungen und Reaktionen zwischen den Bestandteilen sowie Prozesse der Vereinigung und Trennung, schließlich aber der Herstellung eines stabilen Zustandes, in welchem sich die Bestandteile dann (miteinander) befinden. Charakteristisch für dieses Stadium der Entwicklung ist, dass der Begriff in bloßer Subjektivität, aus deren beisichseiendem Selbstbestimmen die Stadien doch hervor- und von einem zu anderen fortgehen, nun sich in derart Ob-

jektivem so vertieft, dass er darin vorübergehend »*versenkt*« ist (GW 12, 30,2). Sein freies Selbstbestimmen und Beisichselbstsein im Anderssein ist somit nun weithin unscheinbar geworden und nur noch für das spekulativ begreifende, extrem Gegensätzliches in sich fassende Denken erkennbar. Aber auch das – sich so zu versenken und phasenweise versenkt zu sein – gehört zum Begriff als dem Freien und zu seiner Freiheit. Die Freiheit geht darin nicht schlicht verloren, sondern wird vorübergehend zu einem bloßen *Potential* oder nur immanent darin Tätigen. Weil dies nur eine vorübergehende Phase ist, *taucht* sie im weiteren beisichseienden Selbstbestimmen des Begriffs alsbald in neuer Weise *wieder auf*: Sie wird beim Fortgang der Objektivitätsbestimmungen des Begriffs zum *Zweck* in einer sich als letztes Stadium der Objektivität ergebenden, aber noch zu dieser gehörenden, äußeren Teleologie. Dieser Zweck ist nun ausdrücklich wieder der objektive freie Begriff (GW 12, 153,2),<sup>11</sup> sodass der Freiheit des Freien nun auch das Charakteristikum, als Zweck zu sein, zuzusprechen ist; genauer: *im Anderen seiner selbst als Zweck bei sich selbst zu sein*.

Als ausgeführter und dadurch dem Prozess seiner Ausführung *immanent gewordener*, zur »freyen konkreten Einheit« gediehener hebt sich der Zweck (GW 12, 166,3)<sup>12</sup> (als der einer *inneren* Teleologie) vom bloß Objektiven wieder ab. Er existiert nun »frey gegen das Object und dessen Proceß« und ist »sich selbst bestimmende Thätigkeit« (ebd.). In einem weiteren, wiederum als Vermittlung durch Aufheben von Vermittlung zu denkenden Schritt gelangt er damit zu einem letzten, dritten Stadium der ganzen Entwicklung des Begriffs als des Freien: zu demjenigen der *Idee* als einer Einheit des einen Begriffs, in welcher dieser zur Übereinstimmung mit sich in seiner Objektivität kommt bzw. schon gekommen ist und insofern auch seine *Wahrheit* (als Übereinstimmung des Begriffs mit sich selbst) nicht nur gewinnt oder hat, sondern auch *ist*. Diese Wahrheit des Begriffs vollzieht sich zunächst als die *Idee des Lebens*, die als rein logische Idee durchaus nicht die Natur voraussetzt und sich auch nicht nur in naturalem Leben exemplifiziert finden wird. Vielmehr ist auch das Leben des Geistes eine bedeutende Exemplifikation dieser Idee.<sup>13</sup> In einer zweiten Phase der Entwicklung ihres Begriffs vollzieht sich die Idee als *Idee des Erkennens*, und zwar zunächst als die *Idee des Wahren* (in welcher der Begriff als Subjektivität sich zur Adäquation mit sich als Objektivität bringt) und dann als die *Idee des Guten* (als welche umgekehrt das subjektiv Gute sich im Objektiven durchsetzt und dieses Objektive zur Adäquation mit sich bringt). Die dritte Phase schließlich, als die *absolute Idee*, hat zum Ausgangspunkt, dass die beiden Prozesse der Idee des Erkennens abgeschlossen und miteinander vereinigt sind, womit sich auch ihre je besonderen Zwecke dem nunmehrigen Realisierungsprozess ganz immanent gemacht haben. Dieser Realisierungsprozess aber hat sich bereits als Aufeinanderfolge aller inhaltlichen, rein logischen Gedankenbestimmungen vollzogen. Der umfassende Inhalt des Logischen liegt also bereits vor. Zusätzlich zu ihm kommt daher

<sup>11</sup> Vgl. Enz § 203 f., GW 20, 208 f.

<sup>12</sup> Vgl. Enz § 209, GW 20, 213.

<sup>13</sup> Vgl. dazu vom Verf.: Das Leben des Geistes. In: *Hegel-Jahrbuch. Das Leben Denken*. I. (2006). Berlin 2006, S. 27–35.



nun »das Allgemeine seiner Form« zur Darstellung, d. i. »[d]ie Methode«, und zwar als »der sich selbst wissende, sich als das Absolute, sowohl Subjective als Objective, zum Gegenstande habende Begriff« (GW 12, 237,2f.). Von ihr aber, bzw. ihm wird nicht nur gezeigt, welches ihre bzw. seine besonderen, aufeinanderfolgend zum Zuge kommenden, begrifflichen Bestimmungen sowie »Momente« sind, die den jeweiligen Inhalt nach einem ihnen eigenen Rhythmus in Bewegung versetzen, sondern auch, wie sich die Methode aufs Ende des Realisierungsprozesses hin zusammen mit dem Inhalt »erweitert« zum *System des Logischen* (ebd., 249,2–252,2). So wird das Freie, als Beisichselbstsein des Begriffs in seinem objektiven Anderssein, am Ende der Entwicklung zum Beisichselbstsein in einem Anderssein seiner, das mit dem Begriff völlig eins geworden und womit umgekehrt auch der Begriff in seiner Subjektivität zur perfekten Adäquation gekommen ist.

Doch nicht einmal das ist das Ende vom erhabenen Lied der Freiheit, das hier gesungen wird. Zur vollen Übereinstimmung beider Seiten – des Inhalts und der Form des Logischen – gehört nämlich auch, dass die absolute Idee, welche diese Adäquation ist, am Ende ihres internen Prozesses alle ihre begrifflichen Bestimmtheiten – d. h. sowohl diejenigen, durch welche sich der Begriff selbst in seiner ganzen Entwicklung auszeichnet, als auch die seiner durchsichtig klaren Konstitution vorhergegangenen, ehemals dogmatisch-metaphysisch genommenen Bestimmtheiten – ja, sogar »sich selbst«, »*frey entläßt*, ihrer absolut sicher und in sich ruhend.« (GW 12, 253,2) Auch die freie Entlassung der absoluten Idee in ihre Äußerlichkeit zeichnet die Freiheit des Freien aus, das der eine Begriff ist, und ist also eine für sie charakteristische Bestimmtheit. Von ihr allerdings hatten die vorhegelischen kantisch-nachkantischen Freiheitsphilosophien keine Ahnung. Mit ihr, die man auch als *Sich-Öffnen* des Begriffs und damit des exemplarisch Freien zu einem ganz Anderen bezeichnen könnte, kommt es noch einmal, aber in wieder anderer Weise als bisher zu Freiheit als einem (aus sich selbst sich selbst bestimmenden und vermittelnden sowie vermittelten) Beisichselbstsein im Anderen.

Was das fürs Sich-manifestieren von Freiheit bedeutet, wird in den folgenden Abschnitten auszuführen sein. Zuvor aber sollte übersichtlich zusammengefasst, verdeutlicht und um wenige Folgeb Bestimmungen ergänzt werden, was sich bisher ergab. Was also haben wir in der nun zweihundert Jahre alt werdenden *Wissenschaft der Logik* bezüglich des einen Begriffs als des Freien registriert; und was davon können wir nur bei Hegel finden?

Es ist trivial, dass werdendes oder gewordenes ›frei sein‹ begrifflich eng zusammenhängt mit ›befreien‹ oder ›befreit‹. Ohne dass es eigens betont wurde, sollte im oben Dargelegten aber auch deutlich geworden sein, dass der eine Begriff in jenem Befreien, mit welchem er zu sich selbst als dem exemplarisch Freien kommt, sich von demjenigen, wovon er sich damit befreit, nicht schlechthin trennt und das Betreffende erst recht nicht gänzlich beseitigt. Das Befreien ist vielmehr dessen »Unterordnung« bzw. »Unterwerfung«, die das Untergeordnete als (mindestens) beiherspielendes, oder aber implizites, jedenfalls zunächst unauffälliges Moment enthält und somit nach einer »freien Entlassung« auch wieder aus der Unscheinbarkeit und Unterordnung hervortreten lassen kann. Trivial ist ferner, dass zu ›befreien‹ auch ein ›frei werden‹ und zu ›frei werden‹,



ein ›sich öffnen‹ und dann ›offen sein für...‹ gehört. Darüber hinausgehend finden wir schon im vorhegelischen deutschen Idealismus bemerkt, dass fürs frei sein von Freiem ein – aus dem Selbstsein kommendes und unter der eigenen, selbstgegebenen Norm stehendes – Sich-Bestimmen zu etwas gehört, das seinerseits mit einem Zweck und dessen Realisierung verbunden sein mag; wahrscheinlich ist auch schon registriert, dass für all das ein Beisichselbstsein konstitutive Voraussetzung ist. Singulär aber und nur von Hegel aufgedeckt ist eine ganze Reihe weiterer Bestimmungen des exemplarisch Freien. Nämlich:

- a. dass das ursprünglich und exemplarisch Freie der eine Begriff ist;
- b. dass sein Beisichselbstsein nicht nur eines des Freien in sich selbst ist, sondern zusätzlich auch Beisichselbstsein in seinem Anderen; und
- c. dass das sich von sich aus Bestimmen nicht nur eines zur eigenen, selbstgegebenen Norm sowie unter ihr zu einem Zweck und dessen Ausführung ist, sondern zusätzlich dazu, ja vorrangig, auch schlüssige Vermittlung; und diese insbesondere auch als eine, die das Freie mit sich selbst vollzieht; und
- d. dass bei solcher Vermittlung das Beisichselbstsein (in sich selbst und im Anderen) auch eines im Anders-werden und Sich-anders-werden des Freien ist; desgleichen
- e. dass das sich von sich aus Bestimmen gerade in solch ausgezeichnete Vermittlung auch ein sich Aufschließen und Öffnen ist, und zwar sowohl in Bezug auf eigenes Anderes, d. h. auf eine dem Freien eigene Objektivität, als auch im Fortgang zu äußerem Anderen, in welchem das Freie dann ebenfalls bei sich selbst ist; und
- f. dass das Freie so bei sich selbst nicht nur in seinem Ursprung sowie ursprünglichen Setzen ist, sondern auch in der ganzen Ausführung eines zur Objektivität gehörenden Zwecks, der seinerseits auch ein sowohl dem Ursprung als der Ausführung als auch seinem Ausgeführtsein im äußeren Anderen immanenter Zweck sein kann. – Die sechs eigens aufgelisteten Bestimmungen dürften den Kerngehalt des einen, rein logischen Begriffs als des exemplarisch Freien ausmachen. Mindestens fünf weitere Bestimmungen treten jedoch hinzu; nämlich
- g. dass das Ausführen dabei auf einem langen Weg durch ein sich Versenken des Freien in dieses sein Anderes hindurchgeht und dass hierzu auch ein zu sich selbst Zurückkommen und sich Wieder-gewinnen gehört; wobei dies aber so geschieht,
- h. dass darin die subjektive Seite des Begriffs und dessen Objektivität in beiden Richtungen zur Adäquation miteinander kommen und dabei auch der Begriff zur Adäquation mit sich selbst gelangt. Diese Adäquation impliziert aber des Weiteren,
- i. dass der Begriff sich am Ende seiner Selbstadäquation dazu öffnet, sich selbst und den ganzen begrifflichen Gehalt seiner rein logischen Bestimmungen – d. h. ebenso der ihm selbst vorausgegangenem wie auch der ihn als solchen ausmachenden sowie der sich aus ihm innerlogisch entwickelnden – frei zu entlassen zur Realität des Realen überhaupt, wobei im Realen jeweilige logische Bestimmungen noch einmal neue Zusammenhänge bilden und der Begriff darin ebenfalls sein Beisichselbstsein und beisichselbst bleibendes Anders-werden sowie Sich-anders-werden zu erweisen hat und erweisen kann. – Ohne dass es oben eigens erwähnt wurde, versteht sich bei all dem des Weiteren,

- j. dass sowohl das erste, innerlogisch anders- und sich-anders-werdende Beisichselbstsein des Begriffs in seinem Anderen als auch, mehr noch, dasjenige, womit der Begriff die Grenzen der ›Logik‹ überschreitet, mit erheblichen Ambivalenzen des Freiheitsbegriffs verbunden ist sowie mit Gefahren für den Begriff, sich zu verlieren oder seiner selbst zu entfremden. Die grundsätzliche Frage bezüglich des frei Entlassenen wird daher sein, wie seine Bestimmungen und Bestimmungsverläufe sich im Realen zu welchen Teilen sowie auf welchen Verlaufebenen miteinander und mit zusätzlichen begrifflichen Bestimmungen verbinden.
- k. Auf jeden Fall haben wir es, schon jetzt erkennbar, zu tun mit einer großen Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, Bestimmtheiten und Weisen des Freien, frei zu sein. In dieser Mannigfaltigkeit gibt es natürlich für das Freie zahlreiche Bezugspunkte, auf welche das Freisein jeweils ausgerichtet ist oder sich zu konzentrieren hat; aber auch andere Punkte, in welchen seine Freiheit enden oder sich verlieren kann, wenn es endlich Freies ist.

In summa: Wahrlich nicht wenig Originelles hat uns Hegels Lehre vom einen Begriff als dem Freien an Aufschluss über Freiheit zu bieten! Doch was daran bringt uns in die Nähe der begrifflichen Bestimmung ›manifestieren‹, die zur spekulativen Logik der Wirklichkeit gehört? Was hat es mit dem Verb »sich manifestieren« auf sich, wenn es vom Begriff als dem Freien oder wenigstens von zu ihm Gehörigem gebraucht werden soll? Das ist nun erst einmal grundsätzlich zu erwägen, bevor einzelne Manifestationen von Freiheit des Geistes aufgesucht und ihre Zusammenhänge verdeutlicht werden können.

## II. Ort, Art und Weise, Freiheit zu manifestieren

Die freie Entlassung des begrifflichen Gehalts der absoluten Idee erlaubt und erfordert es, jeweils wieder rein logische Bestimmungen, aus deren Überschreiten sich in der *Logik* der eine Begriff als das Freie ergab, eigens zum Zuge kommen zu lassen, obwohl sie dieser Begriff gerade als untergeordnet von sich abgehoben hatte. Zugleich aber erlaubt die freie Entlassung dann auch, von den Ausdrücken »frei«, »befreien«, »Freies«, »Freiheit« einen Gebrauch zu machen, bei welchem bezüglich der damit bezeichneten Sachverhalte Freiheit nur im einen oder anderen kontextuellen, jedenfalls aber einseitigen, gemessen am einen Begriff als dem exemplarisch Freien unvollkommenen, aber auch zusätzlich bestimmten Sinn angesprochen ist. Das wird seitens unserer gemeinsamen Sprache und ihrer gedanklichen Verarbeitung schon dadurch nahegelegt, dass es im Ensemble von Bestimmungen der vormaligen Metaphysik, und zwar vor allem im Bereich des Wesens, seiner Erscheinungen und des Wirklichen, wenn man diese Bestimmungen nur zu »begreifen« beginnt, Vorformen dessen gab, was im Sinn des einen Begriffs Freies ist. Eine solche Vorform ist z. B. diejenige eines selbständig Wirklichen, das nur unter seinem eigenen Gesetz steht oder aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur existiert, wie sich das Spinoza als definiens von Freiheit dachte.<sup>14</sup> Solche Vorformen des

<sup>14</sup> Vgl. Spinoza, Baruch de: *Ethica* [1677]. Pars prima, definitio VII.

eigentlich Freien lassen sich mit den entsprechenden, uns vertrauten Ausdrücken besonders dann bezeichnen, wenn es sich um Bezeichnungen im Kontext von Teilschritten oder Teilergebnissen sich realisierender Freiheit im vollen, begrifflichen Sinn handelt. Die Bezeichnung ist gerechtfertigt durch die jeweilige Bedeutung, die sie in ihrem Bezug auf den einen Begriff hat. Damit aber öffnet sich uns nun gleichsam ein Fenster zu einem höchst differenzierten, begreifenden Erfassen enorm zahlreicher, partieller Exemplifikationen von irgendwie Freiem oder seiner Freiheit. Ein generelles Indiz für Beispiele hierzu sind Wendungen wie »frei (bloß) der Form nach«, »frei (auch) dem Inhalt nach«, »frei (bloß) an sich« oder »frei (bloß) für sich«, oder aber »an und für sich frei«; aber auch gar nicht eigens terminologisch geprägte Wendungen wie »frei von [...]« oder »befreit zu [...]«. Immer bleibt der eine Begriff hierbei der innere Bildner und das Korrektiv, das den eingeschränkten Sinn der betreffenden Rede zu erkennen gibt und uns so davor bewahrt, das darin Bezeichnete für frei oder Freies im vollen Sinn oder gar für frei par excellence zu halten und damit zu missdeuten.

Doch was genau hat all dies mit ›sich manifestieren‹ und ›Manifestationen‹ von Freiheit zu tun? Um sich das klar zu machen, beachte man, was im zweiten Buch der *Logik*, also innerhalb der *Logik des Wesens* nachgewiesen wurde, nun aber an den frei entlassenen begrifflichen Bestimmungen zu berücksichtigen ist, sofern je spezifische unter ihnen zunächst im Ganzen der (physischen) Natur vorkommen und deren Bestimmungen sind: Zu diesen Bestimmungen gehört vor allem auch diejenige des Wirklichen und seiner spezifischen Weise, »wirklich«, d. h. (zumindest potentiell) *wirkend*, zu sein. Die allgemeine Weise seines Wirkens nämlich ist nicht bloß die von Erscheinen oder gar nur Scheinen. Sie ist vielmehr gerade die von *Manifestieren*, in welchem sich – anders als beim Erscheinen oder gar Scheinen – das Wesen des Wirkenden unaufhaltsam und vielleicht sogar voll geltend macht und zeigt. Das betreffende Wesen wird – oder macht sich – darin *manifest*, was allerdings nicht nur plötzlich eintreten, sondern auch in einem langen, durch zahlreiche Zwischenstadien oder Verzögerungen führenden Prozess geschehen kann. Zudem gilt: In der genuinen, lateinischen Bedeutung heißt »manifestus« so viel wie unser »handgreiflich«. Es hat also in seinem Bedeutungsgehalt eine erhebliche Nähe zu »Be-greifen« und damit auch zu »Begriff« – eine erheblich größere Nähe jedenfalls als die Bezeichnung bloßen Erscheinens oder gar Scheinens von Wesen.

Andererseits aber – ja, im Gegensatz dazu – manifestiert sich in allen Manifestationen der bloßen, physischen Natur gerade noch nicht das Wesen oder Wesentliche des Freien tout court, das der eine Begriff ist, und auch nicht irgendein Wesen, das kurzerhand die Freiheit ist. Vorformen von frei sein, wie sie freilich in der Natur (als natura naturata) auftreten mögen, wie z. B. der »freie Wuchs« eines »freistehenden« Baumes, sind allemal – schon für Kant – bestenfalls »Freiheit in der Erscheinung«, keinesfalls aber Weisen wirklicher und sich manifestierender Freiheit. Erst im Realitätsbereich des *Geistes* bekommen wir es mit dem Wesen zu tun, welchem sich manifestierende, also wirkliche Freiheit zuzusprechen ist. Doch was sich bloß irgendwie manifestiert, das kann sich auch darin manifestieren, dass es sich zurückzieht, sich tarnt oder (sich und/oder auch anderes) täuscht. Und es wird sich derart manifestieren, wenn solches zum eigenen Wesen des betreffenden Wirklichen gehört, was dann freilich nicht ausschließt,

sondern sehr wahrscheinlich macht, dass auch bloße Erscheinungen dieses Wesens täuschen.

Beides jedoch – bloß Freiheit in der Erscheinung zu sein, wie auch, sich nur auf eine Weise zu manifestieren, die täuscht – schließt der Hegelsche *Begriff des Geistes* für dessen Wesen aus. Denn das Wesen des Geistes ist nicht nur »formell die *Freiheit*, die absolute Negativität des Begriffs als Identität mit sich« (Enz § 382, GW 20, 382). Vielmehr ist die Bestimmtheit des Geistes in diesem Wesen zusätzlich, dem Inhalt nach, »die *Manifestation*«. Diese Manifestation aber ist *offenbarend*,<sup>15</sup> und zwar offenbart der Geist dabei »nicht *Etwas*« (ebd., § 383); sondern »seine Bestimmtheit und Inhalt ist dieses Offenbaren selbst. Seine Möglichkeit ist daher unmittelbar unendliche, absolute *Wirklichkeit*.« (ebd.) Hier also begegnet uns zum ersten Mal die Freiheit als Wesensbestimmung eines Realen; und sie begegnet uns sogleich als das Wesen desjenigen Realen, welches der Geist überhaupt im Unterschied zur ganzen Natur ist und das in der Freiheit nicht nur seine konstitutive Bestimmtheit *hat*, sondern zugleich die mit seiner gesamten Potentialität vereinigte, nicht mehr von außen begrenzte, sondern »unendliche«, schlechthin durch sich bestimmte und sich offenbarend manifestierende *Wirklichkeit ist*. Die Realisierung der Möglichkeit hierzu findet nicht an irgendeinem Anderen ihre Grenze, die das Realisierungsergebnis beim *Zurückkommen aus der Natur* allemal nur endlich machen, nicht aber zu einem gänzlich durch, in und aus sich selbst bestimmten Wirklichen werden lassen würde.

Genau genommen zeichnet sich das Wesen des Geistes jedoch begrifflich noch durch ein drittes Charakteristikum aus: Zusätzlich zur formellen Bestimmtheit seines Wesens, die Freiheit zu sein, und zur inhaltlichen Bestimmung – offenbarende Manifestation zu sein, welche absolute Wirklichkeit ist – vollzieht der Geist nämlich diese Wirklichkeit hinsichtlich ihrer formellen und inhaltlichen Bestimmtheit, indem er sie beim Zurückkommen des Begriffs aus der Natur offenbarend gewissermaßen verwirklicht, und zwar in einer drei Stadien durchlaufenden, aber gestuften Entwicklung (ebd., §§ 384 f.). Während der ersten beiden Stadien dieser Entwicklung befindet sich der Geist auf einer Stufe, auf welcher sein Freiheit-Offenbaren ein »*Setzen* der Natur als *seiner* [d. h. des Geistes] Welt; [...und] zugleich *Voraussetzen* der Welt als selbstständiger Natur ist.« Unter solcher Voraussetzung stehend kann der Geist freilich nur ein endlicher sein, welcher in der Natur noch sein Anderes hat und womit sein Begriff nicht schon gänzlich aus der Natur zu sich selbst zurückkommt oder gar zurückgekommen ist. Insofern ist der Geist damit auch noch nicht in jeder Hinsicht als Möglichkeit »unmittelbar unend-

<sup>15</sup> Der hier von Hegel gebrauchte Ausdruck »offenbaren« ist missverständlich, wenn man ihn nicht mit dem oben im ersten der eingerückten Zitate zur Sprache gekommenen Fortgang von »Dunkelheit« im Kausalverhältnis zur »sich selbst durchsichtigen Klarheit« einer ursprünglichen Sache, die nur die Ursache ihrer selbst ist, aufs engste verbunden denkt. Ins klassisch Griechische übersetzt dürfte als das sprachliche Äquivalent dazu gewiss nicht »ἀποκαλύπτειν« (d. h. bis dahin Verhülltes »enthüllen«) gelten, sondern ausschließlich »δηλοῦν« (d. h. »kund tun«, »klar machen«), da nach Auskunft der philosophischen Wissenschaft der logische Inhalt, der schon vor dem Offenbaren zur Sprache kam, ja nur »frei entlassen« worden ist, nicht aber etwas (z. B. von Gott) verhüllt wurde, das nun enthüllt werden könnte. Jede Assoziation von »Apokalypse« wäre also abwegig. Es geht nur um den Begriff bzw. den Geist als »Zurückkommen aus der Natur« (vgl. Enz § 381, GW 20, 382).

liche, absolute *Wirklichkeit*«. Wohl aber *entwickelt er sich* zu solcher, deren Möglichkeit er auch jetzt schon unmittelbar ist und womit er auch schon als endlicher sein Wesen, Freiheit zu sein, im Sinne eines Beisichselbstseins im Anderen manifestieren kann. Die Entwicklung vollzieht sich auf dieser Stufe jedoch in zwei aufeinanderfolgenden Stadien: zunächst so, dass der Geist als *subjektiver* »in der Form der *Beziehung auf sich selbst ist*«; dann hingegen so, dass er *objektiver* Geist ist »in der Form der *Realität* als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten *Welt*, in welcher die Freiheit als vorhandene Notwendigkeit ist«. Erst hingegen ein das Wesen des Geistes als die Freiheit Offenbaren, welches im Begriff selbst stattfindet sowie ein »Erschaffen« der Welt »als seines [d. h. des Geistes] Seyns« ist und in welchem der Geist »die *Affirmation* und *Wahrheit* seiner Freiheit sich gibt«, zeichnet den Geist schließlich als *absoluten* aus und verwirklicht ihn auf einer letzten Entwicklungsstufe – »*in an und für sich seyender* und ewig sich hervorbringender *Einheit* der Objectivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffs«. Diese triadische Einteilung wird der Schlüssel zu allem sein, was im Folgenden über verschiedene Weisen zu sagen ist, in denen der Geist die sein Wesen ausmachende Freiheit manifestiert. Offenkundig hat dabei jedoch die Differenzierung des Geistes in einen subjektiven, objektiven und absoluten auch noch mit den oben unterschiedenen drei Stadien der Entwicklung des reinen Begriffs zu tun.

### III. Manifestationen von Freiheit im subjektiven, objektiven und absoluten Geist

Wenn mit der Entwicklung des einen, reinen Begriffs die soeben umrissene Entwicklung des Geistbegriffs oberflächlich assoziiert wird, könnte allerdings leicht die Suggestion entstehen, es gehe in begrifflicher Hinsicht schlicht darum, die Struktur jener Entwicklung dieser anderen zu applizieren bzw. die eine für die andere als Schablone, Raster, Modell oder Schema zu gebrauchen. Immerhin kommt es ja beide Male von Subjektivem über dessen Objectivität zur Idee desjenigen, was sich so entwickelt. Doch so richtig dies ist, im Verhältnis beider Entwicklungen kann es sich nicht um eine schematische Anwendung vorgegebener Bestimmungen des einen, reinen Begriffs auf den Geist und seine Entwicklung handeln. Für den Geist überhaupt jedenfalls, sowie für seine obersten Besonderungen ›subjektiver‹, ›objektiver‹ und ›absoluter‹ Geist, sind die rein logischen Bestimmungen des einen Begriffs keine Kategorien im Kantischen Sinn. Das zeigt sich am Inhaltlichen der Bestimmungen sofort. Läge ein bloßer Anwendungsfall und ein Schema vor, logische Bestimmungen darauf zu applizieren, so müsste das erste Stadium der Entwicklung des Geistbegriffs bzw. die Abhandlung des subjektiven Geistes sogleich mit einem Gegenstück zum einen, einfachen und reinen Begriff als dem Freien beginnen und dürfte in seinem Fortgang noch nichts von der Objectivität des innerlogischen Begriffs enthalten. Während des zweiten Stadiums hingegen, also mit dem objektiven Geist, müsste die Freiheit zunächst eine in die Objectivität des Geistes »versenkte«, in ihr nur noch potentiell oder höchstens verborgen tätige sein; und sie müsste aus dieser Versenkung erst mühsam wieder auftauchen. Im dritten Stadium schließlich müsste –

aber erst in diesem Stadium dürfte auch – die sich manifestierende Freiheit, welche das Wesen des Geistes ist, mit dessen subjektiv-geistiger Seite der objektiv-geistigen ebenso wie mit dieser der subjektiv-geistigen Seite von Anfang an, also auch unmittelbar, adäquat und *als* in derartiger Adäquation beider Seiten befindlich bestimmt sein. Doch kaum etwas von all dem finden wir in Hegels Philosophie des Geistes, wo in ihr – vor den abschließenden, metaphilosophischen Partien der ganzen Systemphilosophie – von befreien, befreit, frei-sein bzw. frei-werden oder Freiheit sowie von subjektivem, objektivem und absolutem Geist die Rede ist.

Zum Beispiel ist der Geist während des ersten Entwicklungsstadiums, d. h. als *subjektiver*, zwar »in der Form der Beziehung auf sich«, und wird für ihn das, was sein Begriff ist: dass »sein Seyn diß ist, bei sich, d. i. frey zu seyn« (ebd., § 385, GW 20, 383). Aber die Entwicklung beginnt bei anthropologisch thematisierter, seelischer Naturbestimmtheit, wie insbesondere dem einfachen Mitleben einzelner Menschen oder Populationen höherer Lebewesen überhaupt mit Gegebenheiten und zyklischen Veränderungen der umgebenden Natur. An solchen Zuständen und Zustandsveränderungen der *natürlichen* und naturbestimmten *Seele* lässt sich etwas als frei oder als durch Freiheit ausgezeichnet allenfalls im negativen Sinn bezeichnen: Dann nämlich, wenn es sich, z. B. in der vorausgesetzten Natur befindet und dabei zusätzlich zu seiner seelischen »Idealität« auch eine *vom* Seelischen »freie Existenz« hinter beseelten Naturbestimmtheiten hat;<sup>16</sup> oder wenn auf der Gegenseite beim Greis, dessen zur Gewohnheit gewordene Gelassenheit eine Freiheit *von* den beschränkten Interessen und Verwicklungen der äußerlichen Gegenwart ist (Enz, § 396, GW 20, 393).<sup>17</sup> Erst über die Entwicklung der *fühlenden* Seele kann, aufs Entwicklungsende hin vorgreifend, in positivem Sinn gesagt werden, das »erst formelle *Fürsichseyn*« derselben sei »zu verselbstständigen und zu befreien« (ebd., § 403, GW 20, 401). Aber nur die in der Entwicklung des subjektiven Geistes folgende *wirkliche* Seele hat »an ihrer Leiblichkeit ihre freie Gestalt, in der sie *sich* fühlt und *sich* zu fühlen gibt« (ebd., § 411, GW 20, 419); und erst wenn sie »in ihrer Aeußerlichkeit *erinnert* in sich und unendliche Beziehung auf sich« ist, ist dies ihr *Fürsichsein* eines »der freien Allgemeinheit« und ist sogar »das höhere Erwachen der Seele zum *Ich*« eines Bewusstseins (ebd., § 412, GW 20, 420 f.). Nun endlich befinden wir uns wenigstens in der Perspektive auf das »*Ich*, als freie Subjectivität gegen die Bestimmtheit« (ebd., § 415 A, GW 20, 423). Aktualiter aber ist das Ich bloßen Bewusstseins nur »die reine abstracte Freiheit für sich«, die »ihre Bestimmtheit, das Naturleben der Seele, als eben so frei, als *selbstständiges Object*« aus sich »entläßt« (ebd., § 413, GW 20, 421). Offenkundig ist auch hier weder das eine noch das andere, als »frei« Bezeichnete der reine Begriff in seiner spontanen Selbstbestimmung und vollständigen Selbstvermittlung, die zu neuer Unmittelbarkeit seiner in begrifflicher Objektivität führt. Das Entwicklungsziel des Geistes als Bewusstsein besteht zwar darin, die Gewissheit seiner selbst, die das Bewusstseins-Subjekt hat und ist, »zur *Wahrheit* zu erheben«, d. h. zu einer vollen, inhaltlichen Übereinstimmung mit sich selbst (ebd.,

<sup>16</sup> Vgl. Enz § 391 (GW 20, 390) im Gegensatz zu § 392 A (GW 20, 391).

<sup>17</sup> Vgl. auch ebd., §§ 402 A (GW 20, 400); 410 + A (GW 20, 415–419).

§ 416, GW 20, 423). Aber auf dem Weg zu diesem Ziel ist zunächst von frei sein, befreien und Freiheit weiterhin in bloß negativem oder zumindest sehr begrenztem Sinn die Rede (ebd., §§ 421, 425, 429, GW 20, 426, 428, 429 f.); unmittelbar danach aber nur als von jemandes selbstbewusstem »Trieb, sich als freies Selbst zu zeigen, und für den andern als solches *da* zu sein« (ebd., § 430, GW 20, 430).<sup>18</sup> Auch wenn dieser Trieb schließlich in einem »*allgemeine[n] Selbstbewußtseyn*« seine Befriedigung finden mag, ist die »freie Einzelheit«, die »*absolute Selbstständigkeit* hat«, nur ein »*Erscheinen* des Substantiellen«,<sup>19</sup> das »auch vom Substantiellen getrennt« sein und »für sich in gehaltleerer Ehre, eitlem Ruhm, u.s.f. festgehalten werden« kann (ebd., § 436 + A, GW 20, 432 f.). – Allererst als *Vernunft* und vernünftiger *Geist*, der »sich zur Wahrheit der Seele und des Bewußtseyns bestimmt« hat, – also zu Beginn des letzten Teils der Lehre vom subjektiven Geist – ist der Geist nun eindeutig darauf ausgerichtet, den »über die Natur und natürliche Bestimmtheit, wie über die Verwicklung mit einem äußerlichen Gegenstande« *erhobenen* »Begriff seiner Freiheit zu realisiren« (ebd., §§ 439 f., GW 20, 434 f.). Aber auch jetzt noch ist das anfangs bloß Ziel,<sup>20</sup> und im Fortgang dahin kommt es weiterhin nur zu Bestimmungen spezifisch unvollkommenen und einseitigen frei Seins oder Tätigseins.<sup>21</sup> Nur dem Ende des ganzen ersten Stadiums in der Entwicklung des Geistes billigt Hegel die Bestimmung zu, nicht nur »subjektiver« Geist zu sein, sondern kurzerhand: »Der freie Geist«. Von diesem Geist – eines an und für sich freien Willens, der »freie *Intelligenz* ist« – wird dann aber sogleich dargelegt, dass, warum und als was er in seiner durch Aufheben von Vermittlung vollständigen Vermitteltheit mit sich selbst zugleich unmittelbar *objektiver* Geist ist (ebd., §§ 481 f., GW 20, 476).

Nicht unbeachtet bleiben sollten dabei jedoch zwei weitere, gewichtige Punkte. *Zum einen* ist der subjektive Geist als der freie selber bereits »*an sich* die Idee« (ebd., § 482, GW 20, 476), weil er als subjektiver Geist die durchgängig von ihm unabhängige und insofern selbständige Natur nicht nur voraussetzte, sondern in voraussetzendem Bezug auf sie auch eine – sozusagen immanente – Objektivität in sich trug, mit der seine Selbstbeziehung nun, im an und für sich freien Willen freier Intelligenz, zur Adäquation gekommen ist.<sup>22</sup> Der Fortgang von dieser Intelligenz zum objektiven Geist ist daher nur formal korrekt beschrieben als einer, der über vollständige Vermittlung (durch Aufheben dieser) zu neuer Unmittelbarkeit führt. Inhaltlich aber wäre er damit, also nach dem Modell eines Fortgangs vom reinen Begriff selbst zu dessen Objektivität, unzulänglich bestimmt. *Zum andern* war jedoch keine der vorigen, geistphilosophischen Verwendungen der Ausdrücke »frei« und »befreien« eine bloß metaphorische. Die Verwendungen waren vielmehr allesamt sozusagen »anaphorisch«: Die in ihnen gebrauch-

<sup>18</sup> Vgl. ebd., § 431–433 (GW 20, 430 f.).

<sup>19</sup> Mit anderen Worten: die hier in Rede stehende freie Einzelheit ist bloß *Erscheinen* jener sich offenbarend manifestierenden Wirklichkeit, die (vgl. ebd., §§ 382–384, GW 20, 382 f.) den allgemeinen Inhalt des formell als Freiheit bestimmten Wesens des Geistes überhaupt ausmacht.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., § 442 (GW 20, 436 f.).

<sup>21</sup> Vgl. ebd., §§ 443, 447 (GW 20, 437 f., 443 f.); 452, 453 A (447 f.); 456, 458 (450, 451 ff.); 468, 469 A, 472 A (465 ff., 469 f.); 476, 478 473 f.).

<sup>22</sup> Vgl. ebd., § 385, unter I (GW 20, 383).



ten Ausdrücke verwiesen auf das höchste, exemplarisch Freie; ja, sie trugen schrittweise wieder zu ihm hinauf auf einem Weg, der schließlich zu ihm gelangen wird und mit dem freien Geist erstmals in eine für den subjektiven Geist größtmögliche Nähe zu ihm gekommen ist. Nur muss sich auch dies noch im weiteren Fortgang bekräftigen. Wenn man es recht bedenkt, hatten wir dazu in der Philosophie des Geistes bisher nicht so sehr am einen Begriff als dem exemplarisch Freien das antizipierende Regulativ, sondern vor allem am Begriff des Geistes überhaupt sowie an den anfänglichen Bestimmungen von dessen Entwicklung – insbesondere aber an der Bestimmung, offenbarendes Manifestieren von Freiheit als Wesen des Geistes beim Zurückkommen desselben aus der Natur zu sein.<sup>23</sup> Die Ausdrücke für diese komplexe Bestimmung, die etwas Prozessuales bezeichnen (»offenbarendes Manifestieren«, »Wesen des [...]«, »Zurückkommen aus [...]«), verweisen allesamt in die Wesenslogik, genauer: sie verweisen aufs Manifestieren als Wirkungsweise des im wesenslogischen Sinn Wirklichen und wegen des Partizips »offenbarend« auf die Phase der letzten Schritte seines Fortgangs in die Begriffslogik.

Wird dies beachtet, und wird zudem am angekündigten Offenbaren registriert, dass der so bezeichnete Prozess sich in drei Stadien, aber im Fortgang vom zweiten zum dritten Stadium durch prinzipielle Änderung gestuft vollzieht, so ist zu erwarten, dass der Geist erst an seinem äußersten Ende wieder zum einen, reinen Begriff und in ihm zu jener unendlichen, absoluten Wirklichkeit gelangen kann, deren Möglichkeit und auf solche Verwirklichung hinwirkende Wirklichkeit er gleichwohl von Anfang an ist; dass er hingegen als subjektiver und objektiver Geist seine größtmögliche Nähe zum reinen Begriff allenfalls dann erreichen kann, wenn er zugleich ans Ende des betreffenden Entwicklungsstadiums kommt, während der Anfang aller drei Stadien und zwei Stufen des offenbarenden Manifestierens vom einen, reinen Begriff in seinem entsprechenden Entwicklungsstadium weit entfernt sein muss.

Diese Erwartung würde sich bei näherer Inspektion des zweiten und dritten Entwicklungsstadiums bestätigen und dabei noch präzisieren lassen. Entscheidend für den Fortgang innerhalb der drei Stadien, welche die Entwicklung des Geistes durchläuft, dürften daher nicht so sehr die Bestimmungen der ebenfalls triplizitär gegliederten Entwicklung des einen, reinen Begriffs mit der ihnen eigenen Dynamik sein, sondern vor allem die Vorgaben, welche mit dem Begriff des Geistes überhaupt bzw. mit seiner obersten Spezifikation direkt verbunden sind. Doch um der Umfangsgrenzen für das Vorliegende willen ist hier eine Schritt für Schritt vorgehende Verifikation der insoweit wenigstens plausibilisierten Erwartung und der sich daraus ergebenden Vermutungen zu unterlassen. Wichtiger als sie ist zweifellos eine nähere Auskunft darüber, wie Hegels Darstellung systematischer Philosophie des Geistes (in der *Enzyklopädie*) das mannigfaltige Sich-Manifestieren von Freiheit präsentiert und welche Rolle dabei die je speziellen Kontexte der Geistphilosophie spielen. Denn in ihnen wird der Ausdruck »Freiheit« natürlich nicht nur vom Geist überhaupt bzw. seinem Wesen gebraucht, und wird kei-

<sup>23</sup> Wichtige Hinweise auf die epistemologische Funktion, welche Hegels innerlogische Ideenlehre dabei gleichwohl besitzt, gibt Wildenauer, Miriam: *Epistemologie freien Denkens. Die logische Idee in Hegels Philosophie des endlichen Geistes*. Hamburg 2004, S. 278 f.



neswegs nur das Wesen des Geistes überhaupt mit Freiheit identifiziert, die sich offenbarend manifestiert. Es ist daher auch eigens zu überlegen, was der eine oder andere besondere, kontextuelle Gebrauch des Ausdrucks »Freiheit« besagt und was dessen spezielle Bedeutungskomponenten mit Manifestation zu tun haben.

Ganz generell fällt an Hegels enzyklopädischer Geistphilosophie auf, dass darin anlässlich der zahlreichen Verwendungen des Ausdrucks »Freiheit« die allgemeine Bedeutung dieses Ausdrucks fast nie erläutert wird,<sup>24</sup> der Ausdruck selbst jedoch niemals auf eine Weise gebraucht ist, welche sich mit der Freiheitsbestimmung in der anfänglichen Exposition des Geistbegriffs nicht verträgt. Man hat also guten Grund anzunehmen, dass der Bedeutungskern, welchen der Ausdruck in all diesen Verwendungen enthält, derselbe bleibt wie derjenige, welchen schon die ›Logik‹ am einen Begriff als dem exemplarisch Freien aufdeckte: die komplexe Bedeutung ›Beisichselbst-sein (und -bleiben) im (sich) Anders-werden und Anders-sein sowie in entsprechendem Anderen‹. Freilich aber ist in den meisten der zahlreichen geistphilosophischen Verwendungen das fürs exemplarisch Freie kennzeichnende Zusammentreten und eine Prozessuale-Einheit-bilden der vielen Facetten rein logisch bestimmten Beisich-seins und -bleibens nicht mitzudenken. Stattdessen kommt es zu zusätzlichen, kontextuell begründeten Bedeutungskomponenten. Wie wäre sonst die ganze Vielfalt begrifflicher Bestimmungen, die das System des rein Logischen in sich trägt, frei entlassen, aber frei Entlassenes daraus auf eigene Weise mit gewissen anderen logischen Bestimmungen sowie mit weiteren, nicht rein logischen, wohl aber begrifflichen Bestimmungen verbindbar – ja, erkennbarerweise realiter verbunden? Doch worin bestehen dann die zusätzlichen und in den jeweiligen Kontexten variierenden Bestimmungen der Freiheit, und inwiefern sind auch sie Bestimmungen sich manifestierender Freiheit? Um hierüber Rechenschaft ablegen zu können, sollte man berücksichtigen, (1.) *wovon* jeweils Freiheit im positiven Sinn – d.h. nicht bloß im Sinn eines privativen frei-seins von etwas – ausgesagt wird, *worin* sie sich dabei befindet oder *womit* sie hierbei sogar identifiziert wird; (2.) worin jeweils der *spezifische Charakter* der ausgesagten Freiheit besteht; und (3.) welche wichtigen Akzente, Aspekte oder Merkmale somit im Hinblick auf mögliches *Sich-manifestieren* von Freiheit jeweils zu beachten sind, sich aber – hoffentlich – auch finden.<sup>25</sup>

(1.) Wie schon angedeutet beziehen sich die Ausdrücke »Freiheit« und »frei«, wenn sie nicht bloß zur Bezeichnung einer Privation dienen, in der Lehre vom *subjektiven* Geist außer auf diesen Geist selbst<sup>26</sup> zunächst auf die leibliche Gestalt einer wirklichen Seele und die Allgemeinheit des Fürsichseins dieser sowie, anschließend, besonders deutlich auf das Ich bloßen Bewusstseins und um seine Anerkennung kämpfenden Selbstbewusstseins; dann hingegen auf Vernunft, wie sie Thema philosophischer Psy-

<sup>24</sup> Die einzigen, mir unter die Augen gekommenen Ausnahmen finden sich in Enz §§ 389 A (GW 20, 388 f.), 549 A,3 (528) und 552 A,1 (530 f.), also charakteristischerweise jeweils in Anmerkungen zum Haupttext.

<sup>25</sup> Wer nicht so weit, wie es von der Sache her geboten erscheint, ins stachliche Detail Hegelscher Gedanken eindringen mag, sollte von hier sogleich zu Abschnitt (3.) übergehen.

<sup>26</sup> Vgl. z. B. Enz §§ 385, I. und 513 (GW 20, 383 und 494 f.).

chologie ist;<sup>27</sup> darin schließlich aber auf Vernunft als an sich freien, danach an und für sich freien Willen einer praktisch erkennenden Intelligenz, die in solcher Tätigkeit dann auch wirklich freier Wille und hiermit sogleich in Einheit mit theoretischer Intelligenz der freie subjektive Geist ist.<sup>28</sup> In der Lehre vom *objektiven* Geist dagegen ist dasjenige, mit dessen Freiheit wir es zu tun haben, zunächst die einzelne Person als Inhaberin von Recht und Rechtsansprüchen abstrakten Rechts sowie das Eigentum derartiger Personen.<sup>29</sup> Im Anschluss daran ist es dann das vereinzelt moralische Subjekt, und zwar ebenso in seiner Innerlichkeit wie auch in der davon ausgehenden äußeren, willentlichen und zu verantwortenden Handlung.<sup>30</sup> Schließlich ist es die Sittlichkeit einer Sitte, die abstraktes Recht und Moralität, aber auch bereits subjektiven und objektiven Geist in sich vereinigt; und ist es auf ihrer Basis – nunmehr innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft – jede rechtlich selbständige Person im System formell-rechtlicher Bestimmungen, welche für die betreffende Person rechtlich mit justizieller Feststellung und notfalls Erzwungung verbunden sind. Hieran anschließend ist das als frei Bezeichnete oder durch Freiheit zu Charakterisierende dann die Rechtsperson als Bürger, aber auch als die begriffsgemäß verfasste und gesetzmäßig organisierte sowie entsprechend personifiziert tätige Staatsmacht im politischen Staat.<sup>31</sup> Die politisch verfasste Sittlichkeit ist daher zunächst diejenige eines einzelnen Staats und seiner inneren Verhältnisse – der politischen Gewalten untereinander sowie zwischen diesen und den einzelnen Staatsbürgern samt ihren gesellschaftlichen Institutionen. Sie ist dann Sittlichkeit in den äußeren Verhältnissen zwischen einzelnen Staaten als freien Völkerindividuen, aber auch – im Unterschied dazu – die konkrete Sittlichkeit eines jeweiligen Volksgeistes. Schließlich hingegen ist sie die Sittlichkeit eines Weltgeistes, dessen höchstes, ja absolutes Recht sich über alle jeweilig beschränkten Völkergeister hinweg durchsetzt, während ein dem Weltgeist immanenter, denkender Geist die Endlichkeit alles Objektiv-Geistigen von sich abstreift und sich selbst zum Wissen in seiner Wesentlichkeit erhebt, dabei zuletzt jedoch zum Wissen gelangt, welches der *absolute* Geist ebenso ist wie von sich ist und hat.<sup>32</sup> In der enzyklopädischen Abhandlung dieses absoluten Geistes hingegen bezieht sich die Rede von Freiheit zunächst auf die »schöne«, für die klassisch-antike Kunst substantiell gewesene Sittlichkeit, die sich allerdings schnell selbst zerstört hat und mit sich auch diese Kunst vergehen ließ; dann bezieht sich die – hier auffällig verhaltene<sup>33</sup> – Rede von Freiheit auf das inhaltlich adäquate Wissen absoluten Geistes, der als geoffenbarte, christliche Religion in freilich epistemisch immer unvollkommen bleibender Form der Vorstellung »für den Geist« ist. Schließlich aber geht der Ausdruck

<sup>27</sup> Vgl. ebd., §§ 413, 424, 431 f.; 440 ff (GW 20, 421 f., 427 f., 430 f. und 434 ff.).

<sup>28</sup> Vgl. ebd., §§ 469, 472 A,2; 480–482 (GW 20, 466, 469 f. und 475 ff.).

<sup>29</sup> Vgl. ebd., §§ 483–488 (GW 20, 478–481).

<sup>30</sup> Vgl. ebd., §§ 503, 509 (GW 20, 488 f. und 492).

<sup>31</sup> Vgl. ebd., §§ 513–515; 523, 529, 532; 538 f., 541 f., 544 (GW 20, 494 f., 498, 501 ff., 505, 508 ff., 514 ff. und 517 ff.).

<sup>32</sup> Vgl. ebd., §§ 538 f., 540 f.; 544; 548, 550, 552 (GW 20, 508 ff., 513 ff., 517 ff., 523, 529 ff.).

<sup>33</sup> Nur in der Anmerkung zu ebd., § 571 (GW 20, 554), aber auf Religion und Philosophie zugleich bezogen, wird zweimal das Adjektiv »frei« gebraucht, das Substantiv »Freiheit« dagegen nie.

»Freiheit« auf das philosophische Denken in diesem Geist und darin am Ende auf den als philosophische Wissenschaft vollzogenen Begriff sowie das seiner Tätigkeit gemäße begreifende Erkennen, welches, ganz zuletzt, wieder dasjenige spekulativer Logik ist.<sup>34</sup>

(2.) In Entsprechung zur großen Mannigfaltigkeit all dieser Bezugsrelata, welche die Ausdrücke »Freiheit« und »frei« in systematisch-geistphilosophischer Verwendung und in ihrem zu dieser Verwendung gehörendem Sinn haben, ist auch der *spezifische Charakter* hierin zugesprochener Freiheit vielgestaltig. Bereits die sprachlichen Wendungen, in denen der Charakter jeweils angesprochen wird, sind zahlreich. Soweit sie nicht lediglich in Bezeichnung des jeweiligen Relats bestehen, haben sie oft die Gestalt adjektivischer und/oder präpositionaler oder pronominaler Zusatzausdrücke zum Substantiv »Freiheit«. Außer durch adjektivische Zusatzausdrücke können die Spezifizierungen auch pointierend erfolgen, indem eine Äußerung auf dies oder jenes zur betreffenden Freiheit Gehörende konzentriert ist, wie etwa auf den Inhalt dieser Freiheit oder auf etwas Bestimmtes in ihm; ebenso gut kann die Konzentration etwas hervorheben, worin die Freiheit sich befindet oder was mit ihr geschieht (oder prinzipiell nicht geschieht), oder aber geschehen ist, bzw. was von ihr auszusagen, womit sie gleichzusetzen oder sogar zu identifizieren ist.<sup>35</sup> Natürlich kann die Hinzufügung auch die sprachliche Form haben, dass der Ausdruck »Freiheit« im genitivus subjectivus dazu gebraucht wird. Zudem aber mag der Ausdruck »Freiheit« – ebenso gut wie im genitivus subjectivus oder als grammatisches Subjekt einer Aussage gebraucht – mit dem partitiv oder qualifizierend oder sogar identifizierend verwendeten »als [...]« verbunden werden.

An (realisierten) Möglichkeiten der Spezifizierung jeweils in Rede stehender Freiheit ist somit kein Mangel. Wie die wichtigsten der solchermaßen bezeichneten, besonderen Weisen von Freiheit in der Entwicklung des Geistes aufeinander folgen, wurde für den *subjektiven* Geist bereits oben<sup>36</sup> skizziert. In der Abhandlung des *objektiven* Geistes folgt hierauf zunächst (1) die abstrakt *rechtliche* Freiheit der einzelnen Person sowie des privaten Eigentums und rechtlichen, oder aber rechtswidrigen Handelns derselben, deren Recht durchaus nicht in Einschränkung von Freiheit besteht, sondern lediglich Begrenzung von Willkür impliziert, im Übrigen aber vor allem Dasein der Freiheit freien, subjektiven Geistes »im *Aeußerlichen*« ist (Enz §§ 496, 502+A, GW 20, 485, 488). Als Nächstes folgt (2) die »*subjective* oder *moralische* Freiheit«, die »vornehmlich« »im europäischen Sinne Freiheit heißt.« (ebd., § 503 A, GW 20, 489) Die Instabilität im Innersten des allein auf die Spitze seiner selbst gestellten Gewissens und dessen unzulängliche Abwehr des Bösen werden jedoch erst überwunden *im Sittlichen*. Integriert in ihm ist (3) »die *subjective Freiheit* als der an und für sich *allgemeine* vernünftige Wille, der in dem Bewußtseyn der einzelnen Subjectivität sein Wissen von sich und die Gesinnung, wie seine Bethätigung und unmittelbare allgemeine *Wirklichkeit* zugleich als *Sitte* hat,« sodass darin »die selbstbewußte *Freiheit* zur *Natur* geworden« ist,

<sup>34</sup> Vgl. ebd., §§ 557, 560; 562 f.; 571 f.; 575 f. (GW 20, 543 f., 545, 546 ff., 553 ff. und 569 ff.).

<sup>35</sup> Vgl. ebd., §§ 469, 502, 513; 503, 549; 472 A + 480 (GW 20, 466, 487 f., 494 f., 488 f., 524 ff., 469 ff und 475).

<sup>36</sup> Siehe Absatz zwei im dritten Hauptteil des Vorliegenden.

was freilich auch zu verstehen gibt, dass es mit dem »Zurückkommen« des Begriffs aus der Natur noch nicht allzu weit her sein kann. Die »frei sich wissende Substanz« dieser »Natur« hingegen ist »die absolute Einheit der Einzelheit und der Allgemeinheit der Freiheit« (vgl. ebd., §§ 513–515, GW 20, 494f.). Eigens abgehoben von den prinzipiellen Bestimmungen dieser substantiellen Einheit konkretisiert und stabilisiert sich in der Sphäre der *bürgerlichen Gesellschaft* die abstrakt rechtliche Freiheit durch extreme Besonderung der sittlichen Substanz in viele (kollektive oder vereinzelt) Personen (3 a) zu deren »selbstständiger Freiheit« in einem »durch natürliches Bedürfnis und freie Willkür vermittelten Systeme«, in welchem das »Princip der zufälligen Besonderheit« als »die für sich feste Bestimmung der Freiheit zunächst *das formelle Recht*« hat. Das »feste Allgemeine« ist dabei nicht nur »als das Geltende« zum Bewusstsein gebracht, sondern auch in der Form positiv-rechtlicher Gesetze institutionalisiert und in justizieller Rechtspflege am Werk – mit der Bestimmung, »nur die abstracte Seite der Freiheit der Person in der bürgerlichen Gesellschaft zur Nothwendigkeit zu betätigen.« (vgl. ebd., §§ 529–532, GW 20, 501–505) Doch nicht schon in der bürgerlichen Gesellschaft, sondern erst im individuellen *politischen Staat* sprechen (3 b) die »Gesetze [...] die Inhalts-Bestimmungen der objektiven Freiheit aus.« Die politische *Verfassung* ist die »Gliederung der *Staatsmacht*« und ist (3 c) »die existirende *Gerechtigkeit*« als ( $\alpha$ ) »die Wirklichkeit der *Freiheit* in der Entwicklung aller ihrer vernünftigen Bestimmungen«. Unter denen bringt »die hohe Entwicklung und Ausbildung der modernen Staaten die höchste concrete *Ungleichheit* der Individuen in der Wirklichkeit hervor«; hingegen wird »durch die tiefere Vernünftigkeit der Gesetze und Befestigung des gesetzlichen Zustandes um so größere und begründetere Freiheit bewirkt«, welche die Ungleichheit »zulassen und vertragen kann«. Dabei kann jedoch ( $\beta$ ) die »politische Freiheit [...] im Sinne einer förmlichen Theilnahme des Willens und der Geschäftigkeit auch derjenigen Individuen, welche sich sonst zu ihrer Hauptbestimmung die particulären Zwecke und Geschäfte der bürgerlichen Gesellschaft machen, an den öffentlichen Angelegenheiten des Staates [...] auf allen Fall nur einen Theil« der Verfassung »ausmachen«. Dass hingegen »die Geschäfte der allgemeinen Interessen des Staates in ihrem nothwendigen Unterschiede auch von *einander geschieden* organisirt seyen, diese Theilung ist« ( $\gamma$ ) »das eine absolute Moment der Tiefe und Wirklichkeit der Freiheit; denn diese hat nur so[weit] Tiefe als sie in ihre Unterschiede entwickelt und zu deren Existenz gelangt ist. [...] Aber eben so sehr muß die Theilung, die zur freien Totalität fortgegangene Ausbildung der Momente, in *ideelle Einheit*, d. i. in *Subjectivität* zurückgeführt seyn.« (vgl. ebd., §§ 538–542, GW 20, 508–516) Doch nicht nur der an und für sich allgemeine, vernünftige Wille, der seine Betätigung und unmittelbare allgemeine Wirklichkeit zugleich als Sitte hat, ist zur Natur gewordene selbstbewusste Freiheit. Vielmehr ist auch jeder bestimmte, politisch verfasste, wirkliche Volksgeist in der – durch sein je besonderes Prinzip bestimmten – Entwicklung seines Bewusstseins (3 d) »seine Freiheit als Natur«. Mit der besonderen Geschichte aber, die er innerhalb seiner hat, geht er »in die *allgemeine Weltgeschichte* über, deren Begebenheiten die Dialektik der besonderen Völkergeister [...] darstellt.« Die Bewegung, als welche sich diese Dialektik vollzieht, ist dabei »der Weg zur Befreiung der geistigen Substanz, die That, wo-

durch der absolute Endzweck der Welt sich in ihr vollführt«. Das »allein Bewegende« in dieser Geschichte hingegen ist der allgemeine Geist, der sich darin »auch zum äußerlich *allgemeinen*, zum *Weltgeist*, wird«. Dieser bewegende Geist aber wird schlicht bezeichnet als (3 e) »die Freiheit, d. i. die durch seinen Begriff bestimmte Entwicklung«. Seine Bestimmung sei »die wirksame Vernunft, d. i. der sich bestimmende und realisierende Begriff selbst, – die Freiheit« (vgl. ebd., §§ 548, 549+A,3; 552 A,1, GW 20, 523, 528 f., 530 f.). An dieser Stelle der Entwicklung des Geistes überhaupt kommt also dessen (sich vermutlich so manifestierende) Freiheit erstmals zu jener Freiheit *tout court* zurück, die den einen Begriff als das exemplarisch Freie auszeichnet.

Weder Hegels Fortgang vom allgemeinen, im Weltgeist denkenden objektiven zum *absoluten* Geist noch die anschließende Exposition des Begriffs dieses Geistes kann hier expliziert werden.<sup>37</sup> Zusätzlich zum wenigen, das hierzu oben angedeutet wurde, gilt es jedoch zu beachten, dass der Geist als absoluter seinem Begriff nach vor allem Wissen ist – und zwar Wissen seiner selbst sowie in je verschiedenen Vollendungsformen, zuletzt aber in einer, die solches Wissen nicht mehr in der Form sinnlicher Anschauung und nicht in Form der Vorstellung oder der Vorstellung verhafteten Denkens hat, sondern das Wissen nur noch in der Form begrifflichen, ja, zum Begriff als solchem befreiten Denkens vollzieht. Die Realität nämlich, welche der Begriff des absoluten Geistes im Sich-selbst-Wissen besitzt, hat von Anfang an »die nothwendige Seite, daß die *an sich* freie Intelligenz in ihrer Wirklichkeit zu ihrem Begriffe befreit sey, um die dessen würdige *Gestalt* zu seyn.« (ebd., § 553, GW 20, 542) Dieser Notwendigkeit ist auch in der christlichen, »geoffenbarten Religion« noch nicht voll Rechnung getragen. Erst das von aller Vorstellungsform befreite, »freye Denken, welches seine unendliche Bestimmung zugleich als absoluten, an und fürsichseyenden Inhalt, und ihn als Object hat, in welchem es ebenso frey ist«, vollzieht jene Notwendigkeit in einer ihrem immanenten Zweck adäquaten Gestalt – in derjenigen einer Philosophie, die ihrem Begriff entspricht. Darin ist dann das freie Denken einschließlich seiner subjektiven Seite »selbst nur das Formelle des absoluten Inhalts.« (ebd., § 571 A, GW 20, 554) Der Begriff von sich hingegen, welchen die so konzipierte Philosophie am Schluss ihrer systematischen Entfaltung erfasst, bestimmt sich fort in drei Schlüssen, deren Termini ›das Logische‹, ›die Natur‹ sowie ›der Geist‹ sind, und gelangt damit zur Idee der Philosophie, welche selbst der dritte dieser Schlüsse ist. In ihm – bzw. in ihr – erlangt das Sich-Wissen des absoluten Geistes jene Freiheit, auf welche dessen Begriff von Anfang an ausgerichtet war. Der Schluss ist ein Schluss der Notwendigkeit »in der Idee«. Im ersten dieser drei Schlüsse hatte »die Vermittlung des Begriffs [...] die äusserliche Form des *Uebergehens*, und die Wissenschaft die des Ganges der Notwendigkeit, so daß nur in dem einem Extreme die Freyheit des Begriffs als sein Zusammenschließen mit sich selbst gesetzt ist«, im Logischen nämlich als dem Geistigen bzw. in der ›Logik‹ als letzter Wissenschaft. Der zweite Schluss hingegen war »der Schluß der geistigen *Reflexion* in der Idee«. In ihm »erscheint«, wie schon zitiert, »die Wissenschaft [...] als ein subjectives *Erkennen*,

<sup>37</sup> Auskunft dazu gibt mein Aufsatz: Hegels Begriff des absoluten Geistes. In: *Hegel-Studien* 36 (2003), S. 167–198.

dessen Zweck die Freyheit und es selbst der Weg ist, sich dieselbe hervorzubringen.« Im dritten Schluss hingegen bestimmt das »*Sich-Urtheilen* der Idee in die beyden Erscheinungen«, welche die beiden vorhergehenden Schlüsse ausmachen, diese Erscheinungen »als *ihre* (der sich wissenden Vernunft) Manifestationen« (Enz §§ 574–577, GW 20, 569 ff.).<sup>38</sup> Das Generalthema ›Freiheit‹ hält uns also durch die gesamte systematische Philosophie des Geistes hindurch in Atem. Gerade in deren Abschluss kommt es noch einmal – wenn nicht sogar nun erst voll – zum Tragen.

(3.) Was, zu guter Letzt, haben all die vielen Weisen von Freiheit, frei sein oder Befreiung, die dabei zur Sprache kommen, mit *Sich-manifestieren* zu tun, und zwar so, dass sie sich in ein den ganzen Geist umfassendes Manifestieren jener Freiheit einfügen, die das Wesen des Geistes ist? – Auf's Ende der systematischen Entwicklung des Geistes bezogen ist das nun leicht zu sehen: Der letzte Satz des letzten Paragraphen der *Enzyklopädie* sagt selbst das hierzu Entscheidende von den beiden Erscheinungen, mit welchen sich der spekulative Begriff der Philosophie zu deren Idee entwickelt und zu welchen einerseits die Freiheit des Begriffs (als dessen Zusammenschließen mit sich selbst), andererseits aber die Freiheit als Zweck und Hervorbringung subjektiven philosophischen Erkennens gehören: dass das »*Sich-Urtheilen* der Idee« in die beiden Erscheinungen eben diese Erscheinungen – aber mit ihnen auch die beiden Weisen von Freiheit – »als *ihre* [...] Manifestationen« bestimme, d. h. als Manifestationen der Idee der Philosophie. Zweifellos nämlich müssen die Erscheinungen und was zu ihnen gehört, um als solche Manifestationen bestimmt werden zu können, sich auch schon irgendwie manifestiert haben, und das nicht zuletzt auf Seiten dessen, *wovon* die damit zu ihrem systematischen Ende gelangende Philosophie in ihrem ganzen vorhergegangenen Verlauf handelte. Auf jeden Fall aber müssen sich jene Weisen von Freiheit manifestiert haben *als* Freiheit sowohl im einen wie auch im anderen Sinn. Das aktiv Bestimmende ist dabei nach Auskunft des Paragraphen freilich in letzter Instanz die Idee der Philosophie als Subjekt-Objekt zu deren Begriff. Aber sie enthält als solches ja nicht nur deren subjektives Wissen bzw. das subjektive Wissen, welches der absolute Geist freilich auch ist; sondern in Adäquation hiermit gerade auch das darin als Manifestation Gewusste, d. h. den ganzen objektiven Inhalt, von welchem längst die Rede war.<sup>39</sup> Dem besagten Bestimmen als Manifestationen musste also ein *Sich-manifestieren* (von was auch immer) vorausgehen; und zu demjenigen, *wovon* als sich manifestierend Gewusstem schon die Rede war, gehörte auch Freiheit mindestens in den beiden angesprochenen Weisen, höchstwahrscheinlich aber nicht nur in ihnen. Deren Manifestiert-werden und

<sup>38</sup> Näheres zum dritten Schluss in meiner Abhandlung: Der letzte Paragraph der Hegelschen ›Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften‹. In: *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der ›Wissenschaft der Logik‹ zur Philosophie des absoluten Geistes*. Hg. v. H.-Chr. Lucas, B. Tuschling und U. Vogel. Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, S. 481–506; zu allen drei Schlüssen: Nuzzo, Angelica: Hegels Auffassung der Philosophie als System und die drei Schlüsse der ›Enzyklopädie‹. In: *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie*, S. 459–480.

<sup>39</sup> So wurde beispielsweise bereits am Ende der Philosophie des objektiven Geistes, unmittelbar vor der Exposition des Begriffs des absoluten Geistes, gesagt, dieser Geist manifestiere sich zuerst in der Religion (vgl. Enz § 552 A, 8, GW 20, 538). Von der geoffenbarten Religion hingegen heißt es sogar, ihr offenbarendes Wissen sei »schlechthin *Manifestieren*« (ebd., § 564, GW 20, 549 f.).



dabei Sich-manifestieren im absoluten Geist sollte also nicht mehr fraglich sein, wenngleich es in den beiden zuletzt angesprochenen Weisen erst nun, am Ende der ganzen Systemphilosophie, als ein solches bestimmt wird. Soweit die Manifestation derjenigen Weisen von Freiheit, welche für den absoluten Geist spezifisch sind.

Doch wie verhält es sich mit den Weisen von Freiheit, welche zuvor, d. h. in der Darstellung des objektiven und subjektiven Geistes, zur Sprache gekommen sind? Beim Versuch, diese Frage direkt aus dem Hegelschen *Enzyklopädie*-Text zu beantworten, kann man sich eine Enttäuschung nicht ersparen: In Bezug hierauf und auch im engeren Kontext der Abhandlung jener Freiheitsweisen redete die *Enzyklopädie* kaum einmal von manifestieren, Manifestation oder sich manifestieren.<sup>40</sup> Man sollte das nicht für bloßen Zufall halten oder auf Nachlässigkeit des Autors bzw. ausschließlich auf den Grundriss-Charakter der *Enzyklopädie* zurückführen. Viel wahrscheinlicher ist, dass der Autor sich hiermit, seinem Vorbegriff von Philosophie folgend, strikt an den bloßen *Begriff* der Philosophie hält, ohne dessen Entwicklung – zuletzt zur Idee der Philosophie und in ihr – vorwegzunehmen.<sup>41</sup> Doch es genügt schon eine – gewiss zur Erscheinung der philosophischen Wissenschaft als subjektives Erkennen gehörende – Reflexion auf die logischen Bestimmungen der Wirklichkeit, um einzusehen, dass jedenfalls diejenigen Weisen von Freiheit, welche in der Darstellung längst aufgetreten und Weisen *wirklicher* Freiheit sind,<sup>42</sup> ebenfalls sich manifestierende sein müssen, weil es zu allem

<sup>40</sup> In Hegels enzyklopädischer Darstellung der Philosophie des endlichen Geistes ist ein prominentes Vorkommnis des Verbs »manifestieren« Bestandteil einer Anspielung auf ein Gleichnis Spinozas, mittels dessen Hegel die Rede vom Ich eines Bewusstseins erläutert (vgl. Enz § 413, GW 20, 421 f. und Spinoza: *Ethica*, II, prop. XLIII, scholium), worin aber das Verb »manifestieren« genau genommen nicht auf Bewusstsein, sondern auf das zum Vergleich herangezogene Licht bezogen wird. Vom Ausdruck »Manifestation« hingegen macht die *Enzyklopädie* in zweimaliger, nicht bildlicher Verwendung – und wie schon zu Beginn der ganzen Philosophie des Geistes auf dessen Entwicklung bezogen – Gebrauch zu Beginn der Lehre vom subjektiven Geist als Thema philosophischer Psychologie: Das Fortschreiten dieses Geistes sei Entwicklung, insofern dessen Wissen »rein nur der formelle Uebergang in die Manifestation und darin Rückkehr in sich« sei. Die Endlichkeit dieses Geistes aber bestehe darin, dass seine Vernunft »sich nicht zur vollen Manifestation im Wissen gebracht hat« (vgl. Enz §§ 442, 441, GW 20, 435 f.). Auch das ist wahrlich noch kein ausreichender Beleg dafür, dass die vielen Freiheitsweisen im endlichen Geist für Hegel allemal Weisen sich manifestierender Freiheit sind.

<sup>41</sup> Es könnte jedoch auch eine verhängnisvolle Spätfolge des etwas irritierenden Umstandes vorliegen, dass Hegels *Logik des Wesens* in Bezug auf Wirklichkeit und auf mancherlei Wirkliches innerhalb dieser subtil differenzierten, logischen Sphäre die Ausdrücke »manifestieren« und »Manifestation« zwar häufig gebrauchte; dass er bei ihrem Gebrauch auch durchaus zwischen verschiedenem Manifestierten und Manifestierenden – sowie zwischen reflexivem und nicht oder nicht ausdrücklich reflexivem Manifestieren – deutlich unterschied, dabei aber nie expressis verbis differenzierte zwischen Weisen zu manifestieren, die sich im Manifestieren selbst voneinander unterscheiden. Schon die oben vorgenommene Differenzierung zwischen Manifestieren überhaupt und offenbarendem versus (noch) nicht offenbarendem, sondern, z. B., täuschendem Manifestieren, beruhte bereits auf Interpretation. In der Lehre vom Geist hingegen ist dessen Bestimmtheit von vorne herein aufs offenbarende Manifestieren ausgerichtet (vgl. ebd., § 383, GW 20, 382). Auch das könnte Grund dafür sein, dass innerhalb der Stadien der Entwicklung des endlichen Geistes beide Male der Ausdruck »Manifestation« erst auf die Endphase des jeweiligen Stadiums bezogen wird.

<sup>42</sup> Nämlich alle in der Sphäre der Sittlichkeit ausgemachten, also die oben unter (2.) registrierten und als (3 a) bis (3 e) nummerierten Freiheitsweisen.

Wirklichen, also auch zu allen Weisen wirklicher Freiheit, gehört, sich zu manifestieren. In Anbetracht der ausdrücklich so bezeichneten wirklichen Freiheit im Sittlichen dürfte das für alle Freiheitsweisen des sittlichen *objektiven* Geistes gelten, zumal wir es hier, im Staat, mit Verwirklichung der Freiheit und mit dann entwickelter Freiheit zu tun haben, die auch in subjektive Freiheit zurückgeführt ist.<sup>43</sup> Besonders eindringlich aber und in besonders großer Nähe zu offenbarem Manifestieren dürfte das Gesagte gelten für die Weise, in welcher der allgemeine, die Weltgeschichte bewegende und in ihr denkende Geist seine Freiheit ist: als die *wirksame* Vernunft nämlich, ja sogar als der *sich* bestimmende und *realisierende Begriff selbst*.

Vielleicht darf man des Weiteren sagen: Die der Sittlichkeit vorausgehenden Weisen abstrakt rechtlicher und moralischer Freiheit, denen für sich genommen nicht ausdrücklich Wirklichkeit zugesprochen wird, sind auch – und werden im Gang der Darstellung erkannt als – integrale Momente im Sittlichen; sie werden also im sittlichen objektiven Geist wenigstens *mit-manifestiert*. Nicht weniger mit-manifestiert, wenn auch wohl noch vermittelter, sind im Sittlichen die Freiheitsweisen des *subjektiven* Geistes, unter ihnen aber insbesondere diejenige des freien Geistes. Für dessen Sich-mit-Manifestieren spricht dabei zusätzlich, dass zuletzt, wie gesagt, an der Idee der Philosophie – sofern sie Erscheinungen, welche deren Begriff noch anhaften, als ihre Manifestationen bestimmt – das Kennzeichen ›sich wissende Vernunft‹ herausgehoben wird. Denn sich wissende Vernunft zu sein, das zeichnet schon den freien Geist als solchen aus, der ja bereits »an sich die Idee« ist, wenngleich er, so ausgezeichnet, auch noch ein endlicher und bloß in Beziehung auf sich selbst befindlicher ist, dessen Vernunft es »nicht zur vollen Manifestation im Wissen gebracht hat« (Enz § 441, GW 20, 436). Allerdings ist er auch »wirklich freier Wille« und als solcher vermutlich nicht nur mit-manifestiert im Sittlichen. Was es damit auf sich hat, muss hier auf sich beruhen bleiben.<sup>44</sup>

Gleichwohl lässt sich nun das Ganze der zahlreichen Besonderungen von Freiheit im subjektiven, objektiven und absoluten Geist, wie er sich in Hegels *Enzyklopädie* darstellt, so deutlich überblicken, dass man entdecken kann, was deren Manifestationen

<sup>43</sup> Vgl. Enz §§ 541 A, 542 A, GW 20, 514 ff.

<sup>44</sup> Einen Sonderfall unter den Freiheitsweisen des subjektiven Geistes stellt ferner die *wirkliche* Seele mit der freien Gestalt ihrer unmittelbar-leiblichen Äußerungen dar. Als vom Freien eines Wirklichen, also auch von wirklich Freiem müsste schon von solcher leiblichen Gestalt der wirklichen Seele eine Freiheitsweise behauptet werden dürfen, die sich direkt manifestiert, nicht aber nur mit komplexerem als deren Moment mit-manifestiert, und das zudem von einer Reflexion aus, welche vielleicht sogar unabhängig ist vom obigen Ausgangspunkt der Aufdeckung mannigfaltiger Manifestationen endlich-geistiger Freiheitsweisen: dem Erscheinen subjektiven Erkennens im sich zur Idee entwickelnden Begriff der Philosophie. Um über diesen schwierigen Punkt mehr Klarheit zu gewinnen, als es Hegels *Enzyklopädie* in einer der uns vorliegenden Fassungen erlaubt, bedürfte es wohl der Einsicht, dass das – anthropologische – Frei-sein der leiblichen Gestalt einer wirklichen Seele deutlicher, als es bei Hegel der Fall ist, in die – zur Psychologie gehörende – Lehre von der als freier Geist freien Intelligenz so hätte integriert werden müssen, dass deren Einheit von theoretischer und praktischer Intelligenz durch ein drittes, genuin ästhetisches Moment vervollständigt worden und infolge davon auch Hegels Begriff des objektiven Geistes noch über die Sphäre des Rechts (im weitesten Sinn) hinaus zu erweitern gewesen wäre. Angeregt von Ulrich Pothast und in Auseinandersetzung mit seinem Konzept lebendiger Vernünftigkeit habe ich Überlegungen angestellt, die dahin zielen (Vgl. Fn. 5 dieses Aufsatzes).



in ihrer Abfolge mit der Manifestation jener Freiheit zu tun haben, welche das Wesen des Geistes überhaupt ist. Die Besonderungen werden so präsentiert, dass sie in ihrer Abfolge alle zusammen eine Reihe bilden, welche die Entwicklung des ganzen Geistes bestimmt und dabei ausgerichtet ist auf Freiheit als Zweck jenes Erkennens, das samt seiner Ausführung in der Entwicklung des Begriffs der Philosophie als subjektives Erkennen erscheint, dann aber in der Idee der Philosophie und von dieser Idee als ihre Manifestation bestimmt wird. Zumindest das Manifestieren, welches hiermit angesprochen ist, hat als Prozess *offenbarend* manifestierenden Charakter und ist *befreiend* sowie ein Sich-Manifestieren der Freiheit; insbesondere aber führt es aus der Erscheinung bloß subjektiven Erkennens *zum Begriff* als solchem *zurück*. Da zuvor schon in der ganzen Reihe zahlreiche Weisen von Freiheit aufgetreten sind und sich als manifestierend oder wenigstens mit-manifestierend in die Entwicklung des Geistes eingefügt haben, ist daher wohl auch zuzugestehen, dass sie allesamt beitragen zu einem offenbarenden Manifestieren und Zurückführen des Geistes in den Begriff als solchen und zuletzt sogar in den Begriff als rein logischen; Letzteres aber selbst dann, wenn in einigen von ihnen die Freiheit oder ihr Wissen noch nicht zu voller Manifestation gelangt war. Näher besehen geschieht das manifestierende »Zurückführen« so, dass es in jedem der drei Stadien der Entwicklung des Geistes an ein für dieses Stadium spezifisches und nur ihm mögliches Ende gelangt, von welchem aus zunächst kein Schritt weiterer Manifestation stattfindet, sondern nur ein Schritt des Fortgangs spekulativ begreifender Erkenntnis, der allein aufgrund des begrifflich Logischen im Geistigen erfolgt und zum neuen Stadium bzw. Abschluss des letzten Stadiums der Systemphilosophie führt sowie nach Abschluss dieser in andere philosophische Aktivität als die systemphilosophische gelangen lässt. Eine der wichtigsten Pointen des Fortgangs in der Entwicklung des Geistes und ihrer systemphilosophischen Erkenntnis besteht gerade aus dieser – in verschiedenen Fortgangsschritten je spezifischen – Verbindung wesenslogischer Bestimmungen wie »Manifestation« und begriffslogischer wie »Begreifen«. <sup>45</sup> Die Pointe zugestanden gilt auch, dass alle in die Reihe gehörenden Manifestationen sich zusammenfügen zum umfassenden Sich-Manifestieren jener Freiheit, welche das Wesen des Geistes ist. Alle Manifestationen in toto geben eine für den ganzen Geist in seiner Entwicklung spezifische Dynamik zu erkennen und bestätigen so die zu Beginn der Lehre vom Geist nur antizipatorische Behauptung über dessen Entwicklung und ihre Stadien.

Zugleich bekräftigen sie damit auch die anfangs unvollkommen begründete Behauptung, die Bestimmtheit des Geistes sei die Manifestation, in welcher der Geist nicht etwas offenbart, sondern Bestimmtheit und Inhalt dieses Offenbaren selbst ist. Der Erfolg dieser Bekräftigung nämlich hängt davon ab, ob die Reihe der zahlreichen Manifestationen in den Begriff als solchen und in seine rein logische Bestimmtheit sowie Dynamik zurück gelangt. Erst hierin nämlich kann das Zurückkommen des Geistes aus der Natur seinen Abschluss finden. In diesem Abschluss können nun die vielen Weisen je spe-

<sup>45</sup> Eine genaue Untersuchung dieser Verbindung müsste auch den subtilen Bedeutungszusammenhängen zwischen den semantischen Wurzeln der Ausdrücke »manifest«, »manifestieren«, »Manifestation« und »Hand«, »handeln«, »Handlung« sowie »begreifen« bzw. »Begriff« nachgehen.

zifischer Freiheit mit ihrem Manifestieren selbst noch die übrigen zunächst nur antizipatorisch gewesenen Behauptungen über Freiheit als sich offenbarend manifestierendes Wesen des Geistes bestätigt werden. Denn keine bloße Behauptung, sondern spekulativ begreifende Erkenntnis war bereits die zu Beginn der enzyklopädischen Philosophie des Geistes getroffene Feststellung, der Geist habe sich »als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben« und diese sei ihre Identität »zugleich nur als Zurückkommen aus der Natur«. Indem sich dieses Zurückkommen nun vollendet, erfolgt die Bestätigung und wird schließlich das Ende der Hegelschen Systemphilosophie des Geistes mit deren Anfang zusammengeschlossen.

Soviel zu den Manifestationen der Freiheit des Geistes in dessen Entwicklung. Wie aber steht es dann mit dem Sich-Manifestieren des einen, logischen Begriffs als des Freien? Nach den obigen Ausführungen muss man zweifellos einräumen, dass von einem solchen Manifestieren nur am Ende der ganzen systematischen Geistphilosophie die Rede sein kann. Da aber gerade an diesem Ende das Logische als das Geistige zum Thema wird und dabei die *Wissenschaft der Logik* mit ihrem Inhalt als diesem Logischen auch die Stellung der *letzten* philosophischen Wissenschaft erhält, in welcher der Geist definitiv aus der Natur zu sich selbst zurückkommt, muss man wohl auch sagen: Am äußersten Ende dieses Endes, nämlich in der Idee der Philosophie, bestimmt und manifestiert sich der eine, rein logische Begriff, der das exemplarisch Freie ist, als das Freie »par excellence«, indem er die Freiheit dieses Freien manifestiert. Und er schließt dabei – in der Mitte des Schlusses, welcher die Idee der Philosophie ist – sogar sich als der eine Begriff der *Logik* qua letzter Wissenschaft mit sich als dem exemplarisch Freien der *Logik* qua erster Wissenschaft zusammen. Die Freiheit dieses Freien ist also nicht mehr nur, wie bei Schelling und Fichte, das A und O der Systemphilosophie. Sie ist auch die Mitte, die das Ganze dieser Philosophie vereinigt.

# ANFANG UND METHODE DER LOGIK



## Der Anfang vor dem Anfang

Zum Verhältnis der *Logik* zur *Phänomenologie des Geistes*

Rolf-Peter Horstmann

Der Titel meines Vortrags lautet ›Der Anfang vor dem Anfang. Zum Verhältnis der *Logik* zur *Phänomenologie des Geistes*‹. Die Formel vom Anfang vor dem Anfang ist nicht von mir, sondern sie ist von den Veranstaltern vorgegeben worden. Auf den ersten Blick wirkt diese Formel irritierend oder manifest sinnlos. Was soll es heißen, vor dem Anfang anzufangen? Wie soll man das ›vor‹ in der Formel verstehen? Räumlich, wie etwa in ›der Eingang vor dem Eingang‹? Klingt nicht sehr vielversprechend, wenn es um Sinn geht. Zeitlich, wie etwa in ›das Sterben vor dem Sterben‹? Klingt auch nicht gerade sehr sinnträchtig. Vielleicht logisch in dem Sinn, in dem man sagt, dass die Prämissen vor der Konklusion stehen? Auch diese Lesart klingt eigenartig. Und überhaupt: macht es semantisch Sinn, einen Anfang vor ihm selbst anfangen zu lassen? Auch damit kann man Schwierigkeiten haben. Alles dies verwirrt.

Und dennoch: wenn man ein wenig darüber nachdenkt, merkt man, dass den Veranstaltern ein Kompliment gebührt. Dies deshalb, weil die Formel vom Anfang vor dem Anfang in beneidenswerter Undeutlichkeit tatsächlich alles das ausdrückt, was das Verhältnis von *Logik* zu *Phänomenologie* zu einem so undurchsichtigen Problem hat werden lassen. Sie macht nämlich darauf aufmerksam, dass man, wenn es um dieses Verhältnis geht, zwei verschiedene Perspektiven einnehmen kann, in deren jeder die Rede vom Anfang eine doppelte Rolle spielt. Man kann auf dieses Verhältnis aus der Perspektive der *Logik* sehen, man kann es aber auch aus der der *Phänomenologie* betrachten. In beiden Fällen bleibt die Rede vom Anfang vor dem Anfang zwar perplex, sie gibt aber zu zwei vollständig verschiedenen Arten der Perplexität Anlass. Thematisiert man die Frage nach dem Verhältnis zwischen *Logik* und *Phänomenologie* von der *Phänomenologie* aus, so wird man sich darüber wundern, wieso denn der anfängliche, erste Teil eines Systems der Wissenschaft – und als ein solcher wird die *Phänomenologie* auf dem Titelblatt angezeigt – zugleich nicht der Anfang der Wissenschaft, also dessen, was später *Wissenschaft der Logik* heißt, sein soll. Geht man die Frage nach diesem Verhältnis von der *Logik* aus an, wird man sich darüber verwundern, wie denn die voraussetzungsfreie Exposition dessen, was Hegel den ›Begriff selbst der Wissenschaft überhaupt‹ (GW 11, 15), also *Logik*, nennt, mit der ›der Anfang der Wissenschaft gemacht werden‹ (GW 11, 33) muss, sich mit einer vorgängigen Disziplin, *Phänomenologie* genannt, verträgt, der die ›Deduktion‹ des Begriffs der Wissenschaft (GW 11, 20) als Leistung zugeschrieben wird.

Gegeben diese Situation wird man gut daran tun, der Frage nach dem Verhältnis von *Logik* zu *Phänomenologie* eine doppelte Aufhellungsbemühung zu widmen: man wird

sich nämlich fragen müssen, (1) wie sieht dieses Verhältnis vom Standpunkt der *Phänomenologie* aus gesehen aus und (2) wie sieht es vom Standpunkt der *Logik* aus gesehen aus. Ich werde im Folgenden beiden Fragen nachgehen – natürlich in der gebotenen Oberflächlichkeit und unter der Voraussetzung, dass sowohl die Grundzüge der Hegelschen Systementwicklung als auch die Architektonik des Hegelschen Systems bekannt sind. Ausdrücklich möchte ich auch darauf aufmerksam machen, dass ich den genannten Fragen als Fragen der Hegel-Forschung nachgehe, deren Beantwortung nicht unbedingt irgendeinen zeitgenössischen philosophischen Diskurs bereichern muss.

### I. *Phänomenologie* und Logik

Ich beginne mit der Diskussion des Verhältnisses von *Phänomenologie* und Logik vom Standpunkt der *Phänomenologie* aus gesehen. Zunächst gilt es daher zu sagen, was der Standpunkt der *Phänomenologie* ist. Doch schon hier beginnen Schwierigkeiten, die sowohl historischer als auch systematischer Art sind. Wie spätestens seit dem Buch von E. Förster über *Die 25 Jahre der Philosophie*<sup>1</sup> wieder zum Bewusstsein gekommen ist,<sup>2</sup> hat die äußerst merkwürdige Entstehungsgeschichte dessen, was uns als *Phänomenologie des Geistes* vorliegt, einen gewissen Einfluss darauf, was man als den von ihr eingenommenen Standpunkt, und das soll hier heißen: was man als die ihr von Hegel zugemutete philosophische Leistung anzusehen hat. Auf die Einzelheiten dieser Geschichte kann hier nicht eingegangen werden. Folgende Hinweise müssen genügen: Bekanntlich muss man die uns vorliegende *Phänomenologie* als ein hybrides Produkt ansehen, das das Ergebnis der Revision und Weiterentwicklung eines Projekts ist, welches die Etablierung eines neuen Begriffs der Wissenschaft zum Gegenstand hat. Dieses Projekt hat Hegel bereits seit dem Beginn seiner Jenaer Zeit beschäftigt. Der Sache nach ist es motiviert durch zwei Überzeugungen. Die erste geht dahin, dass eine von der gesamten abendländischen Tradition signifikant unterschiedene Auffassung von dem, was Denken ist, und wie es sich zum Sein verhält, nötig ist, wenn man ein adäquates Verständnis der Wirklichkeit erreichen will. Kriterien für Adäquatheit sind u. a. Vermeidung einer pluralistischen Ontologie und Akzeptanz der Lehre von dem sich realisierenden Begriff. Die zweite Überzeugung besagt, dass diese nicht-traditionelle Auffassung von Denken keineswegs in unseren alltäglichen Weltinterpretationen einen Rückhalt findet, sondern dem keineswegs abschätzig bewerteten sogenannten ›gemeinen Menschenver-

<sup>1</sup> Förster, Eckart: *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*. Frankfurt 2011.

<sup>2</sup> Bis in die siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts war das Schicksal der *Phänomenologie* ein allgemein beliebter Diskussionsgegenstand. Vgl. z. B. Haering, Theodor Lorenz: *Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*. 2 Bde. Leipzig, Berlin 1929–1938; Fulda, Hans Friedrich: *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt 1965 und Pöggeler, Otto: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg 1973 sowie Trede, Johann Heinrich: *Phänomenologie und Logik. Zu den Grundlagen einer Diskussion*. In: *Hegel-Studien* 10 (1975), S. 173–209.

stand, der später in der Zeit der *Phänomenologie* dann auch terminologisch als ›natürliches‹ (manchmal auch ›gebildetes‹) ›Bewusstsein‹ auftritt, äußerst fremd, unverständlich und abwegig erscheint. Diese Auffassung muss deshalb erst einmal einem solchen Verstand bzw. Bewusstsein in einer Weise nahe gebracht werden, die jeden Zweifel an ihrer Korrektheit im Keim erstickt. Beide Überzeugungen zusammengenommen haben Hegel während der gesamten Jenaer Zeit veranlasst, nach Wegen zu suchen, wie sich die Notwendigkeit und damit die Alternativlosigkeit des neuen Denkens für einen normal gebildeten Zeitgenossen zwingend erweisen lässt. Verschiedene dieser Versuche sind mehr oder weniger (meistens weniger) schlecht dokumentiert. Sie alle lassen sich zu dem Projekt einer Einleitung in die Wissenschaft zusammenfassen, deren kathartisches bzw. therapeutisches Ziel es ist, das normale (natürliche, gebildete, gesunde) Bewusstseinssubjekt auf den Standpunkt der Wissenschaft, also des ›richtigen‹ (neuen) Denkens zu führen. Einen dieser Versuche einer Einleitung stellt nun die *Phänomenologie des Geistes* dar, die selbst als Nachfolger einer in sie integrierten *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* angesehen werden muss.

Bis zu diesem Punkt lässt sich alles einigermaßen ordentlich rekonstruieren. Von hier an wird die Sache allerdings kompliziert. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass relativ unklar ist, was man denn nun als die Wissenschaft anzusehen hat, in die die Einleitung – ob als *Phänomenologie* oder als *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* genommen – einleiten soll. Ist diese Wissenschaft das, was einige Jahre später als die *Wissenschaft der Logik* erscheinen wird? Ist sie das, was auf dem Titelblatt der *Phänomenologie* als *System der Wissenschaft* bezeichnet wird? Oder ist es eher ein bestimmter Begriff von Wissenschaft, der auf der neuen Auffassung von Denken basiert und sich als System realisiert, der durch eine Einleitung seine ›Rechtfertigung‹ (GW 11, 20) erhalten haben soll? Doch ist die Unklarheit bezüglich dessen, worin eingeleitet werden soll, nicht der einzige Komplikationsfaktor, wenn es um die Rolle der *Phänomenologie* als Einleitung geht. Noch komplizierter wird die Angelegenheit dadurch, dass nicht einmal klar ist, ob die *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*, die man auf Grund der Entstehungsgeschichte der *Phänomenologie* als deren erste Hälfte oder als Rumpf-*Phänomenologie* verstehen muss,<sup>3</sup> und die dann veröffentlichte *Phänomenologie* dasselbe Einleitungsziel haben. Daher wird man bei der Frage nach dem Einleitungsziel die *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* und die gedruckte *Phänomenologie des Geistes* getrennt betrachten müssen.

Was die *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* betrifft, so legt die Druckgeschichte der *Phänomenologie des Geistes* nahe, sie als die erste Hälfte eines Buches zu betrachten, dessen zweite Hälfte – einer ziemlich ungesicherten Interpretation zufolge – eine Logik enthalten sollte.<sup>4</sup> Diese erste Hälfte hat wohl mit dem Abschluss des Ver-

<sup>3</sup> Zu den Einzelheiten der Entstehungsgeschichte vgl. Förster: *Die 25 Jahre der Philosophie*, S. 345 ff.

<sup>4</sup> Festzuhalten ist, dass sich keine expliziten Hinweise – weder in Briefen oder anderen Verlautbarungen Hegels, noch in den Berichten von Gabler, Rosenkranz und Karl Hegel – darauf finden lassen, dass der bis Ostern 1806 nicht an den Verleger abgelieferte zweite Teil des im Entstehen begriffenen Buches irgendetwas thematisieren sollte, was mit einer Logik (in welchem Sinne auch immer) zu tun