

Christof Schalhorn

**Hegel in Jena: Darstellung der "Philosophie des Geistes" von 1805/06 und Vergleich mit der von 1803/04**

1991, bei Bernhard Lypp, LMU München, Philosophie

# Inhalt

Einleitung.....	3
I. Darstellung der "Philosophie des Geistes" von 1805/06.....	4
Vorbemerkung.....	4
A. Der Geist nach seinem Begriffe.....	4
1. Exposition.....	4
2. Exkurs: Die Methode der Vermittlung des Geistes.....	5
3. Intelligenz.....	7
a. Anschauung (Seiendes), Einbildungskraft (Bild), Erinnerung (Zeichen).....	7
b. (Zeichen), Namengebende Kraft (Namen/Sprache), Gedächtnis/Verstand.....	8
c. (Verstandesbegriff), Vernunft (wahrhaft Allgemeines).....	9
4. Willen.....	10
a. Werden zum Einzelnen: Arbeit und Familie.....	10
b. Werden zum Allgemeinen: Anerkennung.....	11
B. Wirklicher Geist.....	12
5. Anerkanntsein.....	12
a. Unmittelbares Anerkanntsein.....	12
b. Vertrag.....	12
c. Verbrechen und Strafe.....	13
6. Das Gewalt habende Gesetz.....	13
C. Konstitution.....	14
7. Konstitution.....	14
8. Die Stände; oder die Natur des sich in sich selbst gliedernden Geistes.....	15
a. Die niederen Stände und Gesinnngen.....	16
b. Der Stand der Allgemeinheit.....	16
9. Kunst, Religion und Wissenschaft.....	16
Schlußbemerkung.....	18
II. Vergleich der "Philosophie des Geistes" von 1803/04 mit der von 1805/06.....	19
A. Zum Textzustand.....	19
B. Der Begriff des Bewußtseins in der Geistphilosophie von 1803/04.....	19
C. Reihung von Unterschieden.....	20
D. Vergleich d. Bewußtseinsbegriffes 1803/04 mit dem Geistbegriff 1805/06.....	24
Schluß.....	27
Literatur.....	28

## Einleitung

"Hegels philosophische Entwicklung in seiner Jenaer Zeit bildet eine eigene Epoche innerhalb seines Denkens, die durch eine rapide Folge von einander ablösenden systematischen Entwürfen gekennzeichnet ist".<sup>1</sup> Die Illustration eines kleinen Schrittes dieser Entwicklung soll in der vorliegenden Arbeit für die *Philosophie des Geistes* erfolgen. Es wird zuerst (I.) die Fassung von 1805/06 relativ ausführlich dargestellt, um anschließend (II.) in einem Vergleich mit der Geistphilosophie von 1803/04 die Motive anzudeuten, die zu ihrer veränderten Abfassung geführt haben dürften. Gegenstand der Arbeit sind so allein diese beiden Textgruppen. Die Miteinbeziehung weiterer Bezüge zu vorangehenden und nachfolgenden Werken Hegels sowie übergreifend Betrachtungen zum jeweiligen Systemganzen – denn die Geistphilosophie ist ja Teil eines Systems – muß aus Gründen der Umfangsbeschränkung unterbleiben.

Auftretende Redundanzen entspringen dem Bemühen um größtmögliche Klarheit, die sich der Schwierigkeit der infrage stehenden Texte nicht ohne Weiteres abgewinnen läßt.

---

<sup>1</sup> Düsing, 405.

# I. Darstellung der "Philosophie des Geistes" von 1805/06

## **Vorbemerkung**

Die folgende Darstellung ist Interpretation. Dies vorausgeschickt, soll auf eine Kenntlichmachung dieses Umstandes im Verlauf der Ausführungen verzichtet werden. Die Darstellung selbst ist bestrebt, den im Text leitenden Gedankengang aufdeckend nachzuzeichnen. Sie ist demnach als pointierte Paraphrase 'lediglich' eine verkürzte Nacherzählung, die allerdings für sich in Anspruch nehmen möchte, die zugrundeliegenden Bezüge transparenter zu machen als sie auf den ersten Blick im Text sind. Entsprechend ihrer Dichte und Wichtigkeit werdet dabei manche Passagen (so namentlich 3. *Intelligenz*) detaillierter ausgeführt als andere (beispielsweise 8. *Die Stände*). Bearbeitet wird grundsätzlich der als solcher herausgegebene Haupttext. Die als Fußnoten erscheinenden Randbemerkungen des Manuskriptes finden nur in Ausnahmefällen Beachtung.<sup>2</sup> Die Überschriften folgen der Ausgabe (einschließlich einer eventuellen Legitimation: vgl. III, XIX), wobei deren Numerierung, zumal unter C. *Konstitution*, abweicht. Die Gliederung a., b., c. ist selbstgewählt und dient einer zusätzlichen Strukturierung.

## **A. Der Geist nach seinem Begriffe**

### **1. Exposition**

Was der Begriff des Geistes ist, demonstriert Hegel einleitend an der Auffassung vom Gegenstand bzw. der des Raumes (185). Üblicherweise – siehe das unpersönliche: "er wird" – wird der Raum getrennt vorgestellt von den Gegenständen. Sie sind in ihm. Er, das Allgemeine, ist also nur Form, die einen Inhalt, das Einzelne, sich äußerlich hat. Diesen Begriff des Bestehens nennt Hegel den "abstrakt reinen" und deswegen unrichtigen, denn "das Bestehen des Geistes ist wahrhaft allgemein". *Wahrhaft allgemein* heißt, daß er das Besondere an sich selbst enthält. Die Trennung (Äußerlichkeit) von Form und Inhalt, Allgemeinem und Einzelnem ist also nicht gegeben.

Warum gibt Hegel diese Bestimmung dem Bestehen des *Geistes*, wo doch von dem des Gegenstandes im bzw. als Raum die Rede war? Die Erklärung liegt im allerersten Satz. Hier wird das Bestehen des Gegenstandes im *Geiste* als Sein ausgesprochen. Dies ist bemerkenswert, denn es bedeutet, daß von Anfang an alles sich im Element des Geistes abspielt<sup>3</sup>: Was ist, ist im Geist, er ist die Totalität, das

---

<sup>2</sup> Was sich rechtfertigen läßt, vgl. III, XXV.

<sup>3</sup> Vgl. Siep, 182.

Absolute, und seine Bestimmung die, Einheit von Allgemeinem und Einzelnem zu sein ("wahrhaft allgemein"). Daraus folgt, daß, was als Sein in ihm ist, diesem Begriff entsprechen muß.

Als das die folgende Entwicklung leitende Ziel wird sich die Selbsterkenntnis des Geistes in diesen seinen Begriff erweisen: Was er "an sich" (dem Begriffe nach) ist, muß er "für sich" werden. Es wird zu sehen sein wie.

Als Ausgangspunkt der Entwicklung ist der Geist unmittelbar, er ist *Anschauung*, deren Wesen es ist "Wissen eines Seienden" zu sein. *Unmittelbar* ist gleichbedeutend mit *an sich*. Dies resultiert daraus, daß Hegel dem so erst unmittelbaren Geist als seine wahre Natur die Vermittlung ("ist dieses mit sich Vermittelnde") entgegenhält, die eben darin besteht, daß dies, was er unmittelbar ist, "für ihn" wird.

Die Tätigkeit der Vermittlung wird hier als das Aufheben dessen, was er unmittelbar ist, als ein davon Zurücktreten ausgesprochen. Das heißt, er tritt in Distanz zu sich, oder: Er setzt einen Unterschied in sich. Diese von Hegel ab seiner mittleren Jenaer Zeit verfolgte Methode soll nun nach Siep<sup>4</sup> in einem Exkurs präzisiert werden, da sich mit Kenntnis dessen die Bewegung des Geistes leichter erklären läßt.

## **2. Exkurs: Die Methode der Vermittlung des Geistes**

Geist ist die Einheit von Allgemeinem und Einzelnem. Diese Bestimmung wurde erst möglich durch die des Bewußtseins – das der Geistphilosophie von 1803/04 zugrunde liegt – als "Gegenteil seiner selbst" (vgl. I, Frg. 15: "III. Philosophie des Geistes"). Nach dieser Bestimmung hat das Bewußtsein, das in den Systementwürfen von 1805/06 als Selbstbewußtsein gefaßt wird<sup>5</sup>, den *Gegensatz* – wenn die Betrachtung bei ihm ansetzt – in sich selbst. Ausgehend vom *Bewußtsein* aber läßt sich umgekehrt sagen, es hat den Gegensatz an sich oder ist Gegenteil seiner selbst, was soviel heißt wie: Es kann den Gegensatz in sich setzen.

Entscheidend und grundlegend für Hegels ganzes System<sup>6</sup> ist nun, daß dieses Können ein Müssen sein muß. Das Bewußtsein muß zur Erkenntnis seiner selbst gelangen und es muß für es sein, daß es Gegenteil seiner selbst, also Einheit von Allgemeinheit und Einzelheit ist.

Das Vorsichgehen dieser Selbsterkenntnis, welches – wie sich zeigte – die Vermittlung mit sich selbst heißt, erfolgt in einem *Dreischritt*. Er besteht darin, daß

---

<sup>4</sup> A.a.O. 178ff.

<sup>5</sup> Siep, 186.

<sup>6</sup> Vgl. Pöggeler, 133ff.

das Bewußtsein zuerst sich in sich "dirimiert", d. h. in sich den Unterschied, also sich in sich etwas entgegensetzt (= 1). Dann hebt es durch die Erkenntnis dieses Gegensatzes seine ursprüngliche Einheit auf – richtet sich gewissermaßen als Wissen in diesem Gegensatz ein (= 2). Schließlich reflektiert es diesen Gegensatz bzw. das Entgegengesetzte in sich, womit *dieser* Gegensatz bzw. *dieses* Entgegengesetzte aufgehoben werden, was gegebenenfalls zu einem neuen Gegenstand bzw. Gegensatz führt (= 3).<sup>7</sup>

Bei der Reflexion nun – und das wird in der Geistphilosophie von 1805/06 (erstmalig) deutlich – betrachtet das Bewußtsein das Gegensatzverhältnis nach seinen Momenten. Als eine Prüfung<sup>8</sup>, in deren Verlauf das Bewußtsein erkennt, daß das Entgegengesetzte gar kein solches ist, weil seine Momente eben die des Bewußtseins selbst sind (dies die Erfahrung des Geistes als "Intelligenz").

Ziel dieser Bewegung ist demnach das Aufheben des Gegensatzes – den der Geist selbst gesetzt hat. Und der Sinn dieser Bewegung ist eben die Selbsteinsicht: Um seine Totalität erkennen zu können, muß das Bewußtsein sich in seine Momente "entäußern" und daraus wieder in sich selbst "zurückkehren".

Dieser Weg findet in Stufen statt, einzelnen Schritten der Reflexion, in denen der Geist jeweils eine andere Sicht von seinem Gegensatzverhältnis oder – sozusagen – nicht bloß eine andere Weltsicht, sondern tatsächlich *eine andere Welt hat*. Diese Tätigkeit des Geistes, die sowohl "Trennen" als auch "Vereinigen" ist und dieselbe Identität an seinen Gliedern (in die sie sich getrennt hat) aufweist, ist das *Schließen*.<sup>9</sup> Und der (vorläufige) Abschluß einer Reflexion, die neue Ansicht von dem Gegensatzverhältnis ist demzufolge ein *Schluß*.

Diese Bemerkungen haben den Zweck, das Auge zu schärfen für den Gang durch den Text. Ihr Vorgriff erscheint nicht nur dadurch gerechtfertigt, daß sie dort ihre Richtigkeit legitimieren werden. Zudem besteht der Umstand, daß Hegel selbst sie zuvor schon (nicht zuletzt in den Fragmenten von 1803/04) sich erarbeitend geklärt hat. Da diese Arbeit entgegen der Chronologie geht, kann das nicht gegenwärtig sein, so daß dieser Exkurs eigentlich ein Rückgriff ist.

---

<sup>7</sup> Siep, 183.

<sup>8</sup> Wie es später in der *Phänomenologie des Geistes*, 75f. heißt.

<sup>9</sup> Siep, 187.

### 3. Intelligenz

#### a. Anschauung (Seiendes), Einbildungskraft (Bild), Erinnerung (Zeichen)

Ausgangspunkt ist, wie sich gezeigt hat, die *Anschauung* als unmittelbares Wissen eines Seienden. Es fällt auf, daß hier der Gegensatz schon gegeben ist – die Differenz im Wissen zwischen Wissendes und Gewußtes drückt das klar aus.

Dieser Umstand läßt ans Licht treten, was nicht zu übersehen ist: Die Philosophie des Geistes ist der an die Naturphilosophie anschließende Systemteil, den es kennzeichnet, die Entäußerung der "Idee" (ihr absoluter Auseinanderfall: I, Frg. 16) in die Natur aufzuheben, um die "reine Idee" wieder zu gestalten.<sup>10</sup> Dabei geht er über in den vierten Teil, die Philosophie der Kunst, Religion und Wissenschaft. Und ohne hier auf die Übergangsproblematik (das Werden des Geistes aus der Natur) näher einzugehen, muß doch diese Differenz gewissermaßen als Ausdruck dessen verstanden werden – und das Kapitel "Intelligenz" wird sich als der Ort der Auseinandersetzung mit ihr erweisen.

Das Tun des Geistes besteht nun in der bewußten Konstituierung dieses Gegensatzes. Sie liegt darin, daß er sich *freisetzt* von der Unmittelbarkeit seines Anschauens, so daß er als das leere Subjekt ("Ich") im Gegensatz zu der Anschauung als der so erst gewordenen Welt der äußeren Dinge zurückbleibt (186f.). Durch dies *Setzen eines Innen und Außen* ist das einzelne Seiende ausdrücklich als das Andere definiert. Seine vermeintliche Fremdheit wird in der Folge anschließender Reflexionen aufzuheben sein, indem "das Seiende zum Allgemeinen wird" (185):

Durch das Zurückgehen des Geistes in sich selbst bleibt ihm von dem ursprünglichen Seienden nurmehr das *Bild*. Im Bild nun ist das Sein als *das Seine*, und das ursprüngliche Sein ist somit aufgehoben. Allerdings nicht wirklich, wie sich zeigen wird.

Der Geist ist *Einbildungskraft*, zuerst als Einfaches. Ihr Wesen besteht in der Macht über das Bild. Da dieses aber keine Existenz hat, ist es doch nur im Inneren, läßt es sich nicht anschauen, so daß das Ich kein Bewußtsein von ihm und sich selbst haben kann. Dies gilt gleichfalls für die Vielheit des Bildes (Bilder: "Gegenteil seiner selbst") und die mit ihr gegebene Beziehung derselben. Über die hat das Ich zwar die willkürliche Freiheit, die aber deshalb die "leere" ist, weil sie nur in der *Form* der Bewegung besteht.

Es zeigt sich also, daß der Gegenstand im Bild nicht aufgehoben ist, das Bild vielmehr nur als Reflex der äußeren in die innere Welt gelten kann, ohne daß am

---

<sup>10</sup> Vgl. Baum/Meist, 48f.

Gegensatz der beiden etwas geändert wäre. Von Bedeutung aber ist – neben der Tatsache, daß das Ich sich als *Beziehung der Vielheit* ebenfalls als Allgemeines erwiesen hat – die *Möglichkeit* der Einbildungskraft. Denn indem das Ich den Gegenstand als Form in sich bewegen *kann*, bekundet es sich als seiner bzw. umgekehrt er als dem Ich gemäß. Das zeigt sich daran, daß das Ich sich, da es nun wieder aus sich herausgeht und den Gegenstand *wieder* anschaut, seiner erinnert (188f.).

In der *Erinnerung* aber hat es das Bewußtsein seiner – und umgekehrt der Gegenstand die Bestimmung, "meiner zu sein". Der Gegenstand hat sich damit "real" verändert. Er ist nicht mehr allein für sich, sondern zugleich für mich, ist "Synthese beider".

Damit ist ein erster Reflexionsschritt vollzogen. Der Gegenstand ist *Zeichen* geworden. Es ist nun zu betrachten, was das heißt.

#### **b. (Zeichen), Namengebende Kraft (Namen/Sprache), Gedächtnis/Verstand (Verstandesbegriff)**

Die Bestimmung des Gegenstandes lautet: "er ist nicht, was er ist". Es ist eine Doppelung in ihm, die Hegel am Gegensatz von Sein und Wesen erläutert, die hier als "gegensätzliche Begriffe" nur aufgenommen werden sollen. Als Sein ist der Gegenstand für mich. Er behält aber als seinen Inhalt, als sein "einfaches Wesen" sein Fürsichsein. Das Ding (offensichtlich synonym für 'Gegenstand') ist so *Zeichen*, das es ja auszeichnet, auf etwas zu zeigen, daß außerhalb seiner liegt. Dabei scheint der Bezug ein wechselweiser zu sein: Einerseits zeigt es auf sein Fürsichsein, andererseits zeigt es an, daß es für mich ist, also seine Totalität als eine aufgehobene. Die Begriffe lassen sich offenbar vertauschen – wichtig ist nur, daß sie sich nicht erreichen: "noch ist diese Innerlichkeit getrennt von seinem Sein" (189). Hegel nennt diese Ansicht die des *Idealismus* (wohl auch in Anspielung auf das Kantische "Ding an sich"). Es zeigt sich hiermit, daß die Erinnerung im Zeichen nicht in der Lage ist, den in Frage stehenden Gegensatz aufzuheben.

Nun – und hierbei ist der Übergang nicht gerade durchsichtig – setzt das Ich sozusagen neu an, indem es seiner Innerlichkeit (als dem Fürmichsein der Dinge) eigene Existenz ("Rückkehr zum Sein") verleiht: nämlich im *Namen*. Der Geist ist als die *namengebende Kraft* (189).

Der Name hat dem Zeichen voraus (scheinbar voraus, denn er ist noch "oberflächliches geistiges Sein"), daß er, indem er das Sein des Dinges als Inneres ausspricht, dies Aussprechen an seine Stelle setzt. Hegel nennt dies die "erste Besitzergreifung der Natur, oder das Erschaffen derselben aus dem Geiste" (190) (an dieser Stelle wird übrigens die *Natur* als das Pendant namhaft gemacht). Die "Sage"



(als Sagen des Namens, denn deren Beziehung zum Satz ist hier noch nicht erreicht) gilt gleich der Sache, ist *Kategorie*. In diesen Akt nun fällt das "Erwachen" des Geistes als *Bewußtsein*, da er sich hier als etwas anschauen kann. Seine Welt ist das "Reich der Namen", mit denen allein er sich beschäftigt. Jedoch hat der Name noch eine Bedeutung, die nicht er selbst ist: das sinnlich Seiende. D. h. sein Inhalt ist ihm äußerlich. Dieser hat ihm im folgenden gleich zu werden. Es folgt ein erneutes Insichgehen des Geistes (191).

Dabei reflektiert das Ich auf die Vielheit und die mit ihr gegebene Beziehung der Namen aufeinander und wird sich dabei der Träger, die *Ordnung* derselben (192): Allgemeines. Er nimmt nun die Notwendigkeit der Ordnung auf sich (setzt sie), zuerst als Verknüpfung von Namen und (Bild des) Ding(es).

Doch bleibt sie so eine zufällige, bis es sie im *Gedächtnis* als bleibende fixiert und endlich im Urteil als Welt verwendet. Der Namen ist damit Verstandesbegriff geworden und das Ich *Verstand*, der als die Beziehung der Dinge sich selbst zum Ding macht (193) (so wohl in den sog. Naturwissenschaften). Es scheint geraten, hierzu die am Ende von Seite 195 gemachte Randbemerkung miteinzubeziehen, wo gesagt wird, daß, indem das Ich den Zusammenhang der Dinge begreift, es begreift: "was es *versteht* ist die Sache selbst".

Damit ist die Gegensätzlichkeit am Namen aufgehoben, denn alles, was das Ich jetzt "über" das sinnlich Seiende urteilt, ist "in" Begriffen, so daß – umgekehrt – eigentlich nur Begriffe sind. Das einzelne (sinnlich) Seiende ist hiermit wirklich aufgehoben: "es ist gesetzt die Allgemeinheit [...]" (196). Doch dies ist noch nicht *für* das Ich, was erst die folgende Reflexion erbringt.

### **c. (Verstandesbegriff), Vernunft (wahrhaft Allgemeines)**

Gegenstand des Ich ist das Allgemeine. Damit (als "Träger" der allgemeinen Beziehung) ist auch das Ich Allgemeines (196), und der Unterschied zwischen beiden nur noch der von Ding und Ich. Die Reflexion darauf wird als Tätigkeit des Ich auf das Allgemeine bezeichnet und gestaltet sich als dessen "Bewegung" (197). Dabei "erfährt" das Ich, daß beide Momente sich ihr Gegenteil und damit in der Beziehung einer Einheit sind (198). Und schließlich kommt der Verstand zu dem *Schluß*, den er zwischen sich selbst und seinen Begriffen zieht (199) – wodurch der Unterschied als aufgehobener in ihn fällt: Er erfaßt den Gegenstand als sich selbst und ist, indem er die Einheit erkennt, *Vernunft* (200f.).

Mit dieser dritten Reflexion ist somit erreicht, was mit dem ersten Insichgehen des Geistes beabsichtigt war: das als Außenwelt (Natur), als Fremdes, gesetzte Selbst (Anschauung) ist "wiedereingeholt". Das Ich hat den Gegenstand solange geprüft, bis

es ihn als sich selbst erkannt hat.

Somit läßt sich mit gleichem Recht die gesamte Bewegung der Intelligenz als ein *Schluß* verstehen, der sich lediglich in mehreren Stufen vollzieht.

Indem der Geist sich so im Gegenstand erfaßt und dessen scheinbares Anderssein aufgehoben hat, hat er die Möglichkeit zu wirken: er ist *frei*. Diese Freiheit aber ist noch eine leere, inhaltslose (201). Denn der alte Inhalt besteht nicht mehr, weswegen das Ich nun wirken muß, d. h. einen Inhalt setzen. Der, da es ihn als von sich kommend weiß, verschafft ihm die Anschauung und das Bewußtsein seiner selbst. Denn als Intelligenz hat der Geist sich wohl in seiner Tätigkeit als Einheit von Allgemeinem und Einzellnem erwiesen – aber erst an sich, noch nicht für sich. Dies aber will er erreichen und ist nunmehr *Willen*, dem es darum geht, sein Selbst zu verwirklichen, um es zu erkennen.

#### 4. Willen

##### a. Werden zum Einzelnen: Arbeit und Familie

Hegel beginnt mit dem Begriff des Willens (202), er ist 1) als Zweck *Allgemeines*, 2) als tätige Wirklichkeit *Einzelnes* und 3) als *Mitte* dieser beiden Trieb. Mitte heißt soviel wie *Schluß*, als welcher der Willen auch bezeichnet wird ("Schluß im Ich").

So hat er die beiden gegenteiligen Seiten an sich, die jedoch, da noch nicht verwirklicht, "die Form des gleichgültigen Seins füreinander" haben. So ist der Willen zwar freier, aber das noch Inhaltslos ("Gefühl des Mangels"). Er muß sich realisieren. Dies tut er in der Befriedigung des Triebes. Dabei "trennt das Ich den Trieb von sich ab, macht ihn sich zum Gegenstand" (203f.): in der *Arbeit*. Befriedigt ist er damit im Werk – das vorher leere Sein ist nunmehr erfülltes, die Gleichgültigkeit der Extreme ist überwunden (204). Im *Werk* hat das Ich das Bewußtsein seines Tuns. Im Gegensatz zum natürlich Seienden, wo diese Erkenntnis erst entstehen mußte, weiß es hier den Unterschied unmittelbar als den seinigen. Es wird *Selbstbewußtsein*.

Der (geschaffene) Gegenstand nun ist seinerseits einzeln und allgemein. Wird er als Einzelnes betrachtet, als Ding, ist er das Passive und hat seine Tätigkeit außer sich im Ich (205). Gilt das Werk demgegenüber als Mittel (der Begierde), so ist es als die Möglichkeit zugleich allgemein, es ist Werkzeug (206). Aber auch als solches bleibt ihm die Tätigkeit äußerlich (es ist "träges Ding"), und darin ein Gegensatz. Wird aber in das Werkzeug eigene Tätigkeit gelegt, indem die Natur als Beweger genutzt wird (206f.), entsteht erst recht ein Unterschied, da der Trieb so "aus der Arbeit zurücktritt" (207), in sich geht als "theoretisches Zusehen". Er ist als List.

Damit aber ist – so Hegel – ein Unterschied im Willen selbst, er doppelt sich in

zwei Extreme, die als unterschiedliche Charaktere auftreten (208). Deren einer nimmt als Macht die Spannung der Entgegensetzung auf sich ("blind"), während der andere listig und wisend zurücktretend "das Negative unterschiebt". Jener ist das Allgemeine, Männliche, dieser das Einzelne, Weibliche. Offenbar setzt hierbei der Geist als Willen die Geschlechterdifferenz bewußt und nimmt so den Gegensatz zwischen Ich und Arbeit in sich. Denn dieser Unterschied der Charaktere ist es, den er im folgenden reflektiert.

Die beiden sind als Extreme aufeinander bezogen (209f.). Die Bewegung dieses Schlusses führt dazu, daß die Entgegensetzung in Gleichheit umschlägt (denn worin sie sich entgegensetzen, darin sind sie einander gleich) und die Extreme sich in Eins setzen. Diese Eins ist die *Liebe* (210), in der sie sich als "natürliche Individuen" erfahren. Doch ist dies erst an sich und muß gegenständlich werden, damit sie in einem Existierenden ihr Gemeinsames und in Abgrenzung dagegen erst sich selbst als Einzelne erkennen können (211). Dieses "Dritte" ist zuerst der gemeinsame *Erwerb*, mit dem auch die Begierde [sich] ihrer Natürlichkeit enträt und "geheiligt" (212) ist, da sie das Allgemeine zu ihrem Interesse hat. Dann ist es das *Kind*, in dem als ihrer selbstbewußten Einheit beide sich erst als Selbstbewußtsein anschauen können. Als Ganzes ist diese Beziehung die *Familie* (213).

Wie sich gezeigt hat, wird der Geist erst in ihr für sich selbstbewußtes Individuum ("freie Individualitäten"). Da aber zugleich die Vielheit der Familie gegeben ist, kommen die Individuen gegeneinander zu stehen – ein Gegensatz, den der Geist in der Anerkennung reflektiert.

#### **b. Werden zum Allgemeinen: Anerkennung**

Die Bewegung beginnt als Konfrontation hinsichtlich dessen, was die Kontrahenten als Familie ihrem Dasein nach an dieser Stelle sind: Besitz an den Dingen (214). Das Bewußtwerden der *Anerkennung* konstruiert Hegel in zwei Anläufen. Zum einen erfahren die Gegenspieler, daß sie den Besitz als ihren nur gegen den Anderen festhalten können, indem sie – im *Vertrag* – seine Zustimmung haben (216-218). Es besteht also ein gegenseitiges Einverständnis, den Besitz des Anderen als den seinen anzuerkennen, wenn er meinen Besitz als meinen anerkennt – den ich eigentlich jetzt erst als meinen wissen kann. Der unmittelbare Besitz wird dadurch *Eigentum*, und "die Beziehung der Person in ihrem Verhalten zur anderen" ist als das *Recht*.

In einem zweiten Anlauf läßt Hegel die beiden ihr Fürsichsein als allgemeines erfahren (218-222). Diese Erkenntnis entsteht ihnen durch gegenseitige Verletzung (Beleidigung) hinsichtlich des Besitzes und ihres Fürsichseins. Das kulminiert in dem "Kampf auf Leben und Tod". Als dessen Resultat haben beide sich in demselben

Extrem (nämlich auf den eigenen wie den Tod des Anderen zu gehen) als gleich gesehen (reines Selbst). Damit ist die Fremdheit (der Gegensatz) des "Anderen" überwunden – und der Willen dadurch ein wissender geworden, daß er den des Anderen weiß. Das Anerkanntsein ist so der "allgemeine Willen" (221).

Damit gilt "der Geist nach seinem Begriffe" für abgeschlossen. Das heißt, der Geist kann und muß sich jetzt realisieren. Bisher ist er sich zwar Einzelnes und Allgemeines geworden, aber diese Einheit hat selbst noch keine Existenz. Sie ist noch an sich. Wurde im Willen die "abstrakte Intelligenz" (223) "mit Leben gefüllt" und damit aufgehoben, so muß dies nun dem allgemeinen Willen widerfahren. Er muß "ins Leben treten", wirklich werden. Nur im "wirklichen Geist" kann sich der Geist wissen (anschauen) als das, was er ist: Einheit von Allgemeinheit und Einzelheit.

## **B. Wirklicher Geist**

### **5. Anerkanntsein**

#### **a. Unmittelbares Anerkanntsein**

So wie sich das Anerkanntsein ergeben hat, ist es erst unmittelbar und muß Existenz erhalten. Dies geschieht, indem die Momente des Schlusses – das einzelne Individuum und das allgemeine Element des Anerkanntseins – sich als Extreme abstrakt setzen.

Dies ist offenbar angezeigt, wenn Hegel nun das Ich als "abstraktes Fürsichsein" betrachtet (224). Als solches sind ihm auch seine Bedürfnisse abstrakt (losgelöst von den Anderen), und ihre Befriedigung ist die abstrakte Arbeit. Ihr Wert es ist im *Geld*. Da es aber so nicht Geist ist, denn es hat den Widerspruch an sich, über seine Bedürfnisse hinaus für die der Anderen zu arbeiten, strebt es zur Konkretion zurück. Dies geschieht im *Tausch* (225f.). Hier wechseln die Dinge den Besitzer – nach beidseitiger Übereinstimmung, dem gleichen Wert, der somit das leitende Allgemeine ist.

So steht am Ende dieser Reflexion von abstraktem Ich und abstraktem Ding, bei der der Besitz wiederum zum Eigentum wird, das Wissen des geltenden Allgemeinen, womit das Wissen meiner als Anerkanntes, als *Person* einhergeht (227).

#### **b. Vertrag**

Dieses Wissen ist ausgesprochen im *Vertrag* (228). Als der "ideelle Tausch" (des Erklärens") aber hat er keine Realität mehr. Der Willen ist in seinen Begriff zurückgegangen (229). Damit ist die Möglichkeit der Trennung seines einzelnen und des allgemeinen Willens gegeben (denn sie sind "beide gleich wesentlich"), d.h. die des einseitigen Vertragsbruchs (*Verbrechen*). Hiergegen tritt der Zwang (als Kraft des

Vertrages) ein (230), der für mich darauf beruht, daß ich im Falle des Bruches in Widerspruch gerate mit meinem Anerkanntsein. Ich riskiere also den Verlust des Bewußtseins meiner Einzelheit – ich werde demnach "gezwungen, Person zu sein" ("mein Wort muß gelten").

### **c. Verbrechen und Strafe**

Diesen Zwang empfindet das Ich als Verletzung (Beleidigung) oder als den Widerspruch, daß das Anerkanntsein ihm zwar sein Dasein gibt als Person, im Vertrag aber eben dieses beschränkt ("verletztes anerkanntes Ich") (232f.). Diese Ungleichheit muß es aufheben durch die *Rache* an der Person des Anderen. (Der Struktur nach kommt die Ungleichheit durch das gleichzeitige Allgemeinsein des einzelnen Willens zustande, der, indem er bezüglich der einzelnen Sache zurückstecken mußte, sich als Ganzes verletzt sieht, 234.)

Die Rache geht darauf, ebenfalls des Anderen Sein aufzuheben. Damit ist das *Verbrechen*. Sein Grund besteht demzufolge im Zwang des Rechtes, es ist notwendig (235). Denn im Verbrechen erfährt das Ich im Extrem das Dasein seines einzelnen Fürsichseins – allerdings durch "Versündigung" (Abstraktion) gegenüber seinem Allgemeinem. Und dieses wird jetzt tätig: Es rächt das verletzte Anerkanntsein, indem es den einzelnen Willen aufhebt. Es läßt ihn das Gleiche erfahren, was er getan hat: *Strafe*. Da im Elemente des Anerkanntseins, ist diese Rache jedoch *Gerechtigkeit* (235).

Verbrechen und Strafe sind somit Momente einer notwendigen Bewegung, da hierbei das Bewußtsein des Einzelnen und des Allgemeinen "wachgehalten" wird – "das Anerkanntsein sich realisiert vorstellt" (236). Das Verbrechen besteht also im Zurückgehen in die Einzelheit (Unfreiheit) und provoziert so den allgemeinen Willen, der im Gesetz als absoluter auftritt.

## **6. Das Gewalt habende Gesetz**

Im Gesetz existiert das Allgemeine als Abstraktes. Es ist als absolute Macht über den Einzelnen (Freiheit von der Einzelheit) die "Substanz der Person" (236f.). Dies in drei Momenten: 1) als *Gesetz* des unmittelbaren Daseins des Einzelnen, 2) als *Gerechtigkeit*, die ihn als Person erhält und 3) als das "Werden an ihm selbst zum Allgemeinen" in der *Bildung*.

Die ersten zwei Punkte führt Hegel näher aus: 1) Zuerst sichert es sein Dasein als natürliches Ganzes, indem die Ehe vor dem Gesetz ist (238). Dann ist es die Gewähr der Erhaltung des Familienbesitzes in der Erbschaft (241f.). Und schließlich als Gesetz der Kinder, für die als noch Unmündige es neben oder anstelle der Familie

eintritt (242). 2) Es schützt das Eigentum, verteidigt das Gelten des Vertrages (242). Deutlichsten Ausdruck hat die Gesetzesmacht in der sog. peinlichen Gerichtsbarkeit, der Entscheidung über das Leben des Einzelnen (Todesstrafe) (249f.). Als abstrakt Allgemeines aber (reines Gesetz) gerät es in Widerspruch zum konkreten Dasein der Einzelnen (der "freien Lebendigkeit", 239f.), dem gegenüber es sich als starr, leer und unbestimmt erweist. So beispielsweise, wenn es dem Bestreben der Eheleute sich zu trennen, ihren vormals erklärten Willen als unauflöslich entgegenhält (240). Es hat also die Zufälligkeit und Willkür des empirischen Seins zu seinem Gegensatz (242ff.): Zufall des Erbens, der Bedürfnisse, des Leistens. Ebenso an sich selbst, was die Genauigkeit seiner Bestimmungen, das Gewußtwerden durch die Bürger und den Scharfsinn der Richter anbelangt (247f.).

Indem es so das einzelne Dasein zwingt, ist es selbst die *Ungerechtigkeit*. Deshalb muß der Ausgleich eintreten (246), der zum einen bei der Ausübung des Rechtes in der Rechtspflege (Prozeßgang) durch individuelle Anpassung und gegebenenfalls Strafmilderung getätigt wird (248f.). Zum anderen greift ein, was hier eigentlich noch gar nicht ist: der *Staat* als das Dasein des Rechtes (246). Als allgemeiner Reichtum (Steuern) ist er auch die die Einzelnen erhaltende Macht (245): durch "sozialen" Eingriff. Für sich betrachtet sind die Gewalten dem Einzelnen an diesem Punkt noch als Fremdes, vor dem er Achtung oder Furcht hat (252, 256f.). Das Recht ist nur "unmittelbarer Begriff des Geistes". Er ist noch nicht lebendiger Geist, also das Sicheinssein und -wissen der Einzelnen im Allgemeinen. Dies wird erst im Volk, das hier nur seinem Begriffe nach da ist.

## **C. Konstitution**

### **7. Konstitution**

Die wirkliche Einheit des Einzelnen mit dem Allgemeinen kommt nur zustande, indem er es als das seine positiv setzt und sich dabei (in der Konstitution zum Volksganzen, 254) als die absolute Macht erfährt: "Tun des Allgemeinen in ein Eins" (256).

Dessen Zustandekommen ist aber nicht formal als Übereinkommen der für sich betrachteten Einzelnen zu verstehen – so als würden sie das Allgemeine "aus dem Nichts" erschaffen. Denn eine solche Übereinkunft wäre Zufall, da keine Notwendigkeit besteht, daß alle dasselbe wollen (257). Vielmehr ist es umgekehrt so, daß, da die Einzelnen sich als solche, zusammengehörige wissen (ihr Unternehmen beweist es), ihr Allgemeines "längst" vorhanden sein muß (257f.). Dieses ihr Ansich gilt es zu entäußern. Das erfolgt durch den "großen Menschen" (Staatsstifter), der, als Tyrann auftretend, die anderen den Gesetzen unterwirft und dadurch zum

Gehorsam bildet gegenüber einem existierenden Allgemeinen. Dies zu tun, ist seine "pflicht", die ihn über jedes "Moralisieren" erhaben macht, die aber damit erfüllt ist, so daß er überflüssig wird ("die Notwendigkeit hat ihn verlassen") (258-260).

Indem das Volk ihn nun stürzt und seine eigene Herrschaft an seine Stelle setzt (was Hegel, wie sich zeigen wird, die Form der Monarchie annehmen lassen kann), ist die *Konstitution* vollendet. Der Einzelne weiß das Gesetz und seine Macht, den Staat, als Seines (allerdings nur erst unmittelbar). Er hat Vertrauen in sie – womit die Einheit von Allgemeinem und Einzelem an sich als verwirklicht gelten kann (260f.).

Dieses Dasein aber ist gedoppelt in die Extreme der *Regierung* und des *Individuums* (die beide Gegenteil ihrer selbst sind, indem die allgemeine Regierung Einzelnes und die Zwecke des Einzelnen allgemeine sind). Dabei kommtes letzterem zu zu gehorchen, damit vorhanden ist, was im Sinne der "Alten" als "Reich der Sittlichkeit" galt (261, 263).

Dies schafft eine Ungleichheit hinsichtlich des sich selbst als das Absolute Wissens. Denn in diesem "Reich" kommt es nur dem (mit der Regierung identifizierten) Fürsten, als dem "Kopf des Ganzen", zu, in seine Einzelheit die Allgemeinheit des Volkes verbunden zu sehen (wie auch seine Familie die einzig positive ist) (264). Die ihm gegenüberstehende Vielheit der Individuen bildet bisher – gleichsam als dessen "Stoff" – das organische Ganze, die "vollkommenen Eingeweide" aus (265), den für sich bestimmten Geist, der nur an sich der absolute ist. Deswegen ist eine "höhere Entzweiung" (262) vonnöten. Das Individuum geht in sich selbst zurück, abgetrennt von dem daseienden Allgemeinen, um selbständig "in seinem Wissen sein Absolutes unmittelbar zu besitzen" (262).

Es ist als der "Eigensinn", der sich im letzten Systemteil in *Kunst*, *Religion* (die hier als einzige genannt wird) und *Wissenschaft* über sein besonderes Wissen zum absoluten "erheben" wird.

Doch behandelt Hegel zuvor diese Gliederung des Volkes in sich selbst zu den besonderen Ständen.

## **8. Die Stände; oder die Natur des sich in sich selbst gliedernden Geistes**

Die Gliederung des Volksganzen erfolgt in den *Ständen* (266f.), deren jeder sich durch eine spezifische Tätigkeit (Gegenstand) und entsprechend bestimmtes Bewußtsein (*Wissen*) von sich (*Gesinnung*) auszeichnet. Dabei besteht eine Ordnung als Entwicklung "vom rohen Vertrauen und Arbeit" "bis zum Wissen des absoluten Geistes von sich selbst" (Fußnote 1 zu 265), die vom Besonderen zum Allgemeinen (Gegenstand und Gesinnung betreffend) führt. Hegel unterscheidet so zuerst (267)

### **a. Die niederen Stände und Gesinnungen**

Deren erster, als die Grundlage des Volkes überhaupt, ist der *Bauernstand*. Sein Arbeiten geht auf das Substantielle (die Natur). Deren Beständigkeit, aber auch "Geistlosigkeit" läßt seine Gesinnung die des stumpfen Vertrauens sein. – Es folgt der *Bürgerstand*, das Handwerk (268f.). Er begibt sich in seiner einzelnen Tätigkeit in die Abstraktion und freut sich auch "formal" an seinem bloßen Leisten, ist sich *rechtschaffen* (Einbildung). – Diese Abstraktion erfüllt sich im *Kaufmannsstand* (269). Ihm kommt das Allgemeine im Wert der Dinge zurück, abstrahiert sich aber im Geld von ihnen und setzt sich als selbstloses Inneres. Diesem Umstand entsprechend ist die Gesinnung des Kaufmanns die der "Härte des Geistes". Dieses Innere ist jedoch, wie sich gezeigt hat, kein selbstloses, sondern das Anerkanntsein, und wem es Gegenstand ist, das ist

### **b. Der Stand der Allgemeinheit**

Hier sind es vorerst *Verwaltung* und *Polizei*, die das Allgemeine tun (270f.), ihre Gesinnung ist die Pflichterfüllung (273). – Es folgt die sich wissende Intelligenz, der *Gelehrtenstand*, der sich das Allgemeine interesselos zum Gegenstand macht und deswegen "nicht als absolutes wirkliches Selbst" ist (274). Seine Gesinnung ist offenbar die Eitelkeit (266). – Wirklich wird das absolute Selbst erst im *Soldatenstand* (274f.). Dort kehrt es sich im Krieg als Individuum gegen andere (Staaten), so der Einzelne sich bis auf seinen Tod für und als dieses behauptet. Seine Gesinnung ist die Ehre. – Die wirkliche Identität des besonderen Standes mit der Allgemeinheit – und damit das Ende der inneren Entwicklung des Volkes – ist, wie schon gesagt wurde, in der *Regierung* erreicht. Deren Gesinnung ist die Weisheit, dem Wohl des Ganzen in seinen einzelnen Gliedern zu dienen (276). In diesem Organismus ist der Einzelne sich erst bestimmter Geist. Im folgenden hat er der "sich als absoluter Geist wissende Geist" (265) zu werden.

## **9. Kunst, Religion und Wissenschaft**

Dazu geht der absolute Geist noch einmal aus sich heraus, um "eine andere Welt" hervorzubringen, welche "die Gestalt seiner selbst hat". In diesem vollkommenen Gegenstand kann dann "zur Anschauung seiner als seiner" gelangen (277), also sich als den absoluten wissen.

Unmittelbar vollzieht sich dies in der *Kunst*, die als Form darauf geht, in Einheit mit einem für sich gleichgültigen Inhalt zu sein (278f.). An dieser Unendlichkeit "begeistert" sich der Geist, ist demnach nicht "der klare sich wissende", sondern "der sich in Empfindung und Bild einhüllende" Geist (279). Des weiteren ist das Element



der Kunst die Einzelheit, sowohl im Künstler als auch was den bestimmten Inhalt betrifft (280). Darin genau liegt ihre Beschränktheit und Willkür, als deren Folge auch das in der Kunst anzuschauende Absolute, die Unendlichkeit von Form und Inhalt, nur "gemeint" und täuschend ist (279). In ihr vermag sich also der Geist nicht zu erfassen als das, was er ist: absolutes Allgemeines.

Als dieses wird sich der Geist erst in der *Religion* Gegenstand. In dieser ist Gott "als die Tiefe des seiner selbst gewissen Geistes" (280) gesetzt und ausgesprochen als das "Wesen aller Natur, des Seins und Tuns" – als Grund der Welt. Als dieser wird er aber, entgegen der irdischen, in einer jenseitigen Welt (281) *vorgestellt* (282). In der kann der Einzelne, sich seines besonderen Standes überhebend, "dem Fürsten gleich" sich "zu dieser Anschauung seiner als allgemeinen Selbst" (281) erheben, sich als das Absolute wissen.

Damit hätte die Entwicklung des Geistes eigentlich ihr Ziel erreicht. Es bleibt jedoch der Widerspruch der "zwei Welten" (284), der sich in "dieser" Welt am Gegensatz von Staat und Kirche niederschlägt: "jenes unmittelbare Wissen und dies Anderssein ist nicht vereint" (284). Da nun der *Staat* sich als der wirkliche Geist erwiesen hat ("die Wirklichkeit des Himmelreichs ist der Staat", 284), kommen *Religion* und *Kirche* unter seine Herrschaft zu stehen, da ihnen, wie sich zeigte, eine wesentliche "Aufgabe" zufällt (285).

Der denkende (und so eigentlich schon philosophierende) Geist kann allerdings bei jenem Widerspruch nicht stehenbleiben und greift auf, was Hegel die "spekulative Idee" der "absoluten Religion" nennt. Diese ist, "daß Gott, das jenseitige absolute Wesen, Mensch geworden" (282) ist. In der Wirklichkeit Christi wird also die Versöhnung der beiden Reiche vorgestellt. Das bedeutet für die (philosophische) Erkenntnis, "daß das Selbst, das Wirkliche, Denken ist; – Wesen und Sein dasselbe" sind (282). "Dies Wahrsein" (286) nun kann die Religion nur "versichern", ihre Form ist die der Vorstellung (284), sie ist ohne Begriff und so auch ohne Einsicht.

Diese Einsicht "ist die Philosophie" (286). Sie hat die Form des Begriffs, begreift unmittelbar, "*erkennt*" das Absolute. Hegel bestimmt es an dieser Stelle auch noch einmal so, wie es bisher leitend war: "untrennbare Verknüpfung des Einzelnen und Allgemeinen" zu sein (286).

Die *Philosophie* also läßt den Einzelnen sich als absoluten Geist erkennen. Diese Bemerkung soll hier der Schlußpunkt markieren, da Hegels Skizze der Gliederung des philosophischen Wissens im System eine eigene Schwierigkeit ausmacht und ihre Darstellung in einer übergeordneten Untersuchung zum Systemganzen verdient.

### **Schlußbemerkung**

Die Darstellung sollte in ihrer relativen Ausführlichkeit zeigen, daß und wie Hegel die Entwicklung des Geistes gemäß dem unter I., A., 1. und 2. vorausgeschickten Begriff einschließlich der ihm eigenen Methode des Schließens ausgeführt hat. Da es dieser Arbeit vornehmlich um den Vergleich dieser Konzeption mit der von 1803/04 geht, kann jetzt, da eine gewisse Klarheit hinsichtlich des Entwurfes von 1805/06 besteht, zu dem früheren übergegangen werden. Der spätere wird jeweils eingeblendet.

## **II. Vergleich der "Philosophie des Geistes" von 1803/04 mit der von 1805/06**

### ***A. Zum Textzustand***

Der erste nicht zu vernachlässigende, wenn auch äußerliche Unterschied betrifft den Text der Geistphilosophie von 1803/04. Verursacht durch Hegel selbst oder die Überlieferung liegt sie in Fragmenten vor. Von einer schlüssigen Durcharbeitung, wie sie für 1805/06 gegeben ist, kann nicht die Rede sein. Zudem entstammen die Fragmente unterschiedlichen Bearbeitungsphasen bzw. weisen nachhaltige Überarbeitungen auf (I, XIff.).

Trotzdem läßt sich für dieses erste ausgeführte gesamte System Hegels (I, VIII) ein Grundtext festhalten. Für die Geistphilosophie ist er offenbar in Fragment 20 (I, XXII) anzunehmen. Von den vorangestellten Übersichten scheinen ihm aus Fragment 18 das Blatt 99a (I, XIX) (beginnend I, 275 Mitte), dann Fragment 17 und der Schluß von Fragment 15 als Dokument der ursprünglichen Fassung zuzuordnen.

Und so soll diesen Fragmenten allein der dem Entwurf zugrundeliegende Begriff des Bewußtseins bzw. Geistes entnommen werden. Das erscheint dadurch gerechtfertigt, daß der zu unternehmende Vergleich das ausgeführte System betrifft, die Fragmente 16, 19 und der Anfang von 18 aber erweiternde Überarbeitungen sind, denen keine Ausführung zukommt. Seinen ursprünglichen Fortgang demgegenüber scheint Fragment 20 in 21 und 22 zu finden (vgl. I, XXII).

### ***B. Der Begriff des Bewußtseins in der Geistphilosophie von 1803/04***

Begriff des Geistes ist "absolutes Einssein der absoluten Einzelheit, für die Vielheit als ein Negiertes, und der absoluten Vielheit, die positive oder an sich selbst allgemeine einfache Vielheit ist" (270).

Das Bewußtsein als das Einfache, Allgemeine hat also sein Gegenteil (Unendlichkeit), das Einzelne an sich selbst. Es ist demnach als das "absolut Allgemeine" (279) an dieser Stelle mit dem "wahrhaft Allgemeinen" aus dem Systementwurf von 1805/06 (III, 185) zu identifizieren.

Das Bewußtsein begibt sich in den Unterschied, in zwei im Bewußtsein Unterschiedene. Von denen bezeichnet Hegel das eine als Tätiges, das andere als Passives (267/278), jenes als "Bewußtseiendes" und Subjekt, dieses als das, "dessen es sich bewußt wird", und Objekt (275f./290f.). (Das ihm Entgegengesetzte weist für das Bewußtsein dabei selbstverständlich dieselbe Struktur auf wie es selbst, nämlich, daß "jedes Moment an ihm selbst vollkommen das einfache unmittelbare Gegenteil

seiner selbst" ist, 266).

Zugleich ist es aber absolute Einheit beider, und als diese – und das kennzeichnet diesen Systementwurf, wie sich zeigen wird – erscheint es "real existierend" als Mitte zwischen den beiden (275f.). Sie ist noch einmal in sich gedoppelt (277f.) und an ihr sind sich beide gleich bzw. unterschieden.

Das Bewußtsein als Mitte ist so "Werk beider" und Mittel des Tätigen gegen das Passive. Die Organisation der Formen des Bewußtseins (Geistes) ist demzufolge eine solche von Mitten (auch "Potenzen" genannt). Ihren bestimmten Platz nehmen sie ein als die Realisation des Begriffs, die erreicht ist in der "absoluten Mitte", die als "ein großes allgemeines Individuum, als der Geist eines Volkes existiert" (270f.).

Diese stark geraffte Skizze des Bewußtseinsbegriffes soll an dieser Stelle genügen. Es wird jedoch nach dem nun folgenden Gang durch die Realisation des Bewußtseins in den Fragmenten 20 mit 21 zu diesem Begriff als dem Urheber der zu findenden Unterschiede zurückzukehren sein.

### ***C. Reihung von Unterschieden***

Beim oberflächlichen Lesen fällt zunächst auf, daß dieselben Begriffe in derselben Reihenfolge auftauchen: Anschauung, Einbildungskraft, Zeichen, Name, Sprache, Gedächtnis, Verstand, Begriff, Arbeit, Werkzeug, Liebe, Besitz, Kind, Familie, Anerkennung, Volk.

Gegen diese Gleichheit sollen nun die Unterschiede sich in loser Reihung abheben. Dabei ist Vollzähligkeit nicht anzustreben, wird sich – wie bei einem "systematischen Philosophen" auch zu wünschen – der wesentliche "Unterschied" ohnehin im Prinzip, und das ist der Begriff selbst, finden lassen müssen.

- Das Seiende, der Gegenstand der Anschauung, ist nicht als Gegenstand (Ding), sondern als Empfindung verstanden (I, 283). Wobei auch hier – wie zu erwarten – deren Einzelheit in das allgemeine Bewußtsein fällt.
- Ein ausdrückliches Insichgehen des Geistes gibt es nicht. Die Einbildungskraft wird als "empirische" (I, 284) verstanden. Das Bewußtsein ist lediglich "stummes", "formal" (285). Entsprechend taucht der Terminus des "Bildes" nicht auf.
- Die grundsätzlich gleiche Bestimmung des "Zeichens" erscheint durch das Fehlen der "Erinnerung" in einer geschwächten Rolle. Ein Herausgehen des Geistes kommt wiederum nicht vor. Das Fehlen dieser Terminologie darf für den gesamten Entwurf festgehalten werden.
- Name und Sprache sind in derselben Weise bestimmt (287ff.). Allerdings mit dem Unterschied, daß der Name nicht einmal dem Anschein nach als das Ding aufhebend verwendet wird. Er existiert "an sich, bleibend, ohne das Ding und das

Subjekt" (288).

- Das "Gedächtnis" wird nicht in den Übergang von Sprache zum Verstand geschaltet, wo es ausdrücklich das Fixieren von Ordnung besorgt. Statt dessen es wird gleich mit der Namensgebung als Sphäre des Gedankens (der Idealität) (287f.) gesetzt und dann mit der Sprache als deren "negative Einheit" (289). Die Ordnung der Namen bzw. Dinge wird nicht namentlich gemacht.
- Dementsprechend entfließen die Verstandesbegriffe unmittelbar dem Namen, und ist das Ich gleichzeitig Verstand (289f.).
- Die Allgemeinheit des Begriffs wird im Gegensatz zu 1805/06 ausdrücklich für, d. h. in Anwendung auf die Empfindung behauptet (290). Die Empfindung bleibt – wie die Rede vom "empirisch Angesehene[n]", von "dem ein Namen gegeben wird" und dem "Begriffenen" (291) deutlich zum Ausdruck bringt – als Gegenstand des Bewußtseienden immer noch relevant ist. Denn die Mitte ist Mittel. Es liegt also ein anderer Begriff von *Aufgehobensein* zugrunde.
- Dieser Umstand beweist sich in dem fehlenden Übergang (und Begriff) zur Vernunft. Denn der Geist reflektiert hier nicht auf seine und des Verstandesbegriffes Allgemeinheit, um ihn, den an dieser Stelle einzigen Gegenstand, als sich selbst zu erfassen. Sondern er bleibt beim bloß Formalen der Vernünftigkeit als dem leeren Punkt der Reflexion (294ff.) und ist "in seiner negativen Beziehung [zur Natur, C.S.] absolut" geworden. Dies bringt zwei bemerkenswerte Unterschiede mit sich: Zum einen steht ihm hier erst "die Totalität des Seins" gegenüber, die 1805/06 ganz zu Beginn Gegenstand der Einbildungskraft ist und an dieser Stelle in der Vernunft ihre absolute Aufhebung erfuhr. Zum anderen läßt Hegel hier (mit einem im späteren Entwurf nicht auftauchenden Terminus) das Bewußtsein als Bewußtseiendes "absolutes Individuum" (ebd.) werden, was 1805/06 mit dem einfachen Begriff der Individualität (bzw. als "natürliche und dann "freie") erst in der Liebe (dem Erkennen der Charaktere) und vollends der Anerkennung Gestalt annimmt.
- In Konsequenz dazu ist die "Rolle" des "praktischen Bewußtseins" eine vollkommen verschiedene, wie sich trotz des ruinösen Zustandes des in Frage kommenden Textstückes ersehen läßt. Ist dies 1805/06 der Ort, wo der Geist durch Selbstverwirklichung zum Selbstbewußtsein gelangt, ist die Arbeit hier als Auseinandersetzung (Ideellsetzung) mit der immer noch gegenständlichen Außenwelt (Natur) verstanden. Das wird in der Bestimmung des Werkzeuges als Mitte zwischen dem "Arbeitenden" und dem "Bearbeiteten" (300) ausgesprochen.
- Eine "Identität des Innern und Äußern" – und damit ihr Selbstbewußtsein – ist für

die Individuen erst im Kind, da hierbei das Innere (Selbstbewußtsein) im Äußeren entstanden ist. Das Kind selbst indes sieht sich (vermutlich solange, bis es selber ein Kind gezeugt hat) dem Gegensatz der "realen Welt und der idealen der Eltern" gegenüber, so daß ihm also nicht im Sprach- und Begriffs-"erwerb" die Natur als aufgehoben gelten kann.

- Die Geschlechterdifferenz findet keine Begründung im Geiste, als Charaktere. Ebenso taucht die Anerkennung nicht auf, was immerhin dem fragmentarischen Zustand des Textes anzulasten sein mag. Das Fehlen des (Begriffes des) freien Willens indes muß wohl entsprechend der verschiedenen Auffassung als notwendig erscheinen.
- Die Kürze der Repräsentation des "wirklichen Geistes" ist offensichtlich den Wirren der Überlieferung anzulasten (I, XXII f.). Auf jeden Fall "fehlt" eine Erörterung von Vertrag, Verbrechen und Strafe, dem Gesetz und selbst der Konstitution. Hier könnte freilich eine Eigenart der Entwürfe von 1803/04 vorliegen. Denn unmittelbar mit der Anerkennung kommt es zur Existenz des Volkes (Sittlichkeit) (313 ff.), als dem "System von Gemeinschaftlichkeit und gegenseitiger Abhängigkeit" (324). Dabei scheint der Begriff der Anerkennung ein durchaus anderer zu sein. Denn die "absoluten Individuen" erfahren bei ihrem Kampf auf Leben und Tod offensichtlich nicht, daß der Andere sich ins selbe Extrem zu setzen vermag und demnach kein Anderer, sondern ein nun gewußter Willen wie ich auch ist. Womit im Erkennen des allgemeinen Willens das Anerkanntsein erreicht ist. Vielmehr besteht hier ihre Erfahrung darin, daß sie, ihre Individualität, nur "als eine aufgehobene" "sein kann", nämlich vorerst im Tod, an dessen Stelle dann die Anerkennung tritt (312 ff.). Dieses Aufgehobensein ist das Allgemeine, in dem "es sich selbst als ein Aufgehobenes" erkennt, eben der Geist des Volkes. Und doch scheint hier eine andere Erkenntnis vorzuliegen. Denn es geht dem "absoluten Individuum" nicht – wie 1805/06 – darum, sich als Einzelnes zu wissen – dies weiß es schon. Statt dessen ermöglicht ihm das Anerkanntsein zu *sein*, im Sinne von leben, was ihm, bleibt es absolutes Individuum, nicht möglich ist. Um also leben zu können, muß es sich aufgehoben wissen: "es ist nur ALS ANERKANNT" (314). Und so kann Hegel das Volk, "die erscheinende Mitte der Entgegengesetzten", als "ihr vernichtendes Eins" (315) bezeichnen, gegenüber dem sie sich wechselweise als Einzelne und im Allgemeinen Aufgehobene erfahren, was das "Leben" des Volkes als "eine Einheit des Tätigen und Passiven" (316) ausmacht. Der absolute Geist ist also nicht wie 1805/06 die unmittelbare Identität des Einzelnen und Allgemeinen, so daß der Einzelne sich "gleichrangig" als das Allgemeine weiß. Sondern als "absolutes

Bewußtsein" ist er "ein Aufgehobensein der Bewußtseine als einzelner" (314), das, worin "die einzelnen [...] nicht mehr" sind (ebd.). Nur so erfüllt sich dem Bewußtsein seine Bestimmung, "Gegenteil seiner selbst zu sein".

- Dieser negative, "vernichtende" Begriff des Aufhebens scheint nun auch die Beziehung des absoluten Geistes zur Natur zu definieren. Denn er wird als das "Negative" in diesem Zusammenhang ausgesprochen (317). Und so ist auch die Sprache als das "ideelle Vernichten des Äußeren" (319), welches als "ideelle Welt" seine Bedeutung gleichwohl noch in "dem Sein" hat (ebd.). Diese Unterschiede hinsichtlich des "absoluten Geistes" können als die wesentlichen wohl genügen. Die übrigen fügen sich – wie zu zeigen wäre – in diese Vorgaben ein.
- Was den Schluß der Geistphilosophie betrifft, kann wohl dem Fragment "ist nur die Form..." (330ff.) entnommen werden, daß hier die Philosophie der Kunst und Religion ihren Platz hatte. Ihre Aufgabe scheint grundsätzlich dieselbe gewesen zu sein wie 1805/06. Wenngleich offensichtlich das obige Verhältnis des Ausgangs von "absoluten Individuen" herauszulesen ist, wenn es heißt, es gehe darum, "ein allgemeines Werk" zu vollbringen, "in welchem sie ihr absolutes Bewußtsein als Gestalt anschauen" (331). Der Terminus "absolutes Bewußtsein" legt es nahe.
- Ein weiterer, durchgehender Unterschied betrifft das Fehlen einer für die Geistphilosophie von 1805/06 festzumachenden inneren Methode, welche den Übergang der Entwicklungsstufen als notwendigen erkennbar sein läßt.<sup>11</sup> Als Beispiel für diesen Umstand, der im einzelnen genauer zu erarbeiten wäre, soll das unvermittelte "Real-"werden der zuvor "idealen" Potenzen der Sprache und Arbeit (318f.) im Volk gelten, das aus ihnen selbst nicht verständlich erscheint.

Dieser Durchgang sollte deutlich gemacht haben, daß die Unterschiede nicht kosmetischer Art sind, sondern im Prinzipiellen liegen. Um dieses Wissen bereichert, soll deswegen der Begriff des Bewußtseins, wie er unter I., A., 2. dargestellt wurde, einer erneuten Betrachtung unterzogen werden. Sie versucht bewußt, kritisch zu sein und die auftretenden Schwierigkeiten als für Hegel zu einer Änderung des Geistbegriffes motivierend zu deuten.

---

<sup>11</sup> Vgl. Siep, 183.

#### **D. Vergleich des Bewußtseinsbegriffes von 1803/04 mit dem Geistbegriff von 1805/06**

Als entscheidender Unterschied stellt sich dem ersten Anschein nach die Konstruktion des Bewußtseins als existierende *Mitte* dar. Doch ist dies offenbar nur die Folge einer vorausgehenden Abweichung. Denn das Bewußtsein ist *Mitte* zweier Entgegengesetzter. Wie sich gezeigt hat, scheidet sich das Bewußtsein in eine Tätiges (Subjekt) und ein Passives (Objekt). Die Tätigkeit des Ersteren besteht darin, seine Entgegensetzung zu Letzterem dergestalt "aufzuheben", daß es eine "Mitte" setzt, in der als ihrer "Idealität" sowohl ihre allgemeine Einheit, als auch ihr Gegensatz existiert.

Im Grunde liegt damit der Gegensatz von drei Gliedern vor, was allein die Existenzweise der *Mitte* als "Mittel" klar unter Beweis stellt (290f.).

1805/06 dagegen hat der Geist immer nur einen Gegenstand (ein Entgegengesetztes), in dem er sich anschaut und den er reflektierend im Schließen "verändert". Es läßt sich also – gewissermaßen – stets von lediglich *zwei* Komponenten des Gegensatzverhältnisses sprechen.

Als Grund hat sich ein verschiedener Begriff vom "Aufheben" ergeben. In den Entwürfen von 1803/04 ist dieses nicht absolut oder real, sondern – und das belegt der Sprachgebrauch – immer nur "ideell" oder "ideal". Für die Auffassung vom Geist, der sich letztlich durch sein Verhältnis zur Natur bestimmt, bedeutet dies, daß er, wie es 1805/06 ganz offenkundig der Fall ist, seinen Gegensatz zur Natur nicht zu überwinden vermag. Statt dessen – und hier sei das bisher beiseite gelassene, "spätere" Fragment 19 zitiert – konstituiert er "sich als für sich der Natur entnommener Geist" (281). Er errichtet sozusagen "gegen" die natürliche, "reale" Welt die "ideale" oder "absolute" oder eine "zweite Natur"<sup>12</sup>, eine zweite reale Darstellung der absoluten Einheit von Allgemeinem und Besonderem". Diese aber ist "der Natur als Natur überlegen, weil sich in ihr der Geist als Geist in seiner Selbstdarstellung erkennt".

Diese zweite Natur jedoch als "absolute Identität von Subjekt und Objekt"<sup>13</sup> zu bezeichnen, kann – vergleicht man diese bloß "ideale" Identität mit der aus dem Systementwurf von 1805/06 – nicht als gerechtfertigt erscheinen. Das drückt sich schon im Sprechen von einer "zweiten" Natur aus. Hält man Kimmerles Interpretation zugute, daß sie Hegels *Anspruch* an dieser Stelle ihr Wort leiht, wird sich gleichwohl – herkommend von der (auch Hegels Anspruch nach!) real aufgehobenen Natur im Systementwurf von 1805/06 – die Konzeption des absoluten Geistes 1803/04 als

---

<sup>12</sup> Kimmerle, 258.

<sup>13</sup> Kimmerle, 259.



mangelhaft bezeichnen lassen. Und zwar mangelhaft im Sinne ihrer identitätsphilosophischen Tauglichkeit. Denn der Geist verbleibt "in seinem negativen Verhalten gegen die Natur (I, 281).<sup>14</sup>

Diese Mängel scheinen sich nun schon im Keim, nämlich der rein begrifflichen Konstruktion des Bewußtseins in Form von "Schwierigkeiten" bemerkbar zu machen.

1. Zum einen ist die reale Existenz des absoluten Bewußtseins als Mitte zu nennen. Es ist (mir) unerklärlich, wie das Absolute "als Moment seiner Totalität" (276), als "mit einer Bestimmtheit Behaftetes, Existierendes" (ebd.) zu denken ist. Wenn das Absolute das Eine und Ganze ist (und die Rede von "Totalität" sowie nicht zuletzt obige Bestimmungen des Bewußtseins bezeugen diesen Umstand genügend)<sup>15</sup>, kann es wohl unmöglich als eben dieses in sich "zugleich und gleichwertig" existieren, d. h. Einzelnes sein. Denn "seine Existenz ist das, worin es als ein Entgegengesetztes ist" (275/276), und Entgegensetzung ist gerade Wesen des Einzelnen, wie sich obigen Bestimmungen des Bewußtseins entnehmen läßt.

Es scheint doch den Begriff "Absolutes" zu verkehren, wenn er einem Existierenden verliehen wird. Und eben dieser seiner Existenzweise als Mitte entfließt ja jene "absolute Identität", die sich als mangelhaft erwiesen hat.

2. Eine weitere Unklarheit betrifft die "Rolle" des tätigen Bewußtseienden. Einerseits wird es als das bloß "Erscheinende", eben Entgegengesetzte (und deswegen – s.o. – Existierende, Einzelne) im Bewußtsein gesetzt, dem "keine Bedeutung" für sich zukommt (290f.). Andererseits ist es in seiner Tätigkeit zweifellos absolut oder doch auf dasselbe gerichtet, indem es die Mitte setzt.

Seine Kennzeichnung als "absolutes Individuum" hilft auch nicht weiter. Im Gegenteil wird man eben darin eine weitere Schwierigkeit sehen müssen, wenn es darum geht zu erklären, wie denn, was "absolut" individuell gesetzt wird, sich noch im Allgemeinen soll aufheben können. Zuvor noch diskreditiert das "Bewußtseiende" sich. Denn seine Tätigkeit – die wesentlich in ihrer Gerichtetheit gegen das Passive mittels des absoluten Bewußtseins besteht –, kann offenbar nicht mit dem Tun des sich in sich in Tätiges und Passives abscheidenden Bewußtseins selbst identifiziert werden. Dieses ist logisch vor jenem und insofern genuin von ihm unterschieden, als hier das Bewußtsein "selbst", dort aber das Bewußtsein "als" sein "Bewußtseiendes"

---

<sup>14</sup> Vgl. an dieser Stelle Horstmann, 115f., auch Anmerkung 69.

<sup>15</sup> Vgl. in der freilich sehr viel späteren "Phänomenologie des Geistes" (24): "Das Wahre ist das Ganze."

tätig ist.

Es scheint somit, selbst wenn die Ausführung dieses Bewußtseinsbegriffes, welche die identitätsphilosophische Mangelhaftigkeit sozusagen vor Augen führt, nicht vorläge, aus dem reinen Begriff schon seine Untauglichkeit zu sprechen. Denn was absolutes Prinzip im Sinne der Identität sein will, wird sich obige Ungereimtheiten (wenn sie denn solche sind) nicht gestatten können. Gemessen freilich an der späteren Konzeption von 1805/06, die auch hinsichtlich der Methode "ein Fortschritt ist".<sup>16</sup> Denn die Abfolge der Stufen des Geistes ergibt sich aus dem Fortgang der Sache selbst und folgt nicht – wie es in den Entwürfen von 1803/04 überwiegend der Fall zu sein scheint – einem ihnen und ihr äußerlichen Schematismus.

Wie sich ein womöglicher Fortschritt in Bezug auf die übrigen Schwierigkeiten darstellt, soll nun in einer nochmaligen Betrachtung des Geistbegriffs von 1805/06 deutlich werden.

An die Stelle der Konzeption des Bewußtseins als Mitte ist die Totalität des Geistes getreten, der als Selbstbewußtsein in sich die Bewegung des Schließens ist. Sie entäußert ihre Momente, um sich zu erkennen. Es gibt also keine gesonderte Existenz des Absoluten, und das Aufheben ist so verstanden, daß der Gegensatz (der Natur) für absolut überwunden gelten kann. Die notwendige Folge der Entwicklungsstufen des Geistes ist durch das sich abwechselnde Insich- und Aussich-herausgehen zu wahren versucht.

Wie aber steht es mit den "Kompetenzen" der Tätigkeit? Erscheint das Absolute nicht auch in einem Dritten, das anstelle seiner tätig ist, nämlich als Intelligenz, Willen und anerkanntes Individuum? Wie kann überhaupt das Absolute in einem Besonderen doch absolut sein?

Wie sich zeigte, ist der Geist nur erst *an sich* absolut, für ihn aber ist ein/der Gegensatz. Er ist sich als im Gegensatz und so für uns (!) ein Bestimmtes (z. B. Intelligenz). Sein gleichzeitiges Absolutsein ist nun gerade in seinem Wissen des Gegensatzes (Entgegengesetzten) zu sehen, bzw. in seinem jeweiligen besonderen Tätigsein, das auf die Aufhebung des Gegensatzes gerichtet ist.

Ohne sich somit als das Absolute zu wissen, ist der Geist trotzdem absolut in seinem Wissen und "Bearbeiten" (Schließen) des Gegensatzes. Denn gerade dadurch ist er immer (schon) über ihn hinaus. Indem sich mit einem Schluß (Reflexion in sich) der Gegensatz (Gegenstand) "ändert", ändert sich zugleich die besondere Form des Geistes (denn er ist für sich nur, was sein Gegensatz an sich ist). Sein Absolutsein bleibt aber sozusagen dasselbe, da er wiederum sich in einem

---

<sup>16</sup> Horstmann, 115f.

Gegensatz weiß. Er ist für sich Besonderes, handelt aber absolut solange, bis er am Ende der "Intelligenz" (theoretisches Bewußtsein) den Gegensatz (der Natur) aufgehoben hat und sich an diesem Punkt – was diese Deutung offensichtlich bestätigt – das "Leere" ist. Deswegen, um wieder etwas für sich zu sein (jetzt allerdings das Absolute) setzt er selbst den Unterschied als die Welt, in der er sich wissen kann (praktisches Bewußtsein und wirklicher Geist).

Es scheint demnach, daß sowohl das Besonderes-sein des Absoluten als auch die Beziehung der Momente in seiner Einheit im Entwurf der Geistphilosophie von 1805/06 eine größere Verständlichkeit haben.

### **Schluß**

Diese Arbeit sollte einen Einblick in die gewissermaßen letzte Phase der Jenaer Systementwürfe gewähren. Im Vordergrund stand die Konzeption von 1805/06 als der "'exemplarischen' Fassung der Jenaer praktischen Philosophie"<sup>17</sup>, auf die trotz "einander widerstreitende[r] Entwicklungstendenzen" die gesamte Entwicklung der Jenaer Geistphilosophie zuzulaufen scheint.<sup>18</sup>

Daß hierbei von einem Fortschritt im Sinne einer "Verbesserung" gesprochen werden kann, sollte sich in der Konfrontation dieses Textes mit den früheren Ausführungen zum selben Thema bewahrheiten oder doch zumindest absehen lassen. Die dort aufgetretenen Schwierigkeiten sollten als von diesem Text aus motivierend für den dann das gesamte System betreffenden Neuansatz, der offenbar "unter dem Einfluß Fichtescher Theoreme"<sup>19</sup> erfolgte, erscheinen. Diesen herauszuarbeiten, wäre eine eigenständige Untersuchung wert.

---

<sup>17</sup> Siep, 198.

<sup>18</sup> Siep, 190; Horstmann, 115ff.

<sup>19</sup> Horstmann, 115.

# Literatur

## 1. Text

Verwendet wurden: G. W. F. Hegel, Jenaer Systementwürfe I und III:

- I: Neu herausgegeben von Klaus Düsing und Heinz Kimmerle, Hamburg 1986: "Das System der spekul. Philos." – Felix Meiner Verlag
- III: Neu herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg 1987: "Naturphilos. und Philos. des Geistes" – Felix Meiner Verlag

entsprechend Band VI bzw. VIII von: Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 1968ff.

Die Referenz auf den Text erfolgt unter Angabe der Seiten gemäß den Gesammelten Werken und der römischen Ziffer gemäß der Meiner-Ausgabe: z. B. 111, 225. Bei Referenz auf einen der beiden Einleitungsteile beziehen sich beide Angaben auf die Meiner-Ausgabe: z. B. I, XXII. Geht klar hervor, welcher Band in Frage steht, wird die erste römische Ziffer weggelassen.

- Dem gelegentlichen Bezug auf: G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, liegt Band 3 der Werke (in 20 Bänden), Frankfurt/ Main 1989, zugrunde.

## 2. Sekundärliteratur

Die Bezugnahme erfolgt unter der Angabe von Namen und Seite.

- Ludwig Siep: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg (Breisgau), München, 1979.
- Rolf-Peter Horstmann: Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption, Philosophische Rundschau Jahrgang 19, Tübingen 1972, Seiten 87-118.
- Heinz Kimmerle : Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens, Hegels "System der Philosophie" in den Jahren 1800-1804, Hegelstudien Beiheft 8, Bonn 1970.
- Klaus Düsing: Hegel in Jena, Eine Übersicht über die Lage der Forschung, Zeitschrift für philosophische Forschung Band 32, Meisenheim/Glan 1978, Seiten 405-416.
- Manfred Baum/Kurt Meist: Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manus-

kripten, in Hegelstudien Band12, Bonn 1977, Seiten 43-81.

- Otto Pöggeler: Hegels Jenaer Systemkonzeption, in "Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes", Freiburg (Breisgau), München 1973, Seiten 110-170.