

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Thomas Oehl, Arthur Kok (eds.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Appel, Kurt

Das Diefes ist ein Baum ist ein Baum. Der absolute Geist als freies Dasein der Wirklichkeit
in: Thomas Oehl, Arthur Kok (eds.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion
und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, pp. 57–80

Leiden: Brill 2018 (Critical Studies in German Islamism 21)

URL: https://doi.org/10.1163/9789004363182_004

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Brill: <https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Thomas Oehl, Arthur Kok (Hrsg.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Appel, Kurt

Das Diefes ist ein Baum ist ein Baum. Der absolute Geist als freies Dasein der Wirklichkeit
in: Thomas Oehl, Arthur Kok (Hrsg.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion
und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, S. 57–80

Leiden: Brill 2018 (Critical Studies in German Islamism 21)

URL: https://doi.org/10.1163/9789004363182_004

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Brill publiziert:

<https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Ihr IxTheo-Team

Das Dieses ist ein Baum ist ein Baum

Der absolute Geist als freies Dasein der Wirklichkeit in Hegels Phänomenologie des Geistes

I. Vorbemerkung¹

Der Wirklichkeit widerfährt aber in dieser [religiösen] Vorstellung nicht ihr vollkommenes Recht, nämlich nicht nur Kleid [der religiösen Vorstellung] zu sein, sondern selbständiges freies Dasein. (Phänomenologie des Geistes, III, 497f.)

1. Der Begriff und der spekulative Satz

Die Phänomenologie des Geistes (PhdG)² zeigt auf, beginnend im Abschnitt über die *sinnliche Gewissheit* und fortschreitend bis hin zum *Gewissenskapitel*, in welchen Gestalten sich der Geist vergegenständlicht. Dahinter steckt der Gedanke, dass sich Bewusstsein und Gegenstand in einer dynamischen Wechselwirkung befinden. Der Gegenstand ist sprachlich-intersubjektiv vermittelt, das Bewusstsein wiederum fasst sich als Selbst von dieser intersubjektiv vermittelten Welt und ihrem dynamischen Beziehungsgefüge her (man könnte so gesehen auch von einer interobjektiven Welt sprechen) und erfährt dabei eine fortlaufende Veränderung. Die Welt des (objektiven) Geistes ist also nicht in die zwei Sphären Bewusstsein/Subjekt und Sein/Substanz auseinanderzulegen, sondern zeigt sich als *Bewusst-Sein* bzw. *Begriff*³, wobei der Akzent auf dem Bindestrich liegt, in dem jede der beiden Seiten als einseitige und fixierbare negiert wird und sich die geistige Dynamik, in der beide Seiten zueinander stehen, manifestiert⁴. Formaler Ausdruck davon ist der *spekulative Satz* – nach Hegel im Gegensatz zum das Andere objektivierenden und beherrschenden Urteil die Sphäre philosophischer Sprache –, in dem Subjekt und Prädikat umfanggleich sind und dessen Bedeutung sich in der wechselseitigen Bewegung entlang der Kopula vollzieht⁵. Sage ich etwa zum geliebten Menschen, du hast

¹ Die folgende Arbeit soll zwei Personen gewidmet sein, denen ich viel in meinem Zugang zu Hegel und zur Philosophie überhaupt verdanke, nämlich Friedrich Kern und Thomas Auinger.

² Im Folgenden wird zitiert nach: G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke in 20 Bänden* (stw 601-620), hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986.

³ Eine hervorragende Hinführung zur Bedeutung des Hegelschen Begriffs gibt Klaus Düsing in: Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Prinzip des Idealismus und der Dialektik*. Hamburg: Meiner ³1995. In dem hier vorliegenden Artikel wird allerdings versucht, gegenüber Düsing das Moment der Gebrochenheit innerhalb des Begriffes stärker herauszustellen.

⁴ Für eine generelle Einleitung in die spekulative Philosophie Hegels siehe Thomas Sören Hoffmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden: Matrix Verlag ²2012. Einen hervorragenden Überblick über die hier ganz besonders herangezogene *Phänomenologie des Geistes* bietet Franco Chiareghin, *La fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci 2008.

⁵ Insofern der spekulative Satz die Bewegung des Subjekts in das Prädikat und umgekehrt zum Ausdruck bringt, besteht er jeweils aus einem Satz und dessen Spiegelsatz. Da die beiden philosophischen Hauptwerke Hegels eine einzige Darstellung des spekulativen Satzes „Die Substanz ist Subjekt“ (und damit „Das Subjekt ist Substanz“) sind, müssten sie jeweils von ihrem Anfang zu ihrem Ende und gleichzeitig vom Ende zum Anfang gelesen werden. Dies gilt für alle relevanten Dynamiken. Die sinnliche Gewissheit ist das absolute Wissen und das Sein die absolute Methode.

braune Augen, so sind die braunen Augen nicht irgendein Merkmal desselben, sondern bringen die gesamte Sphäre von dessen Subjektivität zum Ausdruck, wie umgekehrt überhaupt erst durch die liebende Begegnung mit diesem Menschen erahnt werden kann, was braune Augen (bzw., will man noch mehr fokussieren: die Farbe Braun, die in den Augen sichtbar wird) wirklich sind. Von dieser Annäherung her transformiert sich das objektive Merkmal, wie es charakteristisch ist für die technische Welterstellung, hin zu relationalem Austausch.

2. Das Festhalten des Gegenstandes

Das dynamische Geschehen, welches sich in der Begegnung des Subjekts mit seinem Gegenstand vollzieht, wird allerdings vom (Selbst-)Bewusstsein jeweils gegenständlich festgehalten, wobei der Gegenstand jene Sphäre bezeichnet, von der her sich das Bewusstsein zu reflektieren, d.h. als Selbst zu fassen und auszulegen sucht. Die einzelnen Gestaltungen des Bewusstseinsgegenstandes bezeichnen verschiedene Stufen und Ausdrucksformen dieses Selbstbespiegelungsversuches, wobei jede neue Gestalt die vorhergehenden *aufgehoben*⁶ hat. Insofern das Bewusstsein in jeder Auffassungsweise eine Beziehung (sprachlich, noetisch, praktisch) zur ihm begegnenden Welt aufbauen kann und diese ihm (wenngleich nur momenthafter) Ort seiner Selbstkonzeption wird, erlebt es diese Welt als begeistert. Dies bedeutet nicht zuletzt, dass die jeweiligen Bewusst-Seins-Gestalten, in denen sich die Dynamik von Bewusstsein und Gegenstand vergegenständlicht, Momente des sich objektivierenden Geistes ausmachen, wobei dessen allgemeine Dimension sich in den Sphären von Recht, Moralität und Sittlichkeit (mit den Momenten Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat) niederschlägt.

3. Eine erste Vorschau auf das religiöse Bewusstsein

Der *absolute Geist* setzt dagegen mit der religiösen Erfahrung ein, dass dem Bewusstsein jede letzte Selbstverortungsmöglichkeit, vom sinnlichen Meinen bis hin zu den Geltungsansprüchen von Moral und Gewissen, genommen ist. Das religiöse Bewusstsein kann sich gerade nicht in der „Welt“, d.h. in der gegenständlichen Seite seines Weltumganges „selbst“ zum Ausdruck bringen, vielmehr ist die Religion das Echo eines fundamentalen Verlusts an gegenständlich erfahrbare Welt. Damit einher geht auch der Verlust der Welt als Projektionsfläche des (Selbst-)Bewusstseins. Allerdings wird, wie im Folgenden gezeigt wird, das religiöse (Selbst-)Bewusstsein die Erfahrung dieses Verlusts noch fixieren wollen und damit einer a-präsenten, verlorenen Welt anhängen. Die religiöse Welt bleibt damit genauso wie die Welt des Geistes

⁶ Bei „Aufhebung“ ist immer deren dreifache Bedeutung „aufbewahren“, „außer Kraft setzen“ und „auf eine höhere Stufe heben“ zu hören.

im Kleid der Selbstprojektionen befangen – zumindest, insofern deren Symbolisierungen und Gestaltungen als letzte Wirklichkeiten und nicht als aufzuhebende Momente betrachtet werden – und kann nicht als freie Wirklichkeit, d.h. als Wirklichkeit des Anderen, hervortreten. Der absolute Geist bleibt noch im Bereich der ichbezogenen *Vorstellung*.

4. Vom Gang der Arbeit

Die folgenden Ausführungen interpretieren zunächst wichtige Gedankengänge des Religionskapitels der PhdG, um das Spezifikum des religiösen Wissens deutlich werden zu lassen. Dabei wird der Frage nachgegangen, worin der Mangel der religiösen Vorstellung besteht und was Hegel mit der Aufhebung der *Form der Vorstellung* meint⁷. Abschließend wird am Leitfaden des Gedankens von der *Entsprechung von Bewusstsein und Gegenstand* das Spezifikum des *absoluten Geistes* thematisiert, der sowohl das Ende einer bestimmten chronologischen Zeitvorstellung als auch das Ende des Gedankens der Sprache als rein gegenstandsbezogener Referenz bedeutet. Er wird sich darin nicht als das Phantom erweisen, als welches ihn die linkshegelianische Schule zu dechiffrieren meinte oder als das ihn bestimmte Formen des religiösen Bewusstseins positivieren wollen. Ebenso wenig wird er ein pantheistisches Netz, sozusagen die Struktur aller Strukturen, in das alle Wirklichkeit zurückgeht, darstellen⁸. Letztendlich wird sich auch die gemeinhin verbreitete Formel, dass die Religion noch von bildhaft-sinnlichen Vorstellungen abhängig bleibt, während erst die Philosophie das Freiheitsbewusstsein des Subjekts als wahren Inhalt des Absoluten formgemäß zum Ausdruck bringt, der Sachlage nicht völlig gerecht werden. Wahr ist daran, dass der absolute Geist mit dem Freiheitsbewusstsein des Subjekts verbunden ist⁹, entscheidend ist dabei aber, wie dieses näher zu fassen ist. Konkret stellt sich die Frage, was *freies* Dasein der Wirklichkeit, in dem sich der absolute Geist manifestiert, bedeutet? Die sinnlichen Symbolisierungen der Religion werden, so wird sich herausstellen, keinen Mangel in Bezug auf die Auffassung des Absoluten per se darstellen, sondern ihr Defizit wird darin liegen, dass sie Gott nicht sinnlich genug zu fassen vermögen.

⁷ Zu Hegels Religionsphilosophie im Allgemeinen siehe Walter Jaeschke, *Die Religionsphilosophie Hegels*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983. Für die Interpretation der Form der Vorstellung vgl. besonders 110-119.

⁸ In diesem Sinne geht Hegels Begriff der Religion weit über die Bestimmung, das Selbstbewusstsein einer „Gesamtkultur“ zum Ausdruck zu bringen, hinaus. Diese Interpretation findet sich u.a. in dem generell sehr lesenswerten Hegel-Buch von Ludwig Siep. Vgl. Ludwig Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und zur „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000. Der Begriff „Gesamtkultur“ wird auf Seite 219 verwendet.

⁹ Für eine Bestimmung des Freiheitsbewusstseins als Zugang zum Absoluten vgl. Andreas Arndt, *Geschichte und Freiheitsbewusstsein*. Berlin: Eule der Minerva 2015; Falk Wagner, „Philosophisch begriffene christliche Religion zwischen Vollendung und Umformung“, in: Albert Franz, Wilhelm G. Jacobs, *Religion im Denken der Neuzeit*. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2000.

II. Der absolute Geist als freies Dasein der Wirklichkeit

Das Wort der Versöhnung ist der *daseiende* Geist, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeinen* Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner selbst als der absolut in sich seienden Einzelheit anschaut, - ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute Geist* ist.
[PhdG, III, 493]

1. Die Verzeihung des kontingenten Daseins

Das gewissenhafte Bewusstsein, welches sich im Geltungsanspruch seines allgemeinen Urteils widergefunden hatte („das reine Wissen seiner selbst als allgemeines Wesen“), macht am Ende des Geistkapitels einen entscheidenden Erfahrungsschritt. Es erfährt, dass seine als *absolut* gesetzte Position, mit der es das kontingente Andere („absolut in sich seiende Einzelheit“) verurteilt hatte, *durch und durch gesetzte* Position ist¹⁰. Mit anderen Worten: Es erkennt, dass der scheinbar absolute Ort seines Urteils selber wiederum aus Kontingenzen erwächst, die es nicht zu „überblicken“ vermag. Es kann dadurch die eigene Kontingenz in der verurteilten Kontingenz des Anderen erkennen und verzeihen. Dabei ist aber weder die Verzeihung noch die Erkenntnis durch das selbstbewusste Handeln zu erstellen, da andernfalls wieder eine absolute Position eingenommen und gehandhabt würde, die die Singularität des Anderen in die Sphäre des eigenen Selbst „eingekleidet“ hätte. Vielmehr ist das gewissenhafte Bewusstsein Antwort auf ein substantielles Geschehen, welches jeder Handlung und jedem Urteil vorausliegt. Es verzeiht, was an sich verziehen ist und erkennt, was sich an ihm zur Erkenntnis gegeben hat. Im Ablassen von sich und der damit verbundenen Anerkennung¹¹ des Anderen, die sich auf der Seite des allgemeinen wie auf der Seite des seine Besonderheit – als Reaktion auf das allgemeine Urteil – festgehalten habenden einzelnen Selbst vollzieht, ist der *erscheinende Gott* mitten unter ihnen¹² und der Übergang zum religiösen (Selbst-)Bewusstsein vollzogen.

2. Die Selbstreflexion des Bewusstseins in seinen Gegenständen

In seinem bisherigen Durchgang durch die Gestalten des Geistes hat das in das gewissenhafte Bewusstsein mündende Selbst die Erfahrung gemacht, dass es durch keine Gestalt der begegnenden Welt (des „Bewusst-Seins“) adäquat zum Ausdruck gebracht werden kann. Es fand sich nicht im *Diesen* der *sinnlichen Gewissheit*, ebenso wenig in den *Dingen*, mit denen

¹⁰ In diesem Sinne vollzieht sich am Übergang vom Gewissen zur Religion auch der Übergang vom Wesen in den Begriff, der sich in der Wissenschaft der Logik im sukzessiven Hervortreten des Satzes, dass *das Anundfürsichsein Gesetzsein ist*, niederschlägt.

¹¹ Eine sehr vielschichtige Theorie der Anerkennung in den Spuren Hegels gibt Paul Cobben, *The Nature of the Self. Recognition in the Form of Morality* (Quellen und Studien zur Philosophie 91). Berlin: De Gruyter 2009.

¹² Hegel, PhdG, III 494.

es die *Wahrnehmung* zu tun hatte. Das Bewusstsein erblickte im Durchgang durch die *Kraft* die reine Negativität der zweiten übersinnlichen Welt, die es in der *Gesetzeswelt* des *Verstandes* zu positivieren versuchte, ohne sich in deren Universum verorten zu können. Auch die folgenden Gestalten boten keinen letztgültigen Ort für das Selbst. Es versuchte sich im *Lebendigen* ansichtig zu werden und schließlich im anderen *Selbstbewusstsein*, in dessen ultimativem *Begehren* ein Kampf auf Leben und Tod eintrat, aus dem keine letztgültige Selbstfindung – weder im sich behaltenden Leben noch im Tode – erwachsen konnte. Auch der *Genuß* durch die vermittelte Negation des Dings, die *Arbeit* als gehemmte Begierde und der *unglückliche* Versuch einer *melancholischen Vereinigung* mit dem eigenen, ins Unendliche ausgelagerten Begehren des *Unwandelbaren* konnten das Selbst nicht in seiner Wahrheit zum Ausdruck bringen. Es fand sich nicht (als von sich Getrenntes) in den *Beobachtungen* seines theoretischen Vernunftgebrauchs, in der *Lust* der Erotik oder der den Weltlauf mittels eigener Vorschriften ändern wollenden *Tugend*. In weiterer Folge versuchte es sich durch sein ganz persönliches *Werk* (heute könnte man sagen: seine „Trademark“), aus welchem es sich beliebig zu distanzieren vermochte, zum Ausdruck zu bringen, aber weder Werk noch Distanz konnten zum Ort einer Selbstbegegnung werden. Ein weiterer vergeblicher Anlauf führte zunächst zu einer scheinbaren aufgehobenheit im sittlichen Geist (in seinen Gestalten sittliches Gemeinwesen/*Polis* und *Familie*), der sich allerdings am dem Selbst immanenten Antagonismus von Einzelnem und Allgemeinem, verbunden mit einem Heraustreten des Selbst aus einem einfältigen Allgemeinen¹³, auflöste. Die Erfahrung des Antagonismus bedeutete die entscheidende Station des in den Gegensatz getretenen, sich dem Allgemeinen *entfremdenden* und sein (abstrakt) Einzelnes herausbildenden Geistes. Dieser Bildungsprozess sedimentierte sich u.a. in den *Geltungsansprüchen* des *persönlichen* Eigentums (fundiert durch das auf dessen Verteidigung ausgerichtete *Recht*), der *Staatsmacht*, des alles in sein Gedankengebäude aufhebenden Intellekts (*der Einsicht*) und des seine eigene Entfremdung vergegenständlichenden *Glaubens*¹⁴. Den Kulminationspunkt erreicht die Entfremdung im Terror der *absoluten Freiheit*. In dieser Stufe vollbringt das Selbst seine absolute Negativität an der ihm begegnenden Welt, die in ihrer Substanz völlig zernichtet wird. Damit tilgt das Selbst im Namen abstrakter Freiheit neben jedem substanziellen Gehalt seiner Welt auch seine eigene geschichtliche Genese¹⁵, die damit das Selbst nicht mehr im Letzten zu fundieren vermag. Damit tritt es in den härtesten Gegensatz, insofern es einerseits *allgemeine* Negativität,

¹³ Vgl. dazu Umberto Curi, *Endiadi. Figure della duplicità*. Raffaele Cortina Editore Milano 2015.

¹⁴ Das religiöse Bewusstsein des Glaubens spiegelt also seinen eigenen Antagonismus, indem es seine Welt aufspaltet in eine wirkliche und eine leere, nur die Entfremdung als solche spiegelnde religiöse Sphäre.

¹⁵ Vgl. dazu Hans-Dieter Bahr, *Sätze ins Nichts. Ein Versuch über den Schrecken*. Tübingen: Konkursbuch 1985, 67f.

andererseits die radikale *Singularität* eines prädikatlosen Absoluten darstellt, welche sich als Tod gestalten. Die letzte Geltung findet das Bewusstsein also im *absoluten Herren*, dem Tod. Die an dieses Bewusstsein anknüpfenden Gestalten stellen als *Moralität* den gehemmten Terror (bzw. sublimierten Tod) und als *Gewissen* dessen Internalisierung dar. Hegel erkennt also die Genese neuzeitlicher Moralität aus dem Terror absoluter Freiheit, wobei an dieser Stelle hinzuzufügen ist, dass die Größe des moralischen und gewissenhaften Urteils und seines Geltungsanspruches gerade darin besteht, dass beide Gestalten¹⁶ – das Subjekt aus seinen substanziellen Einbettungen (Sittlichkeit, Familie, Glaube, Geschichte etc.) befreiend – die Erfahrung des Allgemeinen und damit die Erfahrung der Freiheit als Ausdruck eines allgemeinen Geschehens (und nicht bloß kontingenter Selbstsetzung) in sich enthalten.

3. Das Brechen des Urteils

Im Brechen der *Geltung des Urteils* – als letztem Gegenstande des Bewusstsein¹⁷ –, in der sich der Geist seiner selbst gewiss wurde, vollzog sich der entscheidende Schritt hin zur Erkenntnis, dass die Welt keine Projektionsfläche des Selbst ist. Das Bewusst-Sein (der Begriff) erkennt sein Scheitern, sich über seine Gegenständlichkeit einzuholen und sich in ihr ein positives Fundament zuzueignen. Hegels Religionsphilosophie bringt damit das genaue Gegenteil von Feuerbachs Religionskritik zum Ausdruck. Feuerbach wollte die Religion als Projektion des Menschen dechiffrieren. Bei Hegel bedeutet die Religion hingegen das Ende aller Projektionen. Die Religion als *Selbstbewusstsein des absoluten Geistes* bedeutet, dass sich das Selbst nicht mehr von seiner Gegenständlichkeit her versteht, sondern von der Auflösung derselben. Während die ersten Bewusstseinsstufen bis zum *Geist* der Versuch des Selbst waren, sich *positiv* in seiner Welt zu verorten, so drückt die *Religion als Stufe des Verlusts ein negatives Verhältnis* des Selbst zum Sein aus. Während die Substanz, von der der Ausgangspunkt genommen wurde, in der gegenständlichen Seite des Bewusst-Seins liegt, IST das Subjekt die Auflösung (der Verlust) der Gegenständlichkeit. Von daher wird sich das negative Verhältnis zum Gegenstand, also dessen Verlust, zunehmend als *anderes* Subjekt gestalten. Am *Aufgang* des anderen Selbst, von dem Hegel bereits am Eingang der Religion im Zusammenhang mit dem Lichtwesen spricht¹⁸, welches nicht mehr in die immanenten Kategorien des eigenen Selbst einzuordnen und somit absolut ist, zerbricht dessen Selbstkonzeption.

¹⁶ Wobei im Gewissen auch das kontingente Singuläre („Gefühl“) als Moment des Allgemeinen enthalten ist. Auch darin zeigt sich Hegel wiederum nicht als der Rationalist, als der er gemeinhin angesehen wird.

¹⁷ Zur Frage des Brechens des Urteils als Ausgang aus der Entfremdung siehe Friedrich Kern, „Von der Entfremdung über die moralische Trennung zur gesellschaftlichen Versöhnung des Gewissens“, in: Kurt Appel, Thomas Auinger, *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 2. Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion* (Religion – Kultur – Recht 15). Peter Lang: Frankfurt/Main 2012, 51-284.

¹⁸ Hegel, PhdG, III 506.

4. Das Absolute als Verlust des Gegenstandes der Erfahrung

Daher sind alle Religionsstufen in Hegels PhdG Symbolisierungen¹⁹ von Verlusterfahrungen. Sie repräsentieren nicht den Gegenstand einer Bewusst-Seins-Stufe, sondern dessen Verlust. Das Absolute manifestiert sich in der Auflösung der Substanz als (frei hervortretendes) Subjekt. Bei genauer Lektüre des Religionskapitels merkt man, dass dessen Gestalten²⁰ durch und durch mit Todessymbolik behaftet sind, von der ägyptischen Religion und ihrem Totenkult bis hin zur offenbaren Religion (Christentum) und ihrem Leitsatz: „Gott ist tot“. Darin manifestiert sich das nicht zuletzt von Heidegger in *Sein und Zeit* herausgestrichene Wissen, dass im Tod die Selbstkonzeptionen des Selbst und deren gegenständliche Ausdrucksformen zerbrechen.

5. Die Gestalten der Religion als Entsprechung des Absoluten

Durch den Verlust seines Gegenstandes tritt für das (Selbst-)Bewusstsein an die Stelle der linearen Beziehung eines Subjekts zu einem Objekt zunehmend die Beziehung der Wechselseitigkeit, in der sich Bewusstsein und Gegenstand als einander entziehende *entsprechen*. Jede Stufe der Religion ist die Symbolisierung der bestimmten Aufhebung der von der sinnlichen Gewissheit bis zum Gewissen (bzw. bis zur Verzeihung) erscheinenden Gegenstände²¹. Diese treten nicht mehr als positivierte Objekte des Weltumgangs des Bewusst-Seins auf, sondern als negative, d.h. sich entziehende selbst-ständige Gestalten, d.h. als *Subjekte*. Sie gehen weder aus dem Weltumgang des Bewusstseins (im Sinne eines Verursachten) hervor noch sind sie an sich vorgefunden. Vielmehr sind ihre jeweiligen Gestaltungen als freies unverfügbares Hervortreten des Subjekts Entsprechung(en) des Absoluten. Hegel kann daher festhalten, dass es sich nicht mehr um „Attribute der geistigen Substanz“, sondern um „Prädikate des Subjekts“²² handelt. Da der Gegenstand damit seine Freiheit gewinnt, ist auch die Zeitstruktur in der Religion freier. Es gibt keine absolute Notwendigkeit einer

¹⁹ Der Begriff „Symbolisierung“ soll zum Ausdruck bringen, dass die religiösen Gestalten keine Referenz auf Gegenstände, sondern auf deren Negativität darstellen. Sie sind damit nicht Referenz auf „Etwas“, sondern auf „Nichts“. Ihre Bedeutung kann sich damit überhaupt nicht mehr unmittelbar, sondern nur mehr in der Negation unmittelbarer Bedeutung ergeben, die allerdings noch einmal in Verweis auf das Negierte benannt wird. Eine ähnliche Bedeutung erfährt die Symbolisierung im Übrigen auch in der Psychoanalyse von J. Lacan, wo das Symbolische im Gegensatz zum Imaginären die Trennung von jeder Selbstbespiegelung durch die Sprache des Anderen zum Ausdruck bringt. Vgl. dazu auch Massimo Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*. Milano: Raffaello Cortina Editore 2012.

²⁰ Für eine Interpretation siehe Josef Schmidt, „Geist“, „Religion“ und „absolutes Wissen“. Ein Kommentar zu den gleichnamigen Kapiteln aus „Hegels Phänomenologie des Geistes“, Stuttgart u.a. 1997. Ferner Pirmin Stekeler, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar. Band 2 Geist und Religion*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2014, 729-962.

²¹ Für eine detaillierte und spekulative Darstellung siehe Thomas Auinger, *Das absolute Wissen als Ort der Vereinigung. Zur absoluten Wissensdimension des Gewissens und der Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003. Weiters: Alfred Dunshirn, *Die Einheit der Ilias als tragisches Selbstbewußtsein. Das homerische Epos bei G.W.F. Hegel in der Phänomenologie des Geistes und den Vorlesungen über die Ästhetik*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004.

²² Hegel, PhdG, III 501. Man könnte also sagen, sie sind nicht mehr „Substantiierungen“ des jeweiligen Weltumganges des Bewusst-Seins, sondern Symbolisierungen des freien Hervortretens des Gegenstandes.

Aufeinanderfolge mehr und jede Stufe der Religion beinhaltet damit das freie Hervortreten der anderen.²³

6. Die Transsubstantiation der Substanz in das Subjekt

Der erste Gang der PhdG von der sinnlichen Gewissheit bis zum Geist entspricht einer *Entäußerung des Subjekts*, insofern dieses zunehmend die Erfahrung macht, sich nicht mittels seiner Welt erhalten zu können. Dem entspricht auf religiöser Seite eine *Entäußerung der Substanz*. Denn in den einzelnen religiösen Stufen gestaltet sich die Entzogenheit des Seins zunehmend als Negatives, d.h. als Selbst. Damit ist zum Ausdruck gebracht, dass das Sein in keine Abhängigkeit vom Bewusstsein zu bringen ist und frei hervortritt. Dabei wird sich das (Selbst-)Bewusstsein in der Entzogenheit des Gegenstandes zunehmend der eigenen Entzogenheit bewusst. Die Substanz, die den positiven Weltbezug des Selbst repräsentierte, entäußert an ihr selbst die Dimension des Selbst.

Dahinter steht nicht zuletzt das Wissen, dass das Selbst da auftritt, wo das Andere nicht mehr vergegenständlicht werden kann. „Selbst“ bedeutet daher die Transsubstantiation der Substanz in das Subjekt. Wo das Andere noch als Substanz, d.h. von seiner gegenständlichen Seite erfasst wird, ist es noch nicht im vollen Sinne des Wortes als Subjekt, d.h. als Selbst erkannt, worauf in unserer Zeit besonders Levinas aufmerksam gemacht hat. In der Religion absolviert sich der Gegenstand aus meiner Verfügungsgewalt und gestaltet sich darin als Absolutes.

7. Der Aufgang des Absoluten

Die erste religiöse Gestalt nennt Hegel das *Lichtwesen*. Dessen *Aufgang* widerfährt dem religiösen Bewusstsein. Das Lichtwesen ist ein treffendes Bild des in allen Stufen mitgehenden Anfangs der Religion, weil das Licht Symbol für das alles Durchdringende ist, ohne seiner habhaft werden zu können. Besonderes Augenmerk ist auf eine der folgenden Stufen, nämlich die *Tierreligion* zu legen, weil sich in ihr der Umschlag zwischen dem Geist- und dem Religionskapitel besonders greifbar verdeutlichen lässt. Als bloß geistiger Gegenstand des Selbst spiegelte sich das Tier im Bewusstsein als die Kraft tierischer Animalität. In der Tierreligion dagegen fungiert das Tier als Symbol der Befremdlichkeit des Gegenstandes, insofern im Tier eine nicht einholbare Alterität begegnet.

²³ Hegel kann daher schreiben: „Die Reihe der verschiedenen Religionen, die sich ergeben werden, stellt ebensosehr wieder nur die verschiedenen Seiten einer einzigen, und *zwar jeder einzelnen* dar, und die Vorstellungen, welche eine wirkliche Religion vor einer anderen auszuzeichnen scheinen, kommen in jeder vor.“ Vgl. Hegel, PhdG, III 503f.

8. Der Tod als religiöse Erfahrung

Der mit dem zunehmenden Abhandenkommen an Gegenständlichkeit einhergehende Verlust an Möglichkeiten zur Selbstfindung verstärkt sich in den folgenden Stufen des Religionskapitels der PhdG: In der *Religion des Werkmeisters* verweisen die Kanten der *Kristalle der Pyramiden und Obelisken*²⁴ auf die Grenze der Selbsterfassung und in einem tieferen Sinne auf die Schranke des Todes. Dieser bringt den Untergang des Gegenstandes, der das Selbst als ortlos zurücklässt, d.h. den Verlust, den das Selbst darin erfahren hat, zum Ausdruck. Die Undurchdringlichkeit des Anderen, d.h. des sich entzogen habenden Gegenstandes, manifestiert sich auch in der Hieroglyphe, in der das Ambivalente des Tierischen – Ausdruck von Vitalität und Symbol von Todesgefahr und Fremdheit – festgehalten wird im opaken Zeichen. Das Absolute entspricht auf dieser Stufe dem Bewusst-Sein als undurchdringliches Geheimnis, hinter dem sich der Tod verbirgt.

Die *Kunstreligion* hebt mit der Schöpfung der *Götterskulptur* als *abstraktes Kunstwerk* an, in der der Künstler den individuellen und kollektiven Leidensgang des Selbstverlustes im Hervorbringen der Göttergestalt zum Ausdruck zu bringen sucht, deren Erhabenheit jede (tröstende) Vereinigung mit dem Selbst ausschließt. Deren Abstraktion liegt darin, dass die Negativität des Selbst (d.i. das Selbst als Verlust, als Sich-anders-Werden) mit der Statue noch nicht entsprechend dargestellt werden kann. Im *Orakel* und im *Hymnus* gestaltet sich die Erfahrung der Negativität das erste Mal sprachlich. Eine weitere Gestalt des religiösen Bewusstseins ist der *Kultus*, der seine Ausprägung im Opfer erfährt: Konkret wird die Natur als aufgeopferte Gottheit aufgefasst. Sie ist dadurch nicht mehr Gegenstand, sondern tritt dem Bewusstsein explizit als Selbstbewusstsein gegenüber. Das Absolute entspricht auf diese Weise als sich gebender und sich entziehender Genuss der Natur.

Eine weitere wichtige religiöse Gestalt zeigt sich in der Inszenierung des Körpers im *lebendigen Kunstwerk*, bei dem Hegel an die Olympischen Spiele denkt. Der Athlet manifestiert darin den Aufgang eines zweiten, nicht mehr positivierbaren, d.h. ungegenständlichen Körpers. Er transformiert sich ganz in verweisende *Bewegung*, die gerade nicht die unmittelbare Selbstdarstellung des Ichs zum Ausdruck bringt, sondern dessen Transzendierung. Waren bereits die ersten Gestaltungen (Licht, Tier, Pyramide, Götterstatue etc.) Verweise auf Anderes, so wird dieses im Spiel gewissermaßen inszeniert. Damit tritt an die Stelle des Gegenstandes

²⁴ Diesen und andere Hinweise zu Gestalten des Religionskapitels verdanke ich besonders den gemeinsamen Hegel-Lektüren mit Friedrich Kern.

als Projektionsfläche der Selbstbespiegelung, die den ersten Teil der PhdG prägte, der Gegenstand als Verweis auf Anderes.

9. Der göttliche Hervorgang im Mythos

In der Kunstreligion antwortet der Künstler als Bildhauer der Götterstatuen, als epischer Sänger und als tragischer Dichter in der Schöpfung der Götter auf den Untergang der Substanz, d.h. auf die – in jeder sprachlichen Äußerung – verlorene Einheit mit der begegnenden Welt. Er entspricht dem Untergang (der Entäußerung) der Substanz in der Evokation des Subjekts, *womit wir beim Kern des Mythos angelangt sind*. Dabei zeigt sich bereits in den ersten Stufen der griechischen²⁵ *Kunstreligion* die göttliche Substanz in menschlicher Gestalt, aber sie bringt in der idealisierten Form derselben deren Befremdlichkeit noch nicht in vollem Ausmaße als die leidvolle, verletzbare und sterbliche Kontingenz (menschlichen) Seins zum Ausdruck²⁶.

Über das lebendige Kunstwerk hinaus führt das *geistige* Kunstwerk, welches durch die *Sprache* geprägt ist. Als Epos und stärker noch als Tragödie gestaltet es sich immer deutlicher als Verweis auf die *schicksalhafte Notwendigkeit des Todes* als *Referenz* sprachlicher Weltbegegnung. Die Sprache manifestiert in einem tieferen Sinne nicht „etwas“, sondern sie bringt den Verlust unmittelbarer Weltbegegnung (und in der Benennung den Untergang unmittelbaren Seins) zum Ausdruck und ist dadurch Nachhall des Göttlichen, welches die Macht hat, *den Tod zuzuteilen* und den Menschen darin mit der eigenen Endlichkeit (die er am verlorenen Sein erfährt) zu konfrontieren. Die *Notwendigkeit des Todes* wird in weiterer Folge zunehmend bewusst, bleibt aber in ihrer Verbindung mit dem (sprechenden) Selbst zunächst noch hinter der Maske des Schauspielers verborgen. Das Absolute ist auf dieser Stufe die verborgene Unheimlichkeit des Schicksals, die sich als unerbittlich alles zermalmende Notwendigkeit des Todes erweist.

10. Die Lüftung der Maske des Todes

Den Kulminationspunkt des geistigen Kunstwerks stellt das *komödiantische Bewusstsein* dar. In ihm lüftet sich die Maske, und die sich hinter ihr befindliche Welt wird endgültig als kontingent-verletzbares Selbst, welches die Gestalt des Todes trägt, dechiffriert. Das komödiantische Bewusstsein versucht diesem Tod nicht mehr zu entfliehen, vielmehr begegnet

²⁵ Hegel denkt in diesem Kapitel natürlich an die Welt der Griechen, grundsätzlich aber sind die einzelnen Gestalten des Religionskapitels nicht bestimmten historischen Epochen linear zuordenbar, vielmehr bringen sie paradigmatische Erfahrungen des Absoluten zum Ausdruck.

²⁶ Pirmin Stekeler, der sehr schön den Bezug von Religion und Kontingenz bzw. Leid an Hand des Christentums ausarbeitet, betont die Freundlichkeit der griechischen Kunst (was er allerdings auch mit einem Hinweis auf Laokoon einschränkt; vgl. Stekeler, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Band 2*, 894). Tatsächlich ist das Leid in den ersten Stufen der Kunstreligion erst implizit thematisch, allerdings ist, wie nicht zuletzt auch Epos und Tragödie zeigen, der Leidensweg des Substanzverlustes durchaus präsent.

es ihm mit einem Zerlachen, welches auch alle bisher aufgetretenen geistigen und religiösen Gestalten betrifft, welche sich als Masken des Todes herausgestellt haben. Darin geht die gesamte todesverfallene Welt als Ausdruck des Selbstbezugs zu Grunde und mit ihr sowohl jede Form substanzhaften Seins als auch jede Form bisheriger religiöser Gestalt.

In dem Lachen als Ende jeder Gegenständlichkeit (bzw. Selbsthabe)²⁷ tritt daher das Selbst in seiner reinsten Form hervor: Das Ich ist in seiner nun unverborgenen, nicht mehr geistig oder religiös einzuholenden Kontingenz vollkommen auf sich zurückgeworfen. Es bekommt die Bedeutung des Absoluten – unter Annihilierung allen Seins einschließlich der Götter. Auf diese Weise stellt sich das „Selbstbewusstsein als das Schicksal der Götter dar“²⁸.

Das Ich ist der gleichermaßen lachende wie kontingente Gott. In der Komödie wird demgemäß der Satz ausgesprochen *Das Selbst ist das absolute Wesen/die Substanz*²⁹, in das alle Substanz zurückgegangen ist. Allerdings wird sich zeigen, dass das Selbst, wenn es dieses Lachen wiederum im Sinne eines Selbstbezugs einfangen will, als sich auf sich beziehende Negativität nichts anderes ist als der absolute Unterschied (und damit Verlust) von sich und darin die *Umkehrung* seiner selbst. Deshalb wird sich der spekulativ Satz, in dem sich das komödiantische Bewusstsein präsentiert („Das Selbst ist das absolute Wesen/die Substanz“) verkehren in seinen Gegen-Satz *Das absolute Wesen/die Substanz ist das Selbst*. Beide zusammen bilden die Bewegung des Ich=Ich (s.u.).

11. Das Selbst als absolutes Wesen

Philosophiegeschichtlich ist wohl *der* neuzeitliche Verkünder des komödiantischen Bewusstseins Nietzsche. Das geistvolle Moment der Komödie liegt darin, dass alle substanzialen Positivitäten, d.h. nicht zuletzt die als *Herren* aller Zeiten auftretenden Masken des Todes zerlacht werden. Allerdings findet die Komödie als absolut inhaltszersetzendes Wissen keinen substanzialen Halt mehr und trägt daher den Untergang in sich.

Ihr oben zitierter Leitsatz darf im Übrigen nicht als egozentrische Figur missverstanden werden. Der Verlust ihrer Welt – d.h. sowohl ihres *Seins* als Selbstbezug in der Einheit von Bewusstsein und Gegenstand als auch der *Götter* als Ende des Selbstbezuges in der Trennung von Bewusstsein und Gegenstand – bedeutet keinen zu vollbringenden Verzicht, mit dem es in der Verzeihung am Ausgang des Gewissens konfrontiert war. Ihre verlorene Welt verweist auch nicht auf einen Abstraktionsprozess des Bewusstseins, den dasselbe in der Freiheit des Terrors

²⁷ Zum Lachen vgl. Bahr, *Sätze ins Nichts*, 322-339.

²⁸ G.W.F. Hegel, PhdG, III 541.

²⁹ Für eine detaillierte Darstellung der dialektischen Bewegung vgl. Auinger, *Das absolute Wissen als Ort der Ver-einigung*, 123-130.

als sich in der Zerstörung seines Gegenstandes erhaltendes Ich vollzogen hatte. Vielmehr weiß die Komödie, dass der Verlust ein substanzielles Geschehen ist und als solches einen radikalen Verlust miteinschließt. In dieser Erkenntnis zerlacht sie alles, woran sich das Bewusst-Sein als solches gehalten hat. In der Religion wurde anhand des nicht zuletzt in der Sprache erfahrenen freien Hervortretens des Gegenständlichen die eigene Endlichkeit bewusst. Die Komödie zelebriert die Befreiung zur Endlichkeit. Darin ist sie die erste Stufe, die Freiheit als Freiheit zur Endlichkeit begreift und in dieser Freiheit auch das Selbst als Verlusterfahrung affirmieren kann. Allerdings wird diese auch das Selbst des komödiantischen Bewusstseins ergreifen. Es schlägt dadurch in seinem Vollzug unmittelbar in das unglückliche Bewusstsein um.

12. Komödie und unglückliches Bewusstsein

Die Wahrheit des komödiantischen Bewusstseins, nämlich die Haltlosigkeit eines auf sich (bzw. auf Nichts) zurückgeworfenen Selbstbewusstseins, spricht das *unglückliche Bewusstsein* aus, das sein Selbst bereits als Verlust erfahren hat. Es „weiß ein solches Gelten [des Selbst] vielmehr als den vollkommenen Verlust; es selbst ist dieser seiner bewusste Verlust und die Entäußerung seines Wissens von sich“³⁰. Im Verlust des Wissens von sich ist es (religiöse³¹) Entäußerung des Subjekts und als solches die Gegenbewegung bzw. die Vervollständigung des glücklichen, komischen Bewusstseins, in welchem sich die Entäußerung der (religiösen) Substanz in das Selbst vollzogen hat. Erst beide Entäußerungsbewegungen zusammengenommen werden die wirkliche Entäußerung der (göttlichen) Substanz als korrespondierende Bewegung des Gewissens, welches in der Verzeihung an sich vollzogen wird, ergeben.³²

13. Der Begriff der Entäußerung

Der Begriff der *Entäußerung*, der im Zusammenhang des komödiantischen Bewusstseins und des unglücklichen Bewusstseins – an diesen beiden Stellen die offenbare Religion einleitend – ebenso auftritt wie im Gewissenskapitel, weist auf einen der zentralen Gedankengänge Hegels hin: Das „Selbst“ kann sich nicht als rein selbstreflexive Beziehung erhalten, was den Hintergrund der Erfahrung der *Entäußerung des Subjekts* im Geistkapitel ausmacht, welche im Gewissen kulminiert. Der Gegenstand wiederum wurde innerhalb dieses Selbstbezuges des Subjekts je neu konfiguriert; d.h. er wurde, insofern sich die Selbstreflexion des Subjekts sprachlich zum Ausdruck bringt, je innerhalb eines sprachlichen Zeichensystems neu erstellt.

³⁰ G.W.F. Hegel, PhdG, III 547.

³¹ Diese ist nicht zu verwechseln mit der gewissenhaften Entäußerung des Selbst, deren (gewissenhaftes) Selbst noch nicht als Absolutes, d.h. vom Gegenstand losgelöstes hervorgetreten ist (siehe II, 13).

³² Vgl. dazu Auinger, *Das absolute Wissen als Ort der Ver-einigung*, 146-187.

Mit dem Bruch der Selbstreflexion bricht aber auch der Gegenstand, er geht in seiner Substanz als Projektionsfläche des (eigenen) Selbst verloren und gestaltet sich in diesem Verlust als (anderes) Subjekt. Denn das Subjekt ist wiederum nichts Anderes als die Negativität der Substanz, das Selbst die Auslöschung des Gegenstandes. Von daher korrespondiert innerhalb der PhdG jeder Stufe der Entäußerung des Subjekts (sinnliche Gewissheit bis Gewissen) eine *Entäußerung der Substanz* (Lichtwesen bis offenbare Religion).

Im *komödiantischen Bewusstsein* gewinnt das Selbst nicht mehr im Sinne der positiven Beziehung auf den Gegenstand als Vermittlung der Selbstreflexion, sondern als negative Beziehung auf den Gegenstand eine *absolute*, d.h. vom Gegenstand losgelöste Bedeutung. In das unglückliche Bewusstsein schlägt das komödiantische Bewusstsein dadurch um, dass es, die ekstatische Erfahrung des Selbst erhalten wollend, vergeblich versucht, (erneut) ein positives Verhältnis zum Selbst aufzubauen (dieser Versuch einer Vergegenständlichung des Selbst als Vermittlungsebene selbstreflexiver Einholung war im unglücklichen Bewusstsein gescheitert). Dadurch erfährt es den vollkommenen Verlust sowohl des Gegenstandes als auch des (vergegenständlichten) Selbst. Am radikalsten wird dieser doppelte Verlust in weiterer Folge in der offenbaren Religion manifest, wo er sich angesichts des Kreuzestodes Jesu ausspricht „als das harte Wort [aus], dass *Gott gestorben ist*“³³.

14. Der Tod Gottes und der Tod des Todes

Der Satz „Gott ist tot“ ist als *spekulativer Satz* zu fassen und nicht als paradoxes Prädikat des Absoluten. Er bedeutet nicht nur den Verlust Gottes als absoluter Position (bzw. als Herrensifikant im Sinne Lacans oder als *omnitudo realitatis* der Metaphysik etc.) und damit verbunden die Selbständigkeit bzw. das *Freilassen* der endlichen Welt, sondern auch, dass der Tod in diesem Verlustgeschehen eine neue Bedeutung erhält. Er wandelt sich vom absoluten Herrn des Selbstbewusstseins und von der alles annihilierenden Leere der Aufklärung (unserer heutigen Auffassung³⁴) zur Offenbarung der Endlichkeit als ein dem Absoluten selbst inhärierenden und damit dieselbe *aner kennenden* Geschehens. Der Tod als Ende sowohl aller (Selbst-)Repräsentation wie als Ende aller Bilder und Repräsentationen, in die die Religion den ihr widerfahrenden Aufgang des Anderen im Selbstverlust zu *kleiden* versuchte, unterstreicht den Charakter der nicht reflexiv einzuholenden Kontingenz und damit der absoluten Unverfügbarkeit der Substanz wie des Subjekts. Er „stirbt“ als prädikatloses Absolutes und steht am Eingang eines radikalen Eröffnungsgeschehens, in dem der absolute Geist ein *freies*

³³ G.W.F. Hegel, PhdG, III 547.

³⁴ Vgl. dazu das wunderbare Buch von Hans-Dieter Bahr, *Den Tod denken*. München: Fink 2002. In diesem Werk zeigt Bahr, dass der letzte große Mythos der Moderne die Vorstellung des Todes als alles annihilierende Leere darstellt, worin nicht zuletzt der Nihilismus der Moderne auf den Punkt gebracht wird.

Verhältnis von Selbst und Gegenstand sowie von Sprache und Bewusstsein³⁵ bezeichnet (siehe II, 21).

15. Das Sinnliche als erste und letzte Stufe der Entäußerung des Absoluten

Im komödiantischen Bewusstsein offenbarte sich das Absolute als Verlust. Dieser wurde unmittelbar als Lachen zum Ausdruck gebracht, welches in das Unglück umschlägt – d.h. das „Wohlsein“ der Komödie und die melancholische Trauer des Unglücks sind ständig ineinander übergehende Erfahrungsmomente an der Pforte des absoluten Geistes. Der nächste Schritt liegt darin, dass das in seiner Kontingenz hervorgetretene Selbst *als* Verlust der Substanz – d.h. als negatives Selbst und nicht als positiver Gegenstand! – auf unmittelbare Weise als sinnliches Ereignis *geoffenbart* wird.

Die Sinnlichkeit tritt in ihrer Wahrheit hervor, denn sie erfährt ein ständiges Sich-Entziehen des Gegenständlichen, welches die sinnliche Gewissheit noch in ihrem unmittelbaren Zugriff festzuhalten suchte. Das Absolute entäußert sich als Sinnliches, d.h. als Singularität, in die aller Verlust an Substantialität zurückgeht. Es ist konkrete, einmalige, zeitliche Existenz, die in Jesus von Nazareth einen *Namen* zeigt, der sich jeder letzten Handhabe entzieht. Die Sinnlichkeit als erste Form der PhdG ist als Offenbarung des Absoluten auch die letzte und höchste Form, in der sich der absolute Geist manifestiert. Die besondere Pointe Hegels besteht also darin, dass die Sinnlichkeit der offenbaren Religion in der Aufhebung aller reflexiv-vermittelten Bilder und Gestalten einschließlich ihrer sprachlichen Referenzen hervortritt. Die unmittelbare Sinnlichkeit der sinnlichen Gewissheit litt unter dem Defizit, *nicht sinnlich genug* auftreten zu können, sondern unter der Schirmherrschaft des (referenziellen) Meinens des Bewusstseins zu stehen, welches das Sinnliche – nicht zuletzt in der Benennung – in die eigene Reflexionsbewegung aufzuheben suchte. In der offenbaren Religion ist hingegen als Konsequenz des oben beschriebenen Verlusts eine „Armut im Geiste“ erreicht, aus der ein sinnlicher Überschuss gegenüber jeder Selbstreflexion – sei diese positiv (Geist), sei diese negativ (Religion) in Bezug auf ihren Gegenstand – hervortritt. Hegel holt hier den Kantischen Gedanken der *ästhetischen Idee* ein, unter der „diejenige Vorstellung der Einbildungskraft [zu

³⁵ An dieser Stelle soll auf Bruno Liebrucks verwiesen werden, der wie kaum ein anderer Denker den sprachphilosophischen Aspekt hegelscher Philosophie untersucht und dabei sowohl die Jugendschriften als auch die beiden spekulativen Hauptwerke Hegels in unvergleichbarer Breite interpretiert hat. Vgl. Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, Bd. 3. Wege zum Bewußtsein. Sprache und Dialektik in den ihnen von Kant und Marx versagten, von Hegel eröffneten Räumen, Frankfurt a. M.: Akademische Verlagsgesellschaft 1966. Ders., *Sprache und Bewußtsein*, Bd. 5, Die zweite Revolution der Denkungsart. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M.: Akademische Verlagsgesellschaft 1970. Ders., *Sprache und Bewußtsein*, Bd. 6/3, Der menschliche Begriff. Sprachliche Genesis der Logik, logische Genesis der Sprache. Hegel: Wissenschaft der Logik. Der Begriff. Frankfurt a. M.: Akademische Verlagsgesellschaft 1974. Zu einer Darstellung der Hegel-Lektüre von Liebrucks vgl. Franz Ungler, *Bruno Liebrucks' „Sprache und Bewußtsein“*. Vorlesung vom WS 1988. Mit einem Geleitwort von Josef Simon, aus dem Nachlass herausgegeben von Max Gottschlich, Freiburg/München: Karl Alber 2014.

verstehen ist], die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann“³⁶ und die, wie Kant hinzufügt, das „Gegenstück (Pendant) von einer Vernunftidee sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann“³⁷. Die Weiterentwicklung der Kantischen Kritik der Urteilskraft seitens Hegels besteht also letztlich darin, dass er die ästhetische Idee und die Vernunftidee zu vermitteln sucht.

16. Der menschengewordene Gott als singuläres Ereignis

Nach Hegels Auffassung bringt sich in der offenbaren Religion der höchste Gegensatz des Ich=Ich (des Begriffes) in seiner immanenten Negation zum Ausdruck: das (Sich-)Erkennen des Selbst vollzieht sich im radikalen Sich-Anders-Werden (und Verlieren) am Ausgang des Anderen; das Absolute als singuläres Seiendes erscheint im Verlust alles Seienden; das Allgemeine manifestiert sich im Einzelnen; die bereits am Eingang der PhdG gesuchte Sprache zeigt als Referenz auf das *Sein* (Dieses) *Nichts* und hebt damit jede Referenz auf.

Von daher ist es einleuchtend, dass der Gegenstand der offenbaren Religion weder als Projektion des religiösen (Selbst-)Bewusstseins gefasst werden kann – in diesem Falle wäre sie als dessen Entwurf noch Moment der Selbstdarstellung des Subjekts –, noch im Sinne eines äußerlich Zufallenden zu verstehen ist – denn darin wäre der Gegenstand wiederum ein Positives, an dem sich die Reflexion des Selbst vollzöge.³⁸ Weiters ist zu betonen, dass Jesus gerade darin Verweis auf das Absolute ist, indem er vollkommen Jesus, d.h. er selbst ist (siehe auch II, 21). Was wie eine Tautologie klingt, ist in Wahrheit eine Konsequenz des spekulativen Satzes, in dem Subjekt und Prädikat umfanggleich sind. An dem sinnlich geoffenbarten Absoluten zerbrechen alle (mittels Vergegenständlichung vorgenommenen) reflexiv vermittelten Prädikationen und positiven endlichen Zuschreibungen. Dem entsprechen die Evangelien dadurch, dass an keiner einzigen Stelle irgendwelche äußeren Merkmale Jesu geschildert werden.

17. Das Absolute als Entsprechung von Bewusstsein und Gegenstand

Das Absolute entäußert – als höchster Punkt der Entäußerung der göttlichen Substanz – an ihm (und durch IHN) alle reflexive Vermittlung, in der das Kontingente aufgehoben war, und setzt

³⁶ Kant, Kritik der Urteilskraft, A 192f.

³⁷ Kant, Kritik der Urteilskraft, A 193.

³⁸ Von daher gilt Hegels paradigmatischer Satz „Das Ideal können wir nicht außer uns setzen, sonst wäre es ein Objekt, - nicht in uns allein, sonst wäre es kein Ideal“, den er in den Jugendschriften zum Ausdruck gebracht hat, auch für die PhdG. Siehe G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, I 244.

es darin frei. Dem *entspricht*, wie Hegel besonders im absoluten Wissen ausführt, das Ablassen des eigenen Geltungsanspruches, den das Gewissen in der Verzeihung erfahren hat.

Dadurch zeigt sich die PhdG als Entsprechung zweier Entäußerungsbewegungen: Die Entäußerung des Subjekts konnte als das Zerschneiden der Geltung und der damit verbundenen Freilassung des Anderen dargestellt werden. Die zweite Entäußerung, nämlich die der Substanz, fand ihren tiefsten Ausdruck in der offenbaren Religion und mündet in der Erkenntnis, dass die Substantialität jenen Verlust an Gegenständlichkeit darstellt, in dem die Wirklichkeit als (anderes) Selbst auftritt. Jetzt kann ein weiterer Schritt vollzogen werden, um die Tragweite dieses Geschehens zu erfassen: Es manifestierte sich bereits im *Sein der sinnlichen Gewissheit*, welches sich aus seiner Unmittelbarkeit *entäußerte* und sich in seiner Entzogenheit zum Zeig- und Benennbaren machte. In weiterer Folge entspricht jeder Stufe des Gegenstandes des Bewusstseins die entsprechende religiöse Gestalt als Ausdruck dessen subjekthafter (und damit unverfügbarer) Seite bis hin zur offenbaren Religion, in der die Entäußerung als substanzielles Geschehen, d.h. der Verlust der Substanz, die Gestalt *eines* Selbstbewusstseins erhalten hat. Entscheidend ist, dass sich die Substanz (das Sein) in ihrer (seiner) Totalität von sich her entäußert. Dabei sind – genauso wie im Gewissen das Bewusstsein mit dem Ablassen vom Urteil auch von allen vorhergehenden Selbstkonzeptionen Abschied nimmt – auch in der offenbaren Religion alle religiösen Momente aufgehoben. Das Absolute entäußert also an ihm alle substanziellen Momente von der Unmittelbarkeit (Sein als Lichtwesen) bis hin zur Notwendigkeit (Wesen als Epos und Tragödie) und Freiheit (Komödie). In der *Menschwerdung Gottes* in der konkreten, d.h. räumlich („Hier“) und zeitlich („Jetzt“) verortbaren Existenz Jesu, der in der *freien* – die Endlichkeit anerkennenden – Hingabe seines Lebens ebenso die Entäußerung des Subjekts vollzieht, kommen die beiden Entäußerungsbewegungen zu ihrem Abschluss, weil in ihnen *alle* Stufen des Geistes und der Religion vermittelt sind. Auf diese Weise zeigt sich das Absolute gerade im Verzicht auf sich als *Entsprechung* von Bewusstsein und Gegenstand, die sich bereits im Dienen dadurch gezeigt hat, dass es der sinnlichen Gewissheit als sich Entziehendes begegnet.

18. Freiheit und Endlichkeit

Bei Hegel kann Freiheit nicht im Sinne eines ersten *Selbstanfangens* verstanden werden, da jedes Moment des Bewusst-Seins bereits in einem dynamisches Wechselspiel steht und zwar in dem Sinne, dass am Anfang (als Anfangen von etwas) bereits ein Verlust positiver Anfangens gestanden ist. Da die Wahrheit des Selbst gerade in seinem Verlust an Gegenständlichkeit lag, an der es etwas vollziehen konnte, und sich dieser Verlust als Aufgang

des Anderen (innerhalb des eigenen Selbst) gestaltete, steht im Zentrum jeder Aktivität eine Passivität: Sprechen heißt somit Angesprochensein, Handeln heißt Widerstand erfahren etc. Eine tiefere Bedeutung erfuhr die Freiheit in der Aufklärung. Das Selbst arbeitet in ihr reflexiv jede Gegenständlichkeit hinweg und integriert sie in ihr eigenes. Ihren Höhepunkt findet diese Entwicklung in der *absoluten Freiheit*, die selbst die Genese, aus der sie sich verstehen kann, hinweggearbeitet hat. Sie ist also deshalb absolut, weil sie nicht mehr an Kontexte geknüpft ist, was gleichzeitig auch ihren völlig virtuellen Charakter zum Ausdruck bringt. Gleichzeitig erfährt sie aber – in der Moralität und im Gewissen – den Status ihrer Unfreiheit am Widerstand des – weil seiner Kontexte beraubten – völlig kontingent auftretenden Gegenstandes. Das *Gewissen* lernt am Ende seiner Genese die Freiheit als *Verzicht* auf das Urteil und damit auch als Verzicht auf sich selbst kennen, verbunden mit einer *Freilassung* des Anderen. Genetivus Subiectivus und Genetivus Obiectivus sind in dieser Wendung nicht mehr zu trennen, sondern bilden einen reinen *Übergang*. Im religiösen Bewusstsein ist die Komödie die Stufe des *Überganges* von der Notwendigkeit (des vom Tode bestimmten Schicksal) in die Freiheit. Die Komödie erfährt im *Lachen* das Selbst als von der Reflexion befreites, sie zeigt sich darin als Absolutes, insofern sie den ihr widerfahrenden *Verlust als ihren Verlust übernimmt*. Die Freiheit kristallisiert sich damit bei Hegel immer stärker als ein *Aus-sich-Entlassen* heraus bzw. als die *Übernahme* eines widerfahrenden Verzichtes, die die Antwort auf ein unableitbares, kontingentes Geschehen darstellt.

Ein großes Missverständnis betrifft in diesem Zusammenhange die Frage des *Endlichen*. Endliches Denken ist bei Hegel zunächst das Denken in der Urteilsform, dem das herstellende Handeln (im Sinne der Poiesis) entspricht. Wo dieses nicht als Moment des geistigen Vollzuges, sondern als absolut angesehen wird, verharrt der Mensch in seinen Urteilen und Handlungen. Er ist darin in sich gefangen und die begegnende Welt bleibt verschlossen. Dagegen gibt es die Bedeutung des Endlichen im Sinne des *Insichgehens*. Das Selbst kann seiner überhaupt nur gewahr werden, wenn es sich in den Gegensatz gegen seine Umgebung setzt, wenn es sich als begrenzt erfährt. Die entscheidende Frage liegt darin, ob es versucht, aus seinen Grenzen hervorzutreten, indem es das Andere unter sein Selbst (im Urteil und im Handeln) zu subsumieren trachtet, oder ob es sich der Erkenntnis aussetzt, *dass bereits das Absolute in sich gegangen ist*. Dies bedeutet, dass sich das Absolute selbst in der Offenheit einer in sich vielfältigen und perspektivischen, nicht im eigenen Reflexionsprozess repräsentierbaren Welt zum Ausdruck bringt. Diese *unendliche* Öffnungsbewegung wiederum verbindet das (Selbst-)Bewusstsein auf radikalisierte Weise mit der sinnlich-kontingenten Welt.

Hegel prägt für seinen Gedanken, dass sich das Absolute als Verweis des Kontingenten manifestiert, am Ende des absoluten Wissens zwei markante Sätze: „[...] dieses Entlassen seiner aus der Form seines Selbsts ist die höchste Freiheit und Sicherheit seines Wissens von sich.“³⁹ sowie den Satz: „Seine Grenze wissen heißt sich aufzuopfern wissen.“⁴⁰ Es geht also nicht darum, in dem Wissen der Grenze immer schon über diese in Richtung Unendliches hinausgegangen zu sein, sondern darum, ganz und gar in der Grenze *negativ* mit sich identisch zu sein⁴¹. Freies Selbst bedeutet, das Bestimmtwerden durch begegnende Kontingenz als eigenes Bestimmen zur Kontingenz zu bestimmen.

19. Die Form der Vorstellung und die Positivierung des Absoluten in der Zeit und der referentiellen Sprache

Hegel spricht davon, dass die offenbare Religion den absoluten Inhalt in der *Form der Vorstellung* besitzt. Ihr Mangel besteht zunächst darin, dass sie das *positive Selbst*⁴² des Absoluten festhalten will und in dessen Verschwinden nicht die Entsprechung der absoluten Negativität des selbständigen freien Daseins anzuerkennen vermag. Die positive Vereinigung mit dem Selbst, die das religiöse Bewusstsein, gleich der Andacht des unglücklichen Bewusstseins, mit dem sinnlich gewordenen Absoluten erstrebt, ist nicht möglich, da das „Sein in Gewesensein“⁴³ übergegangen ist. In dieser Entzogenheit deutet sich der spekulative Sinn des Verschwindens an, der das erste Mal in der sinnlichen Gewissheit aufgetreten ist. Dort versuchte das Bewusstsein dem Verschwinden dadurch zu begegnen, dass es seine Wahrheit aufgeschrieben hat⁴⁴. Die offenbare Religion als Form der Vorstellung *erhält sich* ebenfalls durch das Aufschreiben ihrer Wahrheit, verbunden mit dem Gedanken der Erscheinung des Absoluten in der Gestalt einer gewesenen (durch Schreiben repräsentierbaren) Vergangenheit oder einer zu erwartenden – allerdings nicht mehr repräsentierbaren – Zukunft. Sie positiviert damit das sich entziehende Absolute als chronologisch auseinandergetretene Zeit.

Dadurch kann sie das, was an sich eine Bewegung darstellt, nämlich die Entäußerung des Subjekts, begegnend im vom sich ablassenden Verzeihen der Kontingenz, und die Entäußerung der Substanz, begegnend im Sich-Bestimmen des Absoluten zur Kontingenz, als *verschiedene*

³⁹ Hegel, PhdG, III 590.

⁴⁰ Hegel, PhdG, III 590.

⁴¹ Vgl. dazu Slavoj Žižek: „Absolutes Wissen“ ist das endgültige Erkennen einer Begrenzung, die in dem Sinne „absolut“ ist, dass sie nicht bestimmt oder besonders, dass sie keine „relative“ Grenze oder Hürde unserer Erkenntnis ist, die wir deutlich als solche sehen und einordnen können. In: Slavoj Žižek, *Weniger als Nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*. Berlin: Suhrkamp 2016, 534.

⁴² Hegel, PhdG, III 551.

⁴³ Hegel, PhdG, III 555.

⁴⁴ Hegel, PhdG, III 84.

Bewegungen setzen. Auf diese Weise bleibt das Absolute äußerlich, die Zeit als Positivierung des Absoluten ist noch nicht *getilgt*.⁴⁵

Auch wenn in der offenbaren Religion die schicksalhafte Macht *notwendiger Vergangenheit*, die sich in Epos und Tragödie manifestiert hat, gebrochen ist, so bleibt das religiöse Bewusstsein doch in der Sphäre des Chronos, der damit die Vermittlung des Absoluten – als ein dem (Selbst-)Bewusstsein und auch sich selbst gegenüber äußerliches Geschehen – ist. Dem religiösen Bewusstsein bleibt eine Distanzierungsmöglichkeit gegenüber der Wirklichkeit kontingenten Daseins, dem gegenüber es sich in der Gemeinde verschließt. Die Gemeinde konstituiert sich in der Erinnerung des Absoluten. In ihr erhält es sich als *schöne Seele*. Der absolute Geist hat die Gestalt des allgemeinen Selbst der Gemeinde.

Die schöne Seele der Gemeinde weist allerdings auch, wie der achte Abschnitt des absoluten Wissens ausführt⁴⁶, über die Form der Vorstellung hinaus⁴⁷. Ihr spekulativer Gehalt besteht nämlich darin, dass in ihr der Referenzbezug der Sprache „im leeren Dunst verschwindet“⁴⁸, womit zwar einerseits, wie im Gewissenkapitel, ein Selbstbezug des Ichs in sich wechselseitig anerkennender Sprache zum Ausdruck gebracht werden kann. Andererseits ist damit in der Sphäre des absoluten Wissens, d.h. nach dem Durchgang durch das Religionskapitel, die begriffliche Gestalt des Absoluten eingeholt. In der Sprache, konkret in Epos und Tragödie, begegnete dem religiösen Bewusstsein der Untergang referenziell einholbarer Welt. In ihr trat das Selbst als Tod unmittelbar benennbarer gegenüberstehender Welt hervor, wodurch sich der in allen Bewusst-Seins-Stufen mitgehende Versuch der Sinnlichkeit, das Sein referenziell zu *meinen* oder zu *zeigen*, *umkehrte*. Die bereits im 15. Abschnitt der Einleitung angezeigte *Umkehrung des Bewusstseins*⁴⁹ zeigt sich am radikalsten darin, dass die Sprache nicht mehr *etwas* meint, sondern das *Nichts* desselben⁵⁰. Sie ist darin weder die virtuelle Leere der absoluten Freiheit als Selbstsetzung des Subjekts noch die sich gegenseitig versichernde Anerkennung in der Gemeinde. Vielmehr bringt die Sprache den absoluten Verlust sowohl der Substanz (als

⁴⁵ Zu einem spekulativen Zeitverständnis der Zeit als Selbst bei Hegel, welches der chronologischen Zeit entgegensteht und die daher gerade nicht *getilgt* werden kann vgl. Kurt Appel, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2008; ferner: Wilfried Griefner, *Geist zu seiner Zeit. Mit Hegel die Zeit denken lernen. Auf dem Weg zu einer „Metaphysik der Zeit“*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005.

⁴⁶ Vgl. Hegel, PhdG, III 579f.

⁴⁷ Vgl. dazu Auinger, *Das absolute Wissen als Ort der Ver-Einigung*, 159f.

⁴⁸ Hegel, PhdG, III 580.

⁴⁹ Hegel, PhdG, III 79.

⁵⁰ Theunissen sieht bereits, dass Hegels Theorie nicht zuletzt eine Theorie des sich aufhebenden Urteils darstellt, in dessen Bewegung das Absolute vorscheint, ohne allerdings auf die Frage der Referenz direkt einzugehen. Vgl. dazu auch den interessanten Disput zwischen Fulda und Theunissen in: Hans Friedrich Fulda, Rolf-Peter Horstmann, Michael Theunissen, *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels „Logik“*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980, besonders 85f.

gegenständliches Sein) als auch des Subjekts⁵¹ (welches sich nicht mehr als unmittelbare Beziehung auf den Gegenstand fassen kann) zum Ausdruck. Das spekulative Moment der schönen Seele besteht darin, dass sie in ihrer Sprache keinen direkten Bezug mehr auf den Gegenstand beansprucht und sich stattdessen auf die Sprache selber bezieht, dass also ihre Referenz die Sprache ist. Was sie dagegen nicht erfasst, ist der Umstand, dass die Sprache Referenz eines Bruches (siehe II, 20), einer Trennung (des Seins) bedeutet, (d.h. der Verweisungszusammenhang der Signifikanten wird von einem Bruch strukturiert), in denen der Gegenstand überhaupt erst als freier hervortreten vermag.

Die Form der Vorstellung bezieht sich also, zusammenfassend gesagt, einerseits darauf, dass der Verlust des Gegenstandes als chronologische Zeit positiviert wird und andererseits darauf, dass gegenüber diesem Verlust noch eine referenzielle Wirklichkeit (und sei es als vergangene oder zukünftige) als möglicher Spiegel des Selbst *festgehalten* wird. Zu betonen ist dabei, dass das von Hegel angezeigte Defizit der offenbaren Religion nichts mit dessen sinnlicher Dimension zu tun hat, die in ihr hervorgetreten ist. Vielmehr wird sich zeigen, dass der absolute Geist im religiösen Bewusstsein selbst in der das Sinnliche neu entdeckt habenden offenbaren Religion noch nicht sinnlich genug hervorgetreten ist.

20. Die drei Momente des Geistes als Referenz auf einen Bruch

Hegel unterscheidet in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität, die durch die Metaphysik, die Transzendentalphilosophie und das spekulative Denken zum Ausdruck gebracht werden. Auf vertiefte und transformierte Weise tauchen diese drei Momente auch in den Schlüssen der Philosophie am Ende der Enzyklopädie sowie in drei Momenten des Geistes der offenbaren Religion⁵² auf.

Die Metaphysik ist dadurch gekennzeichnet, dass die Welt in der Sprache aufgehoben ist. Auf diese Weise bezeichnet Gott die Sprache selbst⁵³, er ist der Garant dafür, dass die Worte *etwas* bedeuten. Die Natur, so der erste Schluss der Philosophie des absoluten Geistes in der

⁵¹ Vgl. dazu Giorgio Agamben, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III)*. Aus dem Italienischen von Stefan Monhardt, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, 100f.: „Andererseits verfügt jede Sprache über eine Reihe von Zeichen (von den Linguisten *shifters* oder deiktische Ausdrücke genannt, darunter insbesondere die Pronomen „ich“, „du“, „dies“, die Adverbien „hier“, „jetzt“ usw.), die es dem Individuum erlauben, sich die Sprache zu eigen zu machen, um sie zu verwenden. Gemeinsames Merkmal all dieser Zeichen ist, daß sie im Gegensatz zu den übrigen Wörtern keine lexikalische Bedeutung besitzen, die durch einen realen Bezug definiert werden kann, sondern daß ihnen ihre Bedeutung nur durch den Verweis auf die jeweilige Rede [...] zukommt, in der sie enthalten sind. [...] [...] [Das psychophysische Individuum muß] sich als reales Individuum gänzlich aufheben und entsubjektivieren, um Subjekt des Aussagesatzes zu werden und sich mit dem bloßen *shifter* „ich“ zu identifizieren, der keine andere Substanz und keinen anderen Inhalt besitzt als den Verweis auf die jeweilige Rede.“

⁵² Hegel, Enzyklopädie §575-§577, siehe G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970. Weiter: Hegel, PhdG, III 557.

⁵³ Vgl. Giorgio Agamben, *Das Sakrament der Sprache (Homo sacer II,3)*. Übersetzt von Stefanie Günthner, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2010, 63f.

Enzyklopädie, ist die Mitte zwischen dem Logischen und dem Geist, d.h. sie fungiert als das Seinsmoment der (sprachlichen) Referenzen, in welches das „Logische übergegangen ist“⁵⁴. Darin ist sie der Durchgangsort für den Geist, der in der Sprache mittels des Seins zu sich zurückkehrt und darin das Moment des *Allgemeinen* zum Ausdruck bringt. In der religiösen Vorstellung wird diese Bewegung durch das *Element des reinen Denkens*⁵⁵ bezeichnet, das ewige *Reich des Vaters*, der *sein reines Anderswerden* ist und darin *für sich selbst* oder das *Selbst*, der Begriff, also *gegenständlich* ist⁵⁶. Das Selbst wird sich in dieser Bewegung in sprachlicher Referenz mittels seines Gegenstandes gewahr. Dieser wird in das Denken hineingenommen und damit begeistert. Die sprachliche Welt ist, wie das Bewusst-Sein in der PhdG erfahren hat, in ihrem Verweischarakter Negativität und damit „Selbst, der Begriff“ und in der Unverfügbarkeit der Verweisstruktur des sprachlichen Ausdrucks „gegenständlich“.

Allerdings ist in dem Element des reinen Denkens das „*Anderssein* nicht als solches gesetzt; es ist der Unterschied, wie er im reinen Denken unmittelbar kein Unterschied ist“⁵⁷. Die Welt ist in der Sprache aufgehoben – was, wie wir gesehen haben, nicht zuletzt die Erfahrung der schönen Seele war, die sich heute weniger in der religiösen Gemeinde als in der sprachgläubigen (deutschen) Wissenschaftswelt widerfindet. Dabei ist noch nicht vollkommen ernst damit gemacht, dass die Sprache auch die Trennung vom Gegenstand bedeutet. Das Bewusst-Sein tritt in den Gegensatz und *besondert* sich in die beiden Momente Natur und Geist. Der Geist ist *in* diesem Gegensatz in sich reflektiert, d.h. er erfährt sich als Geist gerade in der Trennung vom Allgemeinen, er vermag sich nicht mehr mittels des Allgemeinen (der Sprache) ungebrochen als Selbstverhältnis zu konstituieren. Sprachlich gesehen ist auf dieser Stufe die Referenzfunktion des Wortes dahingehend transformiert, dass es nicht mehr den Gegenstand in sich aufzuheben vermag. Die Wirklichkeit begegnet als außersprachliche, als das Andere der Sprache. Darin besteht sowohl die Höhe als auch das Defizit dieser Stufe: Denn einerseits ist sie als das *Andere* gesetzt, andererseits ist sie *Setzung* als dieses Andere. Hegel spricht in diesem Zusammenhang vom *Bewusstsein des Anderswerdens* oder dem *Vorstellen*. Dieses manifestiert sich darin, dass es eine *synthetische Verbindung*⁵⁸ zwischen den auseinandergetretenen Seiten, dem allgemeinen Elemente des Denkens und dem kontingenten Einzelnen, der Sprache und ihrem Gegenstand, herzustellen sucht, es bringt beide Sphären äußerlich zueinander und erfährt

⁵⁴ Vgl. Hegel, Enzyklopädie §575.

⁵⁵ Vgl. Hegel, PhdG, III 558-561 (Die offenbare Religion: Abschnitt 22-26, in dem das *Reich des Vaters* thematisiert wird).

⁵⁶ Vgl. Hegel, PhdG, III 559. Die Kursivierungen spielen nicht nur auf die entscheidenden Begrifflichkeiten an, sondern decken sich auch mit denen von Hegel.

⁵⁷ Hegel, PhdG, III 561.

⁵⁸ Vgl. Hegel, PhdG, III 557.

sich dabei selber als getrennt – zwischen Sprache und Sein, zwischen Subjekt und Substanz und zwischen Allgemeinem und Einzelem.

Der Tod Gottes, den das Bewusst-Sein angeschaut hat, läutet den Tod der Referenz der Sprache auf eine außersprachliche Wirklichkeit ein, wenngleich es diese noch, wie gezeigt wurde, durch den Bezug auf die Vergangenheit aufrechterhalten will. Der letzte Schritt Hegels hin zum *Element des Selbstbewusstseins* besteht nicht in einer äußerlichen Synthese der auseinandergetretenen Momente oder in einer Rückkehr in das Element des reinen Denkens. Vielmehr geht es um eine Radikalisierung des Verlustes, den das Bewusst-Sein in der Erfahrung der Besonderung erlitten hat. Erst da, wo es sich nicht über den Anderen als Selbstverhältnis – und sei es als negatives wie in der Religion – bestimmt, wo die Sprache *nichts* zeigt und prädiziert bzw. *wo sie auf den Bruch (die Trennung) als Auslöschung jeder unmittelbaren Repräsentation selber verweist*, kann auch das sinnliche Moment, welches genau an den Brüchen der Reflexion hervortritt, als solches freigelassen werden. Das *Element des Selbstbewusstseins* ist das Moment des Einzelnen, insofern es Trennung als Trennung (bzw. Bruch/Negation als Bruch/Negation) ist, und manifestiert darin die Einheit von Allgemeinem (Sprache) und Besonderem (Bruch). Das Sinnliche ist damit weder abhängig noch unabhängig vom Sprachhaushalt und dem mit diesem verbundenen Reflexionsprozess des Selbst, sondern *entspricht* dessen Selbstaufhebung (in der Referenz auf die eigene Gebrochenheit). Wo daher die Sprache nicht mehr auf ein Jenseits ihrer selbst hinzielt, kann *dieses* hervortreten. Das Selbst ist der Verlust der Substanz ebenso wie der Verlust referenzieller Sprache, welches sich nach Hegel paradoxerweise in diesem Verlust des Gegenstandes bzw. in dieser Trennung von sich – welches sich also in einer *Loslösung* (absolvere) – überhaupt erst konstituiert.

In diesem Sinne könnte man vielleicht sagen, dass die Referenz dem Tier vorbehalten ist und dass der Mensch das Tier ist, welches nicht in seinen Referenzen aufgeht, sondern in einer fundamentalen Trennung konstituiert ist. Ebenso wäre zu hinterfragen, ob es wirklich das Selbstverhältnis ist, welches den Menschen konstituiert, so unabdingbar dieses für den Subjektivierungsprozess ist. Aber letztlich scheint in einer Fixierung auf das Selbstverhältnis gerade die Dimension des *absoluten* Geistes unterbelichtet.

21. Das Selbst als Übergang oder das Dieses ist ein Baum ist ein Baum

In der Genese der PhdG ist das Moment des *Überganges* von überragender Bedeutung. Es bezeichnet die Bewegung des Selbst *zwischen* – und „zwischen“ trägt immer auch die Bedeutung des Bruchs – Sprache und Sein, zwischen Substanz und Subjekt, zwischen Geist und Religion, zwischen Selbstverhältnis und Freilassen des Seins, als Schwingung des

spekulativen Satzes um eine nichtrepräsentierbare Mitte („zwischen“), in der das Urteil und damit die Sprache in ihrer denotativen Funktion *aufgehoben* ist.

Dessen Grundbewegung besteht in der Bewegung der Substanz in das Subjekt (Geist) und der Gegenbewegung des Subjekts in die Substanz (Religion), die sich, wie bereits die offenbare Religion weiß, in dem *Übergang* von Absolutem und Kontingentem manifestiert hat. Dies muss in aller Radikalität gefasst werden: Gerade weil das Hervortreten des Kontingenten mit einer Aufhebung der Reflexionsbewegung verbunden ist, muss das Absolute an der Bewegung des Kontingenten selber gefasst werden. Dieses ist der Vollzug der Sprache und ihrer Gebrochenheit selbst, an der das Sinnliche hervortritt. In diesem Sinne verweist der absolute Geist auf den Anfang der PhdG selbst, auf das Diese(r/s), an dessen Aufhebung der Reflexion das Kontingente hervortritt. Das Diese(r/s) IST der absolute Geist IST der Übergang. Oder in der Bewegung des spekulativen Satzes formuliert (allerdings nur, um diese Aussage als Aussage auszulöschen): Der absolute Geist ist das Dieses ist ein Baum ist ein Baum...

Literatur

Agamben, Giorgio (2003) *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III)*. Aus dem Italienischen von Stefan Monhardt, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Agamben Giorgio (2010) *Das Sakrament der Sprache (Homo sacer II,3)*. Übersetzt von Stefanie Günthner, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Appel, Kurt (2008) *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Arndt, Andreas (2015) *Geschichte und Freiheitsbewusstsein*. Berlin: Eule der Minerva.

Auinger, Thomas (2003) *Das absolute Wissen als Ort der Ver-einigung. Zur absoluten Wissensdimension des Gewissens und der Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Bahr, Hans-Dieter (1985) *Sätze ins Nichts. Ein Versuch über den Schrecken*. Tübingen: Konkursbuch.

Bahr, Hans-Dieter (2002) *Den Tod denken*. München: Fink.

Chiereghin, Franco (2008) *La fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci.

Cobben, Paul (2009) *The Nature of the Self. Recognition in the Form of Morality (Quellen und Studien zur Philosophie 91)*, Berlin: De Gruyter.

- Curi, Umberto (2015) *Endiadi. Figure della duplicità*. Raffaele Cortina Editore: Milano.
- Dunshirn, Alfred (2004) *Die Einheit der Ilias als tragisches Selbstbewußtsein. Das homerische Epos bei G.W.F. Hegel in der Phänomenologie des Geistes und den Vorlesungen über die Ästhetik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Düsing, Klaus (³1995) *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Prinzip des Idealismus und der Dialektik*. Hamburg: Meiner.
- Fulda, Hans Friedrich / Horstmann, Rolf-Peter / Theunissen, Michael (1980) *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels „Logik“*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Grießer, Wilfried (2005) *Geist zu seiner Zeit. Mit Hegel die Zeit denken lernen. Auf dem Weg zu einer „Metaphysik der Zeit“*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hegel, G.W.F. (1986) *Werke in 20 Bänden (stw 601-620). Werke 3: Phänomenologie des Geistes*. hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ders. (1986) *Werke 1: Frühe Schriften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ders. (1970) *Werke 8-10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hoffmann, Thomas Sören (²2012) *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden: Matrix Verlag.
- Jaeschke, Walter (1983) *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, Immanuel (1974) *Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe Bd. X*. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kern, Friedrich (2012) „Von der Entfremdung über die moralische Trennung zur gesellschaftlichen Versöhnung des Gewissens“, in: Appel, Kurt / Auinger, Thomas (2012) *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 2. Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion (Religion – Kultur – Recht 15)*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Liebrucks, Bruno (1966) *Sprache und Bewußtsein*, Bd. 3. Wege zum Bewußtsein. Sprache und Dialektik in den ihnen von Kant und Marx versagten, von Hegel eröffneten Räumen. Frankfurt a. M.: Akademische Verlagsgesellschaft.
- Ders. (1970) *Sprache und Bewußtsein*, Bd. 5, Die zweite Revolution der Denkungsart. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M.: Akademische Verlagsgesellschaft.

Ders. (1974) *Sprache und Bewußtsein*, Bd. 6/3, Der menschliche Begriff. Sprachliche Genesis der Logik, logische Genesis der Sprache. Hegel: Wissenschaft der Logik. Der Begriff. Frankfurt a. M.: Akademische Verlagsgesellschaft.

Recalcati, Massimo (2012) *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

Schmidt, Josef (1997) „Geist“, „Religion“ und „absolutes Wissen“. *Ein Kommentar zu den gleichnamigen Kapiteln aus „Hegels Phänomenologie des Geistes“*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer.

Siep, Ludwig (2000) *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und zur „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Stekeler, Pirmin (2014) *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar. Band 2 Geist und Religion*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Ungler, Franz (2014) *Bruno Liebrucks' „Sprache und Bewußtsein“*. Vorlesung vom WS 1988. Mit einem Geleitwort von Josef Simon, aus dem Nachlass herausgegeben von Max Gottschlich, Freiburg/München: Karl Alber.

Wagner, Falk (2000) „Philosophisch begriffene christliche Religion zwischen Vollendung und Umformung“, in: Franz, Albert / Jacobs, Wilhelm G. (2000) *Religion im Denken der Neuzeit*. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh.

Žižek, Slavoj (2016) *Weniger als Nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*. Berlin: Suhrkamp.