

THE ORIGIN OF HISTORY IN HEGEL'S PHILOSOPHY

by

WOLFGANG JOSEF BARTH

A THESIS

Presented to the Department of German and Scandinavian
and the Graduate School of the University of Oregon
in partial fulfillment of the requirements
for the degree of
Master of Arts

September 2008

“The Origin of History in Hegel’s Philosophy,” a thesis prepared by Wolfgang Josef Barth in partial fulfillment of the requirements for the Master of Arts degree in the Department of German and Scandinavian. This thesis has been approved and accepted by:

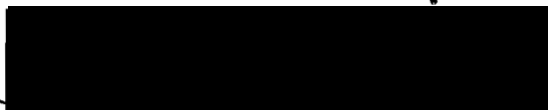


Professor Jeffrey Librett, Chair of the Examination Committee

Date *Aug. 21, '08*

Committee in Charge: Professor Jeffrey Librett
 Professor Michael Stern
 Professor Alexander Mathäs

Accepted by:




Dean of the Graduate School

© Wolfgang Josef Barth

An Abstract of the Thesis of

Wolfgang Josef Barth for the degree of Master of Arts
in the Department of German and Scandinavian to be taken September 2008
Title: THE ORIGIN OF HISTORY IN HEGEL'S PHILOSOPHY

Approved:


Prof. Jeffrey Librett

In his *Lectures on the Philosophy of History*, George Wilhelm Friedrich Hegel claims to describe the whole of world history. He locates the beginning of history between the Persian and the Greek world, which are not only places for Hegel but also steps in time. In his lectures he describes a time before the emergence of history and a time after the emergence of history. My thesis focuses on the problems that arose from placing the beginning of history at a moment different from the beginning of time. The question I am answering is: How does Hegel understand the beginning of history if not as the beginning of time? The argumentation follows his *Lectures on the Philosophy of History* and explains how he saw the period prior to history and how he saw history itself. In a second step, the transition from one to the other will be examined. The place where

the transition happened was Persia. Therefore, Persia is the focus of my investigation. I examine the elaboration of reason described by Hegel and his notion of the relation between time and history as well as *subjektiver* and *objektiver Geist*. In a third step, the question of relevance will be answered. Hegel connects the elaboration of reason with the separation of quality and quantity in the sphere of logic and the separation of time and space in the sphere of nature-philosophy. The parallel construction of these separations must have a fundamental impact on the philosophical discussion of Hegel. I simplify the separation step and describe it as a form of shift in denomination. I conclude with an abstract discussion of numeric as well as symbolic systems and their relation to the religious context in which Hegel has to be read. This approach to Hegel is so close to the precise and often idiomatic wording of Hegel's theories that it is in the best interest of anyone reading this thesis that it is written in German.

CURRICULUM VITAE

NAME OF AUTHOR: Wolfgang Josef Barth

PLACE OF BIRTH: Sinsheim, Germany

DATE OF BIRTH: October 3, 1978

GRADUATE AND UNDERGRADUATE SCHOOLS ATTENDED:

University of Oregon, Eugene

University of Constance, Constance, Germany

University of North Carolina at Wilmington

DEGREES AWARDED:

Master of Arts in Germanic Languages and Literatures, 2008, University of Oregon

Magister Artium in Comparative Literature, 2007, University of Constance

AREAS OF SPECIAL INTEREST:

Philosophy and Literature

PROFESSIONAL EXPERIENCE

Graduate Teaching Fellow, Department of Germanic Languages and Literatures, University of Oregon, 2006-8

TABLE OF CONTENTS

Chapter	Page
I. EINLEITUNG	1
II. HEGELS BEGRIFF VOM URSPRUNG	3
III. DER BEGINN DER ZEIT	9
IV. DER BEGRIFF UND DIE ZEIT IM BEWUSSTSEIN	13
V. DAS SYSTEM DER GESCHICHTE UND DAS BEWUSSTSEIN ..	17
VI. DIE WELT VOR DER GESCHICHTE.....	21
VII. DIE WELT DER GESCHICHTE	25
VIII. DER URSPRUNG DES GEISTES	37
IX. DER URSPRUNG VON ZEIT UND RAUM	41
X. DER URSPRUNG VON QUANTITÄT	49
XI. DER URSPRUNG UND GOTT	63
XII. SCHLUSS	67
LITERATURLISTE	69

CHAPTER I

EINLEITUNG

In seinem *New York Times* Artikel vom 16. März 2008 mit dem Titel *I feel Good* fasste der Journalist Alexander Star seine Erkenntnisse aus einem Interview mit dem Autor Daniel Lord Smail über dessen neues Buch *On Deep History and the Brain* (2008) folgendermaßen zusammen:

Even today, Smail laments, the curriculum is shaped by the prejudice that history began only when our ancestors started to write or to farm or to think of themselves as actors in a grand pageant of historical change. The presumption is curiously convenient. In the schema of “sacred history,” history began with the expulsion of Adam and Eve from the Garden of Eden — that is, in Asia, a few thousand years before Christ. In the modern schema, history begins in much the same place, at much the same time. “The sacred was deftly translated into a secular key,” Smail writes, as “the Garden of Eden became the irrigated fields of Mesopotamia and the creation of man was reconfigured as the rise of civilization.(NYT, 16. März 2008)

Bereits 200 Jahre zuvor hatte sich Georg Wilhelm Friedrich Hegel mit seinem philosophischen System und besonders in seinen Vorlesungen diesem Themenbereich zugewendet. Die *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* ragen dabei in gravierender Weise heraus. Diese Vorlesungen stehen, wie bereits deren Titel vermuten lassen, im Zentrum dieser Untersuchung.

Fragt man nach dem Ursprung der Geschichte bei Hegel, so geben einem Hegel-Einführungen „the simple answer, [...] that it is contemporaneous with the arrival on the

scene of states.“(McCarner, 160) Unter *arrival on the scene of states* wird dann verstanden, dass sich „the state’s vocation of self-consciousness“(McCarney, 161) verwirklicht, indem das Volk eines Staates seine eigene Geschichtlichkeit entdeckt und zum Ausdruck bringt. Der Staat muss sich demnach selbst bewusst werden um als Staat im Sinne der Geschichte zu existieren. Dieses Selbstbewusstsein des Staates besteht wiederum in einer „awareness that only historia can provide if it is to achieve full self-consciousness, and thereby realise its concept.“(McCarney, 161) Der Ursprung der Geschichte wird nach diesem Muster bei Hegel durch sich selbst erklärt: Der Ursprung der Geschichte liegt da, wo die Geschichte eines Staates für seine Konzeption an Wert gewann und mit ihrer Bedeutung die Bedeutung des Staates selbst definiert. Dies wiederum ist dort wo der Staat als geschichtlicher Staat angesehen wird. Simplifiziert heißt dies: Geschichte beginnt dort, wo die Geschichtsschreibung beginnt. Damit bleibt die Frage nach dem Ursprung der Geschichte bei Hegel unbeantwortet. Denn der Staat ist wird als Resultat eines Prozesses verstanden. Er ist die *Realisation seines Konzepts*, wie McCarney es formuliert.

Die Realisation ist dabei selbst schon ein Prozess und somit schon geschichtlich. Es ist damit unklar, wann sie beginnt, wo sie beginnt und wie sie beginnt. Klar ist damit lediglich, wann die Geschichte zum ersten mal bis heute erhalten ist. Der Ursprung wird dadurch aber nicht ausgelotet.

Unternehmen wir also den Versuch herauszufinden, wann, wo und wie nach Hegel die Geschichte ihren Ursprung hat. Die Fragestellung dieser Masterarbeit könnte darum heißen: Wann, wo und wie hat sich der Realisierungsprozess so weit fortgesetzt, das die Geschichte einsetzt? Kurz: Was ist Hegels Ursprung der Geschichte?

CHAPTER II

HEGELS BEGRIFF VOM URSPRUNG

Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* behandelt die Entstehung der Geschichte von der Zeit, die ihr im eigentlichen Sinne voraus liegt, also der Vorgeschichte, bis hin zur Gegenwart Hegels. In der 500 Seiten umfassenden Mitschrift dieser Vorlesungen finden sich neben einer ausführlichen Einleitung Hegels vier Teile. Diese tragen nach den Regionen, die sie behandeln, die Titel *orientalische Welt*, *griechische Welt*, *römische Welt* und *germanische Welt*. Diese vier Teile gelten für Hegel als die vier Stufen der Geschichte, sind also nicht nur als Textgliederung zu verstehen. Sie sind aber auch nicht nur räumlich zu verstehen sondern drücken eine zeitliche Abfolge aus: Die orientalische Welt liegt vor der griechischen, diese vor der römischen und diese wiederum vor der germanischen. Diese vier Teile werden laut Hegel ineinander aufgehoben und entsprechen somit dem „teils erhaltenden, teils verklärenden Prinzip“ (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, im Folgenden VG, 103) seiner Dialektik. Dass die Darstellung Hegels den Verlauf der Geschichte mit einer simultanen Bewegung von Ost nach West oder besser von Orient zu Okzident beschreibt, ist evident und wird für die weitere Untersuchung und vor allem für die Bestimmung des Ortes und der Zeit des Ursprunges der Geschichte von Bedeutung sein.

Auch wenn Hegel den Ursprung der Geschichte nicht explizit bestimmt, kommt er um das Thema in seinen Ausführungen nicht herum. Jedoch ist der Ursprung der Geschichte nicht am Anfang seiner Vorlesungen zu suchen, sondern inmitten deren Verlauf. Die Geschichte der Geschichte fängt für Hegel also nicht am Anfang an sondern früher respektive östlicher, namentlich im vorgeschichtlichen China. Dort nimmt die Entwicklung der Geschichte ihren Anfang um dann später an einem Anderen Ort, nämlich in Griechenland, als wirkliche Geschichte einzutreten. Alles was vor, bzw. östliche von Griechenland liegt, kann als der Weg zum Anfang der Geschichte bezeichnet werden. Alles was danach und westlicher kommt, ist dann Teil der Geschichte.

Durch umfangreiche Ausführungen beansprucht Hegel in seinen Vorlesungen nicht nur den Geschichtsverlauf selbst, sondern „die zentralen begrifflichen Elemente und Vorstellungsgehalte religiöser Welterklärung in seiner Philosophie auf den Begriff zu bringen.“(Quante, 120) Das dabei entstehende System hat den Anspruch „ein in sich geschlossenes Ganzes“(Köhler, 47) zu sein. Als Ganzes muss es sich zu einem wie auch immer gearteten Umfeld abgrenzen. Das Ganze der Geschichte, von den Anfängen bis zur Gegenwart, muss darum den Anspruch erheben, alle Teile, die zur Geschichte gehören, zu integrieren. Außerdem muss es die Teile, die nicht dazu gehören, explizit ausschließen. Da zwischen diesen beiden Zuständen ein Unterschied auszumachen sein muss, müssen sie auch trennbar sein. An dieser Trennung ist der Ursprung der Geschichte zu vermuten. Was sich im Prinzip einfach anhört stellt sich in der Praxis als schwieriges Unterfangen dar. Denn Hegel versteht den Ursprung nicht nur als Punkt, von dem aus sich die Geschichte entfaltet also einem Zeitpunkt auf einem linearen

Verständnis von Zeit, sondern nimmt ihn vielmehr als Grenze an, zu welcher der Systementwurf aus seiner Perspektive zurück wirkt. Dieser Punkt wird also aus der Gegenwart definiert, von der aus die Geschichte sich rückwärts entfaltet. Wie der Prophet in die Zukunft schaut, schaut Hegel dabei zurück und der weitest entfernte Punkt, den er sieht ist die besagte Grenze.

Hegel sieht an dieser Grenze den Ursprung des menschlichen Geistes als Beginn der zeitlichen Ordnung der Welt und versteht ihn damit als Anbeginn der Geschichte selbst. Der Mensch war demnach schon auf der Erde, ohne das zu sein, was wir unter Menschsein verstehen. Er hatte eine Existenz in vorgeschichtlichem Stadium. Dieser Zustand hat aber keine zeitliche Dimension, sondern nur einen Ort: Es ist die Welt außerhalb des Systems. Es ist Afrika, Amerika und der Orient. Im Gegensatz dazu lebt der Mensch der okzidentalen Welt im Zusammenhang der Zeit als Manifestation des Geistes. Meine Behauptung ist, dass der Geist und die Zeit in unmittelbarer Verbindung stehen und sich im Sinne Hegels gemeinsam als Geschichte ausdrücken. Der Ursprung der Geschichte ist darin als der Eintritt des Menschen in die Realität anzusehen. Es ist aber nicht der Moment, an dem die Zeit beginnt, sondern lediglich der Moment, an dem die Zeit relevant wird. An dem Ursprung hat dabei ein Wandel stattgefunden, der als Erzeugung der Realität bezeichnet werden kann: Er stellt sich als Wandel von Raum zu Zeit dar. Er drückt sich in der Entstehung des objektiven Geistes neben dem subjektiven Geist aus. Und er besteht im Fortschreiten von einer qualitativen Erfassung der Welt zu einer quantitativen Erfassung. Im folgenden werden all diese Behauptungen erläutert werden.

In seinem Aufsatz zur Philosophie der Geschichte fasst Franz Hesse die Grundlage der Weltgeschichte bei Hegel folgendermaßen zusammen:

Die Weltgeschichte nimmt ihren Anfang nicht von der Natur, nicht vom so genannten Naturzustand, sondern der Ausgangspunkt ist der Geist, allerdings der Geist in einer noch unentwickelten Form, nicht in der Form der Idee, diese muß er erst durch sein eigenes Tun hervorbringen.(Hesse, 81)

Der Geist ist demnach auf der einen Seite als unterentwickelte Form die Voraussetzung der Weltgeschichte und auf der anderen Seite als Idee das, was in ihr wirkt. Er existiert also vor und nach dem Ursprung der Weltgeschichte und ist folglich unabhängig von ihr. Kann aber die Weltgeschichte ohne Geist gedacht werden, oder ist ihr Ursprung im Geist zu vermuten?

Der Ursprung ist im Verständnis Hegels der erste Zeitpunkt, „an dem die Welt als Geist die Augen aufschlägt“(Boer, 43) Es gibt also einen Geist vor dem Beginn, der aber nicht seine Funktion erfüllen kann. Er steht bereit, ist aber noch inaktiv.

Der Zeitpunkt der Aktivierung des Geistes ist der Moment, an dem der Mensch anfängt zu begreifen. Begreifen findet statt, wenn etwas begriffen wird, das heißt, sich ein Begriff für eine Sache bildet, der zuvor nicht vorhanden war. Den Ursprung dieses Vorgangs „versucht Hegels Philosophie letztendlich aufgrund des Verhältnisses zwischen Begriff und Zeit zu verstehen.“(Boer, 43) Den ersten Begriff versteht Hegel hierbei als den Vorgang dieses Begreifens, der mit dem „Übergang von der Natur zum Bewußtsein“ (Boer, 43) möglich wird. Der Vorgang besteht aber nicht nur in einer Entwicklung hin zu etwas was zuvor nicht möglich war, sondern muss inhaltlich gerade als dessen Gegenteil verstanden werden. Begreifen bedeutet Festlegung auf einen

Begriff und damit Erstarrung der Zeit. Eine Sache wird durch das Begreifen in seiner momentanen Form konserviert. Der Begriff ist Ausdruck dieser momentanen Form.

Das Bewusstsein ermöglicht im Begreifen eine Entäußerung eines Teils seiner selbst. Was mit dem Bewusstsein begriffen wird, wird im Begriff konserviert. Der momentanen Form der Sache wird im Begriff Ausdruck gegeben, der feststehend, statisch, unbeweglich vom Bewusstsein entlassen wird: Als Begriff der Sache muss diese nicht mehr begriffen werden, denn sie ist es bereits.

Der Begriff ist dann aber „zunächst vollständig in der Äußerlichkeit versunken und gewinnt nur allmählich die Kraft, sich zum Begriff zu bestimmen.“(Boer, 45) Es findet also zunächst eine vollständige Trennung vom Bewusstsein statt. In diesem Zustand gibt es keine Relation zwischen Bewusstsein und dem Begriff. Das entäußerte Wissen ist verloren, denn das Bewusstsein verlegt einen Teil seines selbst mit Hilfe des Begriffs in eine äußere Sphäre, die von ihm nicht mehr erreicht werden kann. In Hegels Geschichtskonzept wird dieser Zustand der Absoluten Trennung in den Teilen über China und Indien vor Augen gestellt, in denen der Mensch unentrinnbar unter den Gegebenen Regeln lebt, von denen er nicht mehr weiß, dass er sie selbst festgelegt hat. Darauf wird im nächsten Teil noch näher einzugehen sein.

Erst in einem zweiten Schritt findet eine Annäherung statt, die es dem Bewusstsein erlaubt, zu dem Begriff in Beziehung zu treten und sich im gegenüber relativ zu verhalten. Jetzt entwickelt sich das Bewusstsein relativ zum Begriff. Dabei entsteht ein Bruch zwischen konserviertem Begreifen im objektiven Begriff und dem subjektiven Begreifen im Bewusstsein. Denn der entäußerte Begriff wird sehr bald mit

dem Begreifen der Selben Sache konfrontiert, die im Bewusstsein von neuem begonnen hat.

Dies wird in Hegels Philosophiekonzept an Persien deutlich, wo sich eine objektive Reichszugehörigkeit gegenüber einer subjektiven Lebenssituation als unveränderlich darstellt und somit einen Bezugspunkt bildet. Zu diesem Bezugspunkt kann sich das subjektive Bewusstsein relativ verhalten. Dies wird als Veränderung wahrgenommen, also als Entfernung oder Annäherung zum gesetzten Bezugspunkt. Was zuvor als identisch wahrgenommen wurde, ist jetzt unterschieden.

Der gebliebene Teil des Bewusstseins hat sich im Verhältnis zum begrifflichen Teil des Bewusstseins verändert. Da diese Veränderung selbst zum Objekt des Begreifens wird, und somit begriffen werden kann, kann die Veränderung als Veränderung begriffen werden.

Der Vorgang besteht also in vier Schritten: (1) Erst wird eine Sache begriffen. (2) Dann wird die Sache in einen Begriff entäußert. (3) Dann versucht das Bewusstsein die selbe Sache nochmals zu begreifen, kommt aber zu einem unterschiedlichem Ergebnis. (4) Als letztes begreift das Bewusstsein, dass sich nicht die betrachtete Sache geändert hat, sondern dass es sich selbst gegenüber früher verändert hat.

CHAPTER III

DER BEGINN DER ZEIT

Allmählich kommt somit Zeit als gefühlte Veränderung im Bewusstsein in Bewegung. Die gefühlte Veränderung ist aber zunächst ohne Sinn und erscheint damit zufällig. Zeit ist noch nicht Zeit im objektiv chronologischen Sinne sondern begriffene Veränderung. Die verschiedenen Stadien der Veränderung werden als Momente begriffen, an denen das Begreifen stattfindet. Die so spürbaren Momente werden einzig durch ihre Abfolge, das heißt, ihre subjektive Chronologie gekennzeichnet und stehen davon abgesehen in keinerlei Verbindung.

Größter Unterschied dieser Auffassung von Zeit zum heutigen Verständnis der Zeit stellt dabei der Mangel an Kausalität dar. Das, was war, und das, was ist, steht in keinem kausalen Zusammenhang, genauso wie das, was ist, und das, was sein wird, in keinem kausalen Zusammenhang steht. Damit fehlt dieser Auffassung von Zeit die lineare Konzeption, die sich in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausdrückt. Vielmehr stellt diese Zeit ein bloßes Durcheinander von Relationen einzelner, lediglich durch ihre Chronologie geordneter Momente dar:

Die unmittelbare Weise, wie die einzelnen Momente des erscheinenden Geistes dem Bewußtsein begegnen, ist die Aufbewahrung derselben in der Form der Zufälligkeit, d.h. der bloßen Abfolge in der Zeit. Da die Chronologie für diese Art von Geschichtsauffassung den einzigen Ordnungsfaktor darstellt, könnte man diesen *Typ* von Geschichte auch die *Kontingente Geschichte* nennen, denn

Inhalt und Bedeutung dessen, was nach dem Schema des Vor- und Nacheinander geordnet wird, bleiben ausschließlich vom Zufall bestimmt.(Köhler, 38)

Die so verstandene Zeit hat das zum Inhalt, was Hegel zu Beginn der Einleitung zur Philosophie der Geschichte die „ursprüngliche Geschichte“ nennt. Sie enthält lediglich „Taten, Begebenheiten und Zustände“(VG, 11) ohne diese in Zusammenhang zu sehen. Vertreter dieser Art der Geschichtsschreibung sind laut Hegel Herodot und Thukydides. (ebd.) Die Geschichte wird von ihnen nur in Begriffen gefasst und nicht gewertet. Es fehlt dieser Geschichtsschreibung jegliche Perspektive. Die Momente werden notiert wie sie erscheinen. Dennoch ist diese begriffliche Fassung Grundlage für die Geschichte in ihrer heutigen Bedeutung. Sie ist das, was „auch die Folie abgibt für ein philosophisches Konzept von Geschichte.“(Hespe, 72) Die ursprüngliche Geschichte ist diejenige, die am nächsten an der Idee der wahrheitsgetreuen Wiedergabe ist. Sie ist wie eine seismographische Aufzeichnung, in der sich die Momente der Geschichte verewigen. Das so dokumentierte geschichtliche Rohmaterial ist aber zunächst keine wirkliche Geschichte im Sinne Hegels.

Die Bildung der Geschichte aus den begriffenen Momenten ihrer zeitlichen Abfolge versteht Hegel als den zweiten Schritt. Er nennt das, was so entsteht, die „reflektierende Geschichte“(VG, 11) Sie beinhaltet die gefasste und bewertete Geschichte. Gegenüber der ursprünglichen Geschichte ist die reflektierte Geschichte durch die Perspektive unterschieden. Jemand schaut auf Momente der Geschichte zurück und stellt sie in Zusammenhang. Er erkennt, dass das eine zum anderen geführt hat und dass am Ende dieser Kette seine eigene Gegenwart steht.

Aus der reflektierenden Geschichte muss sich nun noch die philosophische Geschichte entwickeln. Dies geschieht laut Hegel dadurch, dass sich der Gedanke der Vernunft zu ihr gesellt. Das bedeutete, dass die Geschichte unter der Voraussetzung eines Endzwecks betrachtet wird, der in der Zukunft liegt. Im Streben zu diesem Endzweck muss die Geschichte mit Sinn aufgeladen werden. Die philosophische Geschichte sieht sich also als Lotze zwischen Vergangenheit und Zukunft. Das, was die philosophische Geschichte in den Momenten der Vergangenheit erfragt, ist die Vernunft. Denn das, was die Philosophie zu dem Verständnis der Geschichte mitbringt ist „der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei.“(VG, 20) Die philosophische Geschichte betrachtet die Geschichte demnach als die Entwicklung der Vernunft. Die verschiedenen Momente der Geschichte werden aufgrund ihrer Zusammenhänge durch die Vernunft verbunden.

Diese drei Geschichtskonzepte Hegels repräsentieren Geschichte mit drei unterschiedlichen Bezugspunkten. Die ursprüngliche Geschichte betrachtet Geschichte in der Geschichte selbst. Das was passiert, wird so gut es geht niedergeschrieben. Die reflektierende Geschichte betrachtet Geschichte aus der Perspektive der Gegenwart und gibt ihr einen Zusammenhang. Und die philosophische Geschichte betrachtet Geschichte in ihrer Bedeutung für die Zukunft.

Dieser Prozess, von erlebtem Moment über reflektierter Geschichte hin zur Vernunfterkennung in der Geschichte soll im Folgenden erörtert werden. Einführend stellt sich jedoch die Frage, wie der Mensch zu seinem Bewusstsein kommt, indem das Auffassen der Geschichte vollzogen wird, indem es Sachen begrifflich fasst. Es wäre zu

vermuten, dass der Geist und die Empfindung von zeitlichem Verlauf und damit Geschichte dabei in Verbindung stehen.

CHAPTER IV

DER BEGRIFF UND DIE ZEIT IM BEWUSSTSEIN

Beides, Begriff und Zeit sind als Vorgang zu verstehen die sich gegenseitig bedingen. Weder das eine noch das andere war zuerst da. Sie entfalten sich gemeinsam aus dem Bewusstsein, das sie beide als Keim in sich trägt. Der im Bewusstsein liegende Keim „kann nicht anders, als die Momente, die er in sich trägt, zu entfalten.“(Boer, 31)

Das Bewusstsein ist demnach der Ausgangspunkt der Zeit wie des Geistes. Beides muss im Bewusstsein angelegt sein, ohne aber als a priori des Bewusstseins zu gelten. Denn zunächst sind sie nicht aktiviert, sondern nur als Option vorhanden. Das Bewusstsein muss darum der Ort sein, wo die Suche nach dem Ursprung der Geschichte bei Hegel weitergeht. Doch diese Suche ist nicht mehr auf die Geschichte begrenzt. Vielmehr haben die unternommenen Ausführungen gezeigt, dass der Ursprung des Menschen im heutigen Verständnis in dieser Frage einbezogen ist. Der Mensch ist Mensch, weil die Vernunft mit der Erkennung der Geschichte als zeitliche wie auch kausale Abfolge in ihm erwachte. Der Moment an dem der Mensch die Kausalität der Vernunft und die Zeitlichkeit der Geschichte in Verbindung bringt, ist nunmehr das, was unter Ursprung der Geschichte verstanden wird. Vor diesem Zeitpunkt spielte Zeit und Kausalität keine Rolle. Es ist der Zustand der Ewigkeit oder des darin gefangenen Chaos. Nach dem Zeitpunkt sind Zeit und Kausalität das, worin für Hegel das Menschsein besteht. Im

Folgenden soll der Versuch unternommen werden, sich der Membran zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit anzunähern.

Zunächst gilt festzuhalten was schon zu Beginn angesprochen wurde: Hegel ist „gar nicht an der Frage interessiert, ob die tatsächliche Welt einen Anfang hat oder nicht.“(Boer, 42) Für ihn ist einzig von Interesse, bis zu welchem Punkt in der Vergangenheit das System, das er selbst vorstellt, auf die wirkliche Welt applizierbar ist. An die so gefundene Grenze setzt er den Anfang des menschlichen Bewusstseins. Die Frage, wie das Bewusstsein des Menschen beginnt erübrigt sich dadurch: Es ist der Punkt, an dem sich die Geschichte in Hegels Dialektik, durch immerwährendes Aufheben entwickelt. Vor diesem Punkt in der Zeit gab es demnach nichts, was an einem späteren Punkt relevant wäre. Dies bedeutet, dass was davor geschah, nicht in dem heutigen Menschen aufgehoben ist. Die Unterscheidung in aufgehoben und nicht aufgehoben bringt aber ein Problem mit sich. Dieses Problem besteht in der Frage nach der Bedeutung Gottes als Schöpfer der Welt. Wie lässt sich die Idee eines Schöpfergottes mit der Idee eines Bewusstsein vereinbaren? Wie kann Gott als Voraussetzung der Geschichte also vorgeschichtliche Gestalt in der Geschichte wirken?

Zwar scheint es so „als ginge ein Gott der Schöpfung voraus“ (Boer, 40) Dies zu denken ist aber unsinnig, da es gar kein „voraus“ in der Geschichte gibt. Ein Voraus gibt es nur in der chronologischen Ordnung. Der Gott, der also chronologisch der Geschichte vorauszugehen scheint, befindet sich relativ zur Geschichte nicht voraus sondern in ihrem Gegenteil: der Ewigkeit. Diese ist nicht bevor die Geschichte beginnt oder nachdem sie aufhört, sondern immer und überall als ihr Gegenteil. Mit dieser Feststellung wird Hegel in einen scheinbar objektiven Standpunkt gerückt, von dem aus

er das Verhältnis Mensch-Gott als Außenstehender erfassen kann. Dies ist aber nur hypothetisch der Fall. Denn auch er ist an seine eigene Perspektive gebunden, und die ist Teil der Geschichte zu sein. Das Konzept „Gott“ versteht Hegel daher als Rechtfertigung des Unbegrifflichen im Gegensatz zum Begriff. Darunter versteht sich das Gegenteil der begrifflichen Fassbarkeit und damit der Möglichkeit geschichtlicher Entwicklung. Die begriffliche Fassung des Unbegrifflichen drückt sich durch Glaube aus, der sich in Religion objektiviert. Denn das „religiöse Bewußtsein [kann] sich die Bewegung des absoluten Begriffs [die Entwicklung der Zeit] nur auf diese Weise vorstellen“ (Boer, 40)

Der Anfang des Systems findet darum für religiöse Menschen im Begriff Gott seinen Abschluss. Es ist etwas Unbegreifbares, das nur geglaubt werden kann. In Wirklichkeit wird damit aber nur die Limitiertheit des Systems ausgedrückt: Das System weiß an diesem Punkt nicht weiter. Was danach bzw. davor kommt kann durch das System nicht erklärt werden. Letzten Endes wird an diesem Punkt das System mit seiner eigenen Limitiertheit konfrontiert. Doch anstelle zu sagen, das System kann nicht das wahre System sein, da es einige Sachen nicht erklären kann, wird das, was nicht in das System passt als Wirken Gottes im System bezeichnet. Der Schwachpunkt wird also als dessen Stärke ausgelegt. Für religiöse Menschen versänkt bildlich gesprochen das glühende Schwert Gottes die klaffende Wunde im System. So macht es die „Idee von Gott [...] dem Bewußtsein möglich, die Wirklichkeit als zusammenhängendes Ganzes zu verstehen.“ (Boer, 42) In Bezug zu dem vorliegenden Problem des Ursprungs der Geschichte bedeutet dies, dass der Abschluss in der Vergangenheit, und damit der Beginn des Bewusstseins sich dadurch mit sich selbst zusammen schließt (Vgl. Boer,

42). Es ist der Anfang des Systems, weil es der Punkt ist, an dem die chronologische Abfolge der Momente aus der Sicht des Systems nicht mehr als vernünftig erscheint. Der Beginn des Systems ist somit geometrisch ausgedrückt der Schnittpunkt der Zeitachse mit dem Umfang, also der Limitierung des Systems.

CHAPTER V

DAS SYSTEM DER GESCHICHTE UND DAS BEWUSSTSEIN

In Hegels System ist der Anfang der Geschichte durch den Anfang des Systems aus seiner Sicht erklärt. Gott ist das, was von innerhalb des System als außerhalb liegend erkannt aber nicht erreicht werden kann. Gott ist also nicht Teil des Systems sondern Ausdruck eines Schwachpunktes des Systems. Das System schließt damit seine eigene Entstehung aus, bzw. als unerfassbar ein. Der Mensch erkennt: Der Ursprung des Bewusstseins ist etwas, was das Bewusstsein nicht begreifen kann. Die Erklärung, die das Bewusstsein für diese Unbegreifbarkeit liefert, ist: Gott, als unerreichbar, absolut, usw. Gott offenbart sich in dieser Vorstellung als das Bewusstsein, und das Bewusstsein ermöglicht das System, ohne jedoch seinen Ursprung in Gott erfassen zu können.

Die Perspektive des Menschen ist im System gefangen. Aus dem System kann Gott daher nur als seine Unerfassbarkeit wahrgenommen werden. Im Umkehrschluss wird darum das Unerfassbare als Offenbarung Gottes angesehen. Daraus folgt, dass letzten Endes alles, was noch nicht vom System erfasst ist, als Gottes Offenbarung angesehen wird. Der Mensch nennt diese Offenbarung Schöpfung. Tritt sie in einem vom System vermeintlich abgesicherten Bereich auf, dann ist es ein Wunder. Diese Unerfassbarkeit drückt sich lapidar in der Vorstellung Gottes als Schöpfer des Natürlichen aus. Gott ist das, was außerhalb des Systems und besonders vor dem

System und nach dem System liegt. Er ist der Ursprung und das Ende der Welt: Alpha und Omega. Da das System sich ausbreitet, sich also von Ursprung in Richtung Ende bewegt, muss diese Feststellung erweitert werden: Gott ist das, was *noch* außerhalb des Systems liegt. Am Ursprung, an dem „Indifferenzpunkt, der den Übergang von der Natur zum Bewusstsein bildet,“(Boer, 43) lag alles außerhalb dessen, was sich erst nach und nach zum System bildete. Er ist der erste von unzähligen Momenten, „die an sich ‚nichts‘ sind, aber es dem Bewusstsein ermöglichen, Erkenntnis über die Welt und über sich selbst zu erlangen.“(Boer, 43) Durch Aneinanderreihung dieser Momente wird das System so durch „die freie Wiederholung dieser Offenbarung“(Boer, 43) fortgesetzt, die sich auf immer neue Art und Weise bildet. Gott offenbart sich, das System erfasst das Offenbarte. Das Offenbarte wird Teil des Systems. In diesem Prozess drückt sich, wie schon im Bild des glühenden Schwertes dargestellt wurde, die Vereinbarung des Unvereinbaren aus, wie sie im Christentum durch den Heiligen Geist als Vereinbarung von Vater und Sohn als einen Gott ausgedrückt wird. Bei Hegels System kann wegen dieser Parallele „von einer christlichen Mythologisierung der Weltgeschichte gesprochen werden.“(Baekers, 123) Er projiziert das Christliche Prinzip der Dreifaltigkeit auf die Weltgeschichte. Es gibt den Begreifbaren Gott im System in der Person Jesus. Es gibt den unbegreifbaren Gott außerhalb des Systems in der Vorstellung von Gottvater; Und es gibt die Verbindung der beiden im Heiligen Geist. Die einzelnen Teile der Geschichte ordnet er dann so, dass sie sich diesem Raster entsprechend darstellen. So lässt sich das

scheinbare Dilemma einer vermeintlichen Entgegensetzung von offener, zufälliger Geschichte und der Einen Wahrheit als einem organischen System,

einer in sich geschlossenen Totalität, [...] in der Konzeption Hegels durchaus auflösen“(Köhler, 47)

Was auf der religiösen Ebene gezeigt wurde stellt sich so auch auf politischer oder gesellschaftlicher Ebene dar. So gilt ein Volk für Hegel als geschichtlich, wenn es Selbstbewusstsein als Volk entwickelt. Dieses Selbstbewusstsein erlangt es durch das Vorhandensein eines Staates, der als objektiver Staat wahrgenommen wird. Objektiv bedeutet, dass es gegenüber dem Volk und seiner Heterogenität als absolut gesetzt wird. Durch die Verbindung des Widerspruchs von Heterogenität und Absolutheit wird das Volk für Hegel Teil der Geschichte da es das göttliche Prinzip, d.h., „vom Absoluten bzw. Göttlichen und von seinem eigenen Verhältnis zu diesem Göttlichen“(Köhler, 46) reproduziert.

Systemimmanent sind dieser Prozess und seine ständige Wiederkehr deutlich erkennbar. Man könnte sagen, er muss geradezu deutlich erkennbar sein, um überhaupt Teil des Systems zu sein. Die Frage ist jedoch, wann dieser Prozess das erste mal aufgetreten ist. Wann hat sich Gott das erste Mal offenbart? Wann hat das System begonnen sich zu vergrößern und zu entwickeln?

Es wurde gezeigt, dass Systemimmanent der Beginn der Geschichte in den Anfang des Systems selbst gesetzt werden muss. Denn jenseits davon gab es nur Gott, und der ist ewig. Doch irgendwie hat sich etwas verändert, so dass das System aus dem Bewusstsein möglich wurde. Diesen ersten Zeitpunkt im System Hegels wird im Folgenden erfasst werden. Ins besondere steht dabei seine Aufteilung der Weltgeschichte im Blickpunkt. Im Wesentlichen werden dabei drei Fragen zu klären sein. Wann, wo und wie beginnt das menschliche Bewusstsein sich zu verändern?

Dieser Frage behandelt Hegel indirekt in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Schon deren Inhaltsübersicht gibt darüber Auskunft, wie sich die Geschichte für Hegel darstellt. Die Vorlesungen sind untergliedert in Einleitung und vier Teile. Der Erste Teil beschreibt die orientalische Welt. Innerhalb dieses Teiles gibt es wie so häufig bei Hegel drei Abschnitte: China, Indien, Persien. Diese Abschnitte beschreiben die drei Teile der Welt, die für Hegel noch in keinem geschichtlichen Zusammenhang stehen. Innerhalb des Teiles zu Persien gibt es im Unterschied zu den beiden anderen Teilen drei Kapitel. Persien subsumiert also mehrere Bereiche, was an sich schon Ausdruck einer sich entwickelnden Differenzierung ist. Persien ist darüber hinaus der letzte Abschnitt des ersten Teils und damit der vorgeschichtlichen Welt bei Hegel.

Der darauf folgende zweite Teil behandelt die griechische Welt, die bereits Teil der Geschichte ist. Zunächst soll die Vorgeschichtliche und die Geschichtliche Welt näher beschrieben werden. Welches sind die Eigenschaften der Welt ohne Geschichtliches Konzept im Hegelschen Sinne? Welche Eigenschaften zeichnen die geschichtliche Welt aus? In einem weiteren Schritt soll dann der Übergang von einem zum anderen erläutert werden. Als Grenzregion steht dabei Persien in Fokus der Untersuchungen.

CHAPTER VI

DIE WELT VOR DER GESCHICHTE

Der Ursprung der Geschichte ist im Folgenden nicht als der Punkt verstanden, bis zu dem das System aus Hegels Sicht anwendbar ist und Sinn ergibt wie dies bisher der Fall war. Denn dieses Verständnis ist nur im reflexiven Geschichtsverständnis von Bedeutung. Die unternommenen Untersuchungen haben verdeutlicht, dass der Ursprung in diesem Verständnis als Mangel an begrifflicher Erfassbarkeit und damit einhergehendem Gottglauben mündet. Im Folgenden soll vielmehr der Ursprung der Geschichte in philosophischer Geschichtserfassung versucht werden, also der dritten Stufe in Hegels Verständnis. Es geht darum, die Veränderungen der Geschichte zu begreifen, wie sie sich zum gegebenen Zeitpunkt darstellten. Gegenüber Hegels System muss daher ein objektiver Standpunkt eingenommen werden. Wir blicken nicht mehr zurück zum Ursprung des Systems, sondern stellen uns das System auf dem Seziertisch ausgebreitet vor uns liegend vor. Nur dadurch wird es möglich sein, den Zeitpunkt, den Ort und die Art und Weise des geschichtlichen Beginns im System Hegels festzulegen.

Wo hat die geschichtliche Gravitation der Gegenwart Hegels ihr Ende? Die Geschichte führt laut Hegel in die Zukunft. Die Kernfrage ist zunächst: Wann hat die Geschichte angefangen in die Zukunft, also in Richtung Hegels Gegenwart zu führen?

China und Indien stimmen für Hegel darin überein, dass sie noch nicht Teil der Geschichte sind. Sie liegen „außer der Weltgeschichte, als die Voraussetzung der Momente, deren Zusammenschließung erst ihr lebendiger Fortgang wird.“(VG, 147) Davon abgesehen sind sie aber grundlegend verschieden voneinander, wenn nicht gar gegenteilig. China hat zwar eine Geschichte, Diese ist jedoch reine Chronologie. Dies ist nach Hegel ein sicheres Zeichen, dass sich China „selbst nicht entwickelt“(VG, 150) So hat es zwar eine Zivilisation, die „im 29. Jahrhundert vor Christus“(VG, 150) installiert wurde, diese ist seit damals aber unverändert. Sie besteht im Wesentlichen in einer „absoluten Gleichheit“(VG, 157) der Individuen, die ohne die geringste Freiheit im eigentlichen Sinne noch nicht unter die Definition von Individuum fallen. Denn in China sind alle Verhältnisse „durch rechtliche Normen fest befohlen: die freie Empfindung, der moralische Standpunkt überhaupt ist dadurch gründlich getilgt.“(VG, 161) In der Folge davon ist auf der Ebene von Einzelmenschen wie auch auf gesellschaftlicher Ebene alles, „was zum Geist gehört, freie Sittlichkeit, Mortalität, Gemüt, innere Religion, Wissenschaft und eigentliche Kunst, entfernt.“(VG, 174) In China herrscht die Gleichheit „das niedrige, noch nicht zu Unterschieden gelangte Selbstgefühl“(VG, 174) Einzig in der Philosophie hat China die „abstrakten Ideen der Einheit und Zweiheit.“(VG, 171) Diese steht aber in keiner Verbindung zum Leben und stellt damit mehr eine Utopie als eine Philosophie dar. Der Unterschied ist in China die Utopie der in Gleichheit regulierten Gesellschaft, d.h, der Unterschied ist keine Realität..

Indien ist wie China eine „statarisch und fest gebliebene Gestalt.“(VG, 174) Jedoch richtet sich der Mensch dort nicht nach dem äußeren, wie in China, sondern nach dem Inneren, der „Phantasie und Empfindung.“(VG, 174) Indien ist für Hegel darum

das Land des Unterschiedes, in dem sich selbst Gott „im Taumel seines Träumen“(VG, 175) befindet. Deshalb kann Indien als das Gegenteil von China angesehen werden. In Indien entbehren alle Dinge „ebenso des Verstandes, des endlichen zusammenhängenden Bestehens von Ursache und Wirkung, als der Mensch der Festigkeit des freien Fürsichseins, der Persönlichkeit und der Freiheit.“(VG, 177) Die Gleichheit, die das Bestimmende in China ausmachte, ist in Indien gewandelt zum reinen Unterschied, der aber nicht Resultat eines freien Willens, sondern dem Individuum von der Natur auferlegt ist. So besteht die Gleichheit weiter, indem sie alles im „Unterschied versteinert“ (VG, 185) Über diesem Unterschied „herrscht die Willkür“(VG, 185)

Hegel anerkennt, dass Indien „der Ausgangspunkt für die ganze westliche Welt“ (VG, 178) ist. Dies bedeutet aber lediglich eine räumliche „welthistorische Beziehung“(VG, 178) und keine zeitliche oder geschichtliche Beziehung. Denn wie in China findet in Indien noch keine Veränderung statt. Jeder ist das, als was er geboren ist. Für Hegel ist darum das „Sichverbreiten des Indischen [...] vorgeschichtlich, denn Geschichte ist nur das, was in der Entwicklung des Geistes eine wesentliche Epoche ausmacht.“(VG, 178)

Epoche macht Indien nicht, denn dazu müsste es Teil eines Prozesses sein, und sich verändern oder eine Veränderung ermöglichen. Indien bleibt aus diesem Mangel ohne Geschichte und „ohne Geschichte ist sein zeitliches Dasein nur in sich blind und ein sich wiederholendes Spiel der Willkür in mannigfaltigen Formen.“(VG, 203) Dies zeigt sich darin, dass „nicht inhaltliche und strukturelle Gesichtspunkte maßgebend für das Auffassen von geschichtlichen Erscheinungen [sind], sondern allein die formelle

chronologische Gliederung“ (Köhler, 40) Mit der formell-chronologischen Gliederungen als einzige Verbindung zwischen den Momenten herrscht in Indien das Chaos. Jedoch sind die Handlungen des Individuums hier auf den Erhalt des *status quo* ausgerichtet. Alles wiederholt sich damit immer wieder und die „Die Erhaltung der Gattung ist so nur als die gleichförmige Wiederholung derselben Weise der Existenz.“ (VG, 103) zu denken.

In Indien wie auch schon in China ist alleine die chronologische Gliederung als Ordnendes Prinzip von Bedeutung. So bleibt der „Geist an die Zeit entäußert.“ (Köhler, 40) Sie verläuft, ohne dass sich der Mensch dieses Verlaufs bewusst ist. Der Mensch ist zu diesem Zeitpunkt oder besser an diesem Ort noch nicht in der Lage sich die Zeit bewusst zu machen und wird laut Hegel auch niemals sein.

China und Indien sind für Hegel außerhalb des welthistorischen Zusammenhangs und damit vor dem Ursprung der Geschichte. Von hier unternehmen wir nun einen Sprung in den Teil, den Hegel als Geschichtlich beschreibt. Dies ist die griechische, die römische und die germanische Welt.

CHAPTER VII

DIE WELT DER GESCHICHTE

Laut Hegel steht, wie zuvor erörtert wurde, im welthistorischen Zusammenhang die Bedeutung des Geistes an zentraler Stelle. In seinen Augen sind die Griechen als das Volk anzusehen, in welchem „der Geist sich in sich vertiefte, über die Partikularitäten siegte und dadurch sich selbst befreite.“(VG, 274) Der Geist kommt also zu sich selbst, vereinigt sich mit sich selbst. Es findet hier also eine Vereinigung statt, von etwas, was sich zuvor getrennt hatte. Der Geist hatte sich in Indien noch nicht von sich selbst getrennt, da dort noch die Einheit im Unterschied festgeschrieben war. Diese Trennung muss also zwischen Indien und den Griechen und damit im Abschnitt Persien geschehen sein. Das was sich dort trennte hat sich nun bei den Griechen wieder vereint. Sie nutzen als erstes Volk das Wissen der Vergangenheit zur Gestaltung der Zukunft, wenn auch mit augenscheinlich wenig Erfolg. Denn von hier nimmt nun die Geschichte ihren Lauf. „Denn die Griechen“ so sagt Hegel „übergeben den Römern den Herrscherstab und die Kultur, und die Römer werden von den Germanen unterworfen.“(VG, 273)

Nun ist es eine Frage der Auffassung, wie die Suche nach dem Ursprung der Geschichte weitergehen soll. Liegt der Ursprung kurz vor den ersten Atemzügen der Geschichte oder ist ihr Ursprung der Moment der Empfängnis? Übertragen bedeutet dies: Ist die Suche hier beendet und der Auftritt Griechenlands ist der Ursprung der

Geschichte oder ist die Trennung der Ursprung, die erst durch eine erneute Zusammenführung in Griechenland dessen Geschichtlichkeit ermöglichte? Letzteres ist m.E. der Fall. Und auch Hegel scheint dieser Meinung zu sein. Die Weltgeschichte, beginnend mit den Griechen „stellt nun den Stufengang der Entwicklung des Prinzips, dessen Gehalt das Bewußtsein der Freiheit ist,“(VG, 77) dar. Um den Ursprung der Geschichte zu finden, muss die Suche darum in Persien weitergehen.

Hegel schreibt unter dem Punkt Übergang zur griechischen Welt, dass in „Persien [...] das Prinzip des freien Geistes gegen die Natürlichkeit“(VG, 273) beginnt. Dieser Vorgang beinhaltet eine Abschwächung der Natürlichkeit und ein Anwachsen des Geistes. Darum liegt für Hegel „das Prinzip der Trennung von der Natur [...] im Persischen Reiche, und es steht daher höher als jene im Natürlichen versenkten Welten.“(VG, 273) Das persische Reich hat also einen Schritt getan, den es über das Chinesische und das Indische erhebt. Dieser Schritt wurde nach Hegel dadurch ermöglicht, dass das persische Reich die Einheit Chinas und die Unterschiedenheit Indiens miteinander verbindet. Das

Persische Reich also, weil es die besonderen Prinzipien frei für sich kann gewähren lassen, hat den Gegensatz lebendig in sich selbst; und nicht abstrakt und ruhig wie in China und Indien in sich beharren, macht es einen wirklichen Übergang in der Weltgeschichte.(VG, 146)

Betrachtet man das Inhaltsverzeichnis der *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, so findet man Persien als dritter und letzter Abschnitt des ersten Teils. Dieser letzte Abschnitt ist wiederum in drei Kapitel unterteilt. Innerhalb des dritten Kapitels gibt es eine weitere Unterteilung, dieses Mal in sechs Unterpunkte. Der zweite dieser Unterpunkte trägt denselben Titel wie der gesamte dritte Abschnitt: Persien.

Persien wird von Hegel also zweimal behandelt. Einmal als eine übergeordnete Kategorie und einmal als Unterpunkt innerhalb derselben Kategorie. Es wäre zu vermuten, dass Hegel Persien in den beiden identisch betitelten Teilen unter zwei unterschiedlichen Perspektiven betrachtet. Diese Vermutung bewahrheitet sich bei genauerer Betrachtung. Als übergeordneter Abschnitt Persien behandelt er Persien als Reich, das sich über eine Vielzahl von Gebieten ausbreitet. Als Unterpunkt behandelt er Persien mit zahlreichen Beispielen als eines dieser Gebiete, die sich unter dem Reich versammeln. Schon die doppelte Betrachtung zeigt, dass Persien für Hegel eine besondere Bedeutung hat. Dieses Reich steht für ihn auf der Kippe zwischen vorgeschichtlicher Welt und geschichtlicher Welt. Es ist noch Teil der orientalischen Welt aber eben gerade der Teil, der an die okzidentale Welt und damit an Menschheitsgeschichte grenzt. Aus diesem Grund wäre es nachvollziehbar, dass er Persien einmal als vorgeschichtlich und einmal als geschichtlich behandelte, was das doppelte Auftauchen Persiens erklären würde. Dies ist jedoch nicht der Fall. Vielmehr behandelt er Persien einmal als Hervorbringer des Persischen Reiches und einmal in seinem Verhältnis zu diesem Hervorgebrachten.

Die beiden Teile im Einzelnen: Der Abschnitt Persien folgt, nur durch das sechsseitige Intermezzo Buddhismus getrennt, auf den Abschnitt China und Indien. Es wäre demnach anzunehmen, dass die Behandlung Persiens im Abschnitt Persien unter dem Zeichen der vorgeschichtlichen Welt steht und sich Persien neben China und Indien einreicht. Dies ist jedoch nicht der Fall. Im Abschnitt Persien behandelt Hegel das Volk der Perser als das erste „geschichtliche Volk“ (VG, 215). Dies, weil Persien das „erste Reich [ist], das vergangen ist.“ (VG, 215) Somit unterscheidet sich Persien in seiner

Betrachtung grundlegend von China und Indien. Das Volk der Perser ist als erstes Volk geschichtlich, weil das Reich, das sie aufgebaut haben, vergangen ist. Es würde aus diesem Grund durchaus sinnvoll erscheinen, die persische Welt als gleichberechtigt mit griechischer, römischer und germanischer Welt in einem eigenen Teil des Buches zu behandeln. Anstelle dessen findet es sich aber wie gezeigt wurde als Unterpunkt unter der orientalischen Welt. Jedoch hat es mit seiner Vergänglichkeit die Welt der zeitlichen Geschichte betreten. Das Volk muss demnach mit der Bildung eines Reiches etwas erreicht haben, was das indische und das chinesische Volk nicht erreicht haben. Und das, was es erreicht hat, muss für die Geschichte einen Wert besitzen, der über die bloße Existenz hinausgeht und den eigenen geschichtlichen Niedergang transzendiert. Niedergang ist hier aber m.E. das Resultat, und nicht der Grund, warum Hegel das Persische Reich als geschichtlich ansieht.

Hegel nennt das, worin die Perser als erstes Volk eintreten, den „Zusammenhang der Geschichte“ (VG, 215). Die Perser sind also ein geschichtliches Volk, weil sie im Zusammenhang der Geschichte stehen? Was auf den ersten Blick tautologisch erscheint lässt sich vor dem Hintergrund der bereits erarbeiteten Aufteilung in vorgeschichtliche und geschichtliche Welt aufschlüsseln. Denn die Phrase „Zusammenhang der Geschichte“ (VG, 215) lässt sich einmal im zeitlichen Sinne lesen; dann wäre die Geschichte von nun an etwas Zusammenhängendes und Persien darin der erste Teil, so wie das erste Glied einer Kette. Die Phrase lässt sich aber auch räumlich lesen. Das Wort „Zusammenhang“ bezöge sich dann auf den subsumierenden Charakter eines politischen Reiches, der unterschiedliche räumlich getrennte Völker in „Zusammenhang“ bringt. In der so verstandenen Verbindung von Räumlichkeit und

Zeitlichkeit ähnelt die Bedeutung des Zusammenhangs dem „teils erhaltenden, teils erklärenden Prinzip“ (VG, 103) des Aufhebens, als dem zentralen Mechanismus in Hegels System. Soll die Geschichte eines Volkes in zeitlichem Zusammenhang stehen, muss sie darum „Erhalten und Erklären“ (VG, 103) was ihr zeitlich vorausgeht. Soll sie in räumlichem Zusammenhang stehen, muss sie „Erhalten und Erklären“ (VG, 103) was ihr in räumlicher Trennung zugrunde liegt. In Persien ist beides der Fall. Die Gleichheit Chinas und die Unterschiedenheit Indiens sind im persischen Reich durch die Ähnlichkeit und Andersartigkeit der subsumierten Völker aufgehoben. Als zeitlich dem Persischen Reich vorausgehende Geschichte ist in ihm die partikuläre Eroberungsgeschichte des persischen Volkes aufgehoben. Darum ist das persische Reich in signifikanter Weise ein Prototyp des geschichtlichen Zusammenhangs.

In Bezug auf Persien hängt in dem Wort „Zusammenhang“ die räumliche, vorgeschichtliche Zeit mit der geschichtlichen Zeit zusammen. So spiegelt sich auf der Ebene der Völker die beginnende „Tätigkeit des Gedankens“ (VG, 103), die Hegel hier dem Individuum das erste Mal zuspricht. Innerhalb des Individuums wird diese als Zeit spürbar, die vergeht. Auf der Ebene des Volkes wird dies als Geschichte spürbar. Der *Zusammenhang* ist darum für die Geschichte das, was das *Aufgehoben* für die Zeit ist. Beides beschreibt eine Tätigkeit, die sich in Veränderung ausdrückt. Beides hat seine „Quelle und Geburtsstätte“ (VG, 103) in Persien. Zusammenhang ist demnach das, was Indien fehlt, Persien aber hat. Zusammenhang steht zum einen für den Unterschied der einzelnen Teile und zum andern für das Einende, das die Teile miteinander verbindet.

Betrachten wir den Unterpunkt Persien, so finden sich dort die angestellten Untersuchungen bestätigt. Der Unterpunkt behandelt die Perser nicht in ihrer imperialen

Ausdehnung, sondern konzentriert sich auf den einen „Fuße in ihrem Stammlande,“(VG, 233) der sich von jenem „anderen im Auslande“(VG, 233) unterscheidet. In diesem nur drei Seiten zählenden Teil des Textes wird zum ersten Mal ein Abstraktionsprozess beschrieben. Denn „in dem Stammlande war der König Freund unter Freunden und wie unter seinesgleichen; außer demselben der Herr, dem alle unterworfen sind.“(VG, 233) Der König musste demnach zwei unterschiedliche Rollen spielen, je nachdem wo er sich befand. Auch für die Menschen in den untergebenden Gebieten bedeutete dies eine Abstraktion. Ihnen verblieb „der Genuß“(VG, 236) und damit die Befriedigung des körperlichen Verlangens. Der König war für sie „nur der abstrakte Herr.“(VG, 235) Mit ihm war auch die durch ihn symbolisierte Zugehörigkeit zum Persischen Reich abstrakt.

Der Unterpunkt Persien hält also für den Leser Beispiele bereit, um das zuvor im Abschnitt Persien Erläuterte zu bestätigen. Hegel betont dabei, dass die Welt des Individuums entzweit ist. Auf der einen Seite hat es den individuellen Alltag, auf der anderen Seite den intersubjektiven Verband. In dieser Entzweiung ist der Schritt von vorgeschichtlicher zu geschichtlicher Existenz des Volkes vollbracht. Betrachtet man diese Entzweiung des Individuums genauer, so stellt man fest, dass sie von außen an es herangetragen wurde. Das Individuum muss wie der König zwei Rollen zur gleichen Zeit kennen, während aber immer nur eine wahrgenommen wird. Während der König zu Hause ist, nimmt der die Rolle als Freund ein und seine Rolle als Herrscher bleibt im Hintergrund. Später dann nimmt er die Rolle des Herrschers ein und seine Freundschaftlichkeit wird unterdrückt. Der jeweils ins abseits gestellte Teil der Persönlichkeit entspricht hierbei einer Objektivierung. Als herrschendes Subjekt

betrachtet der König seine Freundschaftlichkeit als Objekt seiner Macht. Und unter Freunden mag er wohl über seine Herrschaft reden, wie etwas, das ihm selbst nicht entspricht.

Den Schritt von einem Volk, das sich noch nicht im Zustand des Zusammenhanges befindet hin zu einem Volk, das zusammen hängt, beschreibt Hegel als Übergang. Dieser ist aber „nur im Begriffe, nicht im äußerlichen geschichtlichen Zusammenhang“ (VG, 216) zu verstehen. Der Übergang muss also nicht in der Welt, sprich in Persien, gesucht werden, sondern in dem Begriff Zusammenhang selbst. Dieser Begriff ist das Element des Überganges. Unternommen wird dieser Übergang nicht an einem Zeitpunkt der Geschichte, sondern in der Gegenwart. Es ist ein Übergang, den nicht die Perser oder die Inder zu machen haben, sondern einer, „den wir zu machen haben“ (VG, 216) Darum ist der Übergang als Wechsel der Perspektive zu verstehen.

Der Wechsel der Perspektive, den Hegel dem Leser vorschreibt, besteht darin, dass der Leser von nun an neben der räumlichen auch in zeitlicher Dimension denken muss, die auch ihn selbst mit einbezieht. Die räumliche Trennung des Lesers von China und Indien gilt zwar auch im Falle Persiens, wird aber durch die zeitliche Verbindung aufgehoben. Der Leser betrachtet Persien daher als mit ihm in Zusammenhang stehend. Die Betrachtung Persiens ist vor diesem Hintergrund zum Teil als Reflexion des Lesers zu verstehen, während die Betrachtung Chinas und Indiens kein reflektierendes Element in sich trägt. Das Volk der Perser ist im Leser aufgehoben. Der Leser verdankt China und Indien nichts, Persien jedoch verdankt er einen entscheidenden Schritt seiner Identität.

Die Aufgehobenheit Persiens macht es zum ersten geschichtlichen Reich. Im Text zeigt sich dies, indem von nun an neben die räumlich zu verstehende Unterteilung in Abschnitte die zeitlich zu verstehende Unterteilung in Kapitel tritt (Vgl. Inhaltsübersicht in VG). Das räumliche Nebeneinander wird nun durch das zeitliche Nacheinander ergänzt.

Ein Perspektivenwechsel ist auch das, was die Perser selbst gegenüber den Indern auszeichnet. Wie schon zu Beginn erörtert wurde, ist das Bewusstsein die Grundlage der Zeit und des Begriffs. Die Perser haben diese Grundlage geschaffen. Sie sehen den allgemeinen Aspekt des Persischen Reiches als etwas „Gegenständliches“ (VG, 216) das für den Menschen eine „affirmative Bedeutung“ (VG, 216) gewinnt. Sie sehen sich alle vereint als Perser aber unterschieden in Assyrer, Babylonier, Meder, Perser, Syrer, Juden, Ägypter. Die Zugehörigkeit zum Persischen Reich ist von nun an ein Teil ihrer selbst, der den Menschen als Objekt gegenübersteht. Dies ermöglicht, „ein Sich-Unterscheiden von dem Allgemeinen und zugleich ein Sich-identisch-Machen des Individuums mit demselben.“ (VG, 216) Diesem „Persischen Prinzip“ (VG, 217) unterliegt alles wie dem Licht, das für Hegel neben der erhellenden Bedeutung auch die Bedeutung hat: das „Reine des Geistes.“ (VG, 217) Rein ist diese Form des Geistes deshalb, weil sie ohne das Menschliche und darum auch ohne das natürliche Element existiert.

Zu dem Reinen des Geistes streben die Menschen wie die Pflanzen zum Licht. Es ermöglicht wie das Licht die „Erhebung, die Freiheit von dem Natürlichen.“ (VG, 217) Denn wie das Licht ist es „das Gute, dem sich alle auf gleiche Weise nähern, in dem sich alle gleich zu heiligen vermögen.“ (VG, 217) Der gravierende Unterschied zum

Licht liegt jedoch darin, dass das Reine des Geistes nichts Natürliches, sondern eine menschliche Objektivierung darstellt. Hegel geht wohl davon aus, und dies entzieht sich dieser Untersuchung, dass das Licht der Sonne zu der Zeit des persischen Reiches als etwas angesehen wurde, das zwar Teil der Natur, aber keines natürlichen Ursprungs ist.

Im Glanze des Reinen des Geistes kann nun zum ersten Mal jedes Individuum einen „Wert für sich selbst“(VG, 217) setzen. In gleicher Weise ermöglicht das persische Reich den unterschiedlichen Völkern eigene Werte zu finden. Die Vereinheitlichung unter der politischen Schirmherrschaft wird ins Besondere als Ermöglichung der kulturellen Einzigartigkeit gesehen. Hegel vergleicht darum das Persische Reich mit dem Heiligen Römischen Reich und dem „großen Kaiserreich unter Napoleon,“(VG, 232) unter dem jedes Volk seine „Sitten und Rechte“(VG, 232) beibehält. So setzt sich das Zendvolk als Werteskala das „geistige Element“(VG, 225). Die Assyrer und Babylonier setzen für sich die Werteskala des „Reichtums, der Üppigkeit und des Handels“(VG, 225) und für die Meder gilt „kriegerischer Mut“(VG, 229) als erstrebenswert. So handelt jedes Volk nach seiner Fasson. Aber alle eint die abstrakte Zugehörigkeit zum Persischen Reich. Abstrakt ist diese Zugehörigkeit darum, weil sie nicht der eigenen Werteskala unterliegt. Das Individuum sieht neben der eigenen subjektiven Unterscheidung in Gut und Böse eine objektive Unterscheidung in Gut und Böse. Die Wirkung dieser Abstraktion auf das Individuum setzt Hegel wie bereits erwähnt mit der Wirkung des Lichtes gleich. Es ist

eine reine erhabene Einheit, als die Substanz, welche das Besondere in ihr frei läßt, als das Licht, das nur manifestiert, was die Körper für sich sind, eine Einheit, welche die Individuen nur beherrscht, um sie zu erregen, kräftig für sich zu werden, ihre Partikularität zu entwickeln und geltend zu machen.(VG, 216)

Unter dem Licht ist jedem einzelnen Volk und jedem einzelnen Individuum die Möglichkeit gegeben, sich zu entfalten. Das Perservolk ist der Garant dieses Lichtes an der „Spitze des persischen Reiches“(VG, 231), das alle anderen erhellt, und jedem sein „Besonderes“(VG, 233) läst. Auch dem Individuum ermöglicht dieses „Licht“ seine Entfaltung. Denn das

Licht im physischen und geistigen Sinne gilt also als die Erhebung, die Freiheit von dem Natürlichen, der Mensch verhält sich zu dem Licht dem Guten, als zu einem Objektiven, das aus seinem Willen anerkannt, verehrt und betätigt wird.“ (VG, 217)

Der Mensch hat hier zum ersten Mal die Möglichkeit, sich auf eine höhere Ordnung – Hegel nennt es ein „Prinzip“(VG, 217) – zu berufen, das über seiner eigenen Lebenssituation hinaus bestand hat. Diesem Prinzip kann sich das Individuum nun „heiligen“(VG 217) d.h., es muss sein Handeln nicht mehr an der „Beschränktheit der Natürlichkeit“(VG 217) orientieren, sondern kann sich auf eine höhere Instanz berufen. Entfremdung und Befreiung von sich selbst gehen hierbei Hand in Hand. Der Mensch empfindet zum ersten Mal die Präsenz einer übermenschlichen Macht, die ihm hilft, selbst zu entscheiden. Diese Macht wird auf der einen Seite von der Intersubjektivität getragen, denn jeder hat „teil an dem Prinzip“(VG, 217). Auf der anderen Seite ermöglicht diese Macht dem Menschen sein Handeln unabhängig von Reaktionen zu bewerten. Das Prinzip, so schreibt Hegel, erwirbt jedem „einen Wert für sich selbst.“(VG, 217)

Eines der Völker, die Hegel unter dem Kapitel *Das Persische Reich und seine Bestandteile* behandelt, ist das jüdische Volk. Es erstaunt an Betracht der Bedeutung für das Christentum, dass Hegel Judäa auf vier Seiten abhandelt, was weniger als ein

Prozent des gesamten Textes ausmacht. Dem jüdischen Volk bescheinigt Hegel, dass es die beschriebene Trennung von Natur und Geist in beispielloser Weise radikalisiert. Auffällig sind hierbei die vielen Superlative, mit denen er dieses Volk beschreibt. Bei ihnen hat eine gänzliche Abstrahierung stattgefunden. Der Geist ist „bei den Juden vollkommen gereinigt.“(VG, 241) Er hat seine Existenz gänzlich unabhängig von der Natur. So kommt bei ihnen zum ersten Mal „das reine Produkt des Denkens, das Sichdenken“(VG, 241) zum Vorschein. Dies ermöglicht es dem jüdischen Volk, sich von seiner Natürlichkeit abzuwenden und damit in die geschichtliche Spirale von Entfremdung und Befreiung einzutreten. Auf der einen Seite ist ihnen die Richtung der Entwicklung gegeben, auf der anderen Seite ist dort aber eine Macht, die derjenigen entspricht, welche die bisherigen Völker in der Natürlichkeit hielt: der monotheistische Gott. Denn das Geistige entwickelt sich bei den Juden zu seiner „extremen Bestimmtheit gegen die Natur und gegen die Einheit mit derselben.“(VG, 241) Der Geist richtet sich ab von der Natur hin zu seinem neuen Ziel in der Eindeutigkeit des einen Gottes. Das Licht, als ständige Metapher dieses Zieles ist für die Juden „nunmehr Jehova, das reine Eine.“(VG, 241) Damit wird die „Natur, die im Orient das Erste und die Grundlage ist, [...] herabgedrückt, zum Geschöpf; und der Geist ist nun das Erste.“(VG, 241) Das Resultat des Wandels wird als ihr Ausgangspunkt gesetzt. Denn das, was als geringe Objektivierung begann bildet nun das Subjekt. In dieser Umorientierung vollzieht sich nun auch „der Bruch zwischen dem Osten und dem Westen.“(VG, 241) Dieser Punkt kann ohne Zweifel als Ursprung der Geschichte angesehen werden. Der Mensch hat so viel seines in der Natürlichkeit gefangenen Bewusstseins objektiviert, dass dieses nun das Übergewicht bekommt und fortan als Subjekt agiert.

Die beiden Zustände im Orient und Okzident, vorzeitlich und zeitlich, sind klar zu unterscheiden. Auf der einen Seite steht die Einheit von Gott, Mensch und Natur. Dann der Wechsel; es kommt zur Trennung dieser Teile. Gott, Mensch und Natur sind nun auf der anderen Seite drei unterschiedliche Teile eines Ganzen. Gott ist nun oben, der Mensch in der Mitte und die Natur unten. Der Mensch in der Mitte ist zwar nach Gott hin gerichtet aber dennoch in seiner Natürlichkeit gefangen. Der Mensch ist also innerlich zerrissen zwischen Gott und Natur. Diese Zerrissenheit löst sich mit der Vorstellung von Gott als dem Schöpfer. Denn von Gott wird von nun an „gewusst, er sei der Schöpfer aller Menschen wie der ganzen Natur, sowie die absolute Wirksamkeit überhaupt.“(VG, 241) Er hält also die Ordnung aufrecht, die unter anderem darin besteht, dass der Mensch zum Teil Geist ist und zu Gott strebt und zum Teil sinnlich ist und zur Natur strebt. Dass die Trennung genau durch den Menschen verläuft, ist demnach Gottes Wille. Im Menschen sagt sich das „Geistige [...] vom Sinnlichen unmittelbar los, und die Natur wird zu einem Äußerlichen und Ungöttlichen herabgesetzt“(VG, 242) Es obliegt folglich dem Willen des Menschen selbst, nach dem Göttlichen zu handeln. Dies ermöglicht dem Geist im Menschen, sich vom Körperlichen zu befreien und sich selbst als göttlich anzusehen. Der Mensch sieht sich selbst von nun an als „die Wahrheit; der Gedanke ist frei für sich, und wahrhafte Moralität und Rechtlichkeit kann nunmehr auftreten.“(VG, 242) Damit ist der erste Schritt der geschichtlichen Entwicklung der Welt getan. Der erste Schritt besteht aber nicht nur in der Positionierung Gottes durch den Menschen. Vielmehr muss der erste Schritt in allen Bereichen des Lebens unternommen werden.

CHAPTER VIII

DER URSPRUNG DES GEISTES

In Hegels System, dass mit den Bereichen Logik, Recht, Geschichte, Ästhetik und Philosophie weite Bereiche des Menschlichen Lebens abdeckt, wiederholt sich der erste Schritt, der aus einem Vorzustand in einen systemimmanenten Zustand führt, in immer gleicher Weise. Die Inhaltsverzeichnisse der einzelnen Bände belegen dies. Für die Logik ist es der Schritt von der Qualität zur Quantität, für die Naturwissenschaften der Schritt vom Raum zur Zeit und für die Welt des Geistes ist es der Schritt von subjektivem zum objektivem Geist. Im Folgenden sollen die einzelnen ersten Schritte untersucht werden.

In der Philosophie des Geistes beschreibt Hegel drei Stufen des Geistes. Dies sind zunächst der subjektive, dann der objektive und schließlich der absolute Geist. (Vgl. Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III, Im Folgenden: PhilGeist, 33) Der Übergang in die Geschichte wird von ihm als der Übergang vom subjektiven zum objektiven Geist verstanden, also dem ersten der beiden Schritte. Im Folgenden soll dieser erste Schritt nachvollzogen werden. Subjektiver Geist besteht für Hegel darin, dass er:

in der Form der Beziehung auf sich selbst ist, innerhalb seiner ihm die ideelle Totalität der Idee, d.i. das, was sein Begriff ist, für ihn wird, und ihm sein Seyn dieß ist, bei sich, d.i. frei zu sein. (PhilGeist, 33)

Dies bedeutet im Wesentlichen, dass der subjektive Geist einer primitiven Existenz entspricht, die auf dem Geist beruht wie das Tier auf dem Instinkt. Der Geist ist unhinterfragt da er eindeutig und unreflektiert bleibt. Von diesem Zustand unterscheidet sich der objektive Geist in gravierender Weise. Dieser besteht nach Hegel darin, dass er „in der Form der R e a l i t ä t als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt“(PhilGeist, 33) lebt. Der objektive Geist hat sich demnach seine Welt, in der er lebt selbst geschaffen und wird nun von dieser dominiert. In dieser Welt ist „die Freiheit als vorhandene Nothwendigkeit, das Prinzip, nach dem sich die Handlungen des Menschen richten. (PhilGeist, 33) Der objektive Geist hat demnach eine Richtung, die sich nicht nur temporär darstellt sondern auch an der Verbesserung ausrichtet. Er richtet sich nach der „hervorgebrachten“ Welt in der Vergangenheit und der „hervorzubringenden Welt“ in der Zukunft. Ausgehend von der Vergangenheit, in einer quasi Rückschau, entscheidet er im Hier und Jetzt für die Zukunft. So schafft er sich mehr und mehr seine eigene Realität durch Handlung. Doch wie kann sich die eine Form des Geistes aus der anderen entwickeln? Hegel schreibt:

die Realität des Geistes ist also zunächst noch eine ganz allgemeine, nicht besonderte: Die Entwicklung dieser Realität wird erst durch die ganze Philosophie des Geistes vollendet. Die noch ganz abstrakte, unmittelbare Realität ist aber die Natürliche, die Ungeistigkeit. (PhilGeist, 33)

Der Geist ist also zunächst für die natürliche Welt völlig abstrakt, und als solches ein Fremdkörper. Der Geist sieht sich in dieser Welt selbst als Fremd und darum als fremd zu sich selbst. „Die Form der Unmittelbarkeit“ die er in der natürlichen Welt erfährt, „ist eine ihm widersprechende.“(PhilGeist, 34) Hegel schreibt:

Durch diesen Widerspruch wird der Geist getrieben, das Unmittelbare, das Andere, als welches er sich selbst voraussetzt, aufzuheben. Durch diese Aufhebung kommt er erst zu sich selbst, tritt als Geist hervor.(PhilGeist, 34)

Der Geist ist also schon im natürlichen Zustand zum Teil unnatürlich und hat somit schon eine eigene Realität. Diese ist jedoch zunächst in ihrer Eigenart natürlich. Seine natürliche Realität und die wahre Natürlichkeit bilden den Widerspruch, den der Geist daraufhin versucht aufzuheben. Als Voraussetzung dazu muss der subjektive Geist aber bereits ein gewisses Maß an Objektivität voraussetzen, bevor es überhaupt zu einem aufhebbaren Widerspruch kommen kann. Durch diese Feststellung wird der erste Schritt von subjektivem zu objektivem Geist weiter vorverlegt und durch die Frage ersetzt, wie der Geist zu sich selbst in Widerspruch treten konnte. Die Frage die Hegel darauf gibt ist: „Man kann [...] nicht mit dem Geist als solchem, – sondern muß von seiner unangemessenen Realität anfangen.“(PhilGeist, 34) Die besteht darin, dass der Geist zwar schon als subjektiver Geist existiert, „aber er weiß noch nicht, daß er dies ist.“(PhilGeist, 34) Schon hier wird dir Parallele zum Bewusstsein deutlich, das zunächst die Augen geschlossen hat und sie dann aufschlägt. Genauso ist der Geist als subjektiver Geist sich seiner selbst noch nicht bewusst. Erst durch das objektive Element kann er sich selbst bewusst werden. Er muss laut Hegel „dazu kommen, zu wissen was er ist.“(PhilGeist, 34) diese Selbstfindung des Bewusstseins ist dann zeitgleich und wohl als Kern dessen anzusehen, was Hegel als das Rätsel der ägyptischen Welt bezeichnet dessen antwort die Griechen geben. Dort bringt es Apoll zum Ausdruck: „Mensch erkenne dich selbst“(VG, 272) Hier könnte man sagen: Bewusstsein, erkenne dich selbst.

Denn der „Geist ist wesentlich nur Das, was er von sich selbst weiß“(PhilGeist, 34) Über sich selbst etwas wissen bedeutet für den Geist, sich selbst zu realisieren, oder wie Hegel es ausdrücken würde, er muss Für-sich-sein. Jedoch wird er für sich nur dadurch,

daß er sich besondert, sich bestimmt, oder sich zu seiner Voraussetzung, zu dem Anderen seiner selber macht, sich zunächst auf die Andere als auf seine Unmittelbarkeit bezieht, dasselbe aber als Anderes aufhebt.(PhilGeist, 34)

Das Bewusstsein muss demnach für sich selbst den Status des Besonderen erheben. Von besonderer Bedeutung ist hier das Wort *Voraussetzung*. In ihm bringt Hegel zum Ausdruck, dass der Geist sich gegenüber seiner eigenen Gestalt verändert, sich also nicht räumlich spiegelt, sondern temporär verwandelt und somit ein Vorher und ein Nachher besitzt, das sich zueinander verhält. Das Vorher seines selbst setzt es dann als Voraussetzung seines Jetztzustandes. Die Realität des Geistes ist dann nicht mehr die „Idealität der unmittelbaren Realität,“(PhilGeist, 35) die als Natürlichkeit erschien, wie es im Stadium seiner Subjektivität der Fall war. Der Geist ist jetzt vielmehr zu sich selbst mittelbar, und empfindet damit auch das natürliche Umfeld als mittelbar durch die Zeit, die zwischen sein Vorher und sein Nachher getreten ist. Das Bewusstsein erlebt also die Unbegreifbarkeit der Natürlichkeit als Zeit. Das Bewusstsein hat nie etwas begriffen und wird nie etwas begreifen. Aber: Das Bewusstsein setzt sich selbst als Maß der unbegreifbaren Veränderung. Es erkennt, dass es im Geist eine Verändert gegenüber früher gibt. Durch dieses Verhältnis des Geistes zu seiner Eigenen Vergangenheit wird Zeit relevant und letzten Endes entsteht dadurch Geschichte.

CHAPTER IX

DER URSPRUNG VON ZEIT UND RAUM

Den gleichen ersten Schritt wie zwischen subjektivem und objektivem Geist beschreibt Hegel in der Entstehung der Kategorien Raum und Zeit. Wie kann man sich vorstellen, dass etwas Endliches wie die Zeit in etwas Unendlichem wie der Ewigkeit beginnt? Ist nicht auch die Ewigkeit ein zeitliches Konzept? Hegel bejaht dies. Die Ewigkeit kann nur in Verbindung mit der Zeitlichkeit gedacht werden. Die Ewigkeit und die Zeit sind für ihn darum voneinander abhängig. Hier ist aber klar von dem zu unterscheiden, was landläufig als Ewigkeit in Form einer Zeitspanne angesehen wird. Dies ist für Hegel nicht Ewigkeit sondern Dauer. Die Dauer ist für ihn mit einem Zeitraum gleichzusetzen, und kommt somit lediglich einem Ewigkeitsabschnitt gleich, der einem Zeitabschnitt entspricht. Davon klar unterscheiden ist die Ewigkeit als Gegenteil der Zeit für ihn völlig unzeitlich. Er stellt sie sich als räumliches und nicht als zeitliches Phänomen vor, was im Folgenden erläutert werden soll.

Hegel geht in der Enzyklopädie ausführlich auf das Verhältnis von Raum und Zeit ein. Raum charakterisiert er in Anlehnung an Kant als „erfüllter Raum“ (Vorlesungen über die Naturphilosophie als der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II, im Folgenden: EN, 47) der sich nie „unterschieden von seiner Erfüllung“ (EN, 47) zeigt. Dieser Raum hat „drei D i m e n s i

o n e n“(EN, 47) Dieser Raum geht für Hegel der Zeit in gewissen Sinne voraus, was schon in der Erörterung der orientalisch-räumlich organisierten Welt gegenüber der okzidental-zeitlich organisierten Welt deutlich wurde. Doch ohne Zeit ist „der Raum eine bloße Form, d.h. eine Abstraktion [...], und zwar die der unmittelbaren Äußerlichkeit.“(EN, 45) Diese Abstraktion, also bloßer Raum, implementiert zum konkreten Raum indem sie in zwei Formen zerfällt „einmal als positiv, der Raum, dann als negativ, die Zeit.“(EN, 44) Der abstrakte Raumbegriff wird damit in den Raum, wie wir ihn heute kennen und in Zeit umgeformt. Ob der Abstrakte Raumbegriff damit als Raum im üblichen Sinne verstanden werden kann ist fraglich, soll aber auch weiter nicht von Bedeutung sein.

Wie ist nun das Verhältnis von Raum und Zeit zu denken, nachdem sich beide als voneinander abhängig gebildet haben? Hegel sieht Raum und Zeit wesentlich als Oppositionen an, die ihre Berührung in der Form des Punktes haben. Zur Erklärung folgt darum ein Exkurs in die Geometrie. Stellt man sich die Dimensionen des euklidischen Raumes vor Augen, so erklärt sich Hegel deren Beziehung durch den Vorgang der Aufhebung. Jeder Dimensionssprung besteht im Prozess des Aufhebens. Zwei Punkte werden in einer Linie aufgehoben, die sie einerseits enthält und andererseits verklärt. Zwei Linien werden in einer Fläche aufgehoben und zwei Flächen in einem Körper. Umgekehrt stellt sich das Verhältnis als vielschichtige Negierung (Vgl. Brauer, 94) dar. Der Raum negiert sich zur Fläche, die Fläche zur Linie, diese wiederum zum Punkt. Die Fläche, um nur ein Beispiel zu nennen, ist in diesem Sinne eine „aufgehobene außer sich seiende Linie.“(EN, 49). Dies bedeutet, dass die Linie, wenn sie sich verdoppelt, also sich selbst neben sich selbst stellt, eine Fläche bildet.

Beide Linien werden dann in einer ihnen gemeinsamen Fläche aufgehoben. Die Fläche ist der Ort, an dem die Linie ist, so wie der Teppich der zweidimensionale Ort des eindimensionalen Fadens ist, aus dem er gewebt ist. Der Teppich, um in diesem Beispiel zu bleiben, ist für den Faden nunmehr die Wirklichkeit. Er ist ein Teppichfaden.

All dies bedeutet für den Punkt, dass er die Negation der Negation der Negation, also die dreifache Negation des Raumes ist und somit das, wie Hegel es bezeichnet „u n t e r s c h i e d s l o s e A u ß e r s i c h s e y n“(EN, 48) der räumlichen Vorstellung überhaupt. Der Raum ist für Hegel mit dieser Bestimmung das Gegenteil des Punktes. Der Raum hat alle menschlich vorstellbaren Dimensionen und der Punkt hat keine einzige. Der Punkt ist dimensionslos. Dieses Verhältnis vom Punkt zum Raum appliziert Hegel in einem weiteren Erklärungsschritt auf den Punkt selbst. Er behandelt also den Punkt so, als sei er Raum und negiert ihn. Was passiert wenn der Punkt sich negiert? Sieht man den Raum als dreidimensional, die Fläche als zweidimensional, die Linie als eindimensional und den Punkt als dimensionslos an, was kommt dann jenseits des Punktes? Was hat eine negative Dimension? Laut Hegel ist es die Zeit. Sie ist nicht vorstellbar und mit den Sinnen nicht wahrnehmbar. Hegel schreibt daher: „Die Zeit ist das Negative im Sinnlichen“(VG, 103) Der Ort, wo sich der Umschwung von wahrnehmbar und unwahrnehmbar abspielt ist der Punkt.

Schon in seinen *Geometrischen Studien* maß Hegel „dem Begriff des Punktes, der Grenze [...] besondere Bedeutung bei.“(Bonsiepen, 16) Wenn der Punkt das unterschiedslose Außersichseyn des Raumes ist, wie lässt sich dann das unterschiedslose Außersichseyn des Punktes vorstellen? Mit diesem Gedankengang gewinnt man die Vorstellung der Zeit: „Die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht [ist] für

sich gesetzt [...] die Zeit.“(EN, 52) Für den Punkt bedeutet dies, dass er das Aufgehobensein durch die Zeit erfährt. Er ist für die Zeit das, was die Linie für den Punkt und die Fläche für die Linie ist. Er ist das, wo die Zeit sich befindet: Die Zeit befindet sich im Punkt. Was aber ist die Zeit? Sie ist der Vorgang des Aufhebens selbst. Denn Aufheben ist der Vorgang, der aus dem eindimensionalen das zweidimensionale macht. Die Zeit macht aus dem Punkt eine Linie. Negierung ist das Gegenteil dieses Vorgangs. Negiert man das schon absolut negierte, den Punkt, so kommt dabei der Vorgang selbst zum Ausdruck. Aufheben. Das Aufheben wird in der Zeit aufgehoben. Die Zeit ist dann dieses aufgehobene Aufheben. Solange es zwischen den Dimensionen springt ist die Zeit „das Dasein dieses beständigen Sich-Aufhebens“(EN, 52) Fallen die Dimensionen aber weg, wie es beim Punkt der Fall ist, zeigt sich der Vorgang selbst. Dies bedeutet, „in der Zeit hat der Punkt also Wirklichkeit.“(EN, 52) Jacques Derrida, kommt bei seiner Betrachtung derselben Textstelle zu folgender Schlussfolgerung:

At each stage of the negation, each time that the Aufhebung produced the truth of the previous determination, time was requested. The negation at work in space or as space, the spatial negation of space, time is the truth of space. To the extent that it is, that is, to the extent that it becomes and is produced, that it manifests itself in its essence, that it spaces itself, in itself relating to itself, that is in negating itself, space is time. It temporalizes itself, it relates itself to itself and mediates itself as time. Time is spacing.(Derrida, 42)

Wenn die „negation at work“ der Vorgang der Zeit ist und darum das Ausbilden des Raumes durch Negation (spacing) entsteht, dann bedeutet dies, dass der Punkt als Mangel an räumlicher Ausbildung und damit ohne „negation at work“ der Ursprung der Zeit wie des Raumes ist. Vereinfacht bedeutet dies: Der Punkt wird in Derridas Interpretation des Hegeltexes in gleicher Weise als Ursprung von Raum und von Zeit verstanden. Er schreibt: „the point is the space that does not take up space, the place that

does not take place; it suppresses and replaces the place, it takes the place of the space that it negates and conserves.“(Derrida, 42) Der Punkt hat also das Potential den Raum zu ersetzen. Umgekehrt ist durch ihn das Potential der Ausbreitung des Raumes und damit auch der Zeit gesetzt. Damit verhält sich der Punkt zu Raum und Zeit wie sich das Bewusstsein zu Begriff und Zeit verhält und trägt Raum und Zeit als Keim in sich.

Entfaltet sich der Keim, so wird der Punkt in die Linie aufgehoben, die wiederum in die Fläche aufgehoben wird, bis diese in den Raum aufgehoben wird. Doch gleichzeitig entfaltet sich der Keim auch in die andere Richtung. In die Richtung gedacht gelangt man zum Begriff der Zeit. Der Vorgang des Aufhebens von Punkt zur Linie zur Fläche zum Raum, ist darum als Vorgang zeitlich. Aufheben ist in diesem Sinne negative Zeit. Darum ist der Punkt die Situation, aus welcher Raum durch Aufhebung und Zeit durch das Gegenteil von Aufhebung entstehen. Aus diesem Grund schreibt Hegel: „Die Wahrheit des Raumes ist die Zeit, so wird der Raum zur Zeit; wir gehen nicht so subjektiv zur Zeit über, sondern der Raum geht zur Zeit über.“(EN, 53) Bildung von Raum und Zeit gehen also einher.

Bezieht man das Bewusstsein mit ein, so kann man sagen, vom Ursprung – der einmal im Bewusstsein und einmal im Punkt zu finden ist – gehen die Bildung von Raum und Zeit und Begriff aus. Zeit ist der Schnittpunkt, an dem sich Raum und Begriff begegnen. Mit der Zeit wird der Raum begriffen und alles in ihm erfasst. Die Zeit als die gefühlte Veränderung entspricht der gefühlten Ausdehnung des Raumes (In den *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*: Die Ausdehnung nach Westen.) Betrachtet man die Zeit aber unabhängig vom Raum, dann ist sie „dasselbe Prinzip wie das Ich = Ich das reinen Selbstbewusstseins.“(EN, 53) Der Begriff der Räumlichkeit ist die

Vorstellung und der Begriff der Zeitlichkeit ist der Gedanke. Der gedachte Gedanke ist darum wie die reine Zeit.

All diese Bestimmungen beziehen sich auf das post-ursprüngliche Verhältnis von Zeit und Raum. Nun wurde gesagt, dass in der ante-ursprünglichen Situation Raum als Abstraktum existierte. Wie lassen sich diese beiden Zustände verbinden?

Für Hegel hängen Ewigkeit und Zeitlichkeit eng zusammen. Jedoch trifft er eine Differenzierung unterschiedlicher Ewigkeiten. Für ihn ist wie bereits angesprochen wurde die „absolute Zeitlosigkeit [...] von der Dauer unterschieden; das ist die Ewigkeit, die ohne die natürliche Zeit ist.“(EN, 55) Dauer ist also auf Zeit angewiesen, die neben ihr, in gewissem Sinne ‚orthogonal‘ zu ihr verstreicht. Etwas dauert an, wenn die Zeit ihm nichts anhaben kann. Denn „stände alles still, selbst unsere Vorstellung: so dauerten wir, es wäre keine Zeit da.“(EN, 55) Dies bedeutet lediglich, dass die Zeit für uns nicht fortschreiten würde, da alles erstarrt wäre. Es gäbe also keine Entwicklung. Die Dauer ist eine Starre, neben der eine Entwicklung stattfindet. Dauer wird darum durch Festlegungen wie „die Gattung, das Gesetz, die Idee,“(EN, 56) und auch im „Geist“(EN, 56) spürbar. Durch all diese Dinge wird etwas aus der Zeitlichkeit erstarrt, wozu im Verhältnis sich etwas anderes entwickelt.

Von dem Konzept der Dauer, die innerhalb oder parallel zur Zeit stattfindet setzt sich also die Ewigkeit grundsätzlich ab. Die Ewigkeit ist „nicht in der Zeit“(EN, 55), sie ist das „Prozesslose“(EN, 55) per se. Sie „wird nicht seyn, noch war sie.“(EN, 55) Die Ewigkeit ist demnach ein Konzept, welches das Konzept der Zeit völlig negiert, und sich schon daher Hegels Vorstellung von Raum annähert, denn auch der Raum ist für Hegel, wie bereits gezeigt wurde „die negierte Zeit“(EN, 57). Wie zuvor über den

Abstrakten Raumbegriff gesagt wurde, gilt auch für die Ewigkeit. Aussagen über sie zu treffen ist nicht möglich.

Die Weltgeschichte braucht beides, Zeit und Raum. Denn von ihr wissen wir, dass sie „die Auslegung des Geistes in der Zeit [ist], wie die Idee als Natur sich im Raume auslegt.“(VG, 97) Der Raum, der mit der Ewigkeit einhergeht, ist darum nicht mit dem Raum vergleichbar, wie in Kant als a priori für die Zeit darstellt.

Verbindet man das bisher beschriebene, so lässt sich feststellen: Raum und Zeit hängen zusammen. Man könnte sagen, Zeit ist der Vorgang des Aufhebens und Raum das Resultat des Aufhebens. Der Punkt ist die Verbindung zwischen den Beiden. Er ist Ursprung beider. Innerhalb der Zeit gibt es die Möglichkeit, Dauer zu erzeugen, Dauer ist manifestierter Geist, der sich in Gesetzen, Gattungen usw. ausdrückt. Diese Fähigkeit hat der Geist, da er über der Zeit ist, weil er der „Begriff der Zeit selbst ist“(EN, 57) und mit ihrem Ursprung in Verbindung steht.

Der Punkt ist sowohl Negierung von Raum als auch Negierung der Zeit. Der Punkt ist folglich das, was dem abstrakten Begriff von Raum im hegelschen Sinne sowie der Vorstellung von Ewigkeit am nächsten kommt. Darum soll der Punkt in der weiteren Suche nach dem Übergang von Ewigkeit zur Zeitlichkeit im Mittelpunkt stehen.

Hegels Zeitverständnis ist zweigeteilt. Auf der einen Seite sieht er Zeit als bloße Zeit, die weder Anfang noch Ende hat und in diesem Sinne schon immer da war und immer da sein wird. Sie stellt den mechanischen Verlauf der Momente da, die ohne jeglichen Zusammenhang sind. Im Gegensatz dazu sieht er Geschichte als Verlauf von Momenten, die in Zusammenhang stehen. Der eine Moment ist die Ursache des nächsten Moments. Als Ursache versteht er eine Einwirkung auf den einzelnen Moment,

die ihn in die eine oder andere Richtung wendet. Die Geschichte muss darum einen Beginn und ein Ziel haben. Das Ziel sieht Hegel im Erreichen des reinen Geistes. Den Anfang im ersten Schritt, der in diese Richtung geht.

CHAPTER X

DER URSPRUNG VON QUANTITÄT

Im Folgenden soll dieser erste Schritt genauer untersucht werden. Dazu werden Zahlen als Symbole verwendet werden. Dies hat den Vorteil, die Perspektive zu verdeutlichen, die vom Verstand ausgeht. Durch den Einsatz der Zahlen kommt so die Rationalität zum Ausdruck. Darüber hinaus wird dadurch Hegels Diskussion von Qualität und Quantität einbezogen, die anhand der Zahlen die ersten Schritte der Geschichte in ihrem Prinzip nachbuchstabiert. Hegel selbst schrieb: „die einfachen ersten Figuren und Zahlen eignen sich ihrer Einfachheit wegen, ohne Missverständnisse zu S y m b o l e n.“(EN, 58) Und die Zahlen sind auch die Analogie, die Hegel zur Entstehung der Zeit heranzieht. Schon seine „Jenaer Logik (1804/05) entwickelt in dem Kapitel über die Quantität eine Dialektik des Einen und Vielen, die zu dem Begriff des Verhältnisses führt.“(Bonsiepen, 17) Sein ganzes System zeigt sich davon geprägt. Die Grundidee des Ansatzes ist, dass „das Eine und Viele in einem inneren Verhältnis zueinander stehend gedacht werden.“(Bonsiepen, 17) Die Zahlen sind in der folgenden Darstellung also nicht nur das Mittel der Erklärung, sondern auch der Inhalt des erklärten. Denn die einfachsten ersten Figuren und Zahlen sind laut Hegel „ die ersten Versuche des Reinen Denkens“ (EN 58) und damit das, was ganz am Anfang des gesamten Modells steht. Die ersten Schritte in der Zeit sind für Hegel dasselbe wie die

ersten Schritte in der Zahlenlogik. Das kleine Einmaleins ist darum als aller Geschichte Anfang zu verstehen.

Systematisiert man die Abfolge von Ewigkeit zu Zeitlichkeit als Verlauf, so muss dieser Verlauf selbstverständlich unzeitlich gedacht werden. Denn erst nach einer Weile von andauernder Ewigkeit entwickelt sich die Zeit. Hegels Vorstellung vom Anbeginn der Welt ließe sich dann folgendermaßen einteilen: Die 0 ist der Ursprung. Dieser ist der Punkt aus dem Ewigkeit und Zeitlichkeit entstehen. 1 ist Gott und seine Schöpfung. 2 ist das Werk des Menschen.

Die erste Stufe ist hierbei der Schritt zur Schöpfung aus dem Nichts. In der Schöpfung ist alles Eins im Sinne von Einheit zwischen Schöpfer und Geschöpftem. Die Zweite Stufe wäre dann der Schritt von Gott zum Menschen. Das Werk des Menschen ist anders als das Werk Gottes keine Einheit. Es ist wie die Zahl 2 Ausdruck des Unterschiedes und des Widerspruchs. Während jedoch „die erste Stufe das schon vorhin angegebene Versenktsein des Geistes in die Natürlichkeit“ (VG, 77) darstellt, stellt die zweite Stufe „das Heraustreten desselben in das Bewußtsein seiner Freiheit“ (VG, 77) dar. Widerspruch, Unterschied und Freiheit gehen also einher.

Die erste Stufe stellt also den Übergang von Nichts zur Schöpfung dar. Dies zu denken stößt auf den Widerspruch, den Hegel so formuliert: Es „kann nichts anfangen, weder insofern etwas ist, fängt es nicht erst an; insofern es aber nicht ist fängt es auch nicht an.“ (Wissenschaft der Logik, im Folgenden: Logik, 91) Dies bedeutet etwas ist oder ist nicht. Aber einen Übergang von einem zum anderen ist nicht denkbar. Hegel umgeht dieses Problem, indem er schon für den Ursprung *Sein* beansprucht. Der Ursprung ist also nicht Nichts sondern das pure *Sein* als Möglichkeit. Dieses *Sein* ist im

Ursprung aber im Nichts gefangen. Die 0 ist in diesem Verständnis die absolute Negation der Existenz und beschreibt einen Mangel von jedweden. Darum ist das pure *Sein* nicht fassbar:

Es ist *n i c h t s* in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebenso wenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dies leere Denken. Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare, ist in der Tat *N i c h t s*, und nicht mehr noch weniger als Nichts.“(Logik, 67)

Für sich alleine ist die 0 demnach nicht existent. In Bezug auf die Vorstellung der Zeit entspricht die 0 der bloßen Zeit. Sie war immer ist immer und wird immer sein, doch hat sie für sich selbst keine Bedeutung. Erst im Verhältnis zu einem Existierenden, namentlich der 1 ist die 0 als Ursprung denkbar und zwar als Ursprung der 1. Ohne dieses Verhältnis zur 1 ist der Ursprung darum „Nichts, das reine Nichts; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst.“(Logik, 67) Wenn aber schon im Ursprung der Welt ein Sein war, so bedeutet dies, dass es schon den Ursprung nur im Verhältnis zur Existenz gibt. Aus diesem Gedanken geht laut Hegel hervor, „welche Bewandnis es mit der Dialektik gegen den *A n f a n g d e r W e l t*, auch deren Untergang hat, wodurch die Ewigkeit der Materie erwiesen werden soll.“(Logik, 90) In diesem Zustand sind die bloße Zeit und die ewige Materie existent, doch als solches bedeutungslos.

Als 1 versteht Hegel die Einheit Gottes in der Schöpfung. Es ist das Dasein das sich gegen das pure Sein absetzt: Dasein ist kein einfaches, sondern bestimmtes Sein; seine Bestimmtheit ist *s e i e n d e* Bestimmtheit: Qualität. Hegel unterteilt dies in drei Aspekte: Dasein überhaupt, Qualität und Etwas. (Vgl. Logik, 96) Und das Dasein versteht er als selbstständig, und damit als ist im „Fürsichsein“ (Logik, 147) vollendet.

„Die Identität des Fürsichseins als Totalität“ schreibt Hegel „schlägt so fürs erste in die Realität um, und zwar in die festeste, abstrakteste, als Eins.“(Logik, 154) In diesem Sinne ist es „die gesetzte Einheit des Seins und Daseins, also die absolute Vereinigung der Beziehung auf Anderes und der Beziehung auf sich.“(Logik, 155)

Die 1 wäre dann der Keim im Gewusstsein oder wie Hegel sagt, das „was ins Bewußtsein getreten ist; im Anfang tritt das Einfache, das Abstrakte ins Bewußtsein.“(Vorlesungen über die Philosophie der Religion, im Folgenden: BR, 192) Das ins Bewusstsein Treten entspricht der Vorstellung von der Beseelung der Materie durch Gott. Es ist der einfach erste Schritt, der alle folgenden Schritte möglich macht, also die Initialzündung der Menschheit. Es stellt die Verbindung von ewiger Materie und bloßer Zeit dar. Die Materie befindet sich jetzt in dem Zustand ewiger Dauer. Die Zeit schreitet fort, ohne zu vergehen. Hegel schreibt: „In diesem Einfachen haben wir Gott als Substanz; aber wir bleiben nicht dabei stehen.“(BR, 192) Diese Beschreibung entspricht der jüdisch-christlichen Auffassung vom Paradies. Auch das Paradies wurde aus dem Nichts geschaffen und war nur eine Zwischenstation für den Menschen in der seine Existenz aber nicht verging sondern andauerte. Die 1 stellt eine Zwischenstation da. Sie ist für Menschen der Zustand der Einheit mit Gott. Es ist das „todte Eins, die höchste Aeüßerlichkeit des Gedankens“(EN, 58) und damit also völlig abstrakt und reiner Geist. Hier im „Anfang ist man nur beim Einen, nicht beim Andern“(BR, 192) Das Andere wäre die 2 . Und wenn „wir beim Andern sind, sind wir schon weiter gegangen.“(BR, 192) Diese Vorstellung des Weitergehens entspricht der jüdisch-christlichen Tradition des Sündenfalls. Er markiert den Bruch mit der Einheit in Gott. Der Mensch macht sich selbstständig, und spielt sich als Gott auf. Von sich selbst behauptet er, die 1 zu sein, wo

er doch nur 2 ist. Diese Hybris lässt sich herleiten. Denn die 1 steht nicht nur im Verhältnis zur Null, sondern in gleicher Weise im Verhältnis zur 2.

Als was sich Gott im Verhältnis zum Ursprung sieht, so sieht sich der Mensch nun im Verhältnis zu Gott. Die 1 und damit Gott ist „somit **W e r d e n z u v i e l e n E i n s**“ (Logik, 158). Und jede dieser Einsen, namentlich die Menschen sieht sich als Abbild Gottes.

Doch die 2 ist von der 1 völlig verschieden. Sie ist wie die Quantität im Verhältnis zur Qualität. Die 2 ist als die Quantität „das aufgehobene Fürsichsein; das repellierende Eins.“ (Logik, 179) Der Schritt des Aufhebens, tritt hier zum ersten Mal auf. Die 0 stand in einem reinen unveränderlichen Verhältnis zur 1. Sie haben sich gegenseitig bedingt. Dasselbe Verhältnis scheint auch zwischen 1 und 2 zu bestehen. Das Verhältnis von 1 zu 2 ist aber ein völlig anderes. Denn das Verhältnis von 0 zu 1 repräsentiert in keiner Weise das Verhältnis von Qualität zur Quantität wie es das Verhältnis von 1 zu 2 tut, sondern das Verhältnis von Existenz und Nicht-Existenz. Die 2 entsteht durch das Aufheben der 1 und weil diese ohne die 0 nicht zu denken ist, ist in der 2 das Verhältnisse von 0 zur 1 aufgehoben.

Die 2 stellt jedoch eine Reproduktion des Verhältnisses von 0 zu 1 dar. Der Schritt von 1 zu 2 ist das Werk des Menschen. Jedoch gehen wir diesen Schritt von der 1 zur 2 nicht selbst. Vielmehr ist es Gott, der sich einen Menschen gegenüberstellt. Er sucht die „Vermittlung seiner mit sich; er will das Endliche, er setzt es sich als das Andere und wird dadurch selbst zu einem Andern, da er ein Anderes sich gegenüber hat.“ (BR, 147) zur 1 gesellt sich also eine weitere 1 und damit entsteht die 2 als bloße

Verdoppelung der 1. In der christlichen Tradition heißt dies: Gott schafft sich sein Ebenbild.

Wir Menschen sind die 2 . Aus unserer Sicht lässt sich der eigene Ursprung nicht erkennen, weshalb wir versuchen ihn mit der Religion zu erklären. Für Hegel ist der „Anfang der Religion, näher sein Inhalt [...] der Begriff der Religion selbst“ (BR, 188) Dieser Inhalt besteht darin, dass „Gott die absolute Wahrheit, die Wahrheit von allem, und daß die Religion allein das absolut wahre Wissen ist.“ (BR, 188) Übertragen lässt sich das so interpretieren, dass Gott in allem steckt, wie auch die 1 in jeder natürlichen Zahl verborgen ist. Jedes System, das sich der Mensch erarbeitet, gründet daher in Gott. Darum muss der menschliche Geist, der dem System unterliegt immer zum letzten Resultat führen: Gott. (Vgl. BR, 189) Hinter allem muss darum Gott vermutet werden. Selbst über die Unendlichkeit (∞) lässt sich sagen, dass sie in Gott besteht, denn ∞ ist nur als eine unendliche Menge von Einsen denken. So ist Gott A und Ω , der Anfang und Ende, das absolut Wahre, „sofern es das Letzte, ebenso sehr das Erste ist.“ (BR, 189) Die Unendlichkeit als das

wahre Resultat aber, läßt sich auf Grund des zirkulären Zusammenhangs mit dem Anfang gleichsetzen und schließt zugleich die ganze dazwischenliegende (dem Resultat vorausgehende) Entwicklung in sich ein.“ (Baekers, 122)

In dieser Entwicklung, im Spalt zwischen 1 und ∞ findet der Mensch all die „Beziehungen, die an zusammengesetzten Zahlen und Figuren möglich sind“ (EN, 59) Das komplette Zahlensystem zwischen 1 und ∞ mag darum zwar dem Verstand des Menschen entsprungen sein, gründen tut es allerdings in der Einheit Gottes als der Differenz zwischen 0 und 1. Darum gilt: „Die Quantität [...] enthält das Eins, das absolute Bestimmte, in sich als ihr eigenes Moment“ (Logik, 196) Dies bedeutet, dass

die Qualität der Quantität darin besteht, dass sie ein Vielfaches der Qualität ist. Hegel untergliedert darum jede Zahl in Qualität und Quantität, oder Einheit und Anzahl:

„Anzahl und Einheit machen den Moment der Zahl aus.“(Logik, 197) Identisch sind die beiden nur in der Zahl 1. Die 1 ist qualitativ und quantitativ 1. Jede andere Zahl ist ein Vielfaches der 1 und erscheint

als diskrete Größe, aber sie hat an der Einheit ebenso die Kontinuität. Sie ist darum auch das Quantum in vollkommener *B e s t i m m t h e i t*, indem in ihr die Grenze als bestimmte *V i e l h e i t* [ist], die das Eins, das schlechthin Bestimmte, zu seinem Prinzip hat. Die Kontinuität, als in der das Eins nur an sich, als Aufgehobenes ist, – gesetzt als Einheit, – ist die Form der Unbestimmtheit.“(Logik, 197)

Die Qualität jeder Zahl jenseits der 1 besteht in ihrer Vielheit, also in ihrer Reproduktion der 1. Diesen Reprofaktor nennt Hegel die Vielen einer Zahl, und „die Vielen machen eine Zahl, Ein Zwei, Ein Zehn, Ein Hundert usf. aus.“(Logik, 198) Gegen ihr Umfeld ist jede Zahl durch ihre Einheit abgegrenzt. Bildlich gesprochen lässt sich sagen, die 7 hat mit der 8 nichts zu tun. Beide stehen nur über ihre Einheit 1 in Verbindung. Jede Zahl bleibt darum „als Eins in sich zurückgekehrt und gleichgültig gegen andere.“(Logik, 198)

Hegel verbindet diese Konzeption der Zahlen mit der Vorstellung vom Raum. Denn die „Raumgröße hat nur die Begrenzung überhaupt; insofern sie als ein schlechthin bestimmtes Quantum betrachtet werden soll, hat sie die Zahl nötig.“(Logik, 199) Um also einen Raum erfassen zu können, muss er ein Verhältnis darstellen, das in Zahlen ausgedrückt werden kann. Diese Raumgröße bezieht sich dann immer auf einen Ursprungspunkt, von dem aus die Größe erfasst wird:

Die Raumgröße hat an dem Punkte die dem Eins entsprechende Bestimmtheit; der Punkt aber wird, insofern er außer sich kommt, ein Anderes, er wird zur

Linie; weil er wesentlich nur als Eins des Raumes ist, wird er in der Beziehung zu einer Kontinuität, in der die Punktualität, das für sich Bestimmte, das Eins, aufgehoben ist. Insofern [...] muß die Linie als eine Menge von Eins vorgestellt werden und die Grenze die Bestimmung der vielen Eins in sich bekommen, d.h. die Größe der Linie – ebenso der andern Raumbestimmungen – muß als Zahl genommen werden.“(Logik, 199)

Der Raum hat also für Hegel die selben Eigenschaften wie die Quantität. Das Prinzip, das beiden zugrunde liegt, ist die Zusammengefasstheit. Der Raum besteht aus zusammengefassten Punkten und damit aus Nichträumen. Die Zahl besteht aus zusammengefassten Einsen und damit aus Nichtzahlen.

Der Unterschied zwischen der 1 und aller anderen Zahlen hat Konsequenzen für die perspektivische Vorstellung der Menschen. Denn Menschen sind nicht objektiv zu dem Verhältnis der Zahlen, sondern sind selbst Teil davon. Sie sind die 2 und ihre Werke sind die Zahlen die der 2 folgen. Begrenzt wird ihr Schaffen nur durch die Unendlichkeit. Doch dahin ist es ein weiter Weg. Was die Unendlichkeit und der Ursprung aber gemeinsam haben ist, dass sie aus der Perspektive der Menschen nur über die 1 als Gott vorstellbar sind. Das Unendliche wird durch die Vorstellung von Gott definiert und der Ursprung ebenso.

Jedoch ist der Unterschied zwischen 1 und 2 also zwischen Gottes Schöpfung und dem Mensch derselbe Unterschied wie zwischen Ursprung und Gott. Dies erkannt zu haben bedeutet für den Menschen, sich selbst erkannt zu haben.

Der Mensch kann den Ursprung nicht erfassen, da er ihn nur mit Hilfe der Vorstellung von Gott erklären kann. Gott ist aber selbst schon jenseits der Grenze des Erfassbaren. Schon er kann nicht erklärt werden. Nimmt man die Wissenschaft als Erfassungswerkzeug des Menschen, so wird ihre Methode an dieser Grenze vom

Glauben abgelöst. Von der 2 aus gesehen wird man die 1 niemals begreifen, da sie das ist, was die 2 überhaupt erst ermöglicht hat. Blickt man als Mensch zu Gott, so kann man ihn nicht begreifen. Deshalb gilt, was Hegel schreibt: Der „Anfang ist wissenschaftlich noch abstrakt.“(BR, 190)

Durch einen mathematischen Trick, der eine Bewusstseinsverschiebung im Menschen repräsentiert kann dieses Problem übergangen werden. Die Differenz zwischen Gott und dem Nichts (zwischen 1 und 0) ist identisch zur Differenz des Menschen zu Gott (zwischen 2 und 1), beides hat den Betrag 1. Damit ist beides mit der Vorstellung von Gott selbst identisch, denn Gott ist die Einheit und die Anzahl 1. Der Betrag 1 und Eins als Punkt, der sich genau um 1 vom Ursprung unterscheidet, werden hier gleichgesetzt. Darum erscheint Gott aus der Perspektive des Menschen als die „Wahrheit von allem“(BR, 189). Er ist das, was dem Menschen vorausgeht. Er ist das, was dem Menschen gleich ist und er ist das was den Menschen vom Rest der Schöpfung unterscheidet. Darüber hinaus scheint Gott als unausweichliches Resultat jeder Kalkulation, sobald das Resultat den Sinn hat, „Wahrheit zu sein“(BR, 189) und damit mathematisch schlüssig zu sein, wovon Hegel ausgeht, so muss es Gott sein. Er ist darum das Resultat jeder Philosophie.(Vgl. BR, 190)

Diese ewige Gotterkennung hat aber auch einen positiven Effekt. Denn mit dem Prinzip Gott werden alle Unbekannten der Menschlichen Erkenntnis vertuscht. Der Mensch als 2 in unserem Zahlenbeispiel legitimiert sich demnach durch die Philosophie, Gott zu gebrauchen. Der Mensch kann mit der Wahrheit Gottes nun im wahrsten Sinne des Wortes rechnen. Er setzt Gott an die Stelle von allem Unbekannten. Aus der

Perspektive des Menschen in unserem Zahlenbeispiel ist Gott darum nicht 1 sondern eigentlich X, eine unbekannte Größe $1=X$.

Das Göttliche gilt dabei als Garant der Rechnung. X wird nicht als Unbekannte gewertet sondern als Wille Gottes. So kann sich der Mensch mit Gottes Wahrheit in der Welt zweckmäßig einrichten. Immer wenn darin Widersprüche auftreten, der Mensch also auf ein X stößt, erklärt er es sich als Wille Gottes. Die unbekannte Garantie Gottes ermöglicht dem Menschen sich zu entwickeln, aus 2 wird mit der göttlichen Wahrheit 3 usw. Hegel fasst diese Schritte folgendermaßen zusammen: „Der erste ist die Einheit oder vielmehr der Eine, der zweite die Notwendigkeit, der dritte die Zweckmäßigkeit, nämlich die endliche, äußerliche Zweckmäßigkeit.“ (Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Die bestimmte Religion, im Folgenden: PR, 15) Alles was danach kommt ist lediglich die Weiterführung dieser Zweckmäßigkeit und die „durch das Nummerieren entstandenen Zahlen werden wieder nummeriert“ (Logik, 201) und so weiter. Das Werk des Menschen stützt sich demnach völlig auf den Glauben an Gott oder etwas ähnlich apriorisches. In der Wissenschaft ist dies durch die Idee der Einheitlichkeit ausgedrückt. Alles, was auf gemeinsame Grundannahmen zurückzuführen ist, wird als wahr angesehen. Alles Rechnen ist darum nicht weiter als das „Hervorbringen von Zahlen, ein Z ä h l e n oder bestimmter: Z u s a m m e n z ä h l e n.“ (Logik, 200) Das so entstehende System entwickelt durch seine innere Schlüssigkeit eine Stabilität und Resistenz gegenüber dem außerhalb liegenden. Die Einheit wird in diesem System mehr und mehr durch sich selbst gestiftet. Die Qualität des Systems wird damit allerdings durch die Quantität ersetzt. Die Frage, warum das System funktioniert wird damit beantwortet, dass es funktioniert. Das Apriorische des Systems wird damit aus dem

Auge verloren. An seine Stelle wird die Anzahl als neue Einheit gesetzt. So ist das Rechnen in Zweierreihen oder Dreierreihen möglich, die ihre eigene Logik entwickeln, die unabhängig von der 1 als Einheit ist. Hegel schreibt:

Der Unterschied von Anzahl und Einheit, der im Fortgang der Rechnungsarten eintritt, begründet ein System, dyadisches, dekadisches usf. – von Zahlen; ein solches beruht im ganzen auf der Beliebigkeit, welche Anzahl konstant wieder als Einheit genommen werden soll. (Logik, 201)

Diese Art zu denken ist die Art des menschlichen Denkens. Sie verdrängt Gott und setzt an seine Stelle das Apriorische, durch das die 1 als bekannt oder gegeben vorausgesetzt wird. Mit diesem Resultat ist die Verschiebung vollzogen. Sie besteht darin, dass Gott und der Ursprung aufeinander verschoben werden und nun als dasselbe gesehen werden. Mathematisch gesprochen bedeutet dies: 1 wird zu 0. Dies hat zur Folge, dass nun der Mensch an die Stelle Gottes tritt: 2 wird zu 1, und der Ursprung wird in die Negativität verschoben: 0 wird zu -1.

Es wird nun nicht mehr gefragt, worin die 1 als die Einheit besteht sondern erklärt, dass die 1 als Ursprung von allem ist. Sie ist der Raum und die Zeit. Dass dahinter nur Vermutungen liegen, wird vernachlässigt. Das Denken mit apriorischer Gesetztheit setzt Gott in den Punkt des Ursprungs und den Menschen an die Stelle, die zuvor Gott eingenommen hat. Der Mensch hat erkannt: aus der Sicht der 2 ist die 1 genauso wie die 0 aus der Sicht der 1, oder mit Worten: Der Mensch verhält sich zu Gott wie Gott zum Ursprung. Wenn diese beiden Verhältnisse gleichgesetzt werden, kann der Mensch sich selbst begreifen: Es setzt sich an die Stelle Gottes und setzt diesen mit dem Ursprung gleich. Der Mensch ist nun die Übereinstimmung von Anzahl und Einheit Und Gott ist relativ dazu der Ursprung und die Negation. Was bei Kant als a

priori gesehen wird ist darum in Wirklichkeit nur vom Menschen als a priori definiert.

Hegel schreibt:

Das a priori ist überhaupt etwas nur Vages; die Gefühlsbestimmung hat als Trieb, Sinn usf. ebenso sehr das Moment der Apriorität in ihr, als Raum und Zeit als existierend, Zeitliches und Räumliches, a posteriori bestimmt ist.“(Logik, 203)

Mit der Bestimmung des Apriorischen als aposteriorisch begreift Hegel die gesamte menschliche Realität als eine Verschiebung. Die Verschiebung besteht darin, dass der zweite Schritt als der erste gesehen wird. Mit Hilfe dieses schein-ersten Schrittes wird der Mensch zum Menschen. Er baut sich damit nun sein System der Realität. Was zu Beginn noch primitiv wirkt, wird dabei zunehmend komplexer:

Das Eins, das Zwei, das Drei, das Vier, Henas oder Monas, Dyas, Trias, Tetraktys liegen noch den ganz e i n f a c h e n a b s t r a k t e n Begriffen nahe; aber wenn Zahlen zu konkreten Verhältnissen übergehen sollen, so ist es vergeblich, sie noch dem Begriffe nahe erhalten zu wollen.(Logik, 210)

Die Realität wird dann so komplex, dass sie die ihr zugrunde liegende Verschiebung nicht mehr erkennen kann. In seiner Abhandlung über Logik kritisiert Hegel Kant dafür, diese Verschiebung gänzlich zu verschweigen. Er entzieht ihm durch dessen fälschliche Setzung des Apriorischen die Grundlage seiner Überlegungen. Er schreibt in Hinblick auf Kant: „Das Postulat, 5 zu 7 zu addieren, verhält sich zu dem Postulate, überhaupt zu nummerieren, wie das Postulat, eine gerade Linie zu verlängern, zu dem, eine gerade Linie zu ziehen.“(Logik, 202) Mit dieser Kritik bringt Hegel zum Ausdruck, dass Kant seine eigene Perspektive vergisst und sich damit selbst limitiert. Der Perspektivenwechsel, den Hegel gegenüber Kant unternimmt, gestattet ihm, die Verschiebung zu erkennen. Und damit über den eigenen Tellerrand als Mensch

hinauszusehen. Damit entlarvt Hegel die übliche Interpretation des Anfangs als Trugschluss, da der Anfang gar nicht der wirklich Ursprung ist. Er schreibt:

Im allgemeinen ist die Bemerkung, wie der Anfang der Geschichte des Geistes dem Begriffe nach aufgefaßt werden müsse, bereits in Beziehung auf die Vorstellung eines Naturzustandes gemacht worden, [...] Jedoch war dies nur eine im Dämmerlicht der hypothesierenden Reflexion gemachte Annahme einer geschichtlichen Existenz.(VG, 78)

Die geschichtliche Existenz des Menschen kann dieser Aussage entsprechend nicht vor seine eigene Geschichte blicken. Der Naturzustand vor der Geschichte, der bei Hegel Teil der Geschichte ist, muss darum vernachlässigt werden. Dies hat zur Folge, dass der Ursprung im Übergang von Natur und Geist gesehen werden muss. Dabei wird dann vernachlässigt, dass der Geist auch in natürlicher Form existiert haben musste wenn dieser Übergang nicht durch eine äußere Beseelung etc. ermöglicht würde.

Mit der Wahrheit in Gott war dem Menschen die Möglichkeit gegeben, sich zu entwickeln, so wie die Wahrheit des Persischen Reiches es den untergeordneten Völkern ermöglichte sich zu entwickeln. Um seine Individualität zu schaffen, bedarf es allerdings einen weiteren Schritt. Der Mensch muss sich einen eigenen Ursprung setzen. Dies tut er, indem er Gott an die Stelle des Ursprungs setzt wie es mit der Verschiebung stattfand. Nun kann der Mensch relativ zu Gott seine Individualität schaffen. Relativ zur 0, also zum Ursprung, war jeder Mensch zuvor eine 2 und damit das Vielfache von Gott. Relativ zu Gott als Ursprung ist nun jeder Individuell eine 1. Die Strecke vom Menschen zu Gott wird vom Menschen nun als Subjektivität empfunden, die seine Einheit bildet und sich zur göttlichen Objektivität absetzt. Mit seiner Subjektivität als Einheit hat der Mensch die Anforderung erfüllt, sich selbst zu

erkennen. Diese geschah jedoch nicht als wahres Erkennen, sondern durch die Gleichsetzung des subjektiven mit dem Erkennen.

Die Selbsterkenntnis ist nun „die Subjektivität des Einen, das absolut Erste, Anfangende“(PR, 61) Der Mensch fühlt sich, als sei „die Bedingtheit [...] aufgehoben.“(PR, 61) die ihn vom Ursprung trennte. In dieser Situation kann sich der Mensch wie gezeigt wurde, seine eigene Welt schaffen: 3 4 5 6 7 etc. leitet der Mensch nun von der Logik der Wahrheit ab. Gott als der Garant wird ausgeblendet, da er nun als Ursprung angenommen wird. An die Stelle des Garanten tritt der Mensch selbst. Der Versuch, aus dieser auf dem Menschen gegründeten Ordnung heraus rückwirkend auf Gott zu schließen ist nicht möglich. Denn Gott ist nach wie vor das Unerfahrbare. Das scheinbare Resultat jedes Erkenntnisversuches über Gott ist die Grundvoraussetzung, die das Erkennen als Vorgang überhaupt erst ermöglichte. Denn „Gott ist das Erste; seine Schöpfung ist ewige Schöpfung; aber er ist darin nicht das Resultat, sondern das Anfangende.“(PR, 62)

CHAPTER XI

DER URSPRUNG UND GOTT

Wie können wir unter diesen Voraussetzungen und aus der Sicht des Menschen Aussagen über Gott treffen? Wie kann im Zahlensystem die 1 zur Wirkung kommen, wenn sie nicht rückwirkend berechnet werden kann und nicht mehr als 1 gesetzt ist sondern als 0? Die 1 kann zur Wirkung kommen so wie Gott in seiner Schöpfung wirkt: durch Wunder. Denn auch wenn Gott nun als der Ursprung gesetzt wurde wirkt er immer noch dadurch, dass er als Einheit allem rechnen zugrunde liegt. Im Zahlensystem tritt die Einheit 1 in außerordentlicher Weise in den Primzahlen auf. Außerordentlich darum, weil die Primzahlen nicht im Zahlensystem das sie umgibt integriert sind. Primzahlen sind nicht das Vielfache von 2 oder 3 oder jeder Anderen menschengemachten Systematik. Sie sind das vielfache nur von 1 als der ursprünglichen Einheit. Darum sind Primzahlen aus der Sicht des Menschen der „Gegensatz gegen die Ordnung [und] da tritt die Bestimmung des Wunders ein.“(PR, 70) Primzahlen verhalten sich also zu den zusammengesetzten Zahlen wie das Wunder zur Wirklichkeit „gegen die Bestimmung des Einen als des Subjekts“(PR, 62) und damit gegen die Selbsterkennung des Menschen als göttliches Wesen. Der Mensch kann darum Primzahlen nicht in sein System einordnen wie er auch Wunder als unerklärlich anerkennen muss.

Doch auch der Mensch ist ein Wunder und eine Primzahl. Er selbst ist das Wunder „das Besondere, das in diesem Produzieren vorkommt, in der Natur, Äußerlichkeit, Unselbstständigkeit, überhaupt im Gesetzten Geschaffenen.“(PR, 62) Er empfindet es darum als „göttliche, in sich bleibende Subjektivität“(PR, 62) Gottes die in ihm wirkt, oder um es objektiv auszudrücken, als etwas Unerklärliches. Damit rechtfertigt er seine „Beziehung auf sich selbst, und damit das Erste.“(PR, 62) Der Mensch spürt das Göttliche in sich, das er auch in Gott sieht, ohne es bestimmen zu können. Seine Schlussfolgerung ist darum, dass er Gott gleich sein muss. Dennoch oder gerade deswegen verlangt er nach einer Erklärung seiner Entstehung. Diese Erklärung liefert die Schöpfungsgeschichte der Bibel. Was sich der Mensch damit eigentlich erklärt, ist religiös gesehen sein Eigenschaft als Wunder, oder um es objektiv zu beschreiben, seine Charakteristik als Primzahl.

Gegen das Unerklärliche setzt sich das Erklärbare ab. Dies findet Ausdruck in der Geschichtsschreibung. „Geschichte vereinigt in unserer Sprache die objektive sowohl als subjektive Seite und bedeutet ebenso gut die *historiam rerum gestarum* als die *res gestas selbst*“(VG, 83) schreibt Hegel in der Einleitung zur Philosophie der Geschichte; Die Geschichte ist damit „das Geschehene nicht minder wie die Geschichtserzählung.“(VG, 83) Eine der ältesten heute bekannten Geschichtserzählungen ist die Genesis im Alten Testament. Vor dem Hintergrund des erörterten soll versucht werden, die Schöpfungsgeschichte als Probe zu verstehen.

Durch die Verschiebung der Geschichte über den Ursprung hinaus, das heißt in die Vorgeschichte, entstehen weit reichende Konsequenzen. Der Mensch, muss sich

seine eigene vor-anfängliche Existenz erklären. Diese Erklärung trägt den Titel:

Paradies. Hegel beschreibt diese Vorstellung des vor-anfänglichen Menschen:

Es ist in derselben der erste paradiesische Zustand des Menschen, der schon früher von den Theologen in ihrer Weise, z.B. daß Gott mit Adam hebräisch gesprochen habe, ausgebildet wurde, wieder aufgenommen, aber anderen Bedürfnissen entsprechend gestaltet worden. Die hohe Autorität, welche hierbei zunächst in Anspruch genommen wird, ist die biblische Erzählung. Diese aber stellt den primitiven Zustand, teils nur in den wenigen bekannten Zügen, teils aber denselben entweder in dem Menschen überhaupt – dies wäre die allgemein menschliche Natur – oder, insofern Adam als individuelle und damit als eine Person zu nehmen ist, in diesem Einen oder nur in einem Menschenpaare vorhanden und vollendet dar (VG, 79)

Die Schöpfungsgeschichte ist eine Projektion des Menschen auf etwas, das außerhalb seiner logischen Erklärbarkeit liegt, da es dieser Logik voraus geht. Die Natur habe darin „anfangs wie ein heller Spiegel der Schöpfung Gottes offen und durchsichtig vor dem klaren Auge des Menschen gestanden und die göttliche Wahrheit sei ihm ebenso offen gewesen;“ (VG, 79) Der Ausgang des Menschen aus diesem Zustand, der in Wirklichkeit die Erweckung des Bewusstseins ist, wird als Anfang gesetzt und damit als den vermeintlichen Anfang der Geschichte. Für die philosophische Betrachtung dieser Geschichte, wie sie Hegel unternimmt,

„ist es nur angemessen und würdig, die Geschichte da aufzunehmen, wo die Vernünftigkeit in weltliche Existenz zu treten beginnt, nicht wo sie noch erst eine Möglichkeit nur an sich ist, sondern wo ein Zustand vorhanden ist, in dem sie in Bewußtsein, Willen und Tat auftritt.“ (VG, 81)

In der Genesis ist dies der Moment des Sündenfalls. Von da an setzt sich die Geschichte fort. Diese ist nun für den Menschen der Weg in die Zukunft vor dem Hintergrund der Vergangenheit. Sie ist,

die tiefe Empfindung überhaupt, wie die der Liebe, und dann die religiöse Anschauung und deren Gebilde sind an ihnen selbst ganz gegenwärtig und befriedigend, aber die bei ihren vernünftigen Gesetzen und Sitten zugleich äußerliche Existenz des Staates ist eine unvollständige Gegenwart, deren Verstand zu ihrer Integrierung des Bewußtseins der Vergangenheit bedarf.(VG, 84)

Wenn sich der Staat nun in seinen Handlungen für die Zukunft an der Vergangenheit orientiert, so bewegt er sich in der Weltgeschichte. Diese „stellt [...] die Entwicklung des Bewußtseins des Geistes von seiner Freiheit und der von solchem Bewußtsein hervorgebrachte Verwirklichung dar“(VG, 86) Aus diesem Grund, und damit schließt sich der Kreis, scheint die Antwort aus der Einleitung auf die Frage wann bei Hegel die Geschichte beginnt zu stimmen: „with the arrival on the scene of states.“(McCarner, 160)

CHAPTER XII

SCHLUSS

Es wurde gezeigt, dass der Ursprung bei Hegel ein komplexes Konzept darstellt, das sich in weite, wenn nicht gar alle Bereiche seines Systems auswirkt. Es wurde dabei deutlich, dass es sich dabei um eine Verschiebung handelt, die nicht einfach als Ausgangspunkt der Zeit gesehen werden kann. Sondern sich von diesem unterscheidet. Der Ursprung stellt bei Hegel damit nicht nur den Ursprung der Geschichte dar, sondern den Ursprung seines gesamten Systems. Es ist der Ursprung des menschlichen Begreifens der Welt. Dies geht mit einer Trennung von Raum und Zeit, von subjektivem und objektivem Geist sowie von Qualität und Quantität einher. Auf diesen Kategorien steht Hegels System.

Seine Philosophie der Geschichte baut Hegel darum in vorgeschichtliche und geschichtliche Zeit auf. Erstere ist die Zeit vor der Trennung die Hegel in China und Indien beschreibt. Letztere die Zeit nach der Trennung mit den Kapiteln griechische, römische und germanische Welt. Der Übergang per se lokalisiert Hegel in der Persischen Welt. Persien stellt die Ausgangsbasis für das da, was sich mit der griechischen Welt verwirklicht: Der Beginn der Geschichte.

Der Rückblick in die Geschichte durch Hegel erreicht dort jedoch nicht ihre Grenze. Sein Rückblick geht weiter und reicht in die Zeit, die vor dieser Trennung liegt.

Am Beginn der Geschichte tritt dieser Rückblick über die Grenze, die er selbst beschreibt und erreicht damit die statische Welt, die im reinen Unterschied besteht, wie in Indien. Tiefer in der Vergangenheit trifft er auf die Welt, die aus reiner Einheit besteht, die Welt Chinas.

Der Ursprung der Geschichte bei Hegel muss darum als in zwei Richtungen überschritten gedacht werden: Einmal als Entwicklung hin zu dem, was wir sind. Und ein zweites Mal in umgekehrter Richtung als Erkenntnis, die von der Gegenwart über die Vergangenheit erlangt werden kann.

LITERATURLISTE

- Backers, S.F. „Die Zeit als Mittel der Philosophie Hegels.“ Hegel-Studien 30 (1995): 121-44.
- Boer, Karin de. „Begriff und Zeit: Die Selbstäußerung des Begriffs und ihre Wiederholung in Hegels spekulativem System.“ Hegel-Studien 35 (2000): 11-50.
- Bonsiepen, Wolfgang. „Hegels Raum-Zeit-Lehre: Dargestellt anhand zweier Vorlesungsnachschriften.“ Hegel-Studien 20 (1985): 9-79.
- Brauer, Daniel. „Die dialektische Natur der Vernunft: Über Hegels Auffassung von Negation und Widerspruch.“ Hegel Studien 30 (1995) 89-104.
- Derrida, Jacques. „Ousia and Grammé: Note on a Note from Being and Time.“ Margins of Philosophy. 29-69.
- Hegel, Friedrich G. W. Jenaer Systementwürfe II. Hamburg: Felix Meiner, 1971.
- . Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. (GePh) Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- . Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Begriff der Religion. (BR) Hamburg: Felix Meiner, 1966.
- . Vorlesungen über die Naturphilosophie als der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II. (EN) Berlin: Duncker und Humblot, 1847.
- . Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III: Die Philosophie des Geistes. (PhilGeis) Berlin: Duncker und Humblot, 1847.
- . Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Die bestimmte Religion. (PR)Hamburg: Felix Meiner, 1966.

- . Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. (VG) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- . Wissenschaft der Logik: Erster Teil. Hamburg: Felix Meiner, 1967. (Logik)
- Hespe, Franz. „Geist und Geschichte: Zur Entwicklung zweier Begriffe in Hegels Vorlesungen“. Hegel-Studien Beiheft 38 (1998): 71-93.
- Köhler, Dietmar. „Der Geschichtsbegriff in Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘“. Hegel-Studien Beiheft 38 (1998): 35-49.
- McCarney, Joseph. Hegel on History. New York: Routledge, 2000.
- Quante, Michael. „Schichtung oder Setzung?: Hegels Reflexionslogische Bestimmung des Natur-Geis Verhältnisses.“ Hegel-Studien 37 (2002): 107-122.
- Smail, Daniel Lord. On Deep History and the Brain. Berkeley: UC Press, 2008.
- Star, Alexander. „I Feel Good.“ New York Times 16 Mar. 2008. 2 May 2008.
<<http://www.nytimes.com/2008/03/16/books/review/Star-t.html>>.