

Der „innere Gerichtshof“ der Vernunft

*Normativität, Rationalität und Gewissen in der
Philosophie Immanuel Kants und im Deutschen
Idealismus*

Herausgegeben von

Saša Josifović und Arthur Kok



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Inhaltverzeichnis

Über die Autoren VII

Einleitung 1

Saša Josifović und Arthur Kok

Selbstbestimmung der Person und sittliche Gemeinschaft als Grundlagen
der Ethik 8

Klaus Düsing

„Verdammnis“ und „Lossprechung“ durch das Gewissen: Zum Verhältnis
von Freiheit und moralischer Verantwortlichkeit in Kants praktischer
Philosophie 24

Walid Faizzada

Der „innere Gerichtshof“ der Vernunft

*Kants Theorie des Gewissens als Ausdruck der unbedingten
Selbstverpflichtung zur Freiheit* 47

Saša Josifović

Gewissen und Verbindlichkeit

*Kants Idee eines „inneren Gerichtshofs“ zwischen Christian Wolff und
Adam Smith* 63

Heiner F. Klemme

Gott als Richter?

Zum Gewissen im § 13 von Kants Tugendlehre 84

Thomas Oehl

Über einen (unentdeckten) Gottesbeweis in Kants Philosophie des
Gewissens 115

Elke Elisabeth Schmidt und Dieter Schönecker

Jenseits des Gewissens

Der Mensch als Endzweck der Schöpfung 154

Arthur Kok

Natur versus Freiheit?

*Zu Hegels logischer Überwindung eines wirkungsmächtigen
Gegensatzes* 170

Christian Krijnen

**Reason's Search for the Unconditioned and the Standpoint of the Subject
in Kant** 189

Stefan Bird-Pollan

Die Person als Selbstzweck 208

Paul Cobben

Individuum est effabile

*Hegels Versuch einer Weiterführung Kants in der Sicht des
Menschlichen* 219

Kurt Appel

Index 245

Individuum est effabile

Hegels Versuch einer Weiterführung Kants in der Sicht des Menschlichen

Kurt Appel

1 Vorbemerkung

1. Der Kongressband ist zentriert um das Thema der Vernunft, wie sie sich bei Kant und im Deutschen Idealismus darstellt. Ich möchte im Folgenden Hegels *Phänomenologie des Geistes* (PhdG) herausgreifen¹ und in Bezug zu Kants *Kritik der Urteilskraft* (KdU)² setzen. Das Ziel liegt dabei in der Herausarbeitung einer zu wenig beachteten Tatsache, nämlich dass sich mit Hegels Philosophie eine bestimmte Sichtweise, man könnte sagen, eine *aisthesis* verbindet, die es erlaubt, das Einzelne (in der Dialektik der drei Begriffsmomente Einzelnes-Besonderes-Allgemeines) in seiner Kontingenz und Endlichkeit zu würdigen. Im Gegensatz zu landläufigen Vorurteilen ist Hegel nicht der Denker, der das Individuum zugunsten eines abstrakten Allgemeinen auflöst, vielmehr eröffnet er durch die dialektische Methodik neue Wege, sich demselben zu nähern und bietet dadurch einen Blick für die Endlichkeit, Verletzbarkeit und Dignität des einzelnen Menschen. Auf Grund dieser These ist der Titel des folgenden Beitrags gewählt.

2. Dieser ist in drei Teile gegliedert: Im ersten möchte ich Anmerkungen zum im Titel ausgedrückten Thema anbringen, dessen Bedeutsamkeit, Herausforderung und Schwierigkeit, der zweite Teil erwähnt einige entscheidende Gedanken Kants, die Hegel für dieses Thema aufzunehmen und weiterzuführen versucht, im Abschlussteil möchte ich philosophische Konsequenzen daraus ziehen.

1 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 22f., in *Werke 1–20 (stw 601–620)*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl M. Michel. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986, Werke 3. Im Folgenden wird die Suhrkamp-Ausgabe verwendet, da sie einen guten Text bietet und allgemein zugänglich und leistungsfähig ist.

2 Die Werke Kants werden folgendermaßen zitiert: Die Kritik der reinen Vernunft (KrV) nach Ausgabe A bzw. Ausgabe B und Seitenzahl, die Kritik der praktischen Vernunft (KpV) und die Kritik der Urteilskraft (KdU) gemäß den Originalausgaben mit Seitenzahl, die restlichen Werke nach der Berliner Akademieausgabe, gegebenenfalls mit dem Sigel AA vor der Band- und Seitenangabe. Siehe: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Gruyter, 1910ff.

3. Als Eingang in die folgenden Überlegungen sollen zwei Hegel-Passagen erwähnt werden: Die erste ist der Vorrede aus Hegels PhdG, genauer gesagt dem 17. Abschnitt derselben entnommen, die auch die Vorrede zu Hegels gesamtem System darstellt und die spekulative Philosophie Hegels in einem Satz, dem sogenannten *spekulativen Satz* zusammenfasst:

Es kommt nach meiner Einsicht, welches sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.³

Dieser Satz stellt den eigentlichen Anfang des spekulativen Werkes Hegels dar, und man könnte durchaus sagen, dass die folgenden 1500–2000 Seiten von PhdG und *Wissenschaft der Logik* (WdL)⁴ eine Variation desselben zum Ausdruck bringen. Im spekulativen Satz sind Subjekt und Prädikat umfanggleich. Dies wäre in der formalen Logik eine sinnlose Tautologie. Im spekulativen Denken Hegels ist damit aber angezeigt, dass die Bedeutung in einer Bewegung *zwischen* Subjekt und Prädikat liegt, die im gesamten Hegelschen System mitschwingt.

Man kann den Gehalt dieser Hegelschen Methodik selbst an (scheinbar) banalen Beispielen aufzeigen, z.B. der Aussage: Du hast blaue Augen. Diese kann ein Urteil intendieren. In diesem Falle würde einem fixierten Subjekt („Du“) die Prädikation „blaue Augen“ zukommen (oder blauäugig), die durch andere Prädikationen nahezu beliebig erweitert und differenziert werden kann. Ist diese Aussage aber im Kontext einer liebenden oder staunenden Behauptung eingebettet, ändert sich das Szenario: Die „blauen Augen“ bringen in diesem Falle all das zur Sprache, was das „du“ ausmacht. Es handelt sich damit nicht mehr um eine Qualifizierung des „Du“, sondern in diesem scheinbar kleinen Detail manifestiert sich das Du und durch es vermittelt letztlich der gesamte Sinngehalt der Welt des Liebenden. Umgekehrt ist das „Blau“ des/der Blauäugigen keine abstrakte Farbe mehr – die ich etwa durch eine Frenquenzangabe angeben könnte –, sondern vielmehr das einmalige Blau der Augen des geliebten Menschen, ohne dessen Existenz die Farbe etwas anderes bedeutete. Dies hat nicht zuletzt zur Folge, dass das „Du“ ohne das „Blau“ der Augen und umgekehrt die Farbe „Blau“ ohne die Augen des „Du“

3 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 22f.

4 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke 1–20 (stw 601–620)*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl M. Michel. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986, Werke 5 und 6.

nicht adäquat zum Ausdruck gebracht werden könnten und immer abstrakte Allgemeine blieben.

Angewendet auf den vorliegenden Satz kann das spekulative Hauptwerk Hegels gemäß zweier Bewegungsrichtungen gelesen werden: Die Substanz ist als Subjekt zu verstehen, d.h. wir befinden uns nicht in einer Welt von ruhenden und fixierbaren Objekten, die mittels Urteil immer differenzierter bestimmt werden können,⁵ sondern in einer – wie auch immer dies dann näher zu verstehen ist – aus geistigen Kontexten (Liebe, Staunen etc.) vermittelten Welt (Hegel spricht vom Begriff). Die zweite Richtung, die nicht vergessen werden darf, muss dahingehend zum Ausdruck gebracht werden, dass das Subjekt die Substanz der Welt ausmacht, d.h. genauso wie die Substanz Subjekt ist, ist das Subjekt substantziell, was in seinen ethischen Konsequenzen zu entfalten sein wird.

4. Hegels philosophische Hauptwerke, konkret die PhdG und die WdL, sind eine Darstellung des eingangs zitierten spekulativen Satzes. Die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*,⁶ auch wenn sie formal die Natur- und die Geistphilosophie enthält, hat bereits sehr stark die Form eines Lehrbuches, wurde auch als solches konzipiert und entfaltet daher nicht in dem Ausmaß wie die beiden erstgenannten Hauptwerke die entscheidenden spekulativen Übergänge (Bewegung zwischen Substanz und Subjekt) der Hegelschen Philosophie. Gleiches gilt auch für Hegels Rechtsphilosophie sowie für dessen Vorlesungen.

Ich möchte, nachdem ich den Anfang der Hegelschen Philosophie zitiert habe, kurz auf das Ende von deren philosophischer Systematik eingehen.⁷ Nicht auf das Ende der WdL, sondern auf jenes der Enzyklopädie, konkret

5 Besonders auf diese Tatsache hat Bruno Liebrucks in seinem monumentalen Hauptwerk „Sprache und Bewußtsein“ aufmerksam gemacht. Vergleiche dafür besonders: 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: Akademische Verlagsgesellschaft, 1966. Ders., *Sprache und Bewußtsein, Bd.5: Die zweite Revolution der Denkungsart. Hegel: Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Akademische Verlagsgesellschaft, 1970; ders., *Sprache und Bewußtsein, Bd.6: Der menschliche Begriff. Sprachliche Genesis der Logik. Logische Genesis der Sprache. Hegel: Wissenschaft der Logik (drei Teilbände)*. Frankfurt: Akademische Verlagsgesellschaft, 1974.

6 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in *Werke 1–20 (stw 601–620)*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl M. Michel. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986, Werke 8–10.

7 Dieses Ende könnte man gemäß dem bisher Ausgeführten auch am Anfang verorten, weil das „zwischen“ eine Bewegung vom Anfang zum Ende, aber ebenso vom Ende zum Anfang impliziert. Weiters könnte man es am Ausgang der WdL in der Darstellung der absoluten Methode auffinden, da die Methode als absolute Form den gesamten Inhalt der Hegelschen

der darin enthaltenen Geistphilosophie, insofern, als darin die spekulativen Schlüsse, die die Hegelsche Philosophie durchziehen, thematisiert und explizit in ihrer historischen und systematischen Stellung reflektiert werden. Der Leser hat (zumindest in der letzten Fassung von 1830) zwei Enden vor sich: Einmal die Schlüsse der Philosophie als Reflexion auf die *Methode* (§§ 575–577), die sich in drei Schlüsse auseinanderlegt. Im ersten stellt Hegel die *Natur*, also die griechisch/aristotelische Seinsmetaphysik, in die Mitte, im zweiten die *Freiheit*, also die kantische Transzendentalphilosophie, und im dritten Schluss die absolute Bewegung zwischen Natur- und Geistphilosophie – die Bewegung zwischen Natur und Freiheit bzw. zwischen Metaphysik und Transzendentalphilosophie – also Hegels dialektische Philosophie.

Das zweite Ende, in den §§ 567–570 entfaltet, bietet eine *inhaltliche* Reflexion über den absoluten Geist der Religion, der sich ebenfalls in drei Schlussformen auseinanderlegt: Einmal tritt in der offenbaren Religion der *absolute Geist* im Momente der *Allgemeinheit* als immanente Trinität auf, als sich durch die Vermittlung des Unterscheidens in sich und Rücknahme dieser Vermittlung aufhebende Vermittlung – die Mitte in dieser Figur ist der *ewige* und allgemeine *Logos* in seinem Rhythmos von Einheit und Unterschied. Zweitens tritt im Momente der *Besonderheit* das Moment des Gegensatzes und der Endlichkeit, also das Moment der in sich entzweiten und entzweierenden Natur in die Mitte – die Mitte in dieser Figur wäre gewissermaßen der *geschichtliche Logos* und ihm korrespondierend das die Welt in Subjekt und Objekt entzweierende Handeln und Urteilen.

Drittens zerfällt das Moment der *Einzelheit* selber wiederum in drei Momente: Die *allgemeine Einzelheit* ist die Verwirklichung der allgemeinen göttlichen Substanz in einem einzelnen Selbstbewusstsein, d.h. jenes Moment, in der ein einzelnes Selbstbewusstsein (Jesus von Nazareth) gerade in seiner Endlichkeit (Schmerz der Negativität) Zeigestab auf das Absolute ist. Das nächste Moment ist jenes der *besonderen Einzelheit*, in der dieses Geschehen (von der Gemeinde) zeitlich und räumlich distanziert und festgehalten wird, also Jesus als der vergangene und kommende Messias. Das letzte und entscheidende Moment ist schließlich jenes der *einzelnen Einzelheit*, in der diese Vermittlung sich als innewohnend im Selbstbewusstsein bewirkt und die wirkliche Gegenwärtigkeit des an und für sich seienden Geistes als des allgemeinen ist.⁸

Philosophie zum Ausdruck bringt. Schließlich kann man aber auch realphilosophisch das Ende dem absoluten Geist zuordnen.

8 Hegel, *Enzyklopädie*, § 570.

Genau diesen Satz, in gewisser Weise der inhaltliche Schlusspunkt der Hegelschen Philosophie, gilt es – wie jenen oben zitierten Anfang aus der Vorrede der PhdG – verständlich zu machen, wenn man begreifen will, was die Dialektik von Einzelem und Allgemeinem bedeuten könnte, welche der dritte Schluss der Philosophie zum Ausdruck bringt. Es wird darum gehen, die geistige Präsenz des Absoluten als „einzelne Einzelheit“ in der Wahrnehmung des kontingenten und konkreten Selbstbewusstseins (Genetivus subiectivus und obiectivus!) verständlich zu machen.

5. Zwei erste Hinweise bezüglich des Individuums und seiner Aussagbarkeit sind zu geben, um in den Hauptteil der Arbeit überleiten zu können:

5.a. Zunächst muss noch einmal auf den Titel des Artikels zurückgekommen werden. *Individuum est effabile* – ich verdanke den Anstoß zu dieser Formulierung Thomas Auinger⁹ – stellt gewissermaßen die Gegenthese zum sich nicht zuletzt auf Aristoteles stützenden¹⁰ scholastischen Grundsatz der Unausdrückbarkeit des Individuums (daher die dortige These „Individuum est ineffabile“) dar. Wir gelangen formallogisch nur zu allgemeinen Aussagen, insofern der Hintergrund der formalen Logik die Bestimmung des Einzelnen als Fall von Allgemeinheiten ist.¹¹ Da die formale Logik und ihre Urteilsstruktur aber wiederum die Grundlage des metaphysischen Seinsdenkens ausmacht,¹²

9 Wie sehr die Dialektik von Einzelem und Allgemeinem den Gang der PhdG bestimmt sowie die Tatsache, dass die sinnliche Gewissheit nicht nur der erste, sondern auch der letzte Inhalt der PhdG ist, zeigt Thomas Auinger in seiner äußerst lesenswerten Hegelinterpretation: *Das absolute Wissen als Ort der Ver-Einigung. Zur absoluten Wissensdimension des Gewissens und der Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

10 Vgl. Aristoteles, *Metaphysik Buch IV*, 1003a 6–17, („denn nichts Allgemeines bezeichnet ein bestimmtes Etwas“), weiters auch die Bücher VII–IX. Vgl. dazu auch Thomas Auinger, „Substanz und Begriff – Zu Hegels Begriffsbestimmung des Begriffs an Hand der Kategorie der Substanz“, in *Substantia – Sic et non. Eine Geschichte des Substanzbegriffs von der Antike bis zur Gegenwart in Einzelbeiträgen*, hg. Holger Gutschmidt, Antonella Lang-Balestra und Gianluigi Segalerba. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2008, 421–444.

11 Wenn daher etwa ein Schluss lautet, dass alle Menschen sterblich sind und Sokrates ein Mensch und daher sterblich ist, ist Sokrates bereits als Fall von Sokrates gesetzt, da er als Individuum sich jeder Prädikation entzöge. Die Metaphysik denkt letztlich vom Urteil her, in dem das Subjekt immer durch allgemeine Aussagen definiert ist.

12 Sehr erhellend sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen von Max Gottschlich in: F. Ungler, Bruno Liebrucks' „Sprache und Bewußtsein“. Vorlesung zum ws 1988, mit einem Geleitwort von Josef Simon, aus dem Nachlass herausgegeben von Max Gottschlich, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014.

beinhaltet die Aufhebung der Urteilsstruktur im Denken Hegels, in dem das „Sein“ als Bewegung und daher genauso als „Nichts“ zu denken ist, auch eine Fundamentalkritik an der metaphysischen Tradition.¹³ Diese Kritik ist im Denken Kants vorgezeichnet, insofern Kant zeigt, dass jedes Urteil nur dann bestimmt ist, wenn es in eine Totalität von Urteilsketten eingebettet ist, wobei solche Totalitäten widersprüchlichen Charakter aufweisen. Denn die Totalität ist niemals *Gegenstand* des Urteils, da sie als solcher dem Urteil unterläge. Ist wiederum die Urteilsstruktur das höchste Moment, so kann ich deren Momente (Subjekt/„Ich“, Objekt/„Welt“, Sein/„Gott“) zwar hypostasieren, ohne allerdings diesen Hypostasen eine inhaltliche Vorstellung (Objekthaftigkeit) unterlegen zu können.

Die Trennung in zwei Erkenntnisstämme, die Kant vornimmt, nämlich in Sinnlichkeit und Verstand, ergibt sich für ihn aus der Notwendigkeit, eine anwendbare Urteilsstruktur aufrechtzuerhalten. Wenn nämlich eine Urteilsmöglichkeit bestehen soll, dann wird ein gleichzeitig umgrenzbares und uneinholbares Moment benötigt, ein „Hier“ und „Jetzt“, an dem sich das Urteil vollzieht. Das Urteil changiert also zwischen dem Ideal einer vollständigen Bestimmbarkeit des ihm vorliegenden Gegenstandes und der Notwendigkeit eines semantischen Überschusses desselben, sich in der Sinnlichkeit manifestierend,¹⁴ der gewissermaßen den im Urteil in Anspruch genommenen Totalitätscharakter des Seins zum Ausdruck bringt.

Hegel – bei dem der Form des spekulativen Satzes gemäß, in dem Anfang und Ende ineinander übergehen, die sinnliche Gewissheit Anfang und Ende des Systems darstellt – beginnt seine Darstellung der PhdG mit der sinnlichen Gewissheit und zeigt auf, dass das in ihr intendierte Einzelne nicht mittels des Urteils fixierbar ist. Dies bringt sich nicht zuletzt in der Sprache, die in allgemeinen Begriffen spricht, zum Ausdruck. Resultat der sinnlichen Gewissheit ist die Erfahrung der Negativität, also der Nichtfesthaltbarkeit des Hier und Jetzt und eine erste Erfahrung des Allgemeinen (das Hier war immer schon viele Hier, das Jetzt immer schon viele Jetzt usw.). Allerdings bleibt die Frage nach dem Einzelnen virulent und tritt z.B. explizit in der Auseinandersetzung mit der offenbaren Religion hervor. Denn der christliche Gott ist nicht nur

13 Hegel schreibt in der Vorrede der PhdG (Absatz 61): „Formell kann das Gesagte so ausgedrückt werden, dass die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjekts und Prädikats in sich schließt, durch den spekulativen Satz zerstört wird [...]“. Siehe Hegel, *PhdG*, 59.

14 Von daher ist es kein Zufall, dass Kant in der Kritik der Urteilskraft (KdU) von einer „ästhetischen Idee“ spricht, die mehr denken lässt, „als man in einem durch Worte bestimmten Begriff ausdrücken kann“. Vgl. Kant, *KdU*, 195.

Individuum, vielmehr muss theologisch unterstrichen werden, dass der Name Gottes, in der Bibel zentral durch das unaussprechbare Tetragramm JHWH ausgedrückt,¹⁵ sich in einem singulären, wenngleich niemals direkt dechiffrierbaren Ereignis manifestiert, nämlich im Namen des Jesus von Nazareth. Mit diesem Gedanken verbindet sich eine zweite Stoßrichtung: Der *eine* Gott hat die *eine* zusammengehörige Welt (aus deren Gefüge nichts einen definitiven Ausschluss erfahren darf) erschaffen und steht dem einzelnen, *jedem einzelnen* Menschen gegenüber. Anders gesagt: Gerade im Gedanken der Menschwerdung und der damit verbundenen Herausstreichung des singulären Geschichtlichen tritt der personale Gedanke zunehmend ins Zentrum: ein Gott, eine Welt, eine Freiheit/Seele/Person.

5.b. Damit sind wir wiederum bei den Kantischen Vernunftideen angelangt: Ich/Seele, Welt und Gott sind die drei Vernunftbegriffe (sich aus dem kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Schluss ableitend¹⁶), deren Begriff keiner kategorialen Erfahrung korrespondiert. Oben wurde angedeutet, dass die klassische Metaphysik die Möglichkeit, über das Individuum philosophische Aussagen zu treffen, verneint. Wechselt man zur Kantischen Transzendentalphilosophie, so ist die Auskunft der KrV nicht sehr viel verheißungsvoller. Zu Grunde der transzendentalen Seelenlehre liegt, so Kant (KrV A 345f.) „die einfache und für sich an Inhalt gänzliche leere Vorstellung: Ich; von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet“. Wir können also Substanz, Einfachheit, Einheit gerade nicht von der Seele präzisieren, sondern sind bei einem rätselhaften Begleiter unserer Vorstellungen gelandet, der zwar unsere Urteile notwendig begleiten können muss, nicht aber als Gegenstand des (urteilenden) Wissens fungieren kann.

15 Eigentlich ist der Gottesname dadurch eine Signatur, die der Semantik des Textes, eine neue Bedeutung zukommen lässt. Vgl. zur Frage der Signatur Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Zur Methode*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2009.

16 Äußerst erhellend ist bis heute der Kommentar von Heinz Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlin/New York: de Gruyter, 1966–1971. Hier ganz besonders der erste Band: Heimsoeth, *Ideenlehre und Paralogismen*, 43–63.

2 Perspektiven Kants und Hegels Aufnahmen davon

2.1 *Kants Zugang zum Individuum mittels der Praktischen Vernunft*

Die Frage nach dem Subjekt als Frage nach dessen adäquater Wahrnehmung hat eine höchst ethische Dimension. Kant redet in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* davon, „dass der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich existiert, nicht bloß als beliebiges Mittel“ (IV, 428). Ferner spricht er von Personen, die dadurch ausgezeichnet sind, dass sie – im Gegensatz zu Sachen –

Zwecke an sich selbst sind, [...] und zwar objektive Zwecke, [...] deren Dasein an sich selbst Zweck ist [...], an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann [...], weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werthe würde angetroffen werden; wenn aber aller Werth bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden (IV, 428).

In der KdU spricht Kant davon, dass wir in der Welt

eine einzige Art Wesen haben, deren Kausalität teleologisch, d.h. auf Zwecke gerichtet und doch sogleich so beschaffen ist, dass das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als notwendig vorgestellt wird. Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber als Noumenon betrachtet.¹⁷

Es wurde darauf hingewiesen, dass es für Kant innerhalb der theoretischen Vernunft keine Möglichkeit gibt, das Individuum adäquat zu denken. Anders ist die Lage in der praktischen Vernunft: Die Vernunft als Vermögen des Unbedingten findet dieses Unbedingte in Bezug auf alle Bedingungen im Zweckbegriff.¹⁸ „Der Endzweck ist derjenige Zweck, der keines anderen als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf“, erklärt Kant in der KdU.¹⁹ Dieser Endzweck kann nun (zunächst) nicht einfach eine materiale Ausgestaltung

¹⁷ Kant, *KdU*, 398.

¹⁸ Zum Zweckbegriff und seine Bezüge zur praktischen Vernunft sowie zur Religion vgl. die extrem inhaltsreiche Monografie von Rudolf Langthaler, *Geschichte, Religion und Ethik im Anschluss an Kant. Philosophische Perspektiven „zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz“*. Berlin: de Gruyter, 2014.

¹⁹ Kant, *KdU*, 396.

finden, sondern er liegt in der Vernunftform selber, da einzig sie als Vermögen der Prinzipien einen solchen Zweck als absolutes Prinzip denken kann. Das Unbedingte der Vernunft finden wir dabei nicht in der Sphäre seiender Bedingungsketten, sondern in einem Imperativ, der absolut bestimmend ist, ohne durch irgendwelche Bedingungen bestimmt zu werden und damit der Form nach völlig allgemein ist. Er lautet in der ersten Fassung: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“ (IV, 421). Eine inhaltliche Seite erfährt dieser kategorische Imperativ durch die bereits angeführte Überlegung, dass der Zweckbegriff (als oberstes praktisches Prinzip) an die Vernunft rückgebunden ist, weshalb die Vernunft selber Zweck an sich ist – und zwar in Gestalt von deren Trägerschaft, also dem *Menschen*, allerdings als *Noumenon* betrachtet. Damit ergibt sich eine weitere Fassung des kategorischen Imperativs, nämlich:

Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person jedes anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel betrachtest. (IV, 429).

Interessant ist an diesem Imperativ, dass er Allgemeines und Einzelnes in eine Einheit bringt: Das Individuum, insofern des Gedankens des Allgemeinen und des Prinzips mächtig, wird, wenngleich als *Noumenon*, zum Träger der allgemeinen Menschheit bzw. der Vernunft selber. Damit wird der in der ersten Fassung des kategorischen Imperativs noch unterbelichtete Umstand deutlich, dass mit diesem Imperativ die Person, insofern sie nicht zum Mittel für andere degradiert werden darf, unvertretbar ist. Wichtig bleibt dabei der Zusatz „als *Noumenon* betrachtet“. Dies stellt nicht einfach eine Einschränkung dergestalt dar, dass der empirische Mensch, wie er uns begegnet, nicht Zweck wäre, sondern weist darauf hin, dass wir den uns begegnenden Menschen nie bloß empirisch (als Naturwesen) betrachten dürfen, sondern ihn als *Noumenon* (Freiheitswesen) (an)erkennen müssen. Es gibt also einen geforderten Überschuss gegenüber einer bloß empirischen Wahrnehmungsweise des Individuums und in diesem, so wird man vermuten, liegt die Möglichkeit, die Person – und zwar jede einzelne Person – als Totalität der Menschheit und als „Dasein, welches den höchsten Zweck in sich selbst trägt“,²⁰ zu betrachten.

Die Frage, die sich im Gefolge Hegels stellt, ist die nach der Bedingung der Möglichkeit einer Sichtweise des Menschen als Noumenon (Freiheitswesen), ohne dessen Existenz als *Phainomenon* (Naturwesen) auszublenden. Die Behauptung dieses Artikels geht dahin, dass Hegels eigentliche Kantkritik in

²⁰ Kant, *KdU*, 398.

der PhdG daraufhin abzielt, dass die Kantischen Kritiken diese Frage nicht hinlänglich geklärt haben. Im Übrigen kann durchaus darauf verwiesen werden, dass Kant selber diese Frage für klärungsbedürftig hielt, was nicht zuletzt auch zur Abfassung der Religionsschrift geführt hat.

2.2 *Hegels Kritik an Kants Moralität*

Es ist eine verbreitete Ansicht, dass Hegel Kants Moralität auf Strukturen der Sittlichkeit zurückführen will. Vielfach wird dabei auf Hegels Rechtsphilosophie verwiesen, in der das Kapitel über die „Sittlichkeit“ dem der „Moralität“ folgt. In der PhdG stellt sich dagegen diese Sache bei genauer Lektüre differenziert dar. Mit dem Rechtszustand ist in der PhdG das erste Mal explizit die Frage nach dem *Geltungsanspruch* des Ichs aufgetreten. Um diese Frage in ihrer Bedeutung adäquat einordnen zu können, muss angemerkt werden, dass sich im ersten Teil der PhdG, der von der sinnlichen Gewissheit bis zum Gewissenskapitel läuft, also Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft und Geist umfasst, das Subjekt in den gegenständlichen Gestalten seiner Weltbegegnung wiederzufinden und zu verorten trachtet. Hegel spricht im Kapitel über das absolute Wissen, in dem er auch den bisherigen Gang der PhdG zusammenfasst, davon, dass sich das Bewusstsein mit dem Selbstbewusstsein im Gang des Bewusstseins von der Seite des *Fürsichseins* zu versöhnen suchte,²¹ mit anderen Worten: sich als Selbstbewusstsein in *seinem* Gegenstand zu fassen trachtete.

Im dritten und vierten Absatz des absoluten Wissens²² wird auch eine weitere Gliederung des Werkes, insbesondere in Bezug auf die Erfassung des Gegenstandes, deutlich gemacht, nämlich eine Gliederung gemäß der beiden „extremsten“ Ur-Teile, an denen die Urteilsform selber zerbrechen wird.²³ Das erste Urteil zeigte sich am Ende der *beobachtenden Vernunft*: „Das Ich ist ein Ding“.²⁴ Die Vernunft versuchte sich dort dinghaft widerzuspiegeln – heute würden wir dies konkretisieren in Richtung „neuronale Wellen“, „Gene“ oder

21 Hegel, *PhdG*, 579.

22 Hegel, *PhdG*, 577.

23 Vgl. dazu Auinger, *Das absolute Wissen als Ort der Ver-Einigung*. Auinger zeigt in diesem Werk sehr schön, wie im Kapitel über das absolute Wissen noch einmal die Grundstruktur der PhdG deutlich wird. Wenn Pöggeler dagegen schreibt, dass wir in Hegels PhdG nichts endgültig Fertiges vor uns haben, so stimmt dies insofern, als die PhdG in sich ein freies Element des Denkens enthält, welches eine permanente Re-Lecture erfordert. Vgl. dazu Otto Pöggeler, *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, in *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, hg. von Hans F. Fulda und Dieter Henrich. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1973, 382.

24 Genauer heißt es dort: „und was in Wahrheit gesagt wird, drückt sich hiermit so aus, dass das Sein des Geistes ein Knochen ist“ (Hegel, *PhdG*, 260).

„Proteinstrukturen“. Im Scheitern dieses Versuchs und dem damit verbundenen Zerschlagen des Ur-Teils ergab sich eine Umkehr des Bewusstseins, welches sich immer mehr auf die eigene Wissensauffassung und deren *Geltung* richtete. Daraus folgte das zweite Extrem-Urteil: „Das Ding ist ein Ich“. Dieser Satz findet seinen Höhepunkt zunächst im Utilitarismus und findet im Terror der französischen Revolution eine weitere Ausgestaltung. Er ist dadurch gekennzeichnet, dass das Ich in seiner Negativität und seinem absoluten Geltungsanspruch jeden Inhalt zernichtet. Übrig bleibt die abstrakte Reflexionsbewegung selber, nämlich das prädikatlose Absolute, ein rein noumenales Ich, in dem alle Geltung zusammenläuft. In der Moralität²⁵ manifestiert sich diese Bewegung als die allgemeine Urteilsform in Gestalt des kategorischen Imperativs. Sie ist daher, so könnte man Hegel folgend sagen, der gehemmte Terror des absoluten Urteils (und das harte Herz des urteilenden Gewissens dessen Internalisierung) und seines Geltungsanspruchs, in dem sich das Ich am Ausgang des Gewissenskapitels ein letztes Mal selbst zu verorten sucht.

Die großartige, nicht zurückzunehmende Seite der Moralität besteht nach Hegel allerdings in ihrer Form der Allgemeinheit. Sie ist die „Bewegung des Selbsts, die Abstraktion des unmittelbaren Daseins aufzuheben und sich Allgemeines zu werden“.²⁶ Die Moralität ist nicht an familiäre, kulturelle und soziale Partikularitäten gebunden, wie Hegel durchaus anerkennt. Sie ist dadurch freies Selbstbewusstsein, der ein freier Gegenstand korrespondiert.²⁷ Allerdings wird sie der Freiheit ihres Gegenstandes nicht gerecht, weil sie sich im Geltungsanspruch ihres Urteilens zu finden sucht. Sie wird einerseits, wie Hegel schreibt, ihren Gegenstand, die „Natur“, man könnte hier auch sagen: die Kontingenz, das phänomenale Ich, als das völlig Freie und Andere in Bezug auf die zu verwirklichende Pflicht ansehen, andererseits aber auch als Aufzuhebendes, wie Hegel v.a. anhand der Kritik der Postulatenlehre aufzuzeigen sucht.

Hegels Kritik an der Kantischen Moralität liegt also darin, dass seiner Meinung nach die Vermittlung zwischen noumenalem und phänomenalem Ich nicht geleistet ist. Die Postulatenlehre hebt dabei nach Hegel die Phänomenalität und die mit dieser einhergehende Kontingenz auf und wird damit zur (abstrakt) allgemeinen Reflexion.

25 Vgl. zur Moralität Andrés Prestel, *Die Verstellungen der Kantischen Moralität*. Wien: facultas wuv universitätsverlag, 1998.

26 Hegel, *PhdG*, 442.

27 Vgl. Hegel, *PhdG*, 443.

Dieser reflexive Charakter des Postulats der Einheit von Freiheit (Bewusstsein) und Natur (Bewusstseinsgegenstand) ist Kant durchaus bewusst, wie seine grandiosen Ausführungen im §88 der KdU zeigen:

Dass nun zu dieser Schöpfung, d.i. der Existenz der Dinge gemäß einem Endzwecke, erstlich ein verständiges, aber zweitens nicht bloß (wie zu der Möglichkeit der Dinge der Natur, die wir als Zwecke zu beurteilen genötigt waren) ein verständiges, sondern ein Gott, angenommen werden müsse: ist ein [...] Schluss, welcher so beschaffen ist, dass man sieht, er sei bloß für die Urteilskraft nach Begriffen der praktischen Vernunft, und als ein solcher für die reflektierende, nicht die bestimmende Urteilskraft gefällt.²⁸ (KdU 327)

Kant verortet hier die göttliche Vermittlung der beiden Sphären Natur und Freiheit in dem Bereich der *reflektierenden* Urteilskraft. Im Opus postumum dagegen scheint er um eine andere Lösung zu ringen: Der Satz „Es ist ein Gott Denn es ist ein categorischer Pflichtimperativ vor dem sich alle Knie beugen die im Himmel [und] auf Erden etc. sind und dessen Name heilig ist ohne daß eine Substanz angenommen werden darf welche dieses Wesen für die Sinne repräsentirte“²⁹ bezeichnet meiner Ansicht nach bereits in der Formulierung (es ist ...) einen Übergang von der reflektierenden in die bestimmende Urteilskraft, ohne dass Kant diesen Übergang noch näher ausführen konnte. Hegel dagegen ist der Auffassung, dass – unter Nichtpreisgabe des Gedankens des Allgemeinen, weshalb jede unmittelbare Rückkehr in partikuläre sittliche Verhältnisse ein Unterlaufen des Vernunftanspruchs wäre – alles darauf ankommt, das kontingente Moment des Subjekts, welches nicht reflexiv-geltungsmäßig einholbar ist, tiefer und grundsätzlicher als in Kants ersten beiden Kritiken zu fassen. Gerade weil es dabei auch um die Grenzen der Reflexion geht, bezieht sich Hegel – zumindest in der PhdG – nicht zuletzt auf Kants KdU und dabei wiederum ganz besonders auf die Analytik des Erhabenen.

2.3 *Kants Analytik des Erhabenen*

In seiner dritten Kritik, der KdU, unternimmt Kant neben der Analytik der ästhetischen Urteilskraft auch eine Analytik des Erhabenen. Entscheidend ist, dass die „ästhetische Urteilskraft ein besonderes Vermögen darstellt, Dinge nach einer Regel, nicht aber nach Begriffen zu beurteilen“ (KdU LII; im Gegensatz dazu ist die teleologische Urteilskraft nur die reflektierende Urteilskraft über-

²⁸ Kant, *KdU*, 327.

²⁹ Immanuel Kant, *Opus postumum*. Erstes Konvolut, Fünfter Bogen, Dritte Seite, AA XXI, 64.

haupt), wobei sich in der Zweckmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit der Regeln ein Gefühl der Lust und Unlust herstellt, welches – im Gegensatz zur Vernunft (welche Interesse am Guten hat) und zur Empfindung (welche Interesse am Angenehmen hat) – ohne (subjektives) Interesse ist, und damit zwar allgemeine Bedeutung hat, ohne aber den mindesten Begriff zum angeschauten Gegenstand hinzuzufügen. Konkret beruht das Geschmacksurteil, ohne „Interesse am Objekt“ zu nehmen, auf der Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts (Verstand und Einbildungskraft), aus denen das ästhetische Urteil über eine Sache erwächst.³⁰ Wir sind in diesem Spiel mit einer Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz und mit einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck, die uns damit vermittelt wird, konfrontiert, und gerade die Frage, ob eine Gesetzmäßigkeit erfahrbar wird, ohne in ein starres Gesetz zu kippen, bestimmt das Urteil, ob etwas schön ist oder nicht.

Zu betonen ist, dass wir mittels der Aisthesis der Urteilskraft das Objekt niemals direkt einem Urteil unterziehen können (schön, Zweck an sich/Selbstzweck, objektiv einer Regel unterworfen). Es wäre aber auch verfehlt, von einer subjektiven Voraussetzung zu sprechen, welche dieses Urteil bestimmt, da es, wie Kant betont, interesselos ist. Die Schönheit des Objekts folgt also einerseits weder einem objektiven Begriff noch einer subjektiven Disposition, andererseits ist sie Ausdruck einer Zweckmäßigkeit der Erkenntniskräfte. Man ist also mit mehrfachen Brechungen konfrontiert: Die ästhetische Sichtweise zielt nicht auf die begriffliche Bestimmung des Objekts, sie ist aber auch keine Selbstbespiegelung des bestimmenden (interesselosen) Subjekts. Ihr Urteil folgt dagegen dem freien Spiel von Verstand und Einbildungskraft (unter Führung letzterer!), was bedeutet, dass die Reflexion des Verstandes an der anarchischen Einbildungskraft gebrochen ist, diese aber rückgebunden bleibt an die Verstandesgesetze. Unterstreicht man den Begriff der Zweckmäßigkeit, so zeigt sich auch eine besondere Gebrochenheit im Verhältnis von Allgemeinem und Einzelnem. Im Gegensatz zur teleologischen Urteilskraft verfügt die ästhetische über kein reflexives Allgemeines (nämlich den Zweckbegriff), sondern nur über eine Zweckmäßigkeit (ohne dass dieselbe einen „ganzen“ Zweck ausmache), weiters steht sie im Spiel der Erkenntniskräfte unter dem Primat der Einbildungskraft, der in der Darstellung der ästhetischen Idee kein Begriff adäquat zu sein vermag,³¹ da sie gewissermaßen über einen kontingent-anarchischen Überschuss verfügt, der in keine letzte Regel gebracht zu werden vermag.

30 Vgl. dazu den umfangreichen Kommentar von Manfred Frank und Véronique Zanetti, *Immanuel Kant: Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie. Text und Kommentar* (3 Bde). Frankfurt: Suhrkamp Verlag 2001.

31 Vgl. Kant, *KdU*, 193.

Wir sind damit in einem Bereich „zwischen“ Subjektivität und Objektivität, zwischen Einzelem und Allgemeinem, der das besondere Interesse Hegels erweckt hat.

Noch mehr gilt dies für den zweiten Teil der Kritik der ästhetischen Urteilskraft, die Analytik des Erhabenen. Wie das Schöne ist das Urteil des Erhabenen nicht eine begriffliche Bestimmung des Gegenstandes und wie das Schöne gefällt das Erhabene interesselos. Allerdings bezieht die Urteilskraft in der Erfahrung des Erhabenen die Einbildungskraft nicht – wie in der Beurteilung des Schönen – auf den Verstand,³² sondern „auf die Vernunft, um zu deren Ideen (unbestimmt welchen) subjektiv übereinzustimmen“.³³ Mit anderen Worten: Im Urteil „erhaben“ sind wir mit einem freien Spiel von Einbildungskraft und Vernunft bzw. mit einer (noch näher zu bestimmenden) Darstellung der Vernunft durch die Einbildungskraft konfrontiert.

Kant gibt eine weitere wichtige Bestimmung: „Erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist“,³⁴ was dazu führt, dass im Angesicht der Erfahrung des Erhabenen jede sinnliche Darstellung und damit jeder Versuch, *sich* im Objekt direkt zu reflektieren, zerbricht. Das Gefühl des Erhabenen, ausgelöst durch eine Begegnung mit nicht mehr in der Einbildungskraft unmittelbar konzipierbaren Objekten, löst, wie Kant festhält,³⁵ eine fundamentale *Erschütterung* aus, deren *Überschwänglichkeit* einen *Abgrund* für die Einbildungskraft ausmacht. Sie zerbricht allerdings nicht unmittelbar an einem erhabenen Objekt, d.h. es ist nicht das Objekt als solches erhaben, sondern es ist mit der Erhabenheit genau jene Gemütslage des Subjekts erfasst, die sich beim Zerbrechen aller objekthaften (Selbst-)Konzeptionen des Ichs manifestiert. In diesem Zerbrechen erwächst das Gefühl der Erhabenheit aus der Erfahrung einer fundamentalen Nichtzugehörigkeit zur Welt der Natur, eines Scheiterns aller Beheimatungsversuche in den Objekten unserer Weltbegegnung. Das Selbst macht in der Begegnung des Unendlichen den Erfahrungsschritt, dass seine Bestimmung nicht in der Welt liegt und kann gerade deshalb über diese hinausgehen; es befindet sich, konfrontiert mit der Idee des Unendlichen, die sich an den Grenzen seines Reflexionspotentials,³⁶ also den Grenzen der Möglichkeit der verstandesmäßigen Auffassung des Sinnlichen,³⁷ kundtut, auf

32 Vgl. Kant, *KdU*, 94.

33 Kant, *KdU*, 95.

34 Kant, *KdU*, 84.

35 Vgl. Kant, *KdU*, 98.

36 Vgl. Kant, *KdU*, 110f.

37 Vgl. die schöne Stelle in der *KdU*: „[...] und jene Absonderung ist also eine Darstellung des Unendlichen, welche zwar eben darum niemals anders als bloß negative Darstellung

dem Sprung zu seiner übersinnlichen und damit in weiterer Folge moralischen Bestimmung. Man könnte sagen, dass es in eine Schule der Unverfügbarkeit der Welt eintritt, die die Voraussetzung für eine moralische Sichtweise darstellt, die den Anderen nicht als bloßes Mittel behandelt.

Die ursprüngliche Fragestellung nach einer Vermittlung von phänomenalem und noumenalem Ich bekommt damit eine entscheidende Facette: Es ist das Erhabene, welches auf negative Weise den Weg für eine Aisthesis der Freiheit öffnet. Genau an dieser Stelle hakt Hegel in seinem Religionskapitel ein.

2.4 *Der Einsatz der Religion als Erschütterung aller Selbstkonzeptionen des Ichs*

2.4.1 Das Schöne als Symbol des Sittlichen und die Erfahrung der Unverfügbarkeit des Seienden

Ich fasse noch einmal die Struktur der PhdG zusammen: Deren erster Teil handelte von dem Versuch einer Versöhnung des Bewusstseins (Substanz) mit dem Selbstbewusstsein (Subjekt) nach der Seite des Ansichseins (Bewusstsein).³⁸ Die beiden Leitsätze, die dies zum Ausdruck brachten, waren „Das Ich ist Ding“ und „Das Ding ist Ich“. Der zweite Teil, das Religionskapitel, hat es mit der Versöhnung nach der Seite des Fürsichseins (Selbstbewusstsein) zu tun. Der erste Teil ist also der Versuch, sich im Gegenstand der Erfahrung zu finden. Der letzte Gegenstand dieser Erfahrung war der Geltungsanspruch, wie er sich in der Form des Urteils in der Moralität und im Gewissen³⁹ darstellte. Am Ende des Gewissenskapitels allerdings wird am Subjekt ein Erfahrungsschritt vollzogen, der in das Religionskapitel überleitet: Das Gewissen dirimierte sich in zwei verschiedene Gestalten, das urteilende (allgemeine, noumenale) und das handelnde (kontingente, phänomenale) Selbst, wobei Letzteres dem Urteil des ersteren unterlag. Am Ende des Gewissenskapitels allerdings wird das urteilende Gewissen aus seiner urteilenden Position versetzt und erschüttert, sein „hartes Herz“ bricht, wie Hegel dies zum Ausdruck bringt.⁴⁰ Das urteilende Gewissen schaut sich in der Kontingenz des Anderen. Es erfährt also, dass sein Anundfürsichsein Gesetzsein ist, wie Hegel den Übergang vom

sein kann, die aber doch die Seele erweitert. Vielleicht gibt es keine erhabeneren Stelle im Gesetzbucho der Juden als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen [...]“ (Kant, *KdU*, 125).

38 Vgl. Hegel, *PhdG*, 579.

39 Hegel spricht in diesem Zusammenhang vom „harten Herzen“, vgl. Hegel, *PhdG*, Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung, Absatz 36, 490.

40 Hegel, *PhdG*, 492.

Wesen in den Begriff beschreibt, und nimmt darin wahr, dass die Urteile und Konzeptionen seines Gegenstandes die eigenen Projektionen auf das Andere waren.⁴¹ Dadurch verliert es seinen absoluten Ort, von dem aus es urteilte und den es in keinem Gegenstande (bzw. keiner Vergegenständlichung seiner selbst im Anderen) einholen konnte, was zur Folge hat, dass es in dieser Verlusterfahrung und Verrückung aus den eigenen Projektionen den Anderen (an)erkennen kann, der das Ende der eigenen Projektion und des absoluten Geltungsanspruchs des Urteils darstellt. Das Allgemeine des Selbsts liegt also darin, dass von dem eigenen allgemeinen Geltungsanspruch abgelassen wird, das „Wir“ bringt sich auf diese Weise in dem vinculum einer geteilten Kontingenz des Selbst mit dem Anderen, die bewusst wird, zum Ausdruck.

Hegel spricht im Zusammenhang dieses Anerkennens vom absoluten Geist.⁴² Dies nicht zuletzt deshalb, weil die Erfahrung des Zerbrechens der Konzeption, was Ich zu sein hat, im Zusammenhang steht mit der Gestalt der *Verzeihung* der *Kontingenz* des Anderen (der sich nicht auf den absoluten Ort, in dem „Ich“ mich spiegeln wollte, festlegen ließ), die allerdings niemals von einem urteilenden Ich, welches dem anderen verziehe, geleistet werden kann, sondern mit einem Akt radikaler Ent-subjektivierung (die nicht mit Heteronomie verwechselt werden darf!) einhergeht. Das „Ich“ kann nur das verzeihen, was schon an sich verziehen ist, da es ansonsten seine eigene (moralische) Überheblichkeit als Projektionsfläche einer Selbstdarstellung in Anschlag brächte.

Der entscheidende Punkt besteht also darin, dass am höchsten Punkt *gewissenhafter* Selbstgewissheit das Subjekt eine absolute Dezentrierung und Verrückung erfährt. Diese wird es dazu befähigen, eine adäquate Sicht von „Ich“, „Subjekt“ und „Individuum“ zu finden, die sich in deren Freilassung aus meinen Projektionen und Verfügungen zum Ausdruck bringt. Diese Ensubjektivierung darf aber nicht dahingehend interpretiert werden, dass an die Stelle des handelnden Subjekts ein fremdes Anderes (sei es Gott, sei es das Schicksal etc.) tritt, vielmehr liegt darin die Bedeutung, dass jeder Anfang des Subjekts Anfang eines *Anderen* (im Sinne des mitspielenden geistigen

41 Slavoj Žižek bringt eine daraus folgende Konsequenz auf den Punkt: „The crucial feature to bear in mind here is how concrete universality is not true concrete universality without including in itself the subjective position of its reader-interpreter as the particular and contingent point from which the universality is perceived.“ Vgl. Slavoj Žižek, *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London/New York: Verso, 2012, 359.

42 Hegel, *PhdG*, 493.

Geschehens) ist, wobei dieser Anfang eo ipso Anfang des *Subjekts* (auch im Sinne des Genetivus subiectivus!) ist.

Das auf das Gewissen folgende Religionskapitel ist dabei aus zweierlei Gründen von zentraler Wichtigkeit:⁴³ *Erstens* schildert es uns eine Genese der in der PhdG bis hin zum Gewissen widerfahrenden Versetzungen. So ist z.B. die Verzeihung des Gewissens ohne eine Lektüre der offenbaren Religion nicht zu verstehen, insofern darin klar wird, dass „mein“ Ablassen immer schon in ein substantielles Geschehen eingebettet war und daher auch Ablassen des Anderen ist. *Zweitens*, und dies ist für das Gespräch zwischen Kant und Hegel von besonderem Interesse, wird der Leser im Religionskapitel mit Symbolisierungen des „Selbstbewusstseins“ konfrontiert, die aus der Tatsache resultieren, dass das religiöse Bewusstsein (gegenüber der Welt des Geistes) den Erfahrungsschritt gemacht hat, sich nicht im Anderen letztgültig projizieren und sich daher nicht mehr unmittelbar in den Objekten seiner Weltbegegnung wiederfinden zu können (in der Religion ist daher auch die *Geltung*, welche als Leitmotiv für den entfremdeten Geist und den seiner selbst gewissen Geist fungierte, kein Thema mehr). Man könnte sagen, dass für Hegel paradoxerweise die Religion die umgekehrte Funktion wie bei Feuerbach hat, insofern bei ihm die Religion das Ende aller Projektionen des Ichs darstellt.

Kant entwickelt im wichtigen §59 der KdU „Das Schöne als Symbol der Sittlichkeit“ den wichtigen Gedanken, dass eine Versinnlichung dann symbolisch ist, wenn sie eine „indirekte Darstellung des Begriffs“ beinhaltet⁴⁴ und zwar vermittelt der Analogie,

43 Dieser Aspekt bleibt in den sehr aufschlussreichen und gründlich gearbeiteten Kommentaren zur PhdG von Bruno Liebrucks, Ludwig Siep und Pirmin Stekeler, die alle drei bedeutsame Standards für ein Hegel-Verständnis setzen, unterbelichtet. Vgl. Ludwig Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000; Pirmin Stekeler, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar (2 Bde)*. Hamburg: Meiner, 2014. Alle drei tendieren dahin, die Religion gewissermaßen als Vorstufe zur Philosophie zu sehen (allerdings einer Philosophie, die sich des Absoluten bewusst ist und dieses nicht ausblendet) und akzentuieren nicht die Tatsache, dass die Religion als Selbstbewusstsein des absoluten Geistes keinen direkten Gegenstand mehr kennt, in dem sie sich finden könnte, sondern Ausdruck eines Bruchs ist. In der Religion erkennt das Selbst, dass es „losgelöst“ (absolviert) von positiver Gegenständlichkeit ist. Allerdings wird diese Erfahrung noch einmal symbolisch festgehalten und damit das Ich (noch) als Besonderes und Abgetrenntes bewahrt.

44 Kant, *KdU*, 256.

in welcher die Urteilskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung [zu applizieren], und dann zweitens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz anderen Gegenstand, von der der erstere nur ein Symbol ist, anzuwenden.⁴⁵

Diese Indirektheit ist auch in Hegels Religionskapitel entscheidend, und jede Gestalt darin wird im Grunde genommen die Verrückung und Dezentrierung des Subjekts, verbunden mit einer zunehmenden Erfahrung der Unverfügbarkeit seines Gegenstandes, zum Ausdruck bringen. Kant prägt die wichtige Feststellung, dass „alle unsere Erkenntnisse von Gott bloß symbolisch sind“,⁴⁶ die durch eine zweite Feststellung ergänzt wird, nämlich dass das Schöne – und hier wäre zu ergänzen: das Schöne vorbereitet durch das Erhabene und seine Erfahrung der Unverfügbarkeit der Natur – das Symbol des Sittlich-Guten darstellt.⁴⁷ Für Kant ergibt sich dies aus der Allgemeinheit des Wohlgefallens am Schönen, in der sich die Urteilskraft „selbst das Gesetz gibt“, wobei sie die Erfahrung der Möglichkeit einer „damit übereinstimmenden Natur [macht]“, und auf etwas im Subjekt und außer ihm bezogen ist [nämlich der Erfahrung eines Allgemeinen, welches dem Subjekt unverfügbar bleibt], „was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Übersinnlichen, verknüpft ist“.⁴⁸

Man könnte den dahinterliegenden Gedankengang folgendermaßen zusammenfassen: Das interesselose Wohlgefallen, welches dem Schönen und dem Erhabenen zugrunde liegt, ist von allgemeiner Natur. Es entspringt nicht direkt dem Objekt, denn eine solche Zuschreibung wäre nach Kant eine Überschreitung unseres Verstandesgebrauchs, verbunden mit einer unzulässigen Weltbemächtigung. Gleichzeitig ist das interesselose Wohlgefallen auf Grund der Allgemeinheit auch nicht eine Bestimmung des erkennenden Subjekts. Vielmehr befinden wir uns in einem „Zwischenraum“, in einer Bewegung der Dezentrierung des Subjekts (welches tatsächlich immer wieder versuchen wird, das Schöne und Erhabene durch das Angenehme zu ersetzen), in welcher sich eine Unverfügbarkeit des Seienden zum Ausdruck bringt. In solcher Unverfügbarkeit vermag es frei zu begegnen und darin einen Blick auf die noumenale Bestimmung des Individuums (Kant würde sagen: auf dessen Bestimmung als Freiheitswesen) zu eröffnen.

45 Ebd.

46 Kant, *KdU*, 257f.

47 Vgl. Kant, *KdU*, 258.

48 Kant, *KdU*, 258f.

2.4.2 Hegels Einsatz im Religionskapitel der PhdG: Das Lichtwesen

Mit dem hier Ausgeführten ist es nun möglich, in das Religionskapitel der PhdG einzusteigen. Hegel gibt bereits in der Einleitung die Zielrichtung des Religionskapitels an, welche in der Religion allerdings nicht erreicht wird: Es geht um die Form „des freien Andersseins“,⁴⁹ in der der religiöse Gegenstand begegnen soll. Allerdings zeigt sich diese Form in der Religion de facto im „Kleid der Vorstellung, in der der Wirklichkeit nicht ihr volles Recht widerfährt, „nämlich nicht nur Kleid zu sein, sondern selbständiges freies Dasein“.⁵⁰

Der erste Gestalt im Religionskapitel der PhdG ist das *Lichtwesen*.⁵¹ Hegel spricht von einer „Gestalt der Gestaltlosigkeit“, vom „Aufgang“, von einer Auflösung seiner „Schönheit in der Erhabenheit“, vom „taumelnden“ Leben und der „negativen Macht“ als der „Wahrheit des Selbsts“. Das entscheidende Moment daran ist also genau jene Versetzung, die in Kants Figur der Erhabenheit begegnet. In der Religion hat es das Bewusstsein mit dem „Selbstbewusstsein des Absoluten“ zu tun, welches nicht mehr als Spiegelbild eigener Selbstprojektion wie in den Gestalten bis zum Geistkapitel zu begegnen vermag. Vielmehr „bricht“ das Selbstbewusstsein an jeder religiösen Bewegung. Ich gebe einige Beispiele: In der auf das Lichtwesen folgenden Tierreligion ist es nicht die Vitalität des Tieres, in der sich das Bewusstsein spiegelte, sondern es ist die Befremdlichkeit des Tieres, in der die Verrückung hin zum Absoluten erfolgt, in der sich das Absolute also symbolisiert (bei diesem Ausdruck könnte man im Übrigen durchaus auch an Lacan denken). Folgt man dem weiteren Verlauf des Religionskapitels Hegels, so kann man die zunehmende Zentralität der Figur des Todes bemerken. Nicht erst Heidegger hat im Zusammenhang der Entfaltung des „Seins zum Tode“ als Grundmoment der Sorgestructur des Daseins darauf aufmerksam gemacht, dass im Sein zum Tode jedem Moment einer Selbstreflexivität eine grundsätzliche Grenze eingeschrieben ist. Auch Hegel benutzt diese Gestalt als entscheidendes Brechungsmoment. Sie begegnet im Symbol der Pyramide, welche im wahrsten Sinne des Wortes um den Tod gebaut ist, im Symbol der Undurchdringlichkeit der Hieroglyphe, im Leidensgang des Künstlers usw. Da hier nicht auf alle religiösen Gestalten der PhdG eingegangen werden kann, sollen im Folgenden drei kurz herausgegriffen werden.

49 Hegel, *PhdG*, 497.

50 Hegel, *PhdG*, 498.

51 Hegel, *PhdG*, 505–507. Vgl. zur Interpretation auch Josef Schmidt, „Geist“, „Religion“, „Absolutes Wissen“. Ein Kommentar zu den gleichnamigen Kapiteln aus Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1997.

2.4.3 Das Spiel als Aufhebung des Körpers

Im Kapitel *Das lebendige Kunstwerk* nimmt Hegel Bezug auf den Kult der Olympischen Spiele. Von besonderem Interesse ist, dass im Spiel der Bewegung die lebendige Körperlichkeit zum Zeigestab des Absoluten wird. Die Bewegung deutet in dieser Gestalt mittels ihrer spielerischen Freiheit bereits den Verweischarakter des Körpers auf das Absolute an, wenngleich sie diesen Verweis noch nicht als solchen verinnerlicht hat. Entscheidend ist aber, dass nicht der Körper direkt das Göttliche ausdrückt, sondern dessen spielerische Verflüssigung und Aufhebung.

2.4.4 Die Komödie als Zerlachen aller bisherigen Gestalten

In der Tragödie wird das Verhängnis des Todes als das eigentlich Absolute deutlich. Der Tod wird dann, wie alle positiven Bestimmungen des Daseins, in der Komödie zerlacht. „Das Selbst ist das absolute Wesen“ ist, so Hegel, ihr Leitsatz,⁵² und liest man dieses Kapitel, gewinnt man den Eindruck, als hätte Hegel Nietzsche als den großen Komödianten der Neuzeit vorweggenommen. Im Unterschied zur Einsicht des entfremdeten Geistes ist das komödiantische Bewusstsein als absolutes Wesen allerdings nicht die Selbstbespiegelung des Selbsts im eigenen Geltungsanspruch bzw. in der eigenen Intellektualität und Reflexivität, die die Re-alität, die Sache des Anderen ersetzt, sondern ein Zerlachen aller Gestalten und Symbole. Liegt also der letzte Selbstaussdruck des Individuums im Lachen? Auch an dieser Stelle ergibt sich eine erstaunliche gedankliche Parallele zwischen Hegel und Kant: Letzterer bestimmt in der KdU das „Lachen als einen Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts“,⁵³ die, so Kant, „für den Verstand nicht erfreulich ist“. Denn das „Nichts“, dem wir im Lachen begegnen, stellt ein anarchisches Moment und eine Versetzung in Bezug auf jede Selbstkonzeption dar. Auch bei Hegel steht hinter dem komödiantischen Ich der Gedanke einer Versetzung und Umkehrung des Bewusstseins, welche sich in der Figur der Selbstentäußerung, die in der offenbaren Religion thematisch wird, niederschlägt.

52 Vgl. Hegel, *PhdG*, 545.

53 Kant, *KdU*, 225. Vgl. dazu Hans-Dieter Bahr, *Sätze ins Nichts. Versuch über den Schrecken*. Tübingen: Konkursbuchverlag Claudia Gehrke, 1995.

2.4.5 Die offenbare Religion und die Figur der Selbstentäußerung des Ich

Ausgangspunkt der offenbaren Religion ist das Wissen des unglücklichen Bewusstseins, welche Bewandnis es mit „dem wirklichen Gelten der abstrakten Person [...] hat“. Das unglückliche Bewusstsein ist daher

das Bewusstsein des Verlusts aller Wesenheit in dieser Gewissheit seiner und der Verlust eben dieses Wissens von sich – der Substanz wie des Selbsts; es ist der Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, dass Gott gestorben ist. (PhdG 547)

Die Komödie entledigte sich aller substanziellen Momente. Darin ist sie die vollkommene Entäußerung der absoluten Substanz⁵⁴ und die Wahrheit der bisherigen religiösen Stufen, die durch ein Zerschneiden substanzieller Gegenständlichkeit als möglicher Reflexionsebenen des Ichs gekennzeichnet waren. Das Selbst ist das absolute Wesen in dem Moment, in dem es sich endgültig von seiner Selbstdarstellung befreit hat. Die damit einhergehende Verlusterfahrung wird im unglücklichen Bewusstsein deutlich. Sie stellt als Komplementierung und Weiterführung seiner substanziellen Entäußerung eine *Entäußerung des Subjekts*⁵⁵ dar, welches sich – so Hegel – darin „zur Dingheit oder zum allgemeinen Selbst“ macht.⁵⁶

In den bisherigen Gestalten wollte sich das Subjekt immer „rein“ an einem losgelösten Ort, den es nicht finden konnte, erhalten. Die Welt sollte einerseits seine Spiegelfläche sein, andererseits konnte sie das nicht, weil das Subjekt sich aus ihr herausnahm, auf einer abstrakten Singularität als Weltbegleiter beharrte, Negation des Gegenständlichen war. Kant geht im Paralogismuskapitel den großen Schritt in Richtung Zerstörung einer substanzhaft-gegenständlichen Ichkonzeption, den Hegel weiterführt. Das „Selbst“ ist weder gespenstischer Begleiter noch in der Form der Gegenständlichkeit, sondern als radikales *Freilassen* des Gegenständlichen/Anderen gesetzt oder wie Hegel sagt: „Entlassen aus der Form seines Selbsts“.⁵⁷ Was dem Bewusstsein im Zerschneiden aller bisherigen substanziellen und selbstreflexiven Konzeptionen widerfährt, ist eine neue Erfahrung des Sinnlichen. Das phänomenale Ich zeigt sich, befreit von allen reflexiven Kleidern, in denen es bisher konzipiert wurde, in neuer Unmittelbarkeit, in der radikalen Kontingenz eines „positiven

54 Vgl. Hegel, *PhdG*, 547.

55 Vgl. Hegel, *PhdG*, 547.

56 Hegel, *PhdG*, 549.

57 Hegel, *PhdG*, 590 (Absolutes Wissen, Absatz 20).

Selbsts“, es ist gestellt in ein „unmittelbares gegenwärtiges Dasein“ und „erkennt den Gott in ihm“. ⁵⁸ Hegel bringt dieses Geschehen in den zentralen Satz: „Das Niedrigste ist also zugleich das Höchste.“ ⁵⁹ Die Unmittelbarkeit einer Sinnlichkeit – im Sinne eines Geschehen-Lassens und nicht einer vereinnahmenden Wahrnehmungsweise ⁶⁰ –, die nicht mehr unter den abstrakt-allgemeinen Kategorien eines „Hier“ und „Jetzt“ steht wie die sinnliche Gewissheit, ist die Vollendung des Begriffs, die Vermittlung von phänomenalem und noumenalem Ich, von Substanz und Subjekt, von Mensch und absolutem Geist. Wie Hegels Gang der Logik ein Schluss vom Sein hin zum Begriff ist, der umgekehrt einen Entschluss des Begriffes zum Sein bedeutet, ist die PhdG ein Gang von der sinnlichen Gewissheit zum absoluten Wissen, der die Gegenbewegung hin zur sinnlichen Gewissheit nicht nur als erster, sondern auch als letzter Stufe entspricht.

In der Reflexion des Kreuzesgeschehens vertieft Hegel diesen Gedanken: Das Aufheben „seiner [d.h. des göttlichen Mittlers] Gegenständlichkeit oder seines besonderen Fürsichseins“ ⁶¹ ist, so kann man in Anknüpfung an den eingangs erwähnten letzten Schluss der Enzyklopädie festhalten, der Weg zur „wirkliche[n] Gegenwärtigkeit des an und für sich seienden Geistes als des allgemeinen“. Wie ist dies zu verstehen? Mit dem Tod des Mittlers stirbt die Abstraktion des göttlichen Wesens, verbunden mit einem letzten substanziellen Verlust, ⁶² aus dem die Begeisterung, wodurch die Substanz Subjekt ist, erwächst. ⁶³ Dies insofern, als in der Negativität des Kreuzes Kantisch gesprochen ein Moment der Erhabenheit auftritt, Hegelisch gesprochen das Absolute nur mehr als ein sich von sich selbst absolvierendes Wissen auftritt. Die christliche Gemeinde versucht das Skandalon des Kreuzes noch einmal zu distanzieren in ein vergangenes (historischer Jesus) bzw. zukünftiges (kommender Messias) objektivierbares Geschehen. Der entscheidende Punkt besteht aber darin, dass die Sinnlichkeit in diesem Geschehen einen so massiven Überschuss gewinnt (man denke an die Ausführungen zur ästhetischen Idee in Kants

58 Hegel, *PhdG*, 551.

59 Hegel, *PhdG*, 553f.

60 Man könnte vermuten, dass Hegels Wahrnehmungsweise jene nicht unmittelbar religiös konnotierte Mystik zum Ausdruck bringt, die von Denkern wie Dworkins gesucht wird. Vgl. Ronald Dworkin, *Religion ohne Gott*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014 (2013).

61 Hegel, *PhdG*, 571.

62 Vgl. *PhdG*, 572.

63 Vgl. dazu auch Franco Chiareghin, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*. Roma: Carocci, 2011.

KdU⁶⁴), dass es nicht mehr reflexiv bewältigbar ist. Hegels Paradoxien sind in der Weise zu lesen, dass das Absolute auf einen gekreuzigten, „überpräsenten“ Körper verweist und dieser in seiner Über-Präsenz Zeigestab des Absoluten ist. Brachte der erste Teil der PhdG ein Scheitern aller positiven Konzeptionen des Selbsts, so bringt der zweite Teil (Religionskapitel) ein Scheitern von dessen negativer Darstellung. Was bleibt, ist ein nicht festzuhaltender Übergang von Substanz und Subjekt, von phänomenalem und noumenalem Ich, von Subjektivierung und Entsubjektivierung, von aktivem Handeln und widerfahrender Passivität, ein nichturteilendes Freilassen des Anderen, welches nicht mehr abstrakt distanzierbar ist, sondern in die Art und Weise unseres Sehens einzugehen hat.

3 Résumé

Das Individuum ist für Hegel ausdrückbar, allerdings nicht unmittelbar, auch nicht in moralischen Kategorien, so wichtig diese sind, sondern nur über den Umweg einer Selbstaufhebung, eines Sich-Öffnen-Lassens für eine Sicht, die nicht mehr von einem „Ich denke“ oder „Ich handle“ ausgeht. Dies führt Hegel nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit Kant auf die Spuren der KdU. Denn, so seine Überzeugung, dem moralischen Urteil muss eine Sichtweise vorgeschaltet bleiben, die der Kontingenz des Subjekts gerecht wird, eine Sichtweise, die im Niedrigsten, also in der Verletzbarkeit, Sterblichkeit, Hinfälligkeit das Höchste zu erkennen vermag als Bedingung der Möglichkeit praktischer Vernunft und ihrer Imperative.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2009) *Signatura rerum. Zur Methode*. Frankfurt: Suhrkamp.
 Aristoteles, *Metaphysik Buch IV*.
 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.

64 „Unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft 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.“ (Kant, *KdU*, 192f.).

- Auinger, Thomas (2008) Substanz und Begriff – Zu Hegels Begriffsbestimmung des Begriffs an Hand der Kategorie der Substanz. In: Holger Gutschmidt / Antonella Lang-Balestra / Gianluigi Segalerba (Hgs.), *Substantia – Sic et non. Eine Geschichte des Substanzbegriffs von der Antike bis zur Gegenwart in Einzelbeiträgen*, Heusenstamm: Ontos Verlag, 2008.
- Bahr, Hans-Dieter (1995) *Sätze ins Nichts. Versuch über den Schrecken*. Tübingen: Konkursbuchverlag Claudia Gehrke.
- Chiereghin, Franco (2011) *La fenomenologia dello spirito di Hegel*. Roma: Carocci.
- Dworkin, Ronald (2013) *Religion ohne Gott*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014.
- Frank, Manfred / Zanetti, Véronique (Hg.) (2001) *Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie. Text und Kommentar: Bd. 3: Kommentar*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1986) *Werke 1–20 (stw 601–620). Werke 3: Phänomenologie des Geistes*. Hg. von Eva Moldenhauer / Karl M. Michel. Frankfurt: Suhrkamp.
- Idem. *Werke 5–6: Wissenschaft der Logik*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Idem. *Werke 8–10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Heimsoeth, Heinz (1966–1971) *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1900 ff.) *Gesammelte Schriften*. Hg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: De Gruyter.
- Langthaler, Rudolf (2014) *Geschichte, Religion und Ethik im Anschluss an Kant: Philosophische Perspektiven „zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz“*. Berlin: de Gruyter, 2014.
- Liebrucks, Bruno (1966) Wege zum Bewußtsein. Sprache und Dialektik in den ihnen von Kant und Marx versagten, von Hegel eröffneten Räumen. In: Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein: Bd. 3*. Frankfurt: Akademische Verlagsgesellschaft, 1966.
- (1970) Die zweite Revolution der Denkart. Hegel: Phänomenologie des Geistes. In: Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein: Bd. 5*. Frankfurt: Akademische Verlagsgesellschaft, 1970.
- (1974) Der menschliche Begriff. Sprachliche Genesis der Logik. Logische Genesis der Sprache. In: Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein: Bd. 6: Hegel: Wissenschaft der Logik (drei Teilbände)*, Frankfurt: Akademische Verlagsgesellschaft, 1974.
- Pöggeler, Otto (1973) Die Komposition der Phänomenologie des Geistes. In: Hans F. Fulda und Dieter Henrich (Hg.) *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, Frankfurt: Suhrkamp, 1973.
- Prestel, Andrés (1998) *Die Verstellungen der Kantischen Moralität*. Wien: facultas wuv universitätsverlag.

- Schmidt, Josef (1997) *„Geist“, „Religion“, „Absolutes Wissen“. Ein Kommentar zu den gleichnamigen Kapiteln aus Hegels Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer.
- Siep, Ludwig (2000) *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Stekeler, Pirmin (2014) *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar (2 Bde)*. Hamburg: Meiner.
- Žižek, Slavoj (2012) *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London/New York: Verso.