



universität  
wien

# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Die Bedeutung religiöser Symbolisierungssysteme für das  
substanzielle Subjekt – eine Annäherung an Lacan mit  
Hegel“

verfasst von / submitted by  
Mag. Michael Thir, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Master of Arts (MA)

Wien, 2017 / Vienna 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. MMMag. DDr. Kurt Appel



»ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἠρακλειτίζειν, καὶ οἷαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐδὲν ὄτεο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ὄτεο οὐδ' ἅπαξ«<sup>1</sup>

(Aristoteles, *Metaphysik*, IV, 5, 1010a)

---

<sup>1</sup> »Aus dieser Annahme ging die überspannteste unter den erwähnten Ansichten hervor, derer nämlich, die sich Anhänger des Herakleitos nennen, und des Kratylos, der zuletzt gar nichts mehr glaubte sagen zu dürfen, sondern nur den Finger zum Zeigen bewegte und dem Herakleitos Vorwürfe darüber machte, dass er erklärte, man könne nicht zweimal in denselben Fluß einsteigen; denn er selbst meinte, man könne es auch nicht *einmal*« (Seidl 1989, p. 161, KiO).



## Danksagung

Ich danke Univ.-Prof. MMMag. DDr. Kurt Appel zunächst für die von Wohlwollen und Geduld getragene Betreuung der vorliegenden Arbeit und für den Anstoß zur Auseinandersetzung mit dem Denken Lacans, sowie darüber hinaus dafür, mich, gemeinsam mit Mag. Friedrich Kern und Dr. Jakob Deibl, über Jahre hinweg in Lesekreisen und Lektüreseminaren in einer gastlichen Atmosphäre, welche es trotz des gegenwärtigen akademischen Betriebs noch ermöglicht, in einem lebendigen Austausch zu *denken* mit der Philosophie Hegels vertraut gemacht zu haben. Weiters möchte ich mich auch bei den Mitgliedern des Lesekreises für die im Rahmen dessen, sowie eigenständig in verschiedenen Konstellationen stattgehabten gemeinsamen Lektüren und Diskussionen bedanken, stellvertretend bei Thomas Haider, Stefan Deibl, Thomas Arzt, Mattia Coser, Georg Simbrunner, Bernhard Zarzer, Bastian Bruckner und Daniel Kuran. MMag.<sup>a</sup> Sarah Frühwirth danke ich für die rasche und gewissenhafte Korrekturlektüre.

Nicht zuletzt danke ich auch Univ.-Prof. i.R. Dr. Günther Pöltner für die in seinen Vorlesungen und Seminaren vermittelte mit Redlichkeit und begrifflicher Schärfe geführte theoretische Ernstnahme einer ursprünglichen Erfahrung mit den »Sachen selbst«.



# Inhalt

1.	Vorbemerkung.....	S. 1
1.1.	Hegel <i>und</i> Lacan.....	S. 2
1.2.	<i>Hegel</i> und <i>Lacan</i> .....	S. 12
1.3.	Eine <i>Annäherung</i> an Lacan mit Hegel.....	S. 16
2.	Die Subversion des Subjekts: Lacans <i>Seminar XI</i> .....	S. 20
2.1.	Einleitung.....	S. 20
2.2.	Seminar XI: »Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse«.....	S. 21
2.2.1.	Annäherung an das Seminar XI.....	S. 24
2.2.2.	Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse: das Unbewusste, die Wiederholung, die Übertragung und der Trieb.....	S. 26
2.2.3.	Das Unbewusste als Unbegriff.....	S. 28
2.2.4.	Das Unbewusste als Wiederholung.....	S. 31
2.2.5.	Das Unbewusste als Übertragung.....	S. 33
2.2.6.	Das Unbewusste und der Trieb.....	S. 35
2.2.7.	Das Unbewusste und der Anspruch: Alienation und Separation.....	S. 37
2.2.8.	Begehren und Anspruch in der Übertragung.....	S. 43
2.3.	Das subvertierte Subjekt.....	S. 45
3.	Die Er-innerung des substanziellen Subjekts: Hegels <i>Phänomenologie des Geistes</i> .....	S. 47
3.1.	Übergang.....	S. 47
3.2.	Die <i>Phänomenologie des Geistes</i> als Wissenskritik und Verlustverwaltung.....	S. 52
3.3.	Die »Er-innerung«.....	S. 56
3.4.	Die Entwicklung von der »sinnlichen Gewissheit« zur »Religion«.....	S. 60
3.5.	Die »Religion«.....	S. 69
3.5.1.	Die »natürliche« Religion.....	S. 73
3.5.2.	Die »Kunstreligion«.....	S. 74
3.5.3.	Die »offenbare« Religion.....	S. 80
3.6.	Das »absolute Wissen« als Er-innerung.....	S. 91

4.	Hegel und Lacan.....	S.100
4.1.	Das hegelsche Subjekt als Negativität und Übergang.....	S.100
4.2.	Die Bedeutung »religiöser« Symbolisierungssysteme für das substanzielle Subjekt.....	S.104
4.3.	Beantwortung der Forschungsfrage.....	S.108
5.	Literatur.....	S.111
6.	Abstract.....	S.122

## 1. Vorbemerkung

Das Forschungsinteresse der folgenden Arbeit liegt in der Frage nach Anhaltspunkten für die Annahme von strukturellen Entsprechungen zwischen den Subjekttheorien von Lacan und Hegel, wie sie in dessen *Phänomenologie des Geistes* (TWA 3, 1976) entwickelt werden. Ausgehend von der geläufigen Abhebung des lacanschen (»gespaltenen«) Subjekts von Hegels Subjekt als »differenzloser Identität mit sich« (z. B. Derendinger 1990; Recalcati 2000; Lacan 1991a; 1991b) sollen die Subjektbegriffe Hegels und Lacans durch eine exemplarische Lektüre in ihrer Genese und ihren Grundzügen nachvollzogen werden, um auf diesem Weg der Frage nach der Möglichkeit einer Annäherung an Lacan mit Hegel und damit zugleich der Haltbarkeit dieser Abhebung nachzugehen.

Als leitende Fragehinsicht der Lektüre der Subjektbegriffe Hegels und Lacans wird im Folgenden die Bedeutung »religiöser« Symbolisierungssysteme für die Bewegung der Hegelschen Subjektconstitution angesetzt, wobei sich die Auswahl dieser Fragehinsicht zunächst auf Hinweise auf die Stellung derartiger Symbolisierungsgestalten innerhalb der Subjektgenese gründet, wie sie sich etwa an der Bestimmung des Subjekts in der *Phänomenologie des Geistes* als »substantiellem Subjekt« darstellt. In Bezug auf Hegels Subjektbegriff, der folglich innerhalb seiner Entwicklung auf der Bewusstseinsstufe des »Selbstbewusstseins des absoluten Geistes« aufgenommen wird, soll der Frage nachgegangen werden, ob die *Phänomenologie des Geistes* eine Lektüre ermöglicht, die die Bedeutung des mit dem *für uns* entfremdeten Titel<sup>1</sup> »Die Religion« versehenen Kapitels innerhalb der sich

---

<sup>1</sup> Sofern sich nicht zu Unrecht im Zuge der sogenannten »Wiederkehr der Religion« im gegenwärtigen Denken verhaltene Annäherungen an das Phänomen der Religion vermuten lassen (z.B. Derrida 2001; Vattimo 2001; Agamben 2005), ergeben sich daraus jedoch zugleich einseitig der Verdacht einer stattgehabten Entfremdung als Verlust eines unmittelbaren Bezugs zur »Religion« – welche sich etwa in Gestalt der Fragen, mit denen Derrida seine Überlegungen anhebt, andeuten: »Wie soll oder wie kann man über Religion« reden? Wie soll oder wie kann man von der Religion handeln? Wie soll oder wie kann man heutzutage gerade von der Religion sprechen? [...] Wer besitzt wohl die Schamlosigkeit, den Anspruch zu erheben, dass es hierbei um einen wiedererkennbaren und gleichzeitig neuartigen Gegenstand geht?« (2001, p. 9, Kursivierung im Original – im Folgenden abgekürzt als »KiO«) – sowie weiters damit verbunden die Frage nach einer angemessenen methodischen Herangehensweise. Im Zuge seiner vielgestaltigen Überlegungen in Bezug auf diese Frage stellen sich jedoch für Derrida unmittelbar auch »Versuchungen« ein, etwa »[...] des »hegelschen« Typus: Ontotheologie, die das absolute Wissen als Wahrheit der Religion bestimmt [...]« (2001, p. 27), womit bereits zu Beginn die Fragehinsicht der vorliegenden Arbeit berührt zu sein scheint.

Im Hinblick darauf, dass es im Folgenden jedoch gerade um eine Entwicklung dessen zu tun sein wird, was in der Gestalt der »Religion« in Hegels *Phänomenologie des Geistes* gedacht wird, ist gegenüber derartiger scheinbar unmittelbar vorgenommener Zuschreibungen und den sich darin ausdrückenden Vorstellungen daran zu erinnern, welcher Charakter Hegel selbst zufolge derartigen »Vorstellungen« zukommt: der »[...] Charakter unbegriffener Unmittelbarkeit [...]«. – Zugleich ist es damit ein *Bekanntes*, ein solches, mit dem der daseiende Geist fertig geworden, worin daher seine Tätigkeit und somit sein Interesse nicht mehr ist« (TWA 3, pp. 34-35, KiO). Jedoch ist »[d]as Bekannte überhaupt [...] darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt*. Es ist die gewöhnlichste Selbsttäuschung wie Täuschung anderer, beim Erkennen etwas als bekannt vorauszusetzen und es sich ebenso gefallen zu lassen [...]« (TWA 3, p. 35, KiO), weshalb eine Annäherung an Hegel in der Bemühung

als Radikalisierung der Erfahrung der Selbstentzogenheit vollziehenden Subjektwerdung für die Subjekttheorie Hegels zeigt, worin zugleich die Möglichkeit einer Annäherung an das Subjektdenken Lacans vermutet wird, wie es exemplarisch anhand einer Lektüre von *Seminar XI »Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse«* zu entwickeln versucht wird.

### 1.1. Hegel und Lacan

Wenn allerdings im Titel von einer »Annäherung an Lacan mit Hegel« die Rede ist, ist damit zunächst der vorläufige Charakter explizit gemacht, der den folgenden Überlegungen zukommt. Eine Annäherung ist augenscheinlich keine Beurteilung, keine Verhältnisbestimmung und auch keine Gegenüberstellung; nicht einmal ein tatsächliches Aufeinandertreffen scheint mit einer derartig verhaltenen Formulierung angedeutet zu werden, wodurch sich offenbar nicht zu Unrecht die Frage nach der Berechtigung einer derart verhaltenen Position aufdrängt.

Eine erste Begründung dieser Haltung könnte jedoch schon als Konsequenz aus einer Betrachtung derjenigen Verhältnisbestimmungen abgeleitet werden, die bereits vorliegenden sogenannten »Gegenüberstellungen« von Hegel und Lacan entnommen werden können und einerseits darauf verweisen, dass sich offenbar zahlreiche Ansatzpunkte für einen Versuch bieten, Lacan und Hegel in Beziehung zueinander zu setzen, zugleich jedoch angesichts ihrer Resultate die Sinnhaftigkeit einer so verstandenen Annäherung bereits zu Beginn in Frage zu stellen scheinen.

Einen zunächst trivial scheinenden, sachlich jedoch unausweichlichen Hinweis in Bezug auf die methodische Ausrichtung einer recht verstandenen philosophischen Begegnung zwischen Hegel und Lacan, die sich nicht darin erschöpfen soll, ausgehend von einem sogenannten »objektiven«, äußerlich-historischen Standpunkt methodisch geleitet mechanische Wissensproduktion in Form einer durchgängigen Bestimmung der zuvor positivierten und festgestellten Gegenstände zu betreiben, gibt etwa Massimo Recalcati mit der Bemerkung, dass

»Lacans Schriften und Seminare [...] voller Bezüge auf Hegel [sind]: »Dialektik«, »Entfremdung«, »Aufhebung«, »Verneinung«, »Anerkennung«, »Herr-Knecht«, »schöne Seele«, »List der Vernunft«, »dialektische Umkehrung«, »Gesetz des Herzens«... Es geht darum, den Status ihrer Wiederaufnahme in Lacan zu befragen [...]« (2000, p. 139, KiO).

---

um theoretische Ernstnahme seines Denkens nicht darin bestehen kann, sich in einem unreflektierten Vorverständnis aufzuhalten, sondern vielmehr im Versuch, im Nachvollzug seines Denkens »[...] durch das Aufheben der festen, bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeistern« (TWA 3, p. 37).

Ergebnisse eines derartigen Ansatzes, der sich um eine theoretische Herausarbeitung möglicher strukturellen Entsprechungen bemüht, liegen etwa mit den Arbeiten von Slavoj Žižek vor. Indem seinen Überlegungen »[...] die Achse Hegel-Lacan [...] als ›undekonstruierbarer‹ Bezugspunkt [...]« (Žižek 2014, p. 34) zugrunde liege, finden sich folglich unentwegt Hinweise auf Überschneidungen und Entsprechungen zwischen Hegel und Lacan (z. B. Žižek 1996; 2005; 2008; 2010) und so etwa auch auf die Möglichkeit, den Begriff des Subjekts bei Lacan und Hegel zu parallelisieren. Das Subjekt Lacans entspreche nämlich, so Žižek, »[...] streng genommen der ontologischen Lücke zwischen dem Allgemeinen und dem Partikularen [...]« (2010, p. 216) und sei infolgedessen »[...] genau die Lücke [...], die durch die Geste der Subjektivierung geschlossen wird [...]« (2010, p. 217). Das Subjekt sei somit

»[...] beides zur selben Zeit, die ontologische Lücke (die ›Nacht der Welt‹, der Wahnsinn der radikalen Selbst-Zurücknahme), wie auch die Geste der Subjektivierung, die vermittelt eines Kurzschlusses zwischen dem Allgemeinen und dem Partikularen die Wunde dieser Spaltung heilt [...]«<sup>2</sup> (2010, p. 217).

Auch Auinger (2003) gibt im Zuge seiner Lektüre des »Gewissenskapitels« der *Phänomenologie des Geistes* in Bezug auf die »Versöhnung« der beiden Bewusstseinsgestalten des handelnden und des urteilenden Bewusstseins den Hinweis, es könnte,

»[w]enn an der Negativität der Aspekt des *Mangels* betont wird, [...] von hier aus die Interpretation der Versöhnung mit einer Interpretation des Lacan'schen *Mangels im Anderen*, wie sie von Slavoj Žižek unternommen wurde, in Verbindung gebracht werden. Das handelnde Gewissen versöhnt sich dann deshalb mit dem urteilenden Gewissen, weil ›es den Mangel im Anderen als seinem Seinsverfehlen korrelativ erfährt« (2003, p. 84, KiO).

Eine Ausführung dieses Gedankens wird von Auinger an dieser Stelle aber nicht gegeben.

Während sich jedoch bei Žižek selbst zuletzt eine Verschiebung innerhalb seines Grundgedankens, »[...] Lacan als Wiederholung Hegels [...]« (Žižek 2014, p. 17) zu

---

<sup>2</sup> An anderer Stelle benennt Žižek die »subjektive Destitution«, infolge derer »[...] das Subjekt [...] *seine eigene Nichtexistenz aus freien Stücken annimmt*« (1995, p. 20, KiO) als das eigentliche Ende der psychoanalytischen Behandlung und verweist im Hinblick auf seine Arbeit auf »[d]ie darin entwickelte Hauptthese [...], dass der Philosoph, der als erster diese Position artikuliert hat, kein anderer war als Hegel. Daher: ›Lacan mit Hegel« (1995, p. 21). Žižek führt die wechselseitige Bezugnahme zwischen Hegel und Lacan hierbei über den hegelschen Gedanken des »Todes Gottes«: »Der ›Tod Gottes‹ verkündet keineswegs den Triumph des autonomen Schöpfungstums des Menschen, sondern ähnelt vielmehr dem, was die großen Texte des Mystizismus gewöhnlich als die ›Nacht der Welt‹ bezeichnen: die Auflösung der (symbolisch konstituierten) Wirklichkeit. In Lacanscher Begrifflichkeit haben wir es also mit der Suspensierung des grossen Anderen zu tun, der den Zugang des Subjekts zur Wirklichkeit gewährleistet [...]« (1995, p. 75).

interpretieren andeutet<sup>3</sup>, stehen seiner theoretischen Position, die strukturellen Analogien zwischen Hegel und Lacan hervorkehrt, weiters aber auch Hinweise auf scheinbar unüberbrückbare Differenzen zwischen Lacan und Hegel gegenüber, wobei mit der Betonung der Differenz zumeist zugleich eine Affirmation der lacanschen Position gegenüber der hegelschen einherzugehen scheint.

So kommt etwa Derendinger im Zuge seiner Gegenüberstellung der Subjekttheorien Lacans und Hegels zu dem Ergebnis, dass sich, »[w]ährend bei Lacan die Entäusserung des Subjekts in den Sinn zu einem fundamentalen Bruch führt, [...] sich die Entäußerung bei Hegel noch immer als Erinnerung [...]« (Derendinger 1990, p. 40) gestalte und dem hegelschen Subjekt somit »[...] eine erfüllte und vollendete Identität mit sich nicht verwehrt bleibt [...]« (1990, p. 40).

Trías (2001) stellt Hegel und die freudsche Psychoanalyse<sup>4</sup> einander anhand ihres Verständnisses der Religion – als »[...] Offenbarung des *absoluten Wesens* in *repräsentativer* Form und Gestalt [...] auf halben Wege zwischen Kunst und Philosophie [...]« (2001, p. 127, KiO) bzw. als »[...] *Illusion* [...], die sich vergebens der (sich im ›Realtätsprinzip‹ äussernden) Notwendigkeit und dem Schicksal widersetzt [...]« (2001, p. 128, KiO) – gegenüber und kommt zu dem Resultat, dass »[d]er Hegelsche *absolute Geist*, die *Dreieinigkeit* aus Kunst, Religion und Philosophie [...] in dieser Diagnose Freuds und seiner Nachfolger in angemessener Weise entschleiert« (2001, p. 129, KiO) werde: Die Religion würde sich so »[m]it ihrer künstlerischen Seite [...] in der Hysterie äußern, in ihrer philosophischen und theologischen Ausdrucksform durch die Paranoia und in ihrem kultischen, spezifisch religiösen Aspekt in Zwangsvorstellungen und Melancholie« (2001, p. 129). Indem sich im Zuge dieser radikalen Entgegensetzung durch Trías die Gestalten des absoluten Geistes im Lichte der psychoanalytischen Theorie somit als psychiatrische Störungsbilder erweisen, erscheint eine gegenseitige Annäherung so jedoch nur schwer vorstellbar.

Hammel (1989) führt mit dem Gedanken, »[...] einen Versuch [...], Hegel mit *Freud* zu lesen, um den letzteren hinwiederum mit dem ersteren kritisierbar zu machen« (1989, p. 235, Hervorhebung im Original – im Folgenden abgekürzt als »HiO«) vorzulegen, einen »Umweg« über eine Konfrontation von Hegel und Lacan, wobei er bemerkt, es scheinere »[d]as

---

<sup>3</sup> So verweist Žižek darauf, dass zwar »[w]ährend des vergangenen Jahrzehnts [...] [a]llem, was wir taten [...] das Axiom [...], dass die Lektüre Hegels durch Lacan (und umgekehrt) unser unhintergebarer Horizont war« (2014, p. 34) zugrunde gelegen habe, »[i]n letzter Zeit [...] allerdings zunehmen die Grenzen dieses Horizonts deutlich [...]« (2014, p. 34) geworden sei.

<sup>4</sup> Eine weitere Gegenüberstellung von Hegel und Freud, geführt über die Begriffe des »Realitäts-« bzw. »Wirklichkeitsprinzips« gibt Rózsa (2007).

Verhältnis Lacans zu Hegel, dem er vielleicht sogar mehr verdankt als seiner allgegenwärtigen Berufungsinstanz Freud [...] jedoch mit wenigen Ausnahmen [...] seltsam tabuisiert zu sein« (1989, p. 228). Die so verstandene Konfrontation vollzieht sich in Form einer vom Standpunkt Lacans ausgeführten Kritik an Hegel: »Lacans Ansatz und seine Kritik am Denken Hegels kulminieren in der Auffassung vom Absoluten als Sprache, welche das Subjekt immer bereits unterworfen habe. [...] Im Folgenden gilt es diese Wendung Lacans gegen Hegel weiterzutreiben« (1989, p. 235, HiO). Zunächst setzt Hammel hierfür zu einer kritischen Betrachtung der Bewegung der *Phänomenologie des Geistes* an:

»Hegel philosophiert so lange, bis das Objekt vollends der Gewalt des subjektivistischen Begriffs des Absoluten entspricht. Er löst die Kontradiktion innerhalb der Ichheit dergestalt, dass das gegenstehende Andere des Ichs von diesem erinnert werden müsse. Diese einzigartige Objektivität durchstreichung auf dieser Ebene (Hegel wird alles wieder renovieren) kompensiert und erfüllt sich in der Erinnerung des signaten Begriffs. So wird das äußere Objekt zum erinnerbaren, zum Problem der Innerlichkeit des Bewusstseins selber« (1989, p. 231).

An dieser Stelle werde jedoch nach Hammel eine von Hegel angezeigte geschlechtsspezifische Differenz in Bezug auf die Subjektivitätsentwicklung wirksam, wofür er sich auf Hegels *Enzyklopädie* und die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* bezieht: Die in der *Phänomenologie des Geistes* in Aussicht gestellte Bewegung würden so »[...] die beiden Geschlechter von Mann und Frau nicht gemeinsam antreten [...]. Dies können sie auch gar nicht, denn die Frau ist bereits weit zurückgeblieben [...]« (1989, p. 231). Während sich so »[d]ie einfältige Substanz auf Seiten der Frau [...] nicht zum Subjekt zu erheben im Stande sei [...]« (1989, p. 232), erscheine die »[...] Erfahrung des Bewusstseins, das nunmehr explizit und darin vollends sich als männliches prostituiert [...]« (1989, p. 234) im Kampf auf Leben und Tod des Herr-Knecht-Kapitels der *Phänomenologie des Geistes* zunächst »[...] verhaftet in dem imaginären Stereotypiemoment der gewalttätigen Opponierung gegen sein Anderes, das doch nur die Dedoublikation seiner selbst ist« (1989, p. 234).

Hammel beschränkt sich im Weiteren auf eine kritische Lektüre der Herr-Knecht-Dialektik unter einem vorsichtig gehaltenen Einbezug der lacanschen Interpretation. Indem ihm zufolge »[d]iese Bewusstseinsform [...] nichts anderes [...] als einen ›Substantiationsprozess‹ innerhalb des männlichen Kollektiv-Narzißmus« (1989, p. 237) bezeichne, komme der als »Dingproduktion« verstandenen Arbeit des Knechts eine besondere Bedeutung für die Subjektwerdung des Mannes zu, gleichzeitig werde darin jedoch die Frau mit dem Ding gleichgesetzt:

»Auf Hegel rückgewandt bedeutet dies, daß auch die scheinbare Purifikation des Bewußtseins innerhalb der Erfahrungsstufe der Dingproduktion und darüber hinaus keinesfalls ein Verlassen des Imaginären meinen kann, sondern bestenfalls ein Verschleiern, das den imaginären Kampf der unselbständigen männlichen Geschlechtsossen verschiebt auf die Frau, die nun, darin dem Dinge gleich, denselben latent werden läßt, indem sie ihn repräsentiert« (1989, p. 238).

Die so verstandene männliche Subjektivitätsgeschichte Hegels erscheine damit jedoch in einer halluzinatorisch-phantasmatischen Sphäre der Vermischung von Imaginärem und Symbolischen (1989, p. 240), letztlich konstituiert »[...] von jenem dritten Ort aus, auf den hinzuweisen *Lacan* nicht müde wird; dem Ort des Anderen, [...] der den rein männlichkeitsimmanenten ›Pakt‹ ermöglicht [...]« (1989, p. 240, HiO). Ihre Defizienz sei nun darin zu sehen, »[...] dass es sich auf Seiten des knechtischen Bewusstseins um eine Effeminisationsrationalität handelt, die die frauliche Potenz scheinbar restlos auflöst in den männlichen Geist und seine Gefährtin, die Vernunft – beide wohlgeint im Manne selbst« (1989, p. 244), weshalb Hammel mit der Bemerkung schließt, es bedürfe »[...] wohl keiner langen Erläuterung, dass dieses Schriftstück eines immerhin männlichen Autors die Verhältnisse in keiner Weise transzendiert« (1989, p. 244).

Buchmann (2006) kommt im Zuge einer Darstellung der Kastration als des »[...] Schnitts, der das Subjekt schicksalhaft in die Sphäre des Signifikanten [...] befördert [...]« (2006, p. 90) beiläufig auf die »Dialektik« zu sprechen. Ihm zufolge sei

»[t]atsächlich [...] Hegels dialektisches Denken denkbar ungeeignet, den von Lacan geschilderten Prozess zu erhellen. Denn der Dreischritt von These, Antithese und Synthese weist bekanntlich der ›aufgehobenen‹ Position einen Platz im System zu, wo sie als Moment der Wahrheit bewahrt bleibt; die Kastration [...] hingegen bezeichnet einen irreversiblen Schnitt: Sie überführt das Subjekt unwiderruflich in die Welt der Sprache und etabliert die Herrschaft des Signifikanten« (2006, p. 90).

Cremonini (2010) gibt in seiner Darstellung des Einflusses der Hegel-Lektüre Alexandre Kojévés (1975) auf das Denken Lacans gegenüber einer möglichen Vermutung einer unmittelbaren Fortführung etwa der »Anerkennungsbewegung«, wie sie sich im »Herr-Knecht-Kapitel« der Phänomenologie des Geistes finde den Hinweis, dass »[...] Lacans Interesse an der hegelschen Dialektik nur ein mittelbares ist. Sie dient ihm in erster Linie dazu, Freuds Psychoanalyse und das zugehörige Strukturmodell psychischer Instanzen in einem zeitgenössischen theoretischen Vokabular zu erneuern« (2010, p. 48). Darüber hinaus scheitert eine Identifizierung der beiden Denker jedoch nach Cremonini daran, dass sich Lacan im Gegensatz zu Hegel auf das Unbewusste beziehe und sich daraus auch eine Akzentverschiebung in Bezug auf die Frage der Anerkennung ergebe. Indem nämlich das Begehren Lacans wesentlich unbewusstes Begehren sei, bedeute die Anerkennung »[...] im Sinne Lacans [...] denn auch nicht Anerkennung im Sinne reziproker Wertschätzung unter

Gleichen, sondern Anerkennung im Sinne einer Artikulation des Begehrens« (2010, p. 49). Aus der Tatsache dieses Begehrens ergebe sich damit nicht zuletzt auch die Unmöglichkeit eines »absoluten Wissens«, insofern sich darin die Aufhebung des sich im Begehren ausdrückenden Mangels ereigne. Insofern jedoch dem Begehren eine konstitutive Funktion für das Subjekt zukomme,

»[...] lässt sich eine Aufhebung des Begehrens nicht denken. Das unbewusste Begehren ist eine Grundtatsache des sprechenden Menschen. Eine Aufhebung desselben käme der Aufhebung des Menschen gleich. [...] Denn wenn die imaginäre Fiktion eines stabilen Ich-Bewusstseins auf der Verdrängung des Begehrens beruht, dann wäre der Preis für die Aufhebung der Entfremdung ein Zusammenbruch des Bewusstseins. Lacan hat deshalb folgerichtig immer gegen die Idee eines absoluten Wissens polemisiert [...]« (2010, p. 48).

Der damit aufgeworfenen Frage, inwiefern sich der Begriff des »Unbewussten« auch bei Hegel findet und welche Stellung er für die Entwicklung des Geistes einnimmt, widmet sich etwa Völmicke (2004; 2005) in einer »[...] Analyse der systematischen Funktion des Begriffs vom Unbewussten im vernunfttheoretischen Kontext idealistischen Denkens [...]« (2005, p. 20). Ihr zufolge gehe

»Hegels Rede vom Unbewußten [...] in der operativen Bedeutung auf, die Entsubstantialisierung des Bewußtseins für die Reflexion auszuführen. Positiv gewendet bedeutet dies: Hegel nutzt den Ausdruck, um zu zeigen, die Einheit des Bewußtseins liegt ganz woanders als vom abstrakten, rasonierenden Denken angenommen« (2004, p. 160).

In Bezug auf die Situierung des Unbewussten innerhalb der Bewegung des Bewusstseins bemerkt Völmicke nun zunächst, das Bewusstsein bringe

»[...] den Gegensatz von Unbewußtem und Bewußtem an sich selbst hervor. Weil das Geschehen der Entstehung seines Gegenstandes in seinem Rücken liegt, trifft es auf diesen nicht nur als das gegebene ›Andere‹, sondern versteht sich in seinem Selbst- und Weltbezug auch als getrieben bzw. erlebt sich als Opfer einer dunklen, fremden Kraft« (2004, p. 161),

worin das Unbewusste somit dem Bewusstsein als der Bewegung seiner Selbstentfaltung zwar immanentes, jedoch noch nicht als solches erkanntes Moment entgegensteht. Dies bedeutet, dass in der Begegnung mit dem Unbewussten

»[...] dem Bewußtsein [...] nie ein absolut Anderes, sondern lediglich Andersheit als *ein* Moment des sich entfaltenden Bewußtseins entgegentritt. Der *wissenschaftliche* Umgang mit der Rede vom Unbewußten verweist demnach auf eine Form der Selbstpräsenz, die nicht mehr nach dem Schema einer Reflexionsphilosophie zu betrachten ist. Damit eröffnet sich zugleich die Möglichkeit, sowohl die Entstehung des Gegensatzes von Unbewußtem und Bewußtem *am* Bewußtsein und mithin die Auffassung vom Unbewußten als dem Anderen des Bewußtseins erklären als auch daran festzuhalten zu können, daß der Begriff des Unbewußten auf wissenschaftlicher Ebene lediglich den Status eines reinen Funktionsbegriffes besitzen kann« (2004, p. 161, KiO).

Dem Begriff des Unbewussten kommt nach Völmicke somit innerhalb der Entäußerungsbewegung des Bewusstseins die Funktion der zunächst für das Bewusstsein unerkannt bleibenden Dynamik der Bewegung, und damit eine produktive Position<sup>5</sup> zu, zugleich ist jedoch mit dieser Bestimmung des Begriffs des Unbewussten eine notwendige Abhebung gegen anders akzentuierte Bedeutungen verbunden. Die Rede vom Unbewussten beziehe sich demnach in der entwickelten Bedeutung weder auf ein Unbewusstes im Sinne eines Nicht-Wissbaren<sup>6</sup>, noch auf ein Unbewusstes als das Andere des Bewusstseins<sup>7</sup>. Indem sie damit jedoch explizit macht, dass »[...] der von Hegel ins Spiel gebrachte Gedanke vom Unbewußten nicht mit dem tiefenpsychologischen Begriff des Unbewußten verwechselt [...]« (2004, p. 163, KiO) werden dürfe, scheinen auch aus dieser Untersuchung keine positiven Ergebnisse im Hinblick auf die Frage nach Strukturähnlichkeiten zwischen Hegel und Lacan ableitbar.

Pfister (2010) nennt als Ziel seiner Lektüre des Kapitels »Das absolute Wissen« der *Phänomenologie des Geistes*, »[...] dem Autor zu seiner ›Wahrheit‹ zu verhelfen« (2010, p. 18). Dies solle erreicht werden durch eine Akzentuierung der Lektüre »[...] nicht nur auf das Was des Gesagten, sondern auch auf das Wie des Sagens: auf die Signifikanten, auf rhetorische Figuren, auf den Stil. Auf das, was mitschwingt, was durchschimmert oder hervorblitzt, auf das, worüber man stolpert« (2010, p. 17) und worin die gesuchte »Wahrheit« dadurch hervorgebracht werden könnte, »[...] das ›Unbewusste‹ des philosophischen Textes zu finden« (2010, p. 17). Im Zuge dessen gelangt Pfister nun zwar zu einem Resultat, das der Vorstellung des »absoluten Wissens« als vollendeter Identität mit sich unmittelbar entgegenzustehen scheint:

---

<sup>5</sup> »Das führt zu dem aus tiefenpsychologischer Sicht kaum nachvollziehbaren Gedanken: Das Geschehen im Rücken des Bewußtseins und der dadurch *am* Bewußtsein auftauchende Widerspruch von Bewußtsein und Unbewußtem, bilde einen Garanten für die Dynamik des Bewußtsein genannten Selbst- und Weltbezugs. Daß das Bewußtsein die Entstehung seines neuen Gegenstandes und mithin der Perspektive seines Selbst- und Weltverhältnisses im Rücken hat, daß es nie in seinen Besonderungen aufgeht, schützt es demnach vor falscher und endgültiger Objektivierung und mithin vor der Selbstauflösung im Stillstand. Weil der Ausdruck ›Unbewußtes‹ nach Hegel nicht eine Instanz oder einen Zustand, sondern einen Aspekt der Tätigkeit meint, die nie vollständig objektiv wird, sondern nur in ihren Produkten in Erscheinung tritt, vermag Hegel festzuhalten, nicht obwohl der Dunkelstellen, sondern gerade aufgrund der Dunkelstellen, kann Bewußtsein als Selbstentfaltung und Freiheit konkret werden« (Völmicke 2004, p. 162).

<sup>6</sup> »Das Absolute als Unbewusstes oder als Geschehen hinter dem Rücken des Bewusstseins darzustellen, heißt, die produktive Dimension der Vernunft zur Darstellung zu bringen. Wo Selbst- und Weltverhältnis unter dem Gesichtspunkt der Produktivität und lebendigen Beziehung gedacht werden, kann man [...] auf den Begriff des Unbewussten nicht verzichten. Aber ebenso deutlich ist, dass im Rahmen einer solchen Konzeption für den Begriff eines absolut Unbewussten im Sinne der Nicht-Vernunft, des an sich selbst seienden schlechthin Wissensindifferenten, kein Raum ist« (Völmicke 2005, p. 277).

<sup>7</sup> »Allerdings darf hierbei nicht der Eindruck entstehen, es gebe eine der ›Hegelschen Metaphysik eingeschriebene, *latente Psychologie*« [...]. Hegel bezeichnet im Begriff des Unbewussten nicht den ›Gegenpol‹ des Bewusstseins, sondern nutzt den Term, um jegliche Rede vom Anderen des Bewusstseins in die Rede von Andersheit aufzulösen und um deutlich zu machen, dass sich eine wissenschaftliche Betrachtung gerade von solchen Substantialisierungen fernzuhalten hat« (Völmicke 2005, p. 276, KiO).

»Das Unbewusste des absoluten Wissens ist der bacchantische Taumel, der das Resultat (auch das letzte, qua absolutes Wissen) erschüttert, gerade darin, dass wir im absoluten Wissen eine paradoxe, fast Rimbaudsche Formulierung über das Ich finden: ›...dass Ich in seinem Andersseyn bey sich selbst ist« [...]. Ich ist gleichzeitig ›dieses‹ und ›aufgehobenes‹, man könnte auch sagen, es ist gleichzeitig individuiertes, abgegrenztes, zerrissenes und aufgehobenes, vermitteltes, vereinigt« (2010, p. 26).

Mit diesem Resultat, als »Unbewusstes« des »absoluten Wissens« aufgefasst, stellt Pfister zugleich aber auch den Wissensstatus dieser Gestalt infrage: »Solche Passagen klingen weniger nach rationaler Wissenschaft und Panlogismus als nach einer rauschhaften Erfahrung«<sup>8</sup> (2010, p. 26). Während sich aus dieser Fassung des »absoluten Wissens« somit das Problem einer zielführenden theoretischen Auseinandersetzung damit ergeben würde, zieht Pfister aus dem Resultat seiner Lektüre die Konsequenz, dass »[...] das Kapitel über das absolute Wissen nur bedingt als krönender Abschluss zu lesen ist« (2010, p. 20).

Eine weitere explizite Konfrontation von Hegel und Lacan gibt Recalcati (2000), wobei er diese unter anderem hinsichtlich ihrer Auffassung der Begriffe der Entfremdung und des Begehrens führt und hierbei ebenfalls auf scheinbar deutliche Differenzen zwischen den beiden Positionen aufmerksam macht. Während ihm zufolge die Entfremdung bei Hegel als Aktivität eines vorausgesetzten Subjekts auftrate, bestehe »[d]ie Arbeit, die Lacan an Hegel vollführt, [...] darin, aus der Entfremdung nicht mehr eine Position des Subjekts, sondern ein verursachendes Moment zu machen, eine *Modalität der Verursachung des Subjekts*« (2000, p. 152, KiO). In der Subjekttheorie Lacans sei somit »[...] das Subjekt [...] dazu verurteilt zu verschwinden, insofern es vom Signifikanten affiziert und gleichsam in die Ketten der Signifikantenordnung gelegt wird« (2000, p. 153). Hegel dagegen konnte, so Recalcati, »[...] nicht bis hierhin gelangen; in seinem System ist der Andere mit einer Fülle identisch und hat keine Löcher, er ist ein Alles. Symbolisches und Reales spiegeln sich wechselseitig und geben der dialektischen Identität Raum« (2000, p. 155). Während somit »Hegels Philosophie des Geistes [...] nichts anderes als eine *Theologie des Zeichens*, die auf der wechselseitigen Entsprechung von Signifikat und Signifikant (von Innen und Außen) gründet« (2000, p. 154, KiO) darstelle, bestehe »Lacan [...] auf der Unmöglichkeit dieser Identität, so dass Symbolisches und Reales nicht zur Deckung gelangen. Es gibt da etwas an Realem, das in bezug auf das Netz der Sprache überschüssig bleibt« (2000, p. 155). Der Unterschied zwischen den Subjekttheorien Hegels und Lacans ist damit für Recalcati zunächst dadurch

---

<sup>8</sup> Die vermutete Rauschhaftigkeit der Erfahrung scheint auch unmittelbar darin eine eigentümliche Entsprechung zu finden, dass Pfister in Bezug auf seine Lektüre des Kapitels bemerkt: »Am Abend danach befand ich mich in einem ungewöhnlichen Zustand: Es war eine Mischung aus Aufgekratztheit und Erschöpfung, eine Ahnung von Wahnsinn, und erinnerte mich an die Zeit, als ich mir – unter ärztlicher Überwachung und im Dienste der Wissenschaft – als Versuchsperson an der Psychiatrischen Universitätsklinik Burghölzli bewusstseinsweiternde Substanzen wie Ketamin, Ecstasy oder Psilocybin verabreichen liess« (2010, p. 24).

gekennzeichnet, »[...] dass sich das Hegelsche Subjekt *im* Signifikanten verwirklicht, wohingegen das Lacansche sich *unter* dem Signifikanten auslöscht« (2000, p. 153, KiO).

Auch in Bezug auf das Begehren verweist Recalcati nicht nur auf eine Differenz zwischen Hegel und Lacan, sondern auch auf den defizitären Charakter der hegelschen Position. Während sich das Begehren bei Lacan immer auch als Erfahrung eines Mangels bzw. einer Unabschließbarkeit gestaltet und sich darin »[...] der ›bedingungslose‹ Charakter des Begehrens, das in bezug auf jedes mögliche Befriedigungsobjekt immer in einem Überschuss ekstasiert« (2000, p. 156) manifestiert, verwirklichte sich

»[b]ei Hegel hingegen [...] das Begehren in der Vernunft als Anerkennung des Anderen im Sinne einer Setzung des Subjekts; ohne Reste übrig zu lassen, hebt es sich in der Anerkennung des Eins- und Identischseins mit der Allgemeinheit der Vernunft auf. Darin besteht die große Aufgabe, die Hegel der Dialektik zuweist: den Mangel aufzuheben, die Spaltung zu kitten, die Differenz auf die Identität zurückzuführen« (2000, p. 156).

Auch Recalcati legt somit angesichts dieser Berührungspunkte die Betonung dennoch auf die Differenz zwischen den Positionen von Hegel und Lacan und scheint sich eindeutig für die lacansche Position auszusprechen.

Darüber hinaus finden sich aber auch bei Lacan selbst Hinweise auf sein Verhältnis zum hegelschen Denken, die sich jedoch ebenfalls ambivalent gestalten. In *Seminar III: Die Psychosen* (1955-56) findet sich so etwa der Hinweis, dass in der »[...] Dialektik des Unbewussten [...] [d]ie Dialektik des Herrn und des Knechts [...] wieder« (Lacan 1997, p. 51) erscheine, nicht jedoch ohne zugleich auch die Vermutung zu äußern, dass »[d]ie *Phänomenologie des Geistes* [...] wahrscheinlich nicht all das, worum es sich handelt [...]« (1997, p. 51, KiO) erschöpfe.

In seiner *Einführung in die Namen-des-Vaters* (1963) formuliert Lacan als sein Anliegen, explizit zu machen, dass »[...] die ersten Schritte meiner Lehre ihren Weg in den Bahnen der Hegelschen Dialektik gemacht haben« (Lacan 2013, p. 71), und hebt hervor, dass diese »[...] in ihrem Innersten [...] am inneren Defizit der Logik der Prädikation« (2013, p. 71.) auf »logische Wurzeln« zurückgehe – womit der Rückgang des prädikativen Satzes in seinen spekulativen Grund erfasst zu sein scheint –, fährt jedoch unmittelbar daran anschließend mit der Bemerkung fort:

»Nichtsdestoweniger ist, welches auch immer die Leistungen der Hegelschen Dialektik sein mögen [...], die Hegelsche Dialektik falsch. Sie wird ebenso durch das Zeugnis der Naturwissenschaften als auch durch den historischen Fortschritt der Grundwissenschaft, nämlich der Mathematik, widerlegt« (2013, p. 72).

In seinem Vortrag *Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudschen Unbewussten* (1960) bezieht sich Lacan zu Beginn nach eigenen Angaben »[...] in ganz und gar didaktischer Absicht auf Hegel, damit zum Zweck der Ausbildung [...] begreifbar wird, was es mit der Frage nach dem Subjekt auf sich hat, wie sie durch die Psychoanalyse sich auf eine eigentlich subversive Weise stellt« (Lacan 1991a, p. 167) und nennt als Bezugspunkt für seine Darstellung explizit die *Phänomenologie des Geistes*. Lacan scheint sich jedoch sofort negativ von ihr abzuheben, indem Hegel ihm zufolge in ihr eine »[...] ideale Lösung [...]« (1991a, p. 171) entwerfe: Die *Phänomenologie* könne

»[i]n dieser Deduktion [...] nur die Verbindung des Symbolischen mit einem Realen darstellen, von dem nichts mehr zu erwarten ist. Und was wäre dies, wenn nicht ein Subjekt, das vollendet wäre in der Identität mit sich selbst. [...] Der Himmel wolle, dass dem so sei! Doch [...] die Theorien [...] halten sich durchaus nicht an die Dialektik von These, Antithese und Synthese« (1991a, p. 171-172).

Im Vortrag *Die Stellung des Unbewussten* (1960) bezieht sich Lacan abermals auf die *Phänomenologie des Geistes*, von der er vermutet, dass sie die von dem descartschen »[...] Bruch mit jeder auf Intuition begründeten Versicherung« (Lacan 1991b, p. 209) ausgehende Entwicklung der Wissenschaft fortführe, und bringt ihr gegenüber seine eigene Position in Stellung: »Unsere Art Aufhebung transformiert die von Hegel, den Trug derselben, in eine Gelegenheit, an Ort und Stelle der Sprünge eines idealen Fortschritts die Verwandlungen eines Verfehlens aufzuzeigen« (1991b, p. 216). Indem Lacan jedoch weiters gegen Hegel darauf insistiert, dass »[...] alles in der psychischen Realität [...] auf die in den verschiedenen Ebenen heterotopische und auf jeder derselben wiederum erratische Verteilung des Bewusstseins« (1991b, p. 209) hinweise und »[d]ie einzige homogene Funktion des Bewusstseins [...] in der imaginären Verhaftung des Ich, die sich über sein Spiegelbild herstellt, und in der Verkennungsfunktion, die es von daher begleitet« (1991b, p. 209) bestehe, zeigt sich Lacan dem Grundgedanken der *Phänomenologie des Geistes* wesentlich näher als ihm vielleicht selbst bewusst war und scheint damit selbst einen ersten Hinweis auf eine mögliche Nähe zu Hegel zu geben.

Zuletzt spricht Lacan etwa auch in seinem *Seminar XI: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse* (1964), in dem unter anderem die drei Momente der Subjektkonstitution – »Alienation«, »Separation« und die »Durchquerung des Phantasmas« – entwickelt werden, im Zuge seiner Darstellung des »vel« der *Entfremdung* bzw. *Alienation* (Lacan 1996, p. 220) einerseits davon, dass er »[...] die Rechtfertigung der Bezeichnung ›vel der Entfremdung‹ bei Hegel gefunden habe« (1996, p. 223, KiO), gibt jedoch auch an dieser Stelle wieder zu verstehen, dass sich gegenüber einer unmittelbaren Identifikation der beiden Positionen das

Verhältnis »[...] Lacan *gegen* Hegel [...] viel näher an der Wahrheit [...]« (1996, p. 226, KiO) bewege.

Sofern man sich nun anhand dieser Positionsbestimmungen nicht schon von vornherein dazu genötigt sieht, den Ansatz einer Annäherung zwischen Hegel und Lacan sich selbst zu überlassen, scheint sich nun zunächst die Frage zu stellen, worin ein möglicher Annäherungspunkt zwischen Hegel und Lacan gesehen werden könnte und inwiefern es sich dabei lediglich um eine Annäherung handelt. Wenn sich aber nicht zu Unrecht der Eindruck eingestellt hat, dass die sich durch sämtliche Vergleiche durchhaltende Haltung gegenüber der hegelschen Position in einer Aburteilung seines Subjektbegriffs besteht, kann der Gedanke einer Annäherung, der durch die vorliegenden Überlegungen bereitgestellt werden soll augenscheinlich nur darin bestehen, über den Weg einer entsprechenden Lektüre der Frage nachzugehen, ob das gegen das lacansche »zerrissene Subjekt« in Stellung gebrachte hegelsche Subjekt, dem eine erfüllte Identität mit sich angeblich nicht verwehrt bleibe, tatsächlich haltbar ist. Ein erster Hinweis auf die Berechtigung dieses Misstrauens könnte darin gesehen werden, dass Hegel schon in der Vorrede zur *Phänomenologie* bemerkt, der Geist gewinne »[...] seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, [...] sondern [...] nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt« (TWA 3, p. 36).

## **1.2. *Hegel und Lacan***

Im Bisherigen wurde versucht, die Forschungsfrage der vorliegenden Arbeit zu entwickeln, welche vor dem Hintergrund der Annahme struktureller Entsprechungen zwischen den Subjektbegriffen von Hegel und Lacan dahingehend formuliert wurde, die Berechtigung der Abhebung des lacanschen gespaltenen Subjekts vom hegelschen »vollendeten« Subjekt über eine Lektüre des hegelschen Subjektbegriffs einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

Ein derartiger Versuch scheint sich jedoch, neben einer Auseinandersetzung mit bereits vorliegenden Arbeiten innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses, unmittelbar genommen noch vor dem Beginn seiner Durchführung mit kritischen Anfragen konfrontieren zu müssen, deren Beantwortung über die Sinnhaftigkeit der folgenden Überlegungen zu entscheiden scheint. Entsprechende Anfragen, welche sich offenbar bereits im Zuge der Formulierung der Forschungsfrage der vorliegenden Arbeit stellen, könnten sich dahingehend

konkretisieren, (1) warum und wozu gerade Hegel und Lacan einander angenähert werden sollen, (2) warum und wozu der Begriff des Subjekts als gemeinsamer Bezugspunkt ausgewählt wurde und (3) warum und wozu es im Folgenden »nur« um eine Annäherung gehen soll.

Während sich diese Anfragen nun zunächst den Schein kritischer Reflexion auf implizite Voraussetzungen geben, welche zugleich als Ermöglichungsbedingungen die Durchführung der Untersuchung zu konstituieren scheinen, kann der tentativen Formulierung bereits ein Hinweis auf ihre im Folgenden versuchte Hinwegarbeitung entnommen werden. Ihre Hinwegarbeitung kann jedoch konsequenterweise nicht in einer unmittelbaren Zurückweisung oder Beantwortung bestehen, sondern kann sich nur dadurch vollziehen, sie im Hinblick darauf zu entfalten, ob es sich um substanzielle, sachimmanente Problemstellungen oder vielmehr um abstrakt-partielle Fragehinsichten eines der Sache letztlich äußerlichen Standpunktes handelt, womit sich ihr Geltungsanspruch jedoch zugleich als beschränkt erweisen würde. Im Zuge einer Betrachtung der sich zunächst gesondert und für sich auftretenden Anfragen deuten sich jedoch auch Hinweise auf innere Gemeinsamkeiten bzw. einen ähnlichen Bewusstseinsstandpunkt an, von dem aus diese Anfragen formuliert zu sein scheinen.

Der ersten mögliche Einwand – ausdrücklich gemacht in der Frage, warum und wozu Hegel und Lacan einander angenähert werden sollen – implizieren die Forderung nach einer Begründung, welche sich letztlich in Form eines Nachweises von Funktionalisierbarkeit darstellen soll. In der Infragestellung der Sinnhaftigkeit einer derartigen Untersuchung kommt damit der Anspruch der Nutzbarmachung als Beurteilungsmaßstab zum Ausdruck, infolgedessen die Arbeit lediglich dadurch legitimiert werden zu können scheint, Ergebnisse herauszufördern, welche dadurch für einen weiteren Zugriff bereitgestellt sind. Diesem »natürlichen«, sich scheinbar unmittelbar stellenden Einwand wendet sich auch Hegel in der *Vorrede zur Phänomenologie des Geistes* zu, indem er bemerkt:

»Die Forderung von dergleichen Erklärungen sowie die Befriedigung derselben gelten leicht dafür, das Wesentliche zu betreiben. Worin könnte mehr das Innere einer philosophischen Schrift ausgesprochen sein als in den Zwecken und Resultaten derselben, und wodurch diese bestimmter erkannt werden als durch ihre Verschiedenheit von dem, was das Zeitalter sonst in derselben Sphäre hervorbringt? Wenn aber ein solches Tun für mehr als für den Anfang des Erkennens, wenn es für das wirkliche Erkennen gelten soll, ist es in der Tat zu den Erfindungen zu rechnen, die Sache selbst zu umgehen und dieses beides zu verbinden, den Anschein des Ernstes und Bemühens um sie und die wirkliche Ersparung desselben. [...] Denn statt mit der Sache sich zu befassen, ist solches Tun immer über sie hinaus; statt in ihr zu verweilen und sich in ihr zu vergessen, greift solches Wissen immer nach einem Anderen und bleibt vielmehr bei sich selbst, als dass es bei der Sache ist und sich ihr hingibt« (TWA 3, pp. 12-13).

Hegel gibt somit einen Hinweis auf den äußerlichen Standpunkt dieses Einwands, der hinter dem Anschein einer kritischen Beschäftigung mit dem Gegenstand letztlich eine »Ersparung« der Konfrontation mit ihm darstelle, insofern in einer Konfrontation der für den Einwand leitende Wissensbegriff selbst legitimiert werden müsste.

Die »Befriedigung« der »Forderungen« vollzieht sich in einer Beurteilung des Erfolgs der Untersuchung, dessen Form darin besteht, infolge einer wissensmäßigen Fixierung letztlich einem (technischen) Zugriff bereitgestellt zu sein. Einer solchen Beurteilung muss jedoch gerade das Denken Hegels notwendig entzogen bleiben, das in sich eine Erfahrung des Sich-Entziehens der Gegenstände bzw. der Selbstaufhebung der Gegenständlichkeit darstellt und damit einen Wissensbegriff entwickelt, der das der äußerlichen Beurteilung zugrunde liegende positivistische Wissensverständnis unterläuft.

Umgekehrt ergibt sich im Hinblick auf den gestellten »natürlichen« Einwand jedoch auch, dass offensichtlich unmittelbar keine Antwort darauf gegeben werden kann, warum und wozu Hegel und Lacan einander angenähert werden sollen bzw. worin der Nutzen darin liegt, Hegel und Lacan oder gerade Hegel Lacan anzunähern – es muss offenbleiben, ob es »zu etwas gut ist«<sup>9</sup>. Dass aber etwa das Heranziehen Hegels

»[...] sinnvoll ist [...] kann einzig die Durchführung zeigen. Mit ihr kann aber niemals die Frage, warum denn gerade er und nicht ein anderer, beantwortet sein. So wie sie gestellt ist, lässt sie sich überhaupt nicht beantworten. Sie kann nur sich selbst überlassen werden. Sie bewegt sich auf der äußerlichen Ebene des Vergleichs, will eine aus diesem hervorgegangene Antwort und setzt voraus, dass Denker sich besser oder weniger gut für den Zweck der Lösung von Problemen verwenden lassen. Sie verwechselt Sinn, der sich nur in der freien Begegnung ereignet und darin sich selbst als rangweisend erweist, mit Brauchbarkeit, hinsichtlich deren solch ein Vergleichen überhaupt erst möglich wird« (Pöltner 1978, p. 11).

Entsprechend verhält es sich auch mit dem zweiten Einwand, der nach einer Begründung dafür verlangt, warum und wozu Hegel und Lacan über den Begriff des »Subjekts«, bzw. der Bedeutung »religiöser« Symbolisierungssysteme für den Subjektbegriff einander angenähert werden sollen. Ausgehend davon, dass der Untersuchung die Annahme unterstellt wird, dass sich die Fragestellung für eine Annäherung von Hegel und Lacan eignen würde bzw. umgekehrt gerade Hegel und Lacan sich angesichts ihrer Entwicklungen des Subjektbegriffs für eine Beantwortung der Fragestellung eignen würden wird so gefordert, eine unmittelbare Begründung für die Ausführung der Untersuchung zu geben.

---

<sup>9</sup> Auch Heidegger gibt in Bezug auf diese Frage den Hinweis, derartige Untersuchungen würden »[...] überschätzt, sobald man von ihrem Denken eine unmittelbar nutzbringende Auswirkung erwartet. [...] Philosophie ist vielmehr umgekehrt das vorausspringende, neue Fragebereiche und Fragehinsichten eröffnende Wissen vom stets sich neu verbergenden Wesen der Dinge. Gerade deshalb ist dieses Wissen nie nutzbar zu machen. [...] Wir müssen daher sagen: *Philosophie ist das unmittelbar nutzlose aber gleichwohl herrschaftliche Wissen vom Wesen der Dinge*« (1984, p. 3, KiO).

Eine unmittelbare Begründung, etwa über den Hinweis, dass sich im Denken Hegels und Lacans der Subjektbegriff unausweichlich als notwendiges Ergebnis der Selbstbewegung des Wissens aus der Unmittelbarkeit der »natürlichen« Vorstellung darstellt und sich damit umgekehrt auch jeder Versuch, demgegenüber die Unmittelbarkeit bzw. sich in der Unmittelbarkeit festzuhalten aufhebt und die Unmittelbarkeit im Zuge ihrer Bewegung, sich an sich selbst aufzuheben als Abstraktion und »Jenseits« erscheinen lässt bleibt jedoch selbst mit dem zuvor entwickelten Mangel behaftet, über den äußerlichen Standpunkt des Einwands selbst nicht hinausgekommen zu sein. Somit muss zwar auch der zweite Einwand, warum und wozu die Annäherung über den Subjektbegriff geführt wird, aus Sicht der »natürlichen« Vorstellung unbeantwortet bleiben. Gleichzeitig gilt jedoch auch hier:

»Zweifellos lässt sich die Frage [...] auch unter der Führung anderer Denker sinnvoll exponieren. Aber dieser Vielfalt ist nicht mehr in der eben genannten Fragehaltung beizukommen, die glaubt, Wirklichkeit durch Reflexion auf Möglichkeiten relativieren zu können. Sie lässt sich nicht mehr im formal-logischen Schema von abstraktem Allgemeinen und unter es fallenden Besonderungen aufarbeiten, weil Sinngestalten unvergleichlich sind und je auf ihre Weise eine Bedeutungsrelationen eröffnende Welt stiften. In ihnen ist das maßgebende Ganze in jeweils unterschiedlicher Verdichtung vergegenwärtigt, so dass von ihnen eine wahrhaft welt-bewegende Macht ausgeht, die eben alle partiellen Maßstäbe, also auch die des äußerlichen Vergleichens, umfasst« (Pöltner 1978, p. 11).

Angesichts dessen kann somit unmittelbar keine Begründung der Sinnhaftigkeit der folgenden Untersuchung gegeben werden, umgekehrt erscheint es jedoch fraglich, ob eine derartige Begründung überhaupt bzw. überhaupt anders als über das von Hegel benannte Sich-Einlassen auf die Erfahrung des Gegenstands gegeben werden kann. Wenn die Forderung nach Resultaten und Zwecken so zu Beginn nicht befriedigt wird, bleibt offen, ob dies am Ende der Untersuchung nachgereicht werden kann. Der vorliegenden Untersuchung liegt jedoch die bereits angedeutete Vermutung zugrunde, dass sich im Sich-Einlassen auf den Gegenstand zugleich ein Versetzungsschritt des Wissensstandpunkts ereignet, der nicht nur zu einer Verwindung des äußerlichen Standpunkts im Sinne eines Sich-selbst-Überlassens führt, sondern zu dessen Selbstaufhebung. Hegel selbst gibt hierfür einen Hinweis, indem er bemerkt, es sei weder

»[...] die Sache [...] in ihrem *Zwecke* erschöpft, sondern in ihrer *Ausführung*, noch ist das *Resultat* das *wirkliche* Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt, und das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen« (TWA 3, p. 13, KiO).

Für die Beantwortung des dritten Einwands, weshalb sich die Untersuchung »lediglich« um eine »Annäherung« bemühe, kann sich die Vorbemerkung zugleich, insofern die vorläufige Entwicklung der Forschungsfrage in Bezug auf ihre inhaltliche Zielsetzung als abgeschlossen

betrachtet werden kann, nun auf ihre logische Funktion zurückziehen, einen Hinweis auf die methodische Durchführung der folgenden Überlegungen zu geben.

### 1.3. Eine *Annäherung* an Lacan mit Hegel

Wie bereits angedeutet stellt sich angesichts der Rede von einer »Annäherung« der offenbar berechnete Einwand ein, aus welchem Grund nicht scheinbar »exakter« bzw. »produktiver« Formen, wie etwa eine Beurteilung, Verhältnisbestimmung oder Gegenüberstellung in Aussicht gestellt werden. In diesem Einwand zeigt sich damit zugleich die auch den beiden anderen Einwänden zugrundeliegende Wissenshaltung, die als Resultat lediglich eine durchgängige, rest-lose Bestimmung im Sinne einer Fest-stellung gelten lässt, welche dadurch zur Beurteilung bereitsteht<sup>10</sup>. Von diesem Standpunkt, der in der Positivierung die notwendige Voraussetzung für die Verfügbarkeit des Resultats sieht, erscheint damit wiederum fraglich, ob aus einer Untersuchung, deren Zielsetzung »nur« in einer Annäherung besteht, etwas »Brauchbares« erfolgt.

Der methodische Hinweis auf die Ausführung der Untersuchung über die Form einer »Annäherung« versteht sich dagegen aber als Aufnahme des dem Denken Hegels und Lacans immanenten Wissensgestus, der, wie bereits andeutungsweise entwickelt darin zu sehen ist, sich auf die Erfahrung des Zu-Grunde-Gehens der positivistischen Wissensauffassung einzulassen. Es kann somit nicht darum gehen, den Gegenstand, bzw. Hegel und Lacan einander gegenüberzu-stellen, sondern vielmehr darum, sie in die Nähe zueinander zu bringen, wobei der Unterschied zur in die gleich-gültige Abstandlosigkeit ent-fernenden Gegenüberstellung darin zu setzen ist, dass das In-die-Nähe-Bringen eine andere Weise des Verhältnisses stiftet, insofern gilt: »Nähe nähert das Ferne und zwar als das Ferne. Nähe wahrt die Ferne. Ferne während west die Nähe in ihrem Nähern« (Heidegger 1994b, p. 17).

Zugleich erweist sich die Form der Annäherung darin vielleicht auch als das Ursprünglichere, das den Weisen der Gegenüberstellung nicht nur vorausgeht, sondern sich selbst auch noch nicht in Stellung gebracht hat und dadurch eine wechselseitige Anerkennung des Denkens Hegels und Lacans ermöglicht, insofern das Primat einer Ausgangsposition, welche durch »[...] die fraglose Unbedenklichkeit dem Anderen [...], ob man diesen nun

---

<sup>10</sup> Eine derartige Positivierung in Form einer sicherstellenden, restlosen Fixierung, »[...] dieses gegenständliche Vorstellen, das uns dem Anschein nach das Anwesende erst begegnen lässt, ist in seinem Wesen schon Angriff auf das uns Angehende. [...] Beruht der Abstand im Anfang, dann geht uns, wo das Abstandlose herrscht, alles nicht mehr eigens an. Jegliches rückt in den Grundzug des Gleich-Gültigen [...]« (Heidegger 1994a, p. 25).

sucht oder flieht, eins oder uneins mit ihm wird oder ihn einfach belässt« (Bahr 1994, p. 78) in der vergegenständlichenden Verrechnung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden lediglich ent-gegnet wird, in der Begegnung eine Versetzung erfährt.

Eine so verstandene Annäherung kann daher auch nicht darin bestehen, Lacan als Leser Hegels zu stilisieren oder umgekehrt Hegel als Prüfstein für Lacan anzusetzen, insofern die sich in der Annäherung ereignende noch nicht reflexiv verstellte Begegnung nicht vom fraglos Bekannten, von dem der Ausgang genommen wird, zum vergleichsweise Unbekannten geht. Vielmehr gilt: Diese Weise, nach Strukturähnlichkeiten in Bezug auf Hegels und Lacans Denken des Subjekts zu fragen, »[...] stellt in Frage, das Eigene wie das Andere« (Bahr 1994, p. 77). In ihr zeigt sich dadurch »[...] das Befremdliche [...] an den Rändern des Anderen als Bedenkliches [...]« (Bahr 1994, p. 78), als »[...] Zusatz des Fraglichen, durch den das Eigene wie das Andere erst in Frage gestellt werden kann« (Bahr 1994, p. 78). Damit erweist sich eine Annäherung als so verstandene »[...] Begegnung [...] nicht auf einen symbolischen Tausch reduzierbar« (Žižek 2005, p. 9), denn »[w]as darin mitschwingt, über den symbolischen Tausch und über ihn hinaus, ist das Echo einer traumatischen Kollision« (Žižek 2005, p. 9). Vor diesem Hintergrund würde eine Annäherung an Lacan mit Hegel somit mit der Zielsetzung erfolgen, »[...] kein Dialog zwischen diesen beiden Theorien, sondern etwas ganz anderes, nämlich der Versuch, die Konturen einer Begegnung zwischen diesen beiden [...] Feldern zu skizzieren« (Žižek 2005, p. 9) zu sein.

Eine derartige »traumatische Kollision« erfordert jedoch zuvor eine sachangemessene Aneignung des Denkens Hegels und Lacans, worin sich aber zugleich wiederum die Frage eröffnet, wie sich eine solche Aneignung zu gestalten hat. In diesem Zusammenhang weist etwa Heidegger in seiner Auseinandersetzung mit Hegel über den Begriff der »Negativität« auf die Schwierigkeit einer Annäherung an das Denken Hegels hin, indem er davon spricht, man könne nicht »[...] von außen her in Hegels Philosophie ›einfallen‹ mit jener ›Ungeduld einer einfallenden Reflexion‹, die einer Systematik des Denkens, zumal von der Art der Hegelschen, durchaus zuwider und deshalb auch unfruchtbar sein muss« (Heidegger 1993, p. 3). Ein Versuch, die Aneignung des Denkens Hegels und Lacans nicht über einen äußerlichen Standpunkt zu führen, würde somit offenbar einen Nachvollzug mit dem Ziel einer Versetzung *in* das Denken bedeuten, impliziert darin jedoch – abgesehen von der Frage nach der Durchführbarkeit einer solchen Versetzung<sup>11</sup> – in letzter Konsequenz zugleich auch eine

---

<sup>11</sup> Es erscheint hierbei fraglich, ob eine derartige Versetzung anders durchgeführt werden könnte als in Form einer unmittelbaren Identifizierung mit dem Anderen, was zugleich einen Verlust des eigenen Ausgangspunktes bedeuten würde bzw. eine unmittelbare Identifizierung des Anderen mit dem eigenen Standpunkt, was zugleich einen Verlust der genuinen Position des Anderen bedeuten würde: »Man versucht, es oder sich ihm zu assimilieren; man isoliert es, um es zu bannen, man distanziert es, um es zu verehren oder zu dulden, zu

Ver-setzung des eigenen Ausgangspunktes in der Erfahrung von Identität und Differenz mit dem anzueignenden Denken:

»Verstehen meint immer schon Hereinnahme, An- und Aufnahme des Anderen als dieses Andere, aber insofern es mir zukommt. Eben das Andere muss in das Eigene eingliedert werden, weil es als das Andere, als nur Anderes nicht verstanden, unverstanden – weil nicht einmal als Anderes ›feststellbar‹ – bliebe« (Waldschütz 1978, p. 4).

Eine verstehende Aneignung kann somit nicht als vollständige Eingliederung in den eigenen, unreflektiert belassenen Ausgangspunkt vollzogen werden, sondern erfährt darin notwendig die *Fremdheit* des anderen Denkens und bleibt darin selbst der Spannung zwischen Aneignung und Entfremdung ausgesetzt:

»Für den Menschen ist die Sache nichts, wenn er nicht mit ihr kommuniziert wie mit einem Partner. In solcher Kommunikation liegt der eigentümliche Zwiespalt, dass der Partner, um verstanden zu werden, immer schon ›angeeignet‹ wird und auf der anderen Seite, um ihm gerecht zu werden, wir ihn gerade sein lassen sollten« (Waldschütz 1978, p. 5).

Während sich damit jedoch noch die Vermutung einer der eigenen Verfügung unterliegenden Wahl zwischen Aneignung und »Sein-Lassen« des »fremden« Denkens einstellen könnte, liegt in einer theoretisch ernst genommenen Begegnung mit dem Fremden die Erfahrung einer der Subjektivität entzogenen Versetzung des eigenen Standpunktes<sup>12</sup>: »Scheinbar ›anders‹ als das Andere verweist das Fremde dort auf eine Spur, wo es in der Aneignung oder Ausschließung als das Andere entweicht. Und dieser Entzug nimmt uns nichts weg; er setzt uns zu im *Zusatz* des Fraglichen« (Bahr 1994, p. 78, KiO). Damit stiftet diese Erfahrung weniger die Möglichkeit der Aneignung in Gestalt einer vollständigen Assimilierung des Fremden vor dem Hintergrund des Eigenen, sondern vielmehr das Fremdwerden des Eigenen<sup>13</sup>, welches darin jedoch zugleich überhaupt erst dessen Aneignung ermöglicht.

---

erkennen oder zu ignorieren [...]. Aber in all diesen Umgangsweisen begegnen wir nicht dem Fremden als dem Andersartigen, sondern treffen nur auf das Andere als das *Eigenartige*, das verschlossen ist« (Bahr 1994, pp. 78-79, KiO).

<sup>12</sup> Vgl. hierzu auch die methodischen Überlegungen von Appel (2015a): »Vielmehr kommt dem Text, gerade weil er nicht ein totes Objekt ist, weil er in seinen Verweisen und Erinnerungen über sich hinausweist und weil er nicht unmittelbare Erzeugung eines Autors war, sondern sich diesem gewissermaßen eröffnet hat, subjekthafte Dimension und damit das Recht auf Achtung zu. Der Respekt dem Text gegenüber äußert sich nicht zuletzt in der Anerkennung der Unmöglichkeit seiner letzten Entschlüsselung im Sinne einer absoluten Präsentierbarkeit seiner Bedeutungsebenen« (2015a, pp. 16-17).

<sup>13</sup> »Im vergeblichen Versuch, das Fremde durch das Andere zu ersetzen, um es abwenden oder erfahren zu können, wird das Fragliche als das vermeintlich Unerträgliche verworfen, als entziehe es uns jeden Grund. Und doch kann der eigene Grund nur durch das Andere, der Grund des Anderen nur durch das Eigene bedroht werden« (Bahr 1994, p. 79).

Eine solchen Ent-fremdung des Fremden<sup>14</sup> als Entfremdung des Eigenen<sup>15</sup> scheint damit nicht nur die in der vollständigen Assimilation des Anderen zu vollziehen versuchte Rückkehr zum eigenen Standpunkt<sup>16</sup> zu verwehren, sondern darüber hinaus fragwürdig werden zu lassen, ob dieses Eigene überhaupt als fixiert und angeeignet vorausgesetzt werden kann und sich darin nicht vielmehr »[...] die vorgängige Zugehörigkeit zum Verlust dessen, was man nie hatte« (1994, p. 79) andeutet, womit die sich in der Erfahrung des Fremden zugleich ereignende Erfahrung des Eigenen »[...] nicht [...] eine Rückkehr, sondern [...] die Heimkehr dahin, wo noch keiner war«<sup>17</sup> (1994, p. 79) darstellen würde.

Im Hinblick auf die Beantwortung der Leitfrage der vorliegenden Arbeit muss jedoch auch das Bemühen darin gesetzt werden, zumindest »Bausteine für eine Begegnung« (Žižek 2005) zwischen Hegel und Lacan herauszuarbeiten, was über die eine Annäherung mit Hegel an Lacan vorbereitende Lektüre ihrer Subjektbegriffe in Aussicht gestellt wurde. Der Spannung zwischen Aneignung und »Seinlassen« als verstehender Aneignung wird hierbei durch eine textnahe Lektüre unter Heranziehung ausgewählter Interpretationen zu entsprechen versucht. Vor diesem Hintergrund soll nun zunächst als erster »Baustein« für eine Begegnung der lacansche Subjektbegriff in einer exemplarischen Lektüre des *Seminars XI* in seiner Genese und Gestalt gewonnen werden. Im Anschluss daran wird, als zweiter »Baustein«, die Genese des Subjekts in Hegels *Phänomenologie des Geistes* zur Darstellung gebracht, wobei insbesondere die Bedeutung der Gestalt der »Religion« als Symbolisierungsversuch der Selbstentzogenheit des Subjekts herausgearbeitet werden soll. Überlegungen zur Frage, inwiefern eine Begegnung zwischen Hegel und Lacan infolge dessen geleistet werden kann, bilden den Abschluss der vorliegenden Untersuchung.

---

<sup>14</sup> Indem die Begegnung mit dem Fremden zugleich Begegnung ist, ereignet sich in der »[...] Erfahrung des Fremden [...] dessen Ent-fremdung; nicht das Fremde, sondern dessen Entfremdung widerfährt uns als Bedrängnis des Mangels oder der Überfüllung, so wie sie im Gewöhnlichen nur verstummt« (Bahr 1994, p. 80, KiO).

<sup>15</sup> »Wie, wenn gerade erst durch die Aneignung oder Ausschließung des Anderen als vermeintliche Fremden die darin entweichende Fremdheit zum *eigenen* Verlust würde?« (Bahr 1994, p. 80, KiO).

<sup>16</sup> »Aber was meint dieses Eigene, das in dieser Verkennung gerettet werden soll? Wie anders wäre es zu verstehen, wenn nicht als die Instanz des Anderen, der man zugehört und der man sich von vornherein fraglos überlässt? Eine Instanz also, die sich in allen Aneignungen oder Ausweisungen zu bewähren habe. Aber lässt sich das wirklich verstehen als endlos wiederholte Rückkehr zu einer ›ursprünglichen Heimat?« (Bahr 1994, p. 79).

<sup>17</sup> »Die Schwelle, die man sich zögernd traut zu überschreiten, lässt uns an den Rand eines freien, weder vom Eigenen noch vom Anderen besetzten Raumes zurückkehren, wo wir nie zuvor waren« (Bahr 1994, p. 81).

## 2. Die Subversion des Subjekts: Lacans *Seminar XI*

### 2.1. Einleitung

Der Versuch einer Einordnung von Lacans theoretischem Ansatz im Rahmen des Felds der Psychoanalyse kann zunächst in Abhebung von anderen Theorieschulen vorgenommen werden, welche sich in Auseinandersetzung mit dem Werk Freuds entwickelt haben und sich über unterschiedliche Akzentuierungen und Weiterentwicklungen seiner ursprünglichen Konzeptionen differenzieren lassen. Bereits vorliegende historisch-kritische (Roudinesco 2011) und systematische Darstellungen (z. B. Braun 2007; Fink 2011; Widmer 2012) der Genese und der Gestalt der lacanschen Theorie als »strukturaler Psychoanalyse« ermöglichen somit eine äußerliche Positionsbestimmung im gegenwärtigen psychoanalytischen Diskurs etwa in Bezug zu objektbeziehungs- und bindungstheoretischen, übertragungsfokussierten und ich- und selbstpsychologischen Schulen<sup>1</sup>. Der Einfluss des Werks Lacans beschränkt sich demzufolge jedoch nicht nur auf das klinische Feld, sondern lässt sich neben der Philosophie auch in die Sozial- und Kulturwissenschaften (Reckwitz 2012), die Literaturwissenschaft (Hofmann 2001) und die Kunst (Bergande 2007) hinein verfolgen, was etwa Žižek (2011) zu dem Vorschlag führt, man könne sich trotz Lacans Ausgang vom klinischen Feld »[...] gerade weil das Klinische überall ist [...] auf seine Effekte konzentrieren, auf die Art und Weise, wie es alles färbt, was nicht klinisch erscheint [...]« (2011, p. 14).

Lacans Selbstverständnis zufolge stellt sein Werk eine Rückkehr zu Freud dar, die sich als Relektüre vollzieht und als Reaktion darauf versteht, dass in der Auseinandersetzung mit den freudschen Begriffen »[...] die meisten eher verfälscht, vergewaltigt, zerschlagen worden sind, wobei die allzu schwierigen einfach unter den Tisch gefallen sind [...]« (1996, p. 17). In Abgrenzung dazu setzt Lacan dazu an, die Entdeckungen Freuds ernst zu nehmen und theoretisch zu würdigen und formuliert sein Verständnis der Psychoanalyse etwa im Seminar XI wie folgt: »Die Psychoanalyse [...] wird regiert von einer besonderen Absicht, die historisch durch die Herausarbeitung des Subjektbegriffs definiert ist. Sie setzt diesen Begriff neu, indem sie das Subjekt auf seine signifikante Abhängigkeit zurückführt« (1996, pp. 83-84).

In diesem Ansatz sieht Recalcati (2000) den wesentlichen Beitrag Lacans, der darin bestehe, »Freud ganz zu lesen, Freud buchstäblich zu lesen, um in dieser systematischen,

---

<sup>1</sup> Einen Überblick über die gegenwärtige Situation der Psychoanalyse geben etwa Wöller und Kruse (2015), sowie Rudolf (2014).

umfassenden und unablässigen Lektüre den Geist der Freudschen Unternehmung wiederzufinden, zugleich aber auch die Stolpersteine, die inneren Spannungen und die unaufgelösten Widersprüche, die sie gekennzeichnet haben« (2000, p. 7), wobei sich Lacan für seine Lektüre Kategorien der Sprachwissenschaft, Philosophie, Theologie, Mathematik und Psychologie bediene (vgl. Widmer 2012, p. 8). Lacan zufolge kommt hierbei insbesondere der Sprache und dem Sprechen eine wesentliche Bedeutung für die Psychoanalyse zu, insofern er ihr eine »[...] strukturierende Funktion für alle menschlichen Erlebnis- und Erfahrungsbereiche zuschreibt« (Ruhs 2010, pp. 10-11), was er etwa darin zum Ausdruck bringt, den Menschen angesichts seiner *Abhängigkeit* von der Sprache bzw. der symbolischen Ordnung als »parlêtre« zu fassen (Cremonini 2010).

Als Ausgangspunkt für seine Relektüre der Psychoanalyse nennt Lacan die Entdeckung Freuds, »[...] dass es auf der Ebene des Unbewussten etwas gibt, das in allen Punkten den Geschehnissen auf der Subjektebene homolog ist – es spricht, es funktioniert in derselben Ausprägtheit wie auf der Bewusstseins-ebene, die damit ihren vermeintlichen Vorrang einbüßt« (1996, p. 30). Indem Lacan die Konsequenzen aus dieser Entdeckung zieht, konstituiert sich sein Begriff des Subjekts um die Dezentrierungsbewegung, die dem »bewussten« Subjekt durch die Erfahrung des Unbewussten und der Sprache widerfährt. Dieses Subjekt lässt sich nach Widmer (2012) »[...] nur als ausgegrenztes fassen; als repräsentiertes ist es nicht mehr das rohe, ungeformte Subjekt. Gleichwohl kann es nicht zu seinem Ursprung zurückkehren, da dieser Ursprung sich erst nach dem Sprung, nach der Situierung in der Signifikantenkette, als solcher erweist« (2012, p. 183). Insofern somit davon ausgegangen werden kann, dass Lacans Werk in sich nicht zuletzt auch eine Theorie des Subjekts darstellt (Fink 2011; Braun 2007; Recalcati 2000), wird im Hinblick auf die für die vorliegende Arbeit leitende Forschungsfrage im Folgenden der Versuch einer Rekonstruktion der von Lacan angesetzten Bewegung der Subjektconstitution vorgelegt. Als Grundlage wird hierfür das Seminar XI »Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse« herangezogen, wobei zunächst wiederum eine entsprechende Legitimierung dieser Wahl voranzugehen hat.

## **2.2. Seminar XI: »Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse«**

Wie bereits angedeutet wird für die Herausarbeitung der Position Lacans das Seminar XI »Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse« aus dem Jahr 1964 für eine akzentuierte Lektüre im Hinblick auf entsprechende Hinweise zur Subjektgenese herangezogen. Insofern sich mit

einer Auswahl stets die Forderung nach deren Begründung einstellt, kann hierfür Lacans gegen sich selbst gewendete Frage, mit welcher das Seminar XI anhebt, aufgegriffen werden, um zu sehen, was gerade diesen Text dazu »[a]utorisiert, [...] zu diesem Thema zu sprechen [...]« (Lacan 1996, p. 7). Wiederum können hierfür zunächst äußerliche Hinweise angeführt werden.

So weist etwa Fink (1995) darauf hin, dass das Seminar in die Zeit des Bruchs zwischen Lacan und der *Société française de psychanalyse* fällt und dementsprechend auch als Reaktion und Folge dieser Entwicklung gesehen werden müsse<sup>2</sup>. In diesem Kontext erfolgte mit Seminar XI am 15. Januar 1964 die Wiederaufnahme seiner »öffentlichen« Lehre, nachdem das ursprünglich geplante Seminar über die »Namen des Vaters« nach nur einer Sitzung am 20. November 1963 abgebrochen worden war. Wenn Lacan selbst in dieser Sitzung den Hinweis gab, »[...] von heute an in ein gewisses Schweigen zurücktreten [...]« (Lacan 2013, p. 83) zu müssen, und am Beginn von Seminar XI davon spricht, dass er sich »[...] heute in den Stand versetzt sehe, dieser Lehre, die meine war, sagen wir mal: *eine Fortsetzung zu geben* [...]« (Lacan 1996, p. 7, KiO) wird auch von ihm selbst explizit gemacht, dass es sich nicht um eine unmittelbare Fortsetzung, sondern eher um einen »Neubeginn« (Miller 2013, p. 8) handelt. Lacan gibt hierbei auch in der Darstellung der Intention des Seminars, welche darin bestehe, »[...] wie immer die gleiche Frage zu stellen – *Was ist das, die Psychoanalyse?*« (1996, p. 9, KiO) zugleich den Hinweis: »[...] [D]er Ort, von dem aus ich dieses Problem wieder in Angriff nehme, hat sich gewandelt [...]« (1996, p. 9).

Das Seminar stellt somit einen Wendepunkt sowohl für Lacans klinische Lehrtätigkeit als auch sein Werk dar und gewinnt besondere Brisanz dadurch, dass es sich dabei letztlich um einen mehrgestaltigen Bruch handle, nämlich »[...] a break from Freud, [...] a break from the association Freud had formed [...], and from the ›early Lacan‹ as well« (Fink 1995, p. XI). Diese Sonderstellung des Seminars scheint jedoch auch im Hinblick auf die für die Forschungsfrage der vorliegenden Arbeit angestrebte Lektüre des Subjektbegriffs Lacans von Bedeutung, insofern etwa Laurent darauf hinweist, »[...] that Lacan's introduction of the concepts of alienation and separation indicated a break with those of metaphor and metonymy and his previous mapping of the unconscious« (1995, p. 19), womit sich die mit dem

---

<sup>2</sup> Miller (1995) gibt eine ausführliche Darstellung des Entstehungskontextes und der Konzeption des Seminars. Dessen neuralgischer Status wird zudem dadurch unterstrichen, dass sich im Rahmen des Seminars auch die erste Begegnung zwischen Lacan und Jacques-Alain Miller ereignet habe (Miller 1995), und es zugleich das erste veröffentlichte – durch Miller erstellte – Seminar Lacans darstellt, womit sich nach Roudinesco (2011) jedoch auch »[...] eine millerianische Lektüre des Lacan'schen Werkes einzurichten begann [...]« (2011, p. 404) und somit das Seminar »[...] als ›retroaktiver‹ Drehpunkt für eine Trennung dieses Werks in zwei Abhänge: ein ›vor-Millerscher‹ und ein ›nach-Millerscher‹« (2011, p. 404) angesehen werden könne.

Seminartext vorliegende Ausarbeitung dieser beiden Operationen, über die Lacan die Konstitution des Subjekts beschreibt, für eine Lektüre im Hinblick auf seine Konzeption des Subjekts nahezulegen scheint.

Während diese vorläufigen Hinweise somit zur Vermutung zu berechtigen scheinen, dass der Text, verstanden als eine verwandelte Weiterführung und Verabschiedung, in der sowohl der »frühe« als auch der »späte« Lacan präsent sind, als eine adäquate Referenz für einen Nachvollzug des Lacanschen Subjektbegriffs angesehen werden kann, kann sich die Eignung des Seminars letztlich nur über eine Bewährung der Lektüre bestätigen, wie sie nun im Folgenden in exemplarischer Form vorgelegt werden soll.

Im Zuge dessen könnten sich jedoch im Vorfeld bereits Bedenken einstellen angesichts der bekannten Schwierigkeiten, welche sich beim Versuch einer interpretierenden Aneignung der Werke Lacans auf tun (vgl. z.B. Fink 2011; Roudinesco 2011). Auch Lacan selbst bezieht im Nachwort zum Seminar XI Stellung zu dieser Situation, indem er zunächst in Bezug auf seine *Schriften* (Lacan 2015; 2016) bemerkt: »Als ich *Ecrits auf den Umschlag der Sammlung schrieb, wollte ich mir selbst dies versprechen: eine Schrift meinem Sinn nach ist gemacht, um sich nicht lesen zu lassen. Weil es nämlich anderes sagt*« (1996, p. 297, KiO), und somit gerade darum zu tun ist, auf das Sprechen dieses *es* aufmerksam zu machen. Gleichzeitig hebt Lacan aber den Seminartext von den *Ecrits* explizit ab:

»Was man eben gelesen hat, zumindest ist's dadurch unterstellt, dass ich es benachworte, ist also kein *Schrieb*. [...] Was sich liest, geht-durch-die-Schrift, und bleibt unversehrt. Und was sich liest, das ist es, wovon ich spreche, denn was ich sage, gilt dem Unbewussten, dem also, was, vor allem, sich liest« (1996, pp. 297-298, KiO).

Die vorliegende Lektüre versteht sich angesichts dessen als Versuch einer die Denkbewegung nachvollziehenden Aneignung des Textes mit dem Ziel einer Herausarbeitung des lacanschen Subjektbegriffs im Hinblick auf die für die vorliegende Arbeit leitende Forschungsfrage – im Bewusstsein, dem, was *sich* Lacans Gedanken folgend *ausspricht* bzw. *liest*, nicht durch einen Positivierungsversuch, sondern nur über Hinweise auf die Gestalten seines Fehlens gerecht zu werden<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Zu Lacans Stil vgl. auch Buchmann (2006).

### 2.2.1. Annäherung an das Seminar XI

Für eine erste Annäherung an das Seminar XI kann ein Überblick über das Programm des Seminars dem Resumé für das *Jahrbuch der Ecole pratique des Hautes Etudes* (Lacan 1965) entnommen werden, in dem Lacan nicht nur dessen Grundbewegung ausführt, sondern zugleich seine theoretische Distanz zu einer »hegelianischen« Position betont, indem er bemerkt:

»Bien loin d'être une réduction hégélienne de ce réel (sinon pour le réaffirmer comme rationnel), notre effort avait donné son statut à la subversion produite dans le sujet du savoir. Notre exposé de cette année choisissait les quatre concepts qui jouent dans cette subversion une fonction originante: l'inconscient, la répétition, le transfert, la pulsion – pour les redéfinir chacun et les montrer noués par la topologie qui les soutient en une fonction commune«<sup>4</sup> (Lacan 1965, p. 250).

Lacan zufolge liegt die Intention der Entwicklung des Seminars somit nicht in einer »hegelianischen« Reduktion oder einer »Rationalisierung« des Realen im Sinne einer bewältigenden Hinwegarbeitung, sondern darin, dessen Status in der dem »sujet du savoir« widerfahrenden Destabilisierungsbewegung explizit zu machen auf dem Weg einer Betrachtung von vier für diese Bewegung konstitutiven Begriffen: dem Unbewussten, der Wiederholung, der Übertragung und dem Trieb. Mit der Rede von einem »Subjekt der Gewissheit« bzw. einem »Subjekt, das wissen soll« gibt Lacan zugleich auch einen Hinweis darauf, welcher Subjektbegriff von ihm zunächst als Referenzpunkt angesetzt wird: das cartesische Subjekt<sup>5</sup>.

Die Wahl des cartesischen Subjektbegriffs als Ausgangspunkt wird von Lacan durch einen Verweis auf die Konsequenzen begründet, die Freud selbst aus der Erfahrung des Unbewussten gezogen habe: »Was fällt denn als erstes auf – beim Traum, bei der Fehlleistung, beim Witz? Als erstes fällt eine Art Anecken auf, das sich in allen diesen Erscheinungen zeigt« (1996, p. 31), und nach Lacan ist die sich darin manifestierende »[...]

---

<sup>4</sup> Lacans bemerkt hierzu auch im Seminar selbst, dass »[z]u beachten, wie ich in meiner bisherigen Lehre diese vier Begriffe in ein Verhältnis zu einer allgemeineren Funktion gebracht habe, die sie umfasst und die uns ermöglicht aufzuzeigen, welche operative Bedeutung ihnen in dem besagten Feld zukommt, heißt: die zugrundeliegende, implizite Funktion des Signifikanten als solchen erkennen [...]« (1996, p. 19).

Ein Hinweis auf den inneren Zusammenhang dieser Grundbegriffe findet sich auch bei Gondek (2007): »Alle diese Begriffe hängen aufs engste zusammen: Eine Gewissheit über das *Unbewusste* erlangt man nur (und erst) durch seine *Wiederholung*. Die *Wiederholung* trägt die *Übertragung*; aber es ist die *Übertragung*, welche qua *Wiederholung* das *Unbewusste* sich manifestieren lässt. Und damit sich etwas *wiederholt* und per *Übertragung* als *Unbewusstes* manifestiert, ist die Bewegung des *Triebes* vonnöten« (2007, p. 48, KiO).

<sup>5</sup> »Damit ist festgestellt, dass wir mit dem Terminus ›Subjekt‹ [...] nicht das lebendige für die subjektive Erscheinung erforderliche Substrat meinen, auch nicht irgendwelche Substanz, oder ein Sein der Erkenntnis in Pathie, zweiter oder ursprünglicher, nicht einmal den Logos, der irgendwo Fleisch würde, sondern das cartesische Subjekt, das in dem Augenblick erscheint, wo der Zweifel sich als Gewissheit erkennt« (Lacan 1996, pp. 132-133).

Diskontinuität die wesentliche Form, in der das Unbewusste sich uns zuerst zeigt – in der Diskontinuität manifestiert sich etwas als ein Flimmern, Schwanken« (1996, p. 31). Diese Erfahrung des Unbewussten, das von Lacan auch als »Trouvaille«<sup>6</sup> gefasst wird, sei von Freud einerseits theoretisch ernstgenommen worden, habe damit jedoch andererseits zur Frage nach einer sachangemessenen Methode zur Annäherung an den Bereich des Unbewussten geführt. Es geht somit nicht nur darum, die durch die Diskontinuität, die *Trouvaille*, ausgelöste Irritation nicht zu übergehen, sondern auch darauf zu reagieren, dass das Unbewusste darin offensichtlich nicht unmittelbar vorliegt, sondern sich in Erscheinungen des Subjekts als »Flimmern« zeigt und darin zugleich auch entzieht<sup>7</sup>. Dies führt Freud, so Lacan, dazu, in Bezug auf das Unbewusste zu *zweifeln*:

»Der Hauptbegriff ist nicht Wahrheit, sondern *Gewissheit*. Freud zeigt sich hier als Cartesianer – er geht vom Fundament der Subjektgewissheit aus. Die Frage ist, wessen man überhaupt gewiss sein kann. Dabei ist als erstes zu überwinden, was immer sich an den Inhalt des Unbewussten anlagern mag – [...] überwunden werden soll alles, was da allenthalben flottiert, was den Text jeder Traummitteilung interpungiert, makuliert, befleckt – *Ich bin nicht sicher, ich zweifle*« (1996, p. 41, KiO).

Während die Position des cartesischen Subjekts als Ausgangspunkt angesetzt und durch Freud bzw. in der analytischen Erfahrung einer Wendung ausgesetzt werden wird, dient Lacans Bezugnahme darauf ihm zufolge jedoch auch der Ausarbeitung einer weiteren Frage, der sich das Seminar XI widmet – der Frage, »[...] *ob die Psychoanalyse eine Wissenschaft sei*« (1996, p. 13, KiO) – indem Lacan in Bezug auf das cartesische Subjekt bemerkt: »[...] [A]n diesem Punkt setzt ja auch die Wissenschaft [...] an, um eine völlig andere Richtung zu nehmen« (1996, p. 49).

Die Darstellung der analytischen Erfahrung und die Betrachtung der Psychoanalyse in Bezug auf die Wissenschaft erfolgen von Lacan jedoch im Hinblick auf den eigentlichen Gegenstand seiner Untersuchung, den er zu Beginn des Seminars explizit macht: »[...] die Grundlagen der Psychoanalyse. [...] In diese Grundlagen der Psychoanalyse ist mein Seminar von Anfang an [...] *impliziert* gewesen [...] – denn auf ein Element dieser Praxis hin war es angelegt: Die Ausbildung von Analytikern« (1996, p. 8, KiO). Die beiden Fragestellungen zeigen sich somit darin in ihrem Zusammenhang, auf den Lacan gegen Ende des Seminars

---

<sup>6</sup> »Hier drängt ein anderes darauf, sich zu realisieren [...]. Was sich in dieser Kluft produziert [...] stellt sich dar als *Trouvaille*. [...] Die *Trouvaille*, die gleichzeitig Lösung ist [...] – die *Überraschung* – also das, worin das Subjekt sich übergangen sieht, wo es zu gleicher Zeit mehr aber auch weniger vorfindet, als es erwartete [...]« (Lacan 1996, p. 31, KiO).

<sup>7</sup> »Ich habe schon bei früheren Gelegenheiten immer wieder auf die Funktion eines *Pulsierens* des Unbewussten hingewiesen, die Notwendigkeit eines Schwindens, die dem Unbewussten irgendwie wesentlich zugehören scheint – alles was, für einen Augenblick, in dessen Spalt auftaucht, scheint der Bestimmung zu unterliegen, sich, in einer Art Vorkauf, wieder schließen zu müssen. Freud selbst verwendet diese Metapher, sich entziehen, sich davonmachen müssen« (Lacan 1996, p. 49, KiO).

nochmals in einem Rückblick aufmerksam macht, indem er angibt, sein Vorhaben habe darin bestanden,

»[...] die Frage aufzunehmen, um die es in dieser Lehre, meiner Lehre, von Anfang an ging – *welcher Art ist die Wahrheit, die unsere Praxis erzeugt?* Die Gewissheit unserer Praxis liegt in dem, was ich Ihnen in Basisbegriffen vorgestellt zu haben glaube unter den vier Rubriken des Unbewussten, der Wiederholung, der Übertragung und des Triebes – die ich [...] im Innersten meiner Exploration der Übertragung zu skizzieren versuchte« (1996, p. 277, KiO).

Indem es somit darum geht, über eine Betrachtung der Frage, »[...] welche begriffliche Fassung wir vieren der Termini geben müssen, die von Freud als ›Grundbegriffe‹ eingeführt wurde, nämlich *Unbewusstes, Wiederholung, Übertragung* und *Trieb*« (1996, p. 19, KiO) die analytische Erfahrung im Hinblick auf die Ausbildung von Psychoanalytikern zur Darstellung zu bringen<sup>8</sup>, wird diese Darstellung von Lacan, seinen Ansatzpunkt einer Relektüre Freuds ernstnehmend, anhand von »[...] Begriffen, die Freud zur Strukturierung der analytischen Erfahrung vorschlug« (1996, p. 17), geführt. Gleichzeitig ist damit auch schon ein Hinweis darauf gegeben, woraufhin seine Darstellung sich entwickeln wird: eine Situierung des Subjekts als Gespaltenem innerhalb der Übertragung als ausgezeichnetem Moment der analytischen Situation. Für eine weitere Entfaltung dieser in Aussicht gestellten Entwicklung soll nun vor dem Hintergrund der Forschungsfrage der vorliegenden Arbeit nach dem Begriff des lacanschen Subjekts das Seminar selbst einer Lektüre unterzogen werden.

### **2.2.2. Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse: das Unbewusste, die Wiederholung, die Übertragung und der Trieb**

Lacan beginnt das Seminar XI mit der Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse, wobei er jedoch gleich zu Beginn auch die Möglichkeit ins Spiel bringt, sie in den Bereich der Religion einzuordnen<sup>9</sup>. Konsequenterweise nimmt er jedoch keine vorläufige Zuordnung unter Heranziehung vorausgesetzter und somit äußerlicher begrifflicher Bestimmungen dieser beiden Bereiche vor, sondern stellt die Klärung dieser Frage durch die Entwicklung seiner Darstellung in Aussicht: »Die Psychoanalyse, ob würdig oder nicht, sich

---

<sup>8</sup> So formuliert Lacan auch als Anliegen seines Seminars, »[...] wie immer die gleiche Frage zu stellen – *Was ist das, die Psychoanalyse?*« (1996, p. 9, KiO).

<sup>9</sup> Ausgehend vom Hinweis darauf, dass eine »Exkommunikation«, wie sie ihm im Vorfeld des Seminars durch die IPA zuteil geworden sei, sonst in Religionsgemeinschaften ausgesprochen werde bemerkt Lacan, dass »[...] diese Tatsache [...] auch durch ihre Eigenstruktur etwas ins Spiel bringt, was an den Anfang unserer auf die psychoanalytische Praxis gerichteten Untersuchung gehört. Ich will hier nicht behaupten [...] dass die psychoanalytische Gemeinschaft eine Kirche sei. Aber es erhebt sich unabweislich doch die Frage, was in dieser Gemeinschaft an religiöse Praktiken erinnert« (1996, p. 10).

in eines dieser beiden Register einzutragen, kann uns in der Tat auch darüber aufklären, was wir unter einer Wissenschaft oder einer Religion zu verstehen haben« (1996, p. 13).

Ein erster methodischer Hinweis für die Ausarbeitung dieser Frage ergibt sich im weiteren aus Lacans Bemerkung, dass für die Bestimmung von Wissenschaftlichkeit weder das Vorliegen eines abgrenzbaren Gegenstandsentwurfs noch eines bestimmten Erfahrungsbegriffs<sup>10</sup> im Sinne einer methodisch geleiteten Vorgehensweise als ausreichend zu betrachten ist, insofern sich durch die freudsche Entdeckung des Unbewussten auch die Frage nach dem *Begehren* des Wissenschaftlers stellt – eine Frage, die zunächst lediglich für die psychoanalytische Ausbildung Relevanz zu besitzen scheint, jedoch umgekehrt auch eine Bestimmung der Wissenschaft bzw. des Subjekts der neuzeitlichen Wissenschaft ermöglicht: »Wie muss es mit diesem Begehren des Analytikers bestellt sein, damit es korrekt operiert? Ist diese Frage aus unserem Feld auszugrenzen, wie das bei den Wissenschaften der Fall ist [...]?« (1996, p. 16). Während der Ausgrenzung dieser Frage für die Konstitution der positiven Wissenschaften eine wesentliche Bedeutung zukommt, indem sie im Hinblick auf jegliches Sich-Einrichten innerhalb eines Gegenstandsbereichs anhand des der jeweils methodisch-geleiteten Vorgehensweise entstammenden Gegenstandsentwurfs eine vorgängige Position einnimmt, gibt sie zugleich in Bezug auf die Frage nach der Psychoanalyse einen Hinweis auf ein wesentliches Element der analytischen Erfahrung: das Begehren des Analytikers<sup>11</sup>.

Lacan wendet sich nun, der Frage nach dem Verhältnis der Psychoanalyse zur Wissenschaft weiter folgend, der »[...] Tatsache [...] dass Freud [...] Grundbegriffe in dieser vermeintlichen Wissenschaft einführte« (1996, p. 17) zu und bringt damit seine theoretische Vorgehensweise einer Relektüre Freuds in Anschlag, indem er konsequent darauf verweist, dass das Vorliegen von Grundbegriffen nicht zu der Annahme berechtigen kann, diese auch in unmittelbarer und fixierter Form vorzufinden<sup>12</sup>, sondern eine Aneignung erfordert<sup>13</sup>, indem

---

<sup>10</sup> »Was eine Wissenschaft zur Wissenschaft macht, ist, dass sie ein Objekt hat. Man hat behauptet, dass das Spezifikum einer Wissenschaft ein definiertes Objekt oder wenigstens eine bestimmte Operationsebene ist, die reproduzierbar wäre und die *expérience* genannt wird. Wir müssen aber sehr vorsichtig sein, denn das Objekt verändert sich, und es verändert sich eigenartigerweise im Lauf der Entwicklung einer Wissenschaft« (Lacan 1996, p. 14, KiO).

<sup>11</sup> »In unserer Fragestellung ist das Begehren des Analytikers jedenfalls nicht auszusparen. Das Problem der Ausbildung des Analytikers nötigt dazu, die Frage zu stellen. Und die Lehranalyse dient zu nichts anderem, als ihn an den Punkt zu führen, den ich in meiner Algebra als ›Begehren des Analytikers‹ bezeichne« (Lacan 1996, p. 16).

<sup>12</sup> So gibt Lacan den Hinweis: »Wenn man nun aber der Psychoanalyse eine theoretische Verfassung geben möchte, genügt es bei weitem nicht, dass ein Schriftsteller [...] das ganze angesammelte Erfahrungsmaterial aufs Niveau der Plattitüde herunterbringt, indem er bloß eine Aufzählung gibt nach dem Muster ›großer Sammler‹« (1996, p. 18).

<sup>13</sup> »Sind es Begriffe, die in Bildung sind? Sind es Begriffe, die einer Evolution, einer Bewegung unterliegen, sind es Begriffe, die zur Revision anstehen?« (Lacan 1996, p. 17). Vgl. hierzu auch Kläui (2008).

die vier Grundbegriffe – das Unbewusste, die Wiederholung, die Übertragung und der Trieb – in ihrer Funktion innerhalb der analytischen Erfahrung theoretisch nachvollzogen werden müssen<sup>14</sup>. In Bezug auf den Status der von ihm vorgelegten Ausarbeitung der freudschen Grundbegriffe gibt Lacan jedoch auch den Hinweis, dass

»[...] unsere Konzeption des Begriffs immer nur als Annäherung verstanden werden darf [...]. Wenn der Begriff sich auch aus einer Annäherung an die Realität herausbildet, die er erfassen soll, so lässt er sich doch realisieren nur in einem Sprung, einem Vorstoß an die Grenze« (1996, p. 25).

Lacan beginnt nun die Entwicklung der freudschen Grundbegriffe mit dem Unbewussten (als einem Begriff des Fehlens), wobei diese zugunsten der Herausarbeitung der Begriffe des Unbewussten als Wiederholung (als stets verfehlter Begegnung mit dem Realen), des Unbewussten als Übertragung (als Ins-Werk-Setzen der Realität des Unbewussten) und dem Trieb ausgesetzt wird, und sich erst im Anschluss in einer Betrachtung der Konstitution des Unbewussten über die zwei Operationen der Subjektkonstitution, Alienation und Separation beschließt.

### 2.2.3. Das Unbewusste als Unbegriff

Lacan folgt nun, wie bereits angedeutet, der Erfahrung Freuds, der zufolge sich in den Erscheinungen des Subjekts *etwas* zeigt, das sich zunächst über eine Diskontinuität ausdrückt und in seinem Sich-Zeigen zugleich entzieht. Zur Darstellung dieses Geschehens zieht Lacan den Begriff der »Ursache« heran – wobei er sich wie Freud auf die Frage nach der Ursache der Neurose bezieht<sup>15</sup> – und hebt ihn vom Begriff des »Gesetzes« ab. Das »Gesetz« stelle ihm zufolge eine lückenlose Determinationskette direkt aufeinander rückführbarer Elemente dar<sup>16</sup>, während sich im Bereich der »Ursache« eine »Kluft« zeige:

---

<sup>14</sup> »Ich meine, dass die Theorie immer nur eine Theorie der bereits gemachten Entdeckungen war. So dass alles noch einmal zu tun bleibt [...]. Wir sind also zu einer Art Retroaktion gezwungen, zu einem Sprung zurück, wenn wir das Entscheidende der Position Freuds hinsichtlich der Ereignisse auf dem Feld des Unbewussten bestimmen wollen« (Lacan 1996, p. 40).

<sup>15</sup> »Beachten Sie, wovon Freud ausgeht – von der *Ätiologie der Neurosen* – und was er dabei in dem Loch, im Spalt, in der für die Ursache charakteristischen Kluft vorfindet. Er findet etwas von der Art eines *Nichtrealisierten*« (Lacan 1996, p. 28, KiO).

<sup>16</sup> Nach Lacan unterscheidet sich die Ursache »[...] von dem, was in einer Ketter Determination ist, anders gesagt: sie unterscheidet sich vom *Gesetz*. Nehmen Sie als Beispiel, was sich am Gesetz von Aktion und Reaktion zeigen lässt. Eigentlich gibt es da nur eine einzige Seite. Eins geht nicht ohne das andere. [...] Wenn wir dagegen von Ursache sprechen, ist immer Antibegriffliches im Spiel. [...] Kurz: Ursache ist nur, wo es hapert« (1996, p. 28, KiO).

»Nun, ich möchte Ihnen wenigstens ungefähr zeigen, dass das Freudsche Unbewusste genau an diesem Punkt anzusiedeln ist, also da, wo es zwischen der Ursache und dem, was die Ursache affiziert, hapert, und zwar immer. Es ist nicht entscheidend, dass das Unbewusste für die Neurose determinierend ist [...]. Das Unbewusste zeigt uns vielmehr die Kluft, über die die Neurose mit einem Realen verbunden ist – einem Realen, das selbst nicht determiniert sein muss. In dieser Kluft geschieht etwas« (1996, p. 28).

Ausgehend von der Erfahrung des cartesischen Subjekts ist jedoch zunächst nur die *Trouvaille* erfassbar, welche als Ausdruck dafür verstanden werden kann, dass es einerseits *etwas gibt*, das *sich* darin zeigt<sup>17</sup>, sich jedoch zugleich wieder entzieht und damit vorläufig nur innerhalb der Kluft vermutet werden kann. Die *Trouvaille* ist als Erfahrung des Unbewussten, »[s]oweit sie auftritt, [...] ein Wiederfinden, aber auch immer bereit, sich wieder zu entziehen und so die Dimension des Verlusts zu instaurieren« (1996, p. 31), wobei dieses Wiederfinden durch die innere Dynamik des Unbewussten erst ermöglicht wird, indem dieses sich insbesondere in der »Wiederholung« immer wieder zum Ausdruck zu bringen versucht. Angesichts dieses Moments des Entzugs bzw. des Verlusts spricht Lacan daher vom Unbewussten als dem »[...] *Unbegriff* – der nicht ein Nicht-Begriff ist, sondern der Begriff eines Fehlens« (1996, p. 32, KiO).

Im Hinblick auf die Erfahrung des Subjekts mit der *Trouvaille* verdeutlicht Lacan nochmals die »Ausgangsposition«, welche darin besteht, dass dem Subjekt als cartesischem etwas gegenübersteht, das fehlt und sich gerade in seinem Fehlen zeigt – wobei gilt, dass das durch sein Fehlen Symbolisierte dem Subjekt fehlt. Was sich zeigt, ist somit das Subjekt als Unbewusstes:

»Sie werden sehen, dass Sie das Unbewusste weit radikaler in der Dimension einer Synchronie situieren müssen – auf der Ebene eines Seins, das sich aber auf alles erstrecken kann, das heißt, auf der Ebene des Subjekts des Aussagens [...], sofern dieses in den Sätzen, in den Modi gleichermaßen sich verliert und wiederfindet, und dass, was in Ausruf, Befehl, Anrufung, sogar im Versagen Ihnen die Rätselfrage stellt und spricht, immer das Subjekt ist – kurz, auf der Ebene, auf der alles, was im Unbewussten zur Entfaltung kommt, sich um eine zentrale Stelle herum verteilt [...]. Immer geht es da um das Subjekt als unbestimmtes« (1996, p. 32).

Die Erscheinungsformen des Unbewussten verweisen nach Lacan somit auf das Subjekt, das sich zunächst jedoch lediglich als Leerstelle zeigt, wodurch sich Freud Lacan zufolge aber gleichzeitig ermutigt sieht, hinter diesem sich Entziehenden, auf das er sich zunächst nur im Modus des Zweifels beziehen kann, eine für das Subjekt bedeutsame Dimension zu vermuten. Gerade in diesem Zweifel liege für Freud »[...] die Stütze seiner Gewissheit. Der Zweifel motiviert ihn – er hält den Zweifel für ein Zeichen, dass da etwas ist, das geschützt

---

<sup>17</sup> »Zunächst zeigt sich das Unbewusste als etwas, das sich im Wartestand im Bereich [...] des *Ungeborenen* aufhält« (Lacan 1996, p. 29, KiO). Vgl. auch Lacans Bemerkung, dass es »[...] im Bereich des Unbewussten [...] weder um ein Sein geht noch um ein Nicht-Sein, sondern um Nicht-Realisiertes« (1996, p. 36).

werden soll. Der Zweifel weist auf einen Widerstand« (1996, p. 41) hin, wobei dieser Widerstand jedoch noch offen lässt, ob sich die Formen, in denen sich das Subjekt so zum Ausdruck bringt, nicht eher einen Schein darstellen<sup>18</sup>.

An dieser Stelle macht Lacan nochmals die Nähe und die Differenz zwischen den Positionen von Descartes und Freud ausdrücklich, wobei die Nähe nach Lacan darin zu sehen sei, über das Zweifeln als Methode zu einer zunächst unmittelbaren Gewissheit zu gelangen:

»Descartes sagt – *Ich bin sicher zu denken, weil ich zweifle*. [...] Völlig analog dazu ist Freud, wo er zweifelt – es sind ja *seine* Träume, und *er* zweifelt zunächst – sich gewiss, dass ein Denken ist, das unbewusst ist, und das heißt, dass dieses Denken sich als ein abwesendes darstellt. [...] Alles in allem ist Freud sicher, dass dieses Denken [...] ganz ohne sein *ich bin* da ist – wenn nur, und da ist der Sprung, einer an seiner Stelle denkt« (1996, p. 42, KiO).

Die Differenz zwischen Descartes und Freud zeige sich für Lacan nun über die Wahl der Instanz, welche als Garant für die Gewissheit herangezogen wird. Während Descartes hierfür ein dem Subjekt äußerliches wissendes Subjekt als Legitimation der Wahrheit des Subjekts heranzieht<sup>19</sup>, geht Freud davon aus, »[...] dass das Subjekt auf dem Feld des Unbewussten zuhause ist. Und da Freud dies als Gewissheit ausspricht, vollzieht sich jener Schritt nach vorn, mit dem Freud die Welt verändert« (1996, p. 42). Der nächste Schritt, der ausgehend von dieser Gewissheit vollzogen wird, leitet zugleich den Übergang zum zweiten Grundbegriff der Psychoanalyse ein, der über folgenden Hinweis angedeutet wird: Indem sich, so Lacan,

»[...] die Erinnerung Schritt für Schritt selbst substituiert und immer näher an eine Art Fokus, Zentrum herankommt, in dem sich das ganze Geschehen preiszugeben hätte [...] wird also etwas manifest, was auch ich den *Widerstand des Subjekts* nenne, der jetzt aber als eine Wiederholung *in actu* erscheint«<sup>20</sup> (1996, p. 58, KiO).

Der Widerstand als Schutz bzw. Verkleidung eines Sich-Entziehenden zeigt sich nach Lacan somit nun zunächst als *Wiederholung*.

---

<sup>18</sup> »Dieses Etwas, das geschützt werden soll, kann genausogut das sein, was sich zeigen soll – in jedem Fall zeigt sich das, was sich zeigt, nur als *Verkleidung* [...]« (Lacan 1996, p. 41, KiO).

<sup>19</sup> »Für Descartes [...] ist, worauf, im ersten *cogito*, das *ich denke* abzielt, das dann in ein *ich bin* umkippt, ein Reales – das Wahre aber bleibt dabei so sehr draußen, dass Descartes anderswo nach einer Garantie suchen muss – und wo anders sollte er diese finden als auf seiten eines Andern, der [...] allein kraft seiner Existenz für die Wahrheit zu bürgen vermag, also dafür, dass die Fundamente der Wahrheit des Realen, dessen er sich vergewissert in seiner eigenen objektiven Vernunft liegen« (Lacan 1996, p. 42, KiO). In einem auf die Übertragung vorgehenden Hinweis bemerkt Lacan hierbei weiters, »[...] dass das Korrelat des Subjekts nicht in einem täuschenden Andern, sondern im getäuschten Andern zu suchen ist« (1996, p. 43).

<sup>20</sup> Miller (1995) verweist darauf, dass dem Begriff des »Widerstands«, wie er gerade innerhalb der Ich-Psychologie eine zentrale Position einnimmt, im Text von Lacan keine besondere Position zukommt und er insbesondere keine Erwähnung als möglicher »Grundbegriff« findet.

#### 2.2.4. Das Unbewusste als Wiederholung

Lacan führt die »Wiederholung« zunächst über eine Abgrenzung vom Begriff der Übertragung<sup>21</sup> und über sein Verhältnis zum Begriff der Erinnerung<sup>22</sup> ein. Während die Darstellung der Übertragung im Anschluss an die Wiederholung gegeben wird, werden nun Wiederholung und Erinnerung von Lacan unter Rückgriff auf den bereits entwickelten Begriff des Unbewussten dargestellt. Ihm zufolge scheint »[...] [d]as Unbewusste [...] wesentlich nicht durch das, was das Bewusstsein [...] aus dem Subliminalen herauszuholen vermag, konstituiert, sondern viel eher durch das, was dem Bewusstsein sich wesentlich verweigert« (1996, pp. 49-50). In einer ersten Annäherung an eine nähere Bestimmung dessen, was sich dem Bewusstsein verweigert, verweist Lacan nochmals auf die Erfahrung, von der die Denkbewegung Freuds ihren Ausgang nimmt:

»Mit dem inaugurierenden Schritt von Descartes beginnt erst die moderne Wissenschaft. Erst mit diesem Schritt ist es möglich geworden, das Subjekt heimkehren zu heißen [...] ins Unbewusste – es ist aber wichtig zu wissen, an *wen* man hier appelliert. [...] Wenn man die Freudschen Begriffe recht verstehen will, muss man also von dem Grundsatz ausgehen, dass ans Subjekt appelliert wird – ans Subjekt cartesischen Ursprungs« (1996, p. 53, KiO).

Zur näheren Fassung dieser Bewegung, das Subjekt heimkehren zu heißen ins Unbewusste, gibt Lacan einen Kommentar zur Freuds *Wo Es war, soll Ich werden* (Freud 1982a, p. 516), auf das er sich hierbei bezieht<sup>23</sup>:

»Es handelt sich nicht um das *moi* bei diesem *soll Ich werden*, es geht darum, was das *Ich* aus Freuds Feder ist, von Anfang bis Ende – man muss nur sehen, welchen Platz es einnimmt – den kompletten, den totalen Ort des Signifikantengeflechts, das Subjekt also, [...] da wo es war, immer schon [...]« (1996, pp. 50-51, KiO).

---

<sup>21</sup> »Immer wieder kann man hören, dass die Übertragung Wiederholung sei. Ich will nicht sagen, dass das falsch ist und dass es keine Wiederholung in der Übertragung gibt. Ich behaupte auch nicht, dass Freud nicht aus der Erfahrung der Übertragung auf die Wiederholung gekommen ist. Ich sage nur, dass der Begriff der Wiederholung nichts mit dem Begriff der Übertragung zu tun hat. Ich muss deshalb für meine Erläuterungen die Wiederholung an erster Stelle behandeln. [...] Der Chronologie zu folgen, hieße, den Doppeldeutigkeiten im Wiederholungsbegriff Vorschub zu leisten, die darauf zurückzuführen sind, dass die Entdeckung der Wiederholung eben jenen tastenden Versuchen zu verdanken ist, an deren Anfang die Erfahrung der Übertragung stand« (Lacan 1996, p. 39). Diese Unterscheidung zwischen Übertragung und Wiederholung taucht nach Miller (1995) an dieser Stelle erstmals im Werk Lacans auf.

<sup>22</sup> »Zwei Richtungen sind zu unterscheiden, die verschieden weit gehen: Erinnern und Wiederholen. Zwischen diesen ist weder eine zeitliche Ausrichtung noch eine Umkehrung möglich. [...] Mit Erinnern anzufangen, um es mit Wiederholungswiderständen zu tun zu bekommen, ist nicht das gleiche wie mit Wiederholen anzufangen, um zu einem Ansatz von Erinnerung zu kommen« (1996, p. 46).

<sup>23</sup> »Ich sage nicht, dass Freud das Subjekt in die Welt einführt [...] – es ist Descartes. Aber ich würde doch sagen, dass Freud sich ans Subjekt wendet, um ihm etwas Neues zu sagen – *Hier, auf dem Feld des Traums, bist du [...] zuhause / bei dir. Wo es war, soll Ich werden*« (Lacan 1996, p. 50, KiO).

Präziser gefasst bedeutet dies somit im Hinblick auf das Unbewusste als Wiederholung: »Das Subjekt [...] ist da, um sich wiederzufinden [...] *da wo es* [...] das Reale *war*. [...] [*D*]a wo es *war*, das *Ich* – das Subjekt [...] soll das Subjekt ankommen« (1996, p. 51, KiO). Es geht somit um die Begegnung mit einem *Realen* – wobei sich jedoch nach Lacan dieses Reale »[...] am Ursprung der analytischen Erfahrung [...] als ein *nicht Assimilierbares* zeigt – in Form des Traumas, das für den weiteren Verlauf bestimmend wird – und dass somit diese analytische Erfahrung einen durchaus akzidentellen Ursprung hat« (1996, p. 61, KiO). Angesichts von Lacans Fassung des Unbewussten<sup>24</sup> kann es sich hierbei jedoch zunächst weniger um eine Erfahrung im Rahmen der lebensgeschichtlichen Entwicklung, sondern vielmehr um ein strukturelles Moment handeln (vgl. Recalcati 2000) – ein nicht integrierbares Moment, vor dem das Subjekt infolgedessen dadurch geschützt wird, dass ihm der Zugriff darauf verwehrt wird, das jedoch gleichzeitig nicht aufhört, wiederzukehren.

»Tatsächlich zeigt sich das Trauma hier als etwas, das mit Hilfe jener subjektivierenden Homöostase aufzufangen ist, die sämtlichen im Lustprinzip definierten Funktionen ihre Richtung gibt. Indessen konfrontiert uns unsere Erfahrung mit der Erscheinung, dass zuinnerst in den Primärprozessen das Trauma ununterbrochen drängt und sich in Erinnerung zu rufen sucht [...]« (1996, p. 61).

Die Trennung zwischen Subjekt und Realem wird durch das *Phantasma* aufrechterhalten<sup>25</sup>, indem sich durch dieses das Reale in seiner Wiederkehr nicht unmittelbar, sondern nur entstellt zeigen kann, »[...] sofern nämlich das Phantasma immer nur einen Schirm darstellt, dessen Funktion es ist, ein absolut Erstes, in der Funktion der Wiederholung Determinierendes jedem Zugriff zu entziehen« (1996, p. 66).

Aufgrund der Wirkung des Phantasmas stellt die Wiederholung somit nicht eine tatsächliche Begegnung mit dem Realen dar, sondern letztlich eine stets verfehlte Begegnung. Lacan spricht in diesem Zusammenhang unter Bezug auf die *Physik* des Aristoteles auch von der »*Tyche*«<sup>26</sup>. Die Wiederholung bestimmt sich somit Lacan zufolge darüber,

»[...] dass Freud mit Hilfe der Wiederholung als Wiederholung einer Enttäuschung die Erfahrung als enttäuschende mit einem Realen koordiniert, das jetzt auf dem Feld der Wissenschaft als das auftritt, was das Subjekt notwendig verfehlen muss, was sich aber gerade in diesem Verfehlen enthüllt« (1996, p. 45)<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> »Das Unbewusste ist die Summe der Wirkungen, die das Sprechen auf ein Subjekt übt, auf jener Ebene, wo das Subjekt sich aus den Wirkungen des Signifikanten konstituiert« (Lacan 1996, p. 132).

<sup>25</sup> Phantasma und Reales stehen jedoch in einer wechselseitigen Beziehung: »Das Reale stützt das Phantasma, das Phantasma beschützt das Reale« (Lacan 1996, p. 47).

<sup>26</sup> »Zu revidieren ist also das Verhältnis, das Aristoteles ansetzt zwischen dem *Automaton* – wir wissen, [...] dass es sich dabei um nichts anderes als das Signifikantennetz handelt – und dem, was er mit *Tyche* bezeichnet – was für uns die Begegnung mit dem Realen ist« (Lacan 1996, p. 58, KiO).

<sup>27</sup> Lacan gibt hierbei auch nochmals eine Bestimmung des Realen: »Das Reale wäre hier das, was stets an derselben Stelle wiederkehrt – an der Stelle, wo das Subjekt als denkendes oder die *res cogitans* ihm nicht begegnet« (1996, p. 56, KiO). Zur Stellung des Traumas in der Wiederholung vgl. auch Kaufmann (2002).

Indem das Reale somit nicht erinnert werden kann<sup>28</sup> und sich in der Wiederholung nur im Entzug zeigt<sup>29</sup>, erscheint es, dass »[d]as, was sich wiederholt, [...] sich [...] *wie durch Zufall* ereignet« (1996, p. 60, KiO). Gleichzeitig hört die Wiederholung aufgrund dessen, dass eine Integration des Realen aufgrund seines Fehlens nicht möglich ist, nicht auf, sich zu reinszenieren, und bleibt dabei in Bezug auf die Ausgestaltung dieser Inszenierung nicht auf eine identische Konstellation fixiert, sondern umgekehrt »[...] verlangt die Wiederholung nach einem Neuen. Sie verschreibt sich dem Spiel, das sich dieses Neue zu eigen macht [...]. Alles, was in der Wiederholung abgewandelt, moduliert wird, ist nur Alienation ihres Sinns« (1996, p. 67).

Es stellt sich somit nun jedoch die Frage, inwiefern eine Begegnung mit diesem Realen doch realisiert werden kann. Lacan gibt dafür einen Hinweis, der zugleich den Übergang zum nächsten Grundbegriff markiert: »Denn dieses schlechterdings nicht zu bestimmende Unbestimmte reinen Seins, diese Urposition des Unbewussten, die sich artikuliert als eine durch die Unbestimmtheit des Subjekts konstituierte – erschließt sich uns rätselhafterweise in der Übertragung« (1996, p. 135).

### 2.2.5. Das Unbewusste als Übertragung

Während Lacan bei der Darstellung der Wiederholung bereits auf die Notwendigkeit hingewiesen hatte, diese von der Übertragung zu differenzieren, gibt er nun eine zusammenfassende Darstellung, die sowohl die Beziehung zwischen Unbewusstem, Wiederholung und Übertragung als auch zugleich die Funktion der Übertragung verdeutlicht:

»Wenn das Unbewusste das ist, was, einem temporalen Pulsieren folgend, sich schließt, sobald es sich aufgetan hat, wenn Wiederholung andererseits nicht einfach stereotypes Verhalten bedeutet, sondern Wiederholung in bezug auf ein immer Verfehltes, so sehen Sie bereits, dass die Übertragung – so wie man sie uns darstellt: als Modus der Annäherung an das im Unbewussten sich Verbergende – von sich aus nur ein prekärer Weg sein kann. Wenn Übertragung nur Wiederholung bedeutet, wird sie, immer, Wiederholung desselben Misslingens sein. Wenn die Übertragung, durch solche Wiederholung

---

<sup>28</sup> Nach Lacan bezieht sich damit »Wiederholen [...] auf Erinnerung. Die Einkehr des Subjekts, das biographische Eingedenken geht nur bis zu einer bestimmten Grenze, die ich ›das Reale‹ nenne« (1996, pp. 55-56, KiO), woraus sich »[...] die eigentliche Funktion der Erscheinung, die man in der Analyse ›Erinnern‹ nennt« (pp. 53-54) ergibt. Vgl. auch Keul (2001): »Es gibt [...] einen anderen Teil der Wahrheit, der auch im Sprechen nicht repräsentierbar ist. Es ist die Wahrheit des Triebes. Die Wahrheit lässt sich daher nur ›halbsagen‹. Die andere Hälfte kann sich nur wiederholen. Die Wiederholung [...] ist die Möglichkeit, auch an den Teil der Erfahrungen zu erinnern, die nicht – noch nicht oder auch nie – repräsentierbar sind« (2001, p. 36). Zum Unterschied der Bedeutung von »Erinnern« bei Lacan vor und nach Seminar XI vgl. Recalcati (2000).

<sup>29</sup> Lacan zieht zur Verdeutlichung als mögliche Gestalt des Phantasmas, das in der Wiederholung das Reale beschützt, den Traum heran: »Das Reale müssen wir jenseits des Traums suchen – wir haben es in dem zu suchen, was der Traum verschleiert, verhüllt, uns verborgen hat, in jenem Daneben der Vorstellung, die wir nur aus der Funktion der Vertretung kennen« (1996, p. 66).

hindurch, die Kontinuität einer Geschichte wiederherzustellen trachtet, so nur, indem sie eine Beziehung wiedererstellen lässt, die ihrer Natur nach synkopiert ist« (1996, p. 150).

Damit begründet sich der neuralgische Status der Übertragung, indem in ihr nach Lacan die Möglichkeit zu liegen scheint, die Begegnung mit dem Realen zu verwirklichen. Er folgt jedoch zunächst wiederum Freuds Hinweis, dem zufolge

»[...] die Übertragung wesentlich im Widerstand besteht: *Übertragungswiderstand*. Die Übertragung ist das Mittel, mit dessen Hilfe die Kommunikation des Unbewussten sich unterbricht, das Unbewusste sich wieder schließt. Weit davon entfernt, die Gewalten dem Unbewussten abzutreten, ist die Übertragung vielmehr dessen Schließung« (1996, p. 136, KiO).

Damit ist gesagt, dass sich in der Übertragung nicht nur eine Wiederholung ereignet<sup>30</sup>, sondern »[...] dass die Übertragung zu gleicher Zeit Hindernis für das Erinnern ist und Vergegenwärtigung des Verschlusses des Unbewussten, die – immer am nämlichen Punkt – ein Verfehlen des glücklichen Zusammentreffens ist« (1996, p. 152).

Die Übertragung, ausgezeichnet durch das Verschließen des Unbewussten und die Vergegenwärtigung des Verschlusses, scheint somit den Versuchen, sich dem Unbewussten zu nähern, zuwiderzulaufen. Nach Lacan verhält es sich jedoch anders, insofern ihm zufolge die »[...] Übertragung [...] das Ins-Werk-Setzen der Realität des Unbewussten [...]«<sup>31</sup> (1996, p. 152) darstellt, indem sich in ihr »[...] die Vergegenwärtigung der Spaltung des Subjekts, die hier tatsächlich als Gegenwart realisiert wird«<sup>32</sup> (1996, p. 137) ereignet. Indem Lacan weiters darauf verweist, das »[...] Unbewusste [...], das in meiner Darstellung als etwas erscheint, das gleichzeitig innen ist im Subjekt, [...] sich aber allein außen verwirklicht, das heißt im Ort des Anderen, wo allein es seinen Status annimmt«<sup>33</sup> (1996, p. 154), gibt er einen weiterführenden Hinweis auf die Operation der Darstellung des Subjekts, insofern dieses darin, am Ort des Anderen seinen Status anzunehmen, zugleich seinen Status als gespaltenes annehmen muss.

Für die angesprochene Realität des Unbewussten, welche sich in der Übertragung zeigt, gilt jedoch: »Die Realität des Unbewussten ist – so unerträglich-unhaltbar diese

---

<sup>30</sup> »Wir sehen also, dass es nicht ausreicht, die Übertragung nur mit dem Wirken der Wiederholung, mit einer Wiederherstellung des im Unbewussten Verdeckten, der Katharsis der unbewussten Elemente, gleichzusetzen« (Lacan 1996, p. 150).

<sup>31</sup> Wie Miller (1995) anmerkt ist hierbei jedoch die *Realität* des Unbewussten i.S. einer Verkennung zu unterscheiden vom *Realen* des Unbewussten.

<sup>32</sup> In Bezug auf die Spaltung, die im weiteren Verlauf noch differenzierter entfaltet wird, gibt Lacan zunächst den Hinweis, dass »[...] das Subjekt [...] zweitkonstituiert ist in bezug auf den Signifikanten« (1996, p. 147), was sich in der Erfahrung der Spaltung zunächst darin manifestiere, »[...] dass das Subjekt als solches sich vom Zeichen unterscheidet, auf das hin es sich, zunächst, als Subjekt zu konstituieren vermochte« (1996, p. 148).

<sup>33</sup> Für Lacan besteht somit die Funktion der Übertragung darin, »[...] dass es da einen überaus bedeutungsvollen Moment gibt, bei dem die Macht vom Subjekt auf den Anderen, den großen Anderen [...] überwechselt, also an den Ort des Sprechens, der virtuell der Ort der Wahrheit ist« (1996, p. 136).

Wahrheit sein mag – geschlechtliche Realität<sup>34</sup> (1996, p. 157). Aus der geschlechtlichen Realität, verstanden als Sexualstrebung bzw. Libido, die sich für Lacan aus der Stellung des lebendigen Subjekts als Gattungswesen herleitet<sup>35</sup>, ergibt sich somit weiters »[...] die Aufgabe, zu zeigen, wie die Sexualität als solche wieder hereinkommt und die ihre eigene Aktivität entfaltet durch Vermittlung der – Partialtriebe [...]« (1996, p. 203). Indem Lacan jedoch auch darauf hingewiesen hat, dass sich das Unbewusste im Ort des Anderen, d. h. des Signifikantennetzes verwirklicht, bedeutet dies für die Sexualstrebung:

»Hinsichtlich des Drängens der Sexualität sind sich [...] alle Subjekte, vom Kind bis zum Erwachsenen, gleich – mit nichts anderem haben sie es zu tun als mit dem, was von der Sexualität in die Netze der Subjektkonstituierung, in die Netze des Signifikanten eingeht – Sexualität verwirklicht sich nur im Tun der Triebe als Partialtriebe, partial verstanden im Hinblick auf den biologischen Zweck der Sexualität« (1996, p. 185).

Die Sexualstrebung kann somit nicht unmittelbar verwirklicht werden, sondern indem sich die Verwirklichung im Bereich des Symbolischen ereignet, erfährt die Sexualität eine Rekonfiguration durch die Wirkung des Signifikanten, wodurch sich einerseits die Sexualstrebung nur über Partialtriebe ausdrücken kann<sup>36</sup> und dieser Vorgang der Rekonfiguration andererseits »[...] eine Desexualisierung mit sich bringt [...]«<sup>37</sup> (1996, p. 163). Damit zeichnet sich auch der Übergang zum letzten der vier Grundbegriffe ab: der *Trieb*.

## 2.2.6. Das Unbewusste und der Trieb

Für die Darstellung des Triebs bezieht sich Lacan zunächst wieder auf Freud und auf die analytische Erfahrung, in der sich das »Triebhafte« manifestiert: »Wir stoßen in der Erfahrung tatsächlich auf etwas, dem der Charakter des Ununterdrückbaren eignet, noch durch die Unterdrückung hindurch – und im übrigen, wenn es Repression geben muss, so

---

<sup>34</sup> »Bislang habe ich, wenn vom Unbewussten die Rede war, immer auf den Akt der Subjektkonstituierung hingewiesen, denn eben darum, um die Behauptung dieser Einwirkung, geht es uns. Vergessen wir aber nicht, was Freud in erster Linie als strikt konsubstanzial zur Dimension des Unbewussten hervorhebt: die Sexualität« (Lacan 1996, p. 153).

<sup>35</sup> Mit dem »Mythos der Lamelle« gibt Lacan ein Bild der Libido im »[...] Verhältnis des lebendigen Subjekts zu dem, was es verliert, indem es zum Zweck der Reproduktion durch den Geschlechtszyklus hindurch muss« (1996, p. 208).

<sup>36</sup> »Um der Realität dieses homöostatischen Systems willen tritt die Sexualität nur in Form der Partialtriebe auf. Der Trieb ist in genauem Sinne jene Montage, mit deren Hilfe die Sexualität am psychischen Leben partizipiert, und zwar auf eine Weise, die der Struktur eines Aufklaffens [...] angepasst sein muss, die die Struktur des Unbewussten ist« (Lacan 1996, p. 184).

<sup>37</sup> Lacan verweist hierbei auch wieder darauf, dass, »[...] wenn Freud dem Lustprinzip das Realitätsprinzip entgegenstellt, so in dem Maße als die Realität hier als desexualisiert definiert wird« (1996, p. 162).

deshalb, weil jenseits derselben etwas ist, das drängt« (1996, p. 170). Zur Differenzierung dieses Triebhaften nimmt Lacan nun die vier von Freud vorgeschlagenen Begriffe des *Drangs*, der *Quelle*, des *Objekts* und des *Ziels* auf<sup>38</sup>.

In Bezug auf den *Drang* nimmt Lacan die Bestimmung vor, dass es sich um eine Tendenz zur Entladung, entstanden durch einen inneren Reiz, handelt<sup>39</sup> – wodurch sich zugleich die wesentliche Unterscheidung der Triebe von den Instinkten ergibt – und hebt gleichzeitig hervor, dass »[...] das Charakteristische am Trieb ist, dass er eine *konstante Kraft* ist« (1996, p. 173, KiO), die sich auch in der Wiederholung zeigt.

Im Falle des Begriffs des *Ziels* verweist Lacan darauf, dass sich Freud hierbei »[a]m andern Ende der Kette [...] auf [...] die *Befriedigung*« (1996, p. 173, KiO) beziehe, wobei jedoch Befriedigung nicht damit gleichzusetzen sei, dass das Ziel des Triebs auch erreicht werde, sondern sich für Lacan gerade im Verfehlen des Ziels darstellt<sup>40</sup>, was sich in Verbindung mit einer Betrachtung des Triebobjekts zeigt. Das Objekt des Triebs hat für Lacan, Freud folgend, »[...] *eigentlich keinerlei Gewicht. Es ist völlig gleichgültig*« (1996, p. 176, KiO), insofern es sich um das Objekt der konkreten Realisierung des Partialtriebs handelt: »Der Trieb, der sein Objekt ergreift, merkt irgendwie, dass er eben nicht auf diesem Weg befriedigt wird« (1996, p. 176). Die *Quelle* schließlich stellen die erogenen Zonen dar, womit sich nach Lacan die Realisierung des Triebs darstellen lässt als

»[...] eine Kreisbahn [...], die gebildet wird von einem auf- und wieder absteigenden Pfeil, der, *Drang* an seinem Ursprung, eine Fläche schneidet, die aus jenem Rand besteht, [...] den man in der Theorie als *Quelle* ansieht, das heißt als [...] erogene Zone [...]. Die Spannung ist immer eine Schlinge und kann nicht abgelöst werden von ihrer Rückkehr auf die erogene Zone« (1996, p. 187, KiO).

Das Wirken dieser Kreisbewegung wird von Lacan noch genauer bestimmt, insofern die Funktion der Befriedigung und des Objekts noch nicht hervorgegangen ist. Ausgehend von der Sexualstrebung muss deren Realisierung über den Umweg einer Rekonfiguration als Partialtrieb als Zielverfehlung erscheinen, womit sich die Frage ergibt, inwiefern diese Verfehlung eine Befriedigung darstellen kann. Dies erklärt sich nach Lacan jedoch durch die

---

<sup>38</sup> Freud (1982b, p. 85). Vgl auch Lacan (1996, pp. 170-171).

<sup>39</sup> »Zunächst wird der Drang schlicht und einfach mit einer Tendenz zur Entladung identifiziert. Diese Tendenz ist das, was aus der Tatsache eines Stimulus entsteht [...]. Aber Freud macht sofort eine sehr weit reichende Anmerkung. Ohne Zweifel gibt es hier auch Stimulierung, *Reiz* [...]. Aber [...] es handelt sich um einen inneren *Reiz*« (Lacan 1996, p. 172, KiO).

<sup>40</sup> Lacan bezieht sich hier wieder auf Freuds *Triebe und Triebchicksale*, wo Freud auf die Funktion der Sublimierung verweist, nämlich »[...] dass die Sublimierung auch Triebbefriedigung sei, wenn auch *zielgehemmt* – da sie ja nicht am Ziel ankommt. Die Sublimierung ist darum aber nicht weniger Triebbefriedigung, und dies ohne Verdrängung« (1996, p. 174, KiO). Darstellungen der Funktion der Sublimierung bei Lacan finden sich auch bei Moyaert (2008) und Schindler (2008).

Unterscheidung zwischen der Befriedigung der Sexualstrebung und der Befriedigung des Partialtriebs<sup>41</sup>:

»Wenn [...] der Trieb zu befriedigen ist, ohne dass er erreicht hat, was man im Hinblick auf eine biologische Verallgemeinerung der Funktion Befriedigung zum Zwecke der Reproduktion nennen müsste, so liegt das daran, dass er Partialtrieb ist und dass sein Ziel in nichts anderem zu sehen ist als in jener kreisläufigen Rückkehr« (1996, p. 188).

Der Partialtrieb erreicht in seiner Realisierung somit seine Befriedigung, welche jedoch nicht in der Realisierung der Reproduktion und auch nicht im konkreten Triebobjekt zu finden ist, insofern dieses in Bezug auf die Befriedigung bedeutungslos und austauschbar erscheint. Lacan führt hier in Bezug auf das Objekt nochmals eine Differenzierung ein, indem er auf die Gefahr verweist, das konkrete Triebobjekt

»[...] zu [...] verwechseln mit dem, worüber der Trieb sich schließt – das Objekt, das tatsächlich nicht mehr ist als das Dasein einer Höhle, einer Leere, die [...] mit jedem beliebigen Objekt besetzt werden kann und dessen Einwirkung wir lediglich in Gestalt des verlorenen Objekts klein *a* kennen« (1996, p. 188, KiO).

Diese wesentliche Unterscheidung ermöglicht es Lacan, nochmals eine zusammenfassende Darstellung der Dynamik der Triebrealisierung zu geben:

»[...] [D]ie Kreisbewegung des Drangs [...] durchquert zunächst den erogenen Rand, macht eine Drehung um das, was ich Objekt *a* nenne, und kehrt auf diesen Rand, der nun als Zielscheibe figuriert, zurück. Ich behaupte nun [...] dass es dem Subjekt auf diese Weise gelingt, an das, was man die Dimension des großen Andern nennen muss, heranzukommen« (1996, p. 203, KiO).

Da die Verwirklichung sich zugleich am Ort des Andern ereignet, meldet sich neben der Realisierung der Sexualstrebung noch ein anderes Moment: der Anspruch bzw. Appell an den Anderen, auf den Lacan nun im Folgenden eingeht und der zugleich zur eigentlichen Bewegung der Subjektkonstitution führt.

### **2.2.7. Das Unbewusste und der Anspruch: Alienation und Separation**

Aus der bisherigen Entwicklung hat sich ergeben, dass sich für Lacan die Realisierung des Unbewussten auf dem Feld des Anderen ereignet. Das in der Übertragung statthabende Ins-Werk-Setzen der Realität des Unbewussten vollzieht sich damit jedoch vor dem Hintergrund

---

<sup>41</sup> »Hier wird das Geheimnis des *zielgehemmt* aufzuklären sein, das Geheimnis jener Form, die der Trieb anzunehmen vermag, wenn er zu seiner Befriedigung gelangt, ohne sein Ziel zu erreichen – dieses Ziel verstanden als biologische Funktion, als Realisierung der Paarung zu Zwecken der Reproduktion« (Lacan 1996, p. 187, KiO).

einer Bewegung, in welcher das Subjekt allererst erscheint – und zwar auf dem Feld des Anderen, insofern nach Lacan nicht ein für sich subsistierendes Subjekt dem als symbolische Ordnung angesetzten Feld des Anderen gegenübersteht, sondern sich in seinem Erscheinen erst konstituiert und zuvor streng genommen *nichts* ist<sup>42</sup>:

»Wenn das Subjekt das ist, was ich Sie lehre: ein durch Sprache und Sprechen determiniertes, so ist damit gesagt, dass es *in initio* am Ort des Andern anfängt, sofern da der erste Signifikant auftaucht« (1996, p. 208, KiO).

Der Hinweis auf die Bewegung der Konstituierung des Subjekts auf dem Feld des Anderen erfordert nun jedoch eine Darstellung dieser Funktion<sup>43</sup>, weshalb Lacan nun in Aussicht stellt, »[...] jene Operationen herauszuarbeiten, über die das Subjekt sich in signifikanter Abhängigkeit vom Ort des Andern realisiert« (1996, p. 216). Er gibt zunächst noch eine erste Bestimmung des Felds des Anderen, aus der auch dessen Funktion für den Trieb hervorgeht:

»Ich habe [...] auf jene Teilung hingewiesen, die ich hinsichtlich des Auftretens des Unbewussten vornehme: Ich setze zwei Felder einander entgegen, das des Subjekts und das des Andern. Das Andere – das ist der Ort der Signifikantenreihe, die über alles bestimmt, was vom Subjekt überhaupt einer Vergegenwärtigung fähig ist. Es ist das Feld dieses Lebenden, auf dem das Subjekt erscheinen muss. Ich sagte auch – dass der Trieb sich wesentlich auf seiten dieses zur Subjektivität gerufenen Lebenden manifestiere« (1996, pp. 213-214).

Indem Lacan das Erscheinen des Subjekts mit dem Auftauchen des ersten Signifikanten verbindet, d. h. mit der sprachlichen Symbolisierung des Subjekts, ist damit zunächst die scheinbar erfolgreiche Positivierung des Subjekts angesprochen:

»Der Signifikant, der auf dem Feld des Andern entspringt, lässt das Subjekt aus seiner Bedeutung heraus entstehen. Als Signifikant funktioniert dieser aber nur, wenn er das anstehende Subjekt [...] auf sein bloßes Signifikantsein reduziert, das heißt, wenn er das Subjekt in einer einzigen Bewegung funktionieren, sprechen heißt und petrifiziert. Hier tritt jenes zeitliche Pulsieren auf, in dem das Ereignis statthat, das für den Anfang des Unbewussten entscheidend ist – das Schließen [...]« (1996, p. 218).

Der Signifikant, der durch seine Wirkung dem Subjekt zum Eintreten in die symbolische Ordnung verhilft, bringt das Subjekt somit in derselben Bewegung einerseits zum Sprechen, und andererseits zum *Verschwinden*. Lacan spricht hier auch von der *Aphanisis* bzw. dem *fading* des Subjekts<sup>44</sup>, um zunächst diese noch weiter zu bestimmende Wirkung des

---

<sup>42</sup> »Das Subjekt entsteht dann, wenn auf dem Feld des Andern ein Signifikant auftaucht. Aus demselben Grund aber gerinnt – was vordem nichts war wenn nicht künftiges Subjekt – zum Signifikanten« (Lacan 1996, p. 208).

<sup>43</sup> »Soll die Psychoanalyse sich als Wissenschaft vom Unbewussten konstituieren, ist davon auszugehen, dass das Unbewusste wie eine Sprache strukturiert ist. Ich habe daraus eine Topologie abgeleitet, die den Zweck hat, Rechenschaft zu geben von der Konstituierung des Subjekts« (Lacan 1996, p. 213).

<sup>44</sup> »Ein Psychoanalytiker hat dies auf einer anderen Ebene bereits gesehen und mit einem Terminus festzuhalten versucht [...] – die *Aphanisis*, das Schwinden. [...] Weitau radikalere erscheint aber die *Aphanisis* auf jener Ebene, auf der das Subjekt sich in einer Bewegung des Schwindens manifestiert, die ich als letal bezeichnet

Signifikanten auf das Subjekt zu beschreiben, die dazu führt, »[...] dass es unter dem Signifikanten, der seine Netze, seine Ketten, seine Geschichte entfaltet, einen unbestimmten Platz einnimmt« (1996, p. 219). Ausgehend von der Aphanisiswirkung der Signifizierung des Subjekts nimmt Lacan nun eine genauere Betrachtung vor über die Darstellung von »[...] zwei Operationen, die ich [...] im Verhältnis des Subjekts zum Andern unterscheiden möchte« (1996, p. 219): *Alienation* und *Separation*.

Zur *Alienation* bemerkt Lacan zunächst, es handle sich dabei »[...] um jenes *vel* einer ersten essentiellen Operation, in der das Subjekt sich gründet. [...] Es geht [...] um nichts Geringeres als um jene Operation, der man den Namen *Alienation*, *Entfremdung* geben kann« (1996, p. 220, KiO) und welche »[...] das Subjekt dazu verdammt, ausschließlich in jener Teilung aufzutreten, [...] dass das Subjekt einerseits als durch den Signifikanten produzierter Sinn, andererseits als *Aphanisis* auftritt« (1996, p. 221, KiO). Das *vel* stellt sich somit als eine Wahl dar, »[...] deren Eigenschaften davon abhängig sind, dass ein Element in der Vereinigung ist, das besagt: Wie immer die Wahl ausfällt, die Konsequenz ist ein *Weder das eine, noch das andere*«<sup>45</sup> (1996, pp. 221-222, KiO). Bezogen auf Signifizierung und Aphanisis des Subjekts besagt dies somit:

»Wenn wir das Sein wählen, schwindet das Subjekt, es entwischt uns, fällt in den Nicht-Sinn – wenn wir den Sinn wählen, besteht der Sinn allein fort verkürzt um jenen Teil Nicht-Sinns, der, eigentlich gesprochen, das Unbewusste bei der Subjektrealisierung konstituiert. Anders gesagt, es liegt in der Natur des Sinns, so wie er auf dem Feld des Andern entsteht, dass er zu einem beträchtlichen Feldteil eklipsiert wird durch das Verschwinden des Seins, wie es die Funktion des Signifikanten eben induziert«<sup>46</sup> (1996, p. 222).

Im Zuge dessen verweist Lacan auch, wie bereits bemerkt, darauf, sich mit dem Begriff des »*vel* der Entfremdung« auf das Selbstbewusstseinskapitel<sup>47</sup> in Hegels *Phänomenologie des*

---

habe. Ich sprach auch vom *fading* des Subjekts« (Lacan 1996, p. 218, KiO). Lacan bezieht sich hierbei auf eine Arbeit von Jones (1927).

<sup>45</sup> Lacan wählt zur Symbolisierung dieses Verhältnisses die Raute [◇]: »Als Prozess des Rands, als zirkulärer Prozess ist das fragliche Verhältnis in Form einer kleinen Raute festzuhalten [...]. Sie muss notwendig einigen der Endprodukte dieser Dialektik integriert werden. Es ist unmöglich, beispielsweise, sie nicht dem Phantasma zu integrieren –  $\S \diamond a$  [...]. Es ist auch nicht möglich, sie nicht jenem radikalen Knoten zu integrieren, in dem Anspruch und Trieb zusammenkommen, ausgedrückt durch  $\S \diamond D$  [...], was man den ›Schrei‹ nennen könnte« (1996, p. 219), wobei für Lacan »[d]as kleine  $\vee$  der unteren Rautenhälfte [...] das *vel*, das in jener ersten Operation konstituiert wird [...]« (1996, p. 220, KiO) bezeichnet.

<sup>46</sup> Soler (2006) spricht in diesem Zusammenhang von der »Sackgasse des Subjekts des Signifikanten«: »Sein Schicksal ist das Schwanken zwischen Versteinerung und Unbestimmtheit, Versteinerung durch den Signifikanten und Unbestimmtheit im Gleiten des Sinns« (2006, p. 49).

<sup>47</sup> »Es ist nur legitim, dass ich die Rechtfertigung der Bezeichnung ›*vel* der Entfremdung‹ bei Hegel gefunden habe. Worum geht es bei Hegel? Seien wir mit unsern Zügen sparsam: Es geht um die Erzeugung jener ersten Entfremdung, durch die der Mensch die Bahn der Knechtschaft betritt. *Freiheit oder Leben!* Wählt er die Freiheit, zack! Verliert er auf der Stelle beides – wählt er das Leben, hat er es zwar, aber verkürzt um die Freiheit« (Lacan 1996, p. 223, KiO). Zu Lacans Aneignung des an dieser Stelle entwickelten Begriffs der Anerkennung vgl. Whitebook (2007) und Marin (2007).

*Geistes* und mit dem aus der Wahl des *vel* resultierenden doppelten Verlust auf das Bildungskapitel<sup>48</sup> zu beziehen, hebt sich jedoch nochmals explizit von der von ihm präparierten Position Hegels ab:

»Um auf die Frage zu antworten [...] mein Haften an der Hegelschen Dialektik betreffend: Genügt denn nicht, dass ich antworte: Es gibt aufgrund des *vel*, des empfindlichen Punkts [...] ein Auftauchen des Subjekts auf der Sinnenebene allein durch dessen *Aphanisis* am Andern Ort, der der Ort des Unbewussten ist? Und mehr noch, damit ist keinerlei Vermittlung gemeint, und ich würde, wenn ich dazu aufgefordert wäre, nicht anstehen zu zeigen, dass die tatsächliche Erfahrung, die sich im Blick auf ein absolutes Wissen eingesetzt hat, uns nie zu etwas führt, was auch nur irgendwie jene Hegelsche Vision aufeinanderfolgender Synthesen illustrieren könnte, nie auch zu etwas, was so etwas durchblicken ließe wie das Versprechen des Augenblicks, das Hegel obskurerweise mit diesem Stadium verbindet und das jemand so schön *Sonntag des Lebens* genannt hat – wo keine Öffnung mehr klaffen bliebe im Kern des Subjekts«<sup>49</sup> (1996, pp. 232-233, KiO).

Während somit die Alienation in Form des *vel* die erste Operation in Bezug auf die Subjektconstitution auf dem Feld des Anderen darstellt, vollendet, so Lacan, die *Separation* als »[d]ie zweite Operation [...] die Kreisläufigkeit der Beziehung des Subjekts zum Andern, wobei eine wesentliche [...] Verwindung offenbar wird«<sup>50</sup> (1996, p. 224) und worin gleichzeitig ihre Bedeutung für die Übertragung deutlich wird<sup>51</sup>.

Nach Lacan kommt es im Zuge der Konstituierung des Subjekts auf dem Feld des Anderen nun zu einer

»[...] Überschneidung zweier Arten von Fehlen [...]. Dem einen Fehlen begegnet das Subjekt im Andern, in Form jener Einladung, die der Andere in seiner Rede an es ergehen lässt. [...] Dieses die Signifikanten kupierende Intervall, das zur Signifikantenstruktur selbst zu rechnen ist, wäre, in einem andern Register meiner Theorie, der Sitz der Metonymie. Hier schleicht, gleitet, flieht wieselflink das,

---

<sup>48</sup> »In diesem Moment, der übrigens auch ein hegelscher Moment ist, denn es geht hier um nichts anderes als das, was Hegel ›Schrecken‹ nennt, zeigt Ihnen diese ganz andere Aufteilung das Wesentliche des Entfremdungs-*vel*: den Letalfaktor« (Lacan 1996, p. 224, KiO).

<sup>49</sup> Die an dieser Stelle zitierte Rede vom »Sonntag des Lebens« findet sich in dem von Lacan angeführten und Hegel unterstellten Sinn in Hegels *Vorlesungen über die Ästhetik* (1978): »[E]s ist der Sonntag des Lebens, der alles gleichmacht und alle Schlechtigkeit entfernt; Menschen, die so von ganzem Herzen wohlgenut sind, können nicht durch und durch schlecht und niederträchtig sein« (TWA 15, p. 130). In einer von Lacans Verständnis abweichenden Bedeutung spricht Hegel davon auch in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1986): »Alle Völker wissen, dass das religiöse Bewusstsein das ist, worin sie Wahrheit besitzen, und sie haben die Religion immer als ihre Würde und als den Sonntag ihres Lebens angesehen. Was uns Zweifel und Angst erweckt, aller Kummer, alle Sorge, alle beschränkten Interessen der Endlichkeit lassen wir zurück auf der Sandbank der Zeitlichkeit; [...]. In dieser Region des Geistes strömen die Fluten der Vergessenheit, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, und die Dunkelheiten dieses Lebens werden hier zu einem Traumbild gemildert und zum bloßen Umriss für den Lichtglanz des Ewigen verklärt« (TWA 16, pp. 12-13).

<sup>50</sup> Soler (2006) weist darauf hin, dass während die *Alienation* im Seminar XI keine neue Entwicklung innerhalb der lacanschen Theorie darstellt, sondern es sich dabei um »[...] dasselbe Subjekt, über das Lacan seit zehn Jahren gesprochen hatte« (2006, p. 49) handelt, mit der Einführung der *Separation* ein neues Moment auftritt.

<sup>51</sup> »Die Definition dieser zweiten Operation ist nicht minder entscheidend als die der ersten. Es geht hier nämlich [...] um das Feld der Übertragung. Ich führe den zweiten neuen Terminus ein und spreche von *Separation*« (Lacan 1996, p. 224, KiO).

was wir das ›Begehren‹ nennen. Das Begehren des Anderen ist für das Subjekt das, was nicht haftet in den Fehlstellen des Diskurses des Anderen«<sup>52</sup> (1996, p. 225)

und insofern für das Subjekt rätselhaft bleibt.

Ausgehend davon hebt die rückkehrende Bewegung des Subjekts an, indem es auf den Anspruch des Anderen, »[a]uf diese Forderung antwortet [...] mit dem vorgängigen Mangel seines eigenen Schwindens, das es an dieselbe Stelle bringt, an der es den Mangel im Anderen erfuhr« (1996, p. 225), indem eine Manifestation seines Mangels entsteht, welche »[...] als ›Objekt im Anderen‹ den Verlust des Seins des Subjekts und ›im Subjekt‹ das Objekt des Begehrens des Anderen [...]« (Braun 2007, p. 131) repräsentiert: das Objekt  $a$ <sup>53</sup>:

»Ein Fehlen überlagert also das andere. Und deswegen verläuft die Dialektik der Begehrensobjekte, sofern sie das Begehren des Subjekts mit dem Begehren des Anderen verknüpft [...] so, dass nie eine direkte Antwort gegeben wird. Ein Fehlen, erzeugt aus dem vorausgehenden Moment, antwortet auf ein Fehlen, das vom folgenden Moment heraufzitiert wird«<sup>54</sup> (1996, pp. 225-226).

Lacan gibt nochmals eine zusammenfassende Darstellung:

»Den Rückweg beim *vel* der Alienation findet das Subjekt in jener Operation, die ich [...] als ›Separation‹ bezeichnet habe. Vermittels dieser Separation findet das Subjekt [...] den schwachen Punkt im Ursprungspaar der signifikanten Artikulation, sofern diese ihrem Wesen nach entfremdet ist. Im Intervall zwischen den zwei Signifikanten lagert das Begehren, bereit zur Auszeichnung des Subjekts in der Erfahrung des Diskurses des Anderen, des ersten Anderen, mit dem es zu tun bekommt, [...] der Mutter. Indem ihr Begehren jenseits oder diesseits von dem ist, was sie sagt, mitteilt oder als Sinn aufkommen lässt, indem also ihr Begehren ein unbekanntes ist, an einer Fehlstelle also, konstituiert sich das Begehren des Subjekts. So kehrt das Subjekt – über einen Prozess, der nicht ohne Täuschungen verläuft, nicht ohne jene grundlegende [...] Verwindung, durch die, was das Subjekt wiederfindet, nicht ist, was seine Wiederfindensbewegung in Gang hält – [...] an jenen Ausgangspunkt zurück, der der Punkt seines Fehlens ist, des Fehlens seiner *Aphanisis*. Wir [...] werden sehen, dass dieser Verwindungseffekt entscheidend für die Integration der Ausgangsphase der Übertragung ist« (1996, p. 230, KiO).

Aus der Bewegung der Subjektkonstitution über die beiden Operationen der Alienation und Separation ergibt sich nach Lacan folglich auch eine Implikation für die Praxis der psychoanalytischen Erfahrung. Angesichts dessen, dass sich das Subjekt nur als *Aphanisis* zwischen den Signifikanten manifestiert, zielt die Intervention der *Deutung* in diesem Sinne »[...] nicht so sehr auf den Sinn als vielmehr darauf, die Signifikanten auf ihren Nicht-Sinn

---

<sup>52</sup> Hierbei weist Soler (2006) auch darauf hin, dass in der Separation ein anderes Moment des Anderen angesprochen ist als in der Alienation: »Es ist ein anderer Aspekt des Anderen, nicht der Andere voller Signifikanten, sondern im Gegenteil, der Andere, in dem etwas fehlt« (2006, p. 50).

<sup>53</sup> Fink (2011) gibt einen Hinweis auf die Rolle der Separation als »[...] Vertreibung des Subjekts aus dem Anderen, in dem es weiterhin nichts als ein Platzhalter war« (2011, p. 88), insofern dies einen wesentlichen Moment darstellt, »[...] in dem alle entscheidenden Elemente [...] –  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $\$$  und  $a$  – gleichzeitig entstehen. Sowie  $S_2$  eingesetzt ist, wird  $S_1$  retroaktiv determiniert,  $\$$  wird präzipitiert, und das Begehren des Anderen übernimmt eine neue Rolle: die des Objekts  $a$ « (2011, pp. 88-89, KiO).

<sup>54</sup> Daraus ergibt sich auch Lacans Formel für das Begehren: »[...] [*D*]as Begehren des Menschen ist das Begehren des Anderen [...]« (1996, p. 165, KiO).

zurückzuführen. Damit soll es uns gelingen, die Determinanten des gesamten Betragens des Subjekts wieder aufzufinden« (1996, p. 222).

Neben der Überlagerung dieser beiden Arten des Fehlens kommt es zudem jedoch zu einer weiteren Überlagerung zweier Arten von Fehlen, insofern sich neben der eben dargestellten Dialektik der Subjektkonstituierung<sup>55</sup> die Problematik ergibt, dass »[...] die Geschlechtlichkeit im Psychismus durch eine Subjektbeziehung repräsentiert ist, die sich aus etwas anderem als der Geschlechtlichkeit selbst herleitet. Die Geschlechtlichkeit instauriert sich auf dem Felde des Subjekts auf einem Weg, der ein Weg des Fehlens ist« (1996, p. 215).

Es wird somit an dieser Stelle wieder das Sexualstreben wirkmächtig als Ausdruck dieses zweiten Fehlens, welches,

»[...] als reales, vorgängiges Fehlen notwendig zur Entstehung des Lebens, das heißt zur geschlechtlichen Fortpflanzung gehört. Dieser reale Mangel bezeichnet das, was ein Lebewesen von seinem Teil an Lebendigem verliert, weil es sich auf dem Geschlechtswege fortpflanzt. Real ist er, weil er sich auf ein Reales bezieht, nämlich auf die Tatsache, dass das Lebewesen, weil dem Geschlecht unterworfen, dem Zugriff des individuellen Todes ausgesetzt ist« (1996, p. 215).

Aus diesem Grund sucht das Subjekt Lacan zufolge »[...] nicht nach dem Geschlechtskomplement, sondern nach jenem auf immer verlorenen Teil seiner selbst, der darin besteht, dass das Subjekt Geschlechtswesen, also nicht länger unsterblich ist«<sup>56</sup> (1996, p. 215).

Nach dieser Darstellung des Anderen in seiner Funktion als Ort der Wahrheit des Subjekts und zugleich Hintergrund für die Artikulation des Triebs<sup>57</sup> zeigt sich nun die Zusammenführung dieser Entwicklungen im Begriff des »Begehrens«, das bisher vorläufig als Fehlen innerhalb des »Anspruchs« des Subjekts bzw. des Anderen bestimmt wurde, um damit den Begriff der Übertragung in seiner Entwicklung abzuschließen.

---

<sup>55</sup> »Zwei Arten von Fehlen überlagern sich hier. Die eine kommt aus dem zentralen Mangel, um den sich jede Dialektik dreht, wonach das Subjekt in der Beziehung zum Andern zu seinem eigenen Sein findet – wesentlich aus dem Grund, dass das Subjekt vom Signifikanten abhängig ist und der Signifikant zuerst auf dem Feld des Andern erscheint« (Lacan 1996, p. 215). Vgl. hierzu auch Soler (2006, p. 54).

<sup>56</sup> In diesem Zusammenhang zeigt sich nach Lacan die Stellung des Todestriebs, insofern »[...] aus demselben Grund, aus dem das Geschlechtswesen über eine Täuschung sich geschlechtlich zu realisieren vermag – der Trieb, der Partialtrieb im Innersten Todestrieb ist und in sich selbst bei allen mit einem Geschlecht ausgestatteten Lebewesen den Part des Todes repräsentiert« (1996, p. 215).

<sup>57</sup> Laurent (2006) gibt diesbezüglich den Hinweis, dass die Darstellung Lacans es ermögliche, »[...] diese Schemata auf zwei Weisen [zu] lesen. Zuerst kommt die Alienation, dann die Separation oder umgekehrt, zuerst die Separation und dann die Alienation. Im logischen Sinne kommt die Alienation zuerst, in der analytischen Situation dagegen die Separation« (2006, p. 71).

### 2.2.8. Begehren und Anspruch in der Übertragung

Das Zusammenspiel der beiden Momente – Trieb und Anspruch – sieht Lacan über das Begehren hergestellt. Er spricht vom Begehren

»[...] als Ort einer Verbindung des Felds des Anspruchs, auf dem die Synkopen des Unbewussten sich vergegenwärtigen, und der geschlechtlichen Realität. Das Ganze ist abhängig von einer Linie, die wir die Linie des Begehrens nennen, die mit dem Anspruch verbunden ist, und über die in der Erfahrung die sexuelle Wirklichkeit Gegenwart wird« (1996, p. 164).

Im Begehren realisiert sich somit sowohl Anspruch als auch Sexualstrebung, wobei es aufgrund der Realisierung auf dem Feld des Anderen zu einer Rekonfigurierung des Begehrens kommt, die Braun (2007) in ihrem inneren Zusammenspiel darstellt: [D]ie Bedürfnisbefriedigung verlängert sich von ihrem

»[...] Beginn in realer Ohnmacht [...] in die Signifikanten-Abhängigkeit, da die Bedürfnisse das Nadelöhr des Anspruchs passieren müssen. Aufgrund dessen [...] kommt es zu einem dauerhaften Unbefriedigtsein, einer nicht zu schließenden Kluft. Dafür steht der Begriff des *Trieb*s ein«<sup>58</sup> (Braun 2007, p. 98, KiO).

Obwohl Begehren und Trieb dennoch nicht als identisch zu betrachten sind (vgl. Braun 2007), situieren sich beide nun innerhalb dieses Mangels, der infolge der Separation seinen Ausdruck fand im Objekt *a*. Lacan gibt hierzu eine zusammenfassende Darstellung:

»[...] [D]as Objekt des Begehrens ist die Ursache des Begehrens, und dieses Objekt als Ursache des Begehrens ist das Objekt des Trieb's – das heißt das Objekt, um das sich der Trieb dreht. [...] Das Begehren klammert sich nicht am Objekt des Trieb's fest – das Begehren geht um, es geht um das Objekt herum, wenn es im Trieb bewegt wird« (1996, pp. 255-256).

Auf Seiten des Begehrens geht es somit infolge der Alienation »[...] um den Grundkonflikt der Anerkennung, und zwar nicht des Sich-zur-Anerkennung-Bringens, sondern der *Anerkennung des Begehrens*« (Braun 2007, p. 132, KiO), womit Objekt *a* zum Objekt des Begehrens wird. In Bezug auf die Partialtriebe als Ausdruck des Begehrens zeigt sich, dass ihre Objekte »[...] sich alle an einer Leerstelle, dem Platz des *a*, einfinden [...]« (Braun 2007,

---

<sup>58</sup> Braun (2007) bemerkt weiters: »Die Bedürfnisstruktur wird rückwirkend modifiziert bzw. überhaupt erst strukturiert durch den Umstand, dass die Bedürfnisse durch die signifikante Artikulation auf eine andere Ebene gehoben werden. Die reale Unmittelbarkeit geht verloren an die Verweisungsbewegung der Signifikanten. Die [...] Tücke besteht nun darin, dass [...] die Entfremdung in den Signifikanten [...] zur ›Verewigung des Begehrens‹ [...]« (2007, pp. 96-97) führt. Vgl. dazu auch Lacans Hinweis: »Die Funktion des Begehrens ist letztes Residuum der Wirkung des Signifikanten im Subjekt« (1996, p. 162).

p. 134, KiO). Gleichzeitig erfüllt das Objekt *a* in der Übertragung für das Subjekt auch die Funktion, das Unbewusste abzuschließen<sup>59</sup>.

Insofern nun die Übertragung den »Brennpunkt« der psychoanalytischen Erfahrung darstellt (1996, p. 39), liegt das Ziel der psychoanalytischen Behandlung nach Lacan in der Auflösung der Übertragung. Dies vollzieht sich dadurch, mittels Deutung<sup>60</sup> den durch das Subjekt geäußerten Anspruch von seinem Begehren getrennt zu halten<sup>61</sup>, um ihm dadurch zu ermöglichen, den Trieb anzuerkennen bzw. aus ihm »[...] ein begehrendes Subjekt macht und schließlich eines, das zu genießen versteht [...]« (Braun 2007, p. 279). Ausgehend von der Übertragungssituation, in der das Subjekt den Analytiker mit einem »wissenden Subjekt« identifiziert und seinen Anspruch an ihn richtet, ermöglicht der Analytiker die Auflösung der Übertragung, indem er die Position des Objekt *a* besetzt<sup>62</sup>:

»Die Spannkraft der analytischen Operation verdankt sich gerade der Aufrechterhaltung der Distanz zwischen I und *a*. Um Ihnen Formeln, Merkmale zu geben, möchte ich sagen – wenn die Übertragung das ist, was vom Trieb den Anspruch sondert, dann ist das Begehren des Analytikers das, was den Anspruch auf den Trieb zurückbringt. Auf diesem Weg isoliert der Analytiker das *a* und bringt es auf größtmögliche Distanz zum I, das er, der Analytiker, wie das Subjekt verlangt, verkörpern soll. Der Analytiker muss von dieser Idealisierung herunter, um Träger des trennenden *a* sein zu können [...]«<sup>63</sup> (1996, p. 287, KiO).

Den zweiten Schritt innerhalb der Auflösung der Übertragung bildet schließlich die »Durchquerung des Fundamentalphantasmas«, »[...] wodurch das geteilte Subjekt den Platz der Ursache einnimmt, [...] die traumatische Ursache seiner eigenen Ankunft als Subjekt

---

<sup>59</sup> Lacan gibt hierzu den Hinweis, dass das, »[...] was radikal die Schließung verursacht, die die Übertragung mit sich bringt« (1996, p. 140), »[d]eren Ursache, die die andere Seite unserer Untersuchung der Übertragungskonzepte ausmachen wird, [...] das, was ich mit Objekt *a* bezeichne habe« (1996, p. 140, KiO) darstelle. Nach Recalcati ist das Objekt *a* somit »[...] die Wirkung dieses Verlusts [...] (es ist das verlorene Objekt), zugleich aber auch das, was ihn stopft, was ihn kompensiert« (2000, p. 38).

<sup>60</sup> Die Arbeit der Deutung besteht nach Laurent darin, zu versuchen, »[...] Erinnerungen wachzurufen und zurückzuverfolgen, die mit den ursprünglichen sexuellen Aspekten im Leben des Patienten verknüpft sind. Bis wir zum Kern vordringen, der als unsinnig isoliert worden war« (2006, p. 72).

<sup>61</sup> Diese sich auch in der Entwicklung von Lacans Begehrenstheorie abzeichnende Akzentuierungsverschiebung wird auch von Recalcati hervorgehoben: »Die Befriedigung des Begehrens ist nicht mehr die symbolische Befriedigung des Begehrens als Anspruch auf Anerkennung. An die Unverträglichkeit des Begehrens mit dem Sprechen knüpft sich eine andere Dimension der Befriedigung [...]« (2000, p. 26) – das *Genießen*. Vgl. auch Fink 2011, p. 92.

<sup>62</sup> Dunand (1995a) gibt eine Darstellung dieser Bewegung: »In analysis, the analyst is at first put in the place of the ideal, and the subject loves the analyst and him or herself, as the ideal ego relates to the ego-ideal. But the subject does not obtain satisfaction in analysis at that level. The analyst has to situate him or herself and regulate transference in such a way that the greatest possible distance is maintained between the ideal and object *a*. No identification with the analyst is thus possible, and the subject experiences a gap; s/he misses the object, becoming the lack thereof« (1995a, p. 246).

<sup>63</sup> Lacan beschreibt diesen, von Fink (2011, p. 50) als »Dialektisierung« bezeichneten, Vorgang dahingehend, dass »[...] die Übertragung in dem Sinne wirkt, dass der Anspruch auf die Identifizierung zurückgeführt wird. Sofern das Begehren des Analytikers, das ein *x* bleibt, in die der Identifizierung exakt entgegengesetzte Richtung tendiert, ist ein Überschreiten der Ebene der Identifizierung möglich, und zwar mit Hilfe der Separation des Subjekts in der Erfahrung. Die Erfahrung des Subjekts ist so auf eine Ebene zurückgeführt, auf der, aus der Realität des Unbewussten heraus, der Trieb Gegenwart werden kann« (1996, p. 288).

subjektiviert und so an die Stelle rückt, an der das Begehren des Anderen [...] zuvor gewesen war [...]« (Fink 2011, p. 93). In diesem Gedanken Lacans lasse sich nach Fink somit als Ziel der Analyse »[...] die Andeutung eines Jenseits der Neurose erkennen, in dem das Subjekt in der Lage ist zu handeln (als Ursache, als Begehren) und zumindest vorübergehend außerhalb des Diskurses, von ihm abgespalten zu sein: frei vom Gewicht des Anderen« (2011, p. 98). Lacan selbst bemerkt im Hinblick auf den Abschluss der Analyse<sup>64</sup>:

»Sobald die Auszeichnung des Subjekts in Bezug auf *a* erfolgt ist, wird die Erfahrung des Fundamentalphantasmas Trieb. Was wird also aus dem, der durch die Erfahrung dieses opaken Verhältnisses zum Ursprung, zum Trieb hindurchgegangen ist? Wie kann ein Subjekt, nachdem es durch [...] das Wurzelphantasma hindurch ist, den Trieb leben? Das liegt jenseits der Analyse und ist nie befragt worden. Bis jetzt gibt es nur einen Zugang auf der Ebene des Analytikers, insofern nämlich gefordert wird, dass er den Kreis der analytischen Erfahrung in seiner Totalität ausgeschritten habe« (1996, p. 288, KiO).

### 2.3. Das subvertierte Subjekt

Indem in der vorliegenden Untersuchung versucht wurde, über eine exemplarische Lektüre von Lacans Seminar XI die Genese seines Subjektbegriffs zu verfolgen stellt sich somit das lacansche Subjekt als zweifach gespaltenes Subjekt bzw. letztlich als Vermittlungsbewegung zwischen den jeweiligen Momenten seiner Erscheinung dar: im Hinblick auf die Ebene des Unbewussten zeigt es sich als Oszillieren zwischen dem durch das Subjekt des Unbewussten subvertierten »bewussten« bzw. cartesischen Subjekts, sowie gleichzeitig angesichts seiner Konstituierung auf dem Feld des Anderen bzw. der Sprache als Spannungsverhältnis zwischen seiner Repräsentation durch das Signifikantennetz, innerhalb dessen es jedoch nur als Gleiten zwischen den Signifikanten fassbar wird<sup>65</sup> und seinem sich darin gerade manifestierenden Schwinden, seinem Realen als Verlust<sup>66</sup>. Aus der Perspektive eines Wissens von sich bedeutet dies für das Subjekt, in den Versuchen, sich selbst zum Ausdruck zu bringen, lediglich seinen eigenen *Entzug* zu erfahren. Im Hinblick auf die forschungsleitende Frage nach der Bedeutung von Symbolisierungssystemen für das Subjekt ergibt sich umgekehrt ein Abhängigkeitsverhältnis des Subjekts von der Sprache, aus deren vorgängiger

---

<sup>64</sup> Auch Dunand (1995b) weist darauf hin, dass die analytische Erfahrung, in der das Phantasma in der Überwindung der Identifikation auf den Trieb hin überschritten wird, somit mehrfach durchgemacht werden muss, wobei sich mehrere Momente innerhalb dieser Bewegung ergeben: die »Durchquerung des Phantasmas«, die »Identifikation mit dem Symptom« und die »Destitution des Subjekts« (1995b, p. 253).

<sup>65</sup> »Das Subjekt ist der Pfad, der zwischen Signifikanten angelegt wird; mit anderen Worten, das Subjekt ist gewissermaßen das, was sie miteinander verbindet« (Fink 2011, p. 110).

<sup>66</sup> Nach Fink zeigt sich das Subjekt »[...] gespalten [...] in unbewusste Bedeutung und so etwas wie ein ›Im-Riss-Sein«, [...] ein ›Subjekt im Realen« (2011, p. 104).

Alienation sich das Subjekt einerseits allererst konstituiert und andererseits darin nicht zu einer vollständigen Repräsentation gelangt.

Für die Beantwortung der der vorliegenden Arbeit zu Grunde gelegten Frage nach der Möglichkeit einer Annäherung an den Subjektbegriff Lacans ausgehend von Hegels Begriff des Subjekts besteht somit nun, nach der Herausarbeitung des Subjektbegriffs Lacans, der nächste Schritt in einer Darstellung der Genese und Erscheinung des Hegelschen Subjekts.

### 3. Die Er-innerung des substanziellen Subjekts: Hegels *Phänomenologie des Geistes*

#### 3.1. Übergang

Im Zuge der Lektüre von Lacans Seminar XI wurden, in Ergänzung zu den eingangs angeführten Abhebungen Lacans gegenüber Hegel, zwei Aussagen angeführt, die sich insbesondere im Hinblick auf die Fragestellung der vorliegenden Arbeit für einen Übergang zu Hegel selbst nahelegen scheinen: der Vorwurf einer »hegelianischen« Reduktion des Realen (Lacan 1965, p. 250) im Sinne einer rationalisierenden Hinwegarbeitung und die im Rahmen der Darstellung der *Aphanisis* gegebene Vorstellung des »absoluten Wissens« als »[...] *Sonntag des Lebens* [...] – wo keine Öffnung mehr klaffen bliebe im Kern des Subjekts« (1996, p. 233, KiO).

Die ausgezeichnete Stellung dieser Aussagen ergibt sich daraus, dass in beiden implizit diejenige Bewusstseinsstufe innerhalb der Negativitätsbewegung des Subjekts angesprochen wird, über welche im Folgenden eine Annäherung mit Hegel an Lacan vorgeschlagen wird: das Religionskapitel der *Phänomenologie des Geistes*, insofern in diesem Abschnitt, so die These der vorliegenden Arbeit, die Erfahrung des Subjekts mit dem Realen symbolisiert werden soll. Während diese Behauptung jedoch allemal nur über die folgende Ausarbeitung zu legitimieren versucht werden kann, soll mit einer Auslegung der beiden Aussagen Lacans nun zunächst eine vorläufige, äußere Annäherung an die Bewusstseinsstufe der »Religion« erfolgen. Als Ausgangspunkt soll hierfür nochmals Lacans Selbstpositionierung im Ausgang von Descartes in Erinnerung gerufen werden, welche wiederum eine Distanzierung des hegelschen Ansatzes beinhaltet:

»Notwendigerweise muss ich hier angeben, woraus die Hegelsche Täuschung hervorgeht. Sie ist im cartesischen Schritt des *ich denke* enthalten, den ich als Inaugurationspunkt bezeichnet habe, der in die Geschichte, in unsere Erfahrung, in unsere Notwendigkeit das *vel* der Entfremdung einführt und der uns fortan hindert, es zu verkennen. Mit dem cartesischen Schritt wurde das *vel* erstmalig als konstitutiv für die Dialektik des Subjekts erkannt, die von da an nicht mehr in ihrem radikalen Fundament zu eliminieren ist« (Lacan 1996, p. 233, KiO).

Sowohl der Vorwurf der »Reduktion des Realen« als auch die Vorstellung des »Sonntags des Lebens« als Kulminationspunkt der Entwicklung der *Phänomenologie des Geistes* unterstellen dem Hegelschen Programm einen totalitären Wissens- bzw. Geltungsanspruch, welcher sich darin verwirklichen würde, seine Gegenstände einer restlosen begrifflichen

Fixierung zu unterwerfen und jedes sich im Zuge dessen an der »Wirklichkeit« oder dem Subjekt zeigende sich der Sicherstellung widersetzende negative Moment zu überwinden.

Aus der Perspektive einer konsequenten Lektüre der *Phänomenologie des Geistes* hingegen scheinen diese Vorwürfe jedoch lediglich »[...] das bekannte idealistische Märchen von seiner Philosophie vorzutragen [...]« (Liebrucks 1970, p. VII). Die Reduktion des Realen, verstanden als wissensmäßige Fixierung des Gegenstands, wird von Hegel selbst nicht als Anspruch seiner Untersuchung angeführt, sondern als Anspruch des unmittelbar auftretenden Bewusstseins, das im Verlauf seiner Erfahrungen mit seinem Gegenstand jedoch die Erfahrung des Zerbrechens dieses Anspruchs erfahren muss, indem dieser sich an den sich im Zuge seiner Entwicklung als inhärent zeigenden inneren Widersprüchen selbst aufhebt. Auch in Bezug auf das Subjekt wiederholen sich sowohl dieser Anspruch – in Form des Geltungsanspruchs, sich selbst vollständig zum Ausdruck bringen zu können – als auch sein Scheitern. Hegel bemerkt hierzu in der *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*, es werde im Folgenden »[...] die Darstellung des erscheinenden Wissens vorgenommen [...]« (TWA 3, p. 72), weist jedoch zugleich darauf hin, was der sich selbst zu verorten suchenden Stufe des »natürlichen Bewusstseins« widerfährt, wenn sie darin »[...] durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis dessen gelangt, was sie an sich selbst ist« (TWA 3, p. 72): Indem »[d]as natürliche Bewusstsein [...] unmittelbar sich vielmehr für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst, was die Realisierung des Begriffs ist; denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit« (TWA 3, p. 72).

Das *vel* der Entfremdung als konstitutives Moment der Dialektik des Subjekts begleitet die Erfahrungen des Subjekts von der Stufe der »sinnlichen Gewissheit« an, wobei Hegel jedoch darauf hinweist, dass für das »natürliche« Bewusstsein der Verlust »seiner« Wahrheit »[...] nicht eine bloß *negative* Bewegung ist« (TWA 3, p. 73, KiO), sondern »[i]ndem [...] das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefasst wird, als *bestimmte* Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt« (TWA 3, p. 74, KiO). Damit ist zugleich auf die an sich selbst statthabende Bewegung der Dialektik des Subjekts und auf die Erfahrung des Bewusstseins mit sich selbst aufmerksam gemacht: Das Ziel, so Hegel,

»[...] ist dem Wissen ebenso notwendig als die Reihe des Fortgangs gesteckt; es ist da, wo es nicht mehr über sich selbst hinauszugehen nötig hat, wo es sich selbst findet und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht. Der Fortgang zu diesem Ziele ist daher auch unaufhaltsam, und auf keiner früheren Station ist Befriedigung zu finden« (TWA 3, p. 74).

Das so verstandene Ziel der dialektischen Bewegung kann jedoch nicht als Fixierung eines »Kerns« des Subjekts aufgefasst werden, das nach Hegel nichts anderes wäre als das »[...] ruhende, tote Positive« (TWA 3, p. 46), sondern liegt in der Einsicht in den »[...] Prozess, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus« (TWA 3, p. 46). Hierbei stellt Hegel auch die für die vorliegende Lektüre des Subjektbegriffs maßgebliche Figur der »Erinnerung« heraus, worin sich der Prozess bzw. die Bewegung über die Er-innerung der sich besondernden Momente und Gestalten Dasein gibt wie umgekehrt die Momente darin ideal werden. Das Subjekt erscheint hierdurch in seiner Wahrheit, welche darin besteht, »existierender Begriff« (Liebrucks 1976, p. 102) zu sein, indem »[...] das absolute Wissen sich nur *in der Zerrissenheit* von Subjekt und Objekt findet« (Liebrucks 1974, p. 172, KiO).

»In dem *Ganzen* der Bewegung, es als Ruhe aufgefasst, ist dasjenige, was sich in ihr unterscheidet und besonderes Dasein gibt, als ein solches, das sich *erinnert*, aufbewahrt, dessen Dasein das Wissen von sich selbst ist, wie dieses ebenso unmittelbar Dasein ist« (TWA 3, pp. 46-47, KiO).

Die Notwendigkeit des *vel* als innere Bewegung, die das Bewusstsein somit in der Entfaltung seines eigenen Anspruchs über sich hinaustreibt und verhindert, auf einer früheren Stufe Befriedigung zu finden ist, damit aber Bewegung des Bewusstseins selbst: »Das Bewusstsein leidet als diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst«<sup>1</sup> (TWA 3, p. 74).

Die zweite von Lacan herangezogene Darstellung des hegelschen Subjektbegriffs, das vollständig mit sich identische Subjekt als »Sonntag des Lebens«, wurde von Hegel, wie bereits angeführt, zunächst in seinen *Vorlesungen über die Ästhetik* zur Beschreibung der niederländischen Malerei gebraucht. In dieser Malerei ereigne sich, so Hegel,

»[...] das Herübertreten aus der Kirche und den Anschauungen und Gestaltungen der Frömmigkeit zur Freude am Weltlichen als solchem, an den Gegenständen und partikulären Erscheinungen der Natur, an dem häuslichen Leben in seiner Ehrbarkeit, Wohlgemut und stillen Enge [...]. Und wenn sie nun aus dem Unbedeutenden und Zufälligen auch in das Bäurische, die rohe und gemeine Natur fortgeht, so erscheinen diese Szenen so ganz durchdrungen von einer unbefangenen Froheit und Lustigkeit, dass nicht das Gemeine, das nur gemein und bössartig ist, sondern diese Froheit und Unbefangenheit den eigentlichen Gegenstand und Inhalt ausmacht [...]. In dieser unbekümmerten Ausgelassenheit selber liegt hier das ideale Moment: es ist der Sonntag des Lebens, der alles gleichmacht und alle Schlechtigkeit entfernt; Menschen, die so von ganzem Herzen wohlgemut sind, können nicht durch und durch schlecht und niederträchtig sein. [...] Bei den Niederländern hebt das Komische das Schlimme in der Situation auf, und uns wird sogleich klar: die Charaktere können auch noch etwas anderes sein als das, worin sie in diesem Augenblick vor uns stehen« (TWA 15, pp. 128-130).

---

<sup>1</sup> Dies gilt für jede Stufe innerhalb der Dialektik des Subjekts, insofern, so Hegel, »[i]n jener Ansicht aber [...] sich der neue Gegenstand als geworden, durch eine *Umkehrung des Bewusstseins* selbst« (TWA 3, p. 79, KiO) zeigt, auch wenn das Bewusstsein erst in späteren Stufen zu einer Reflexion dessen gelangt, was sich in seinen Übergängen ereignet.

Die Rede vom »Sonntag des Lebens« wird von Hegel hier somit eigentlich zur Bezeichnung einer dialektische Bewegung gebraucht, innerhalb derer die »Schlechtigkeit« und »unbekümmerte Ausgelassenheit« als Momente wechselseitig aneinander erscheinen und ineinander umschlagen. Wenn Hegel an dieser Stelle weiter darauf hinweist, dass diese Malerei eine Erfahrung von Begriff und Dasein des Menschen ermögliche<sup>2</sup>, kann darin auch eine Erscheinung des hegelschen Subjektbegriffs vermutet werden, welchen die von Lacan gebrauchte Lektüre des »Sonntags des Lebens« jedoch verfehlt.

Auch angesichts der zweiten Stelle, an der Hegel die Rede vom »Sonntag des Lebens« gebraucht, und die sich zugleich im Bereich der Bewusstseinsfigur bewegt, die den Fokuspunkt der folgenden Lektüre bildet, stellt sich die Lektüre Lacans eher als Verfremdung dar. In der Einleitung zu den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* weist Hegel in der bereits angeführten Stelle darauf hin, dass »[a]lle Völker [...] die Religion immer als [...] den Sonntag ihres Lebens angesehen« (TWA 16, p. 12) haben. Von dieser Auffassung, derzufolge es sich bei der Religion um eine »beruhigte« Stufe der Identität mit sich handle grenzt sich Hegel jedoch deutlich ab, indem er bemerkt, es sei »[d]as [...] die allgemeine Anschauung, Empfindung, Bewusstsein, oder wie wir es nennen wollen, der Religion. Ihre Natur zu betrachten, zu untersuchen und zu erkennen ist es, was die Absicht dieser Vorlesung ist« (TWA 16, p. 13).

Indem der Übergang von Lacan zu Hegel über kritische Abhebungen vollzogen wurde, welche selbst jedoch eher als Fixierungsversuche erscheinen, denen sich das hegelsche Denken selbst entzieht, kann dies zugleich auch als Ausdruck der kritischen Grundhaltung angesehen werden, der sich eine Bezugnahme auf das Denken Hegels gegenübergestellt sieht. Diese Ausgangssituation führt etwa Žižek (2008) zu der Bemerkung, man könnte »[...] die Philosophie der letzten zwei Jahrhunderte als Distanzierung von Hegel [...] definieren« (2008, p. 15), die für diese Abhebung »[...] das lächerliche Bild eines ›Panlogisten‹, der jede Kontingenz in einer höheren begrifflichen Notwendigkeit aufhebt [...]« (2008, p. 9), entwerfe. Auch Beyer (1970) bemerkt hierzu, es lasse sich »[a]n der *Hegel-Kritik* [...] die Grundhaltung einer Philosophie erkennen. Für die Gegenwart ist nicht mehr ›Hegel‹, sondern die ›Hegel-Kritik‹ der Prüfstein« (1970, p. 97, KiO).

---

<sup>2</sup> »Sehen wir die holländischen Meister mit diesen Augen an, so werden wir nicht mehr meinen, die Malerei hätte sich solcher Gegenstände enthalten und nur die alten Götter, Mythen und Fabeln oder Madonnenbilder, Kreuzigungen, Martern, Päpste, Heilige und Heiliginnen darstellen sollen. Das, was zu jedem Kunstwerk gehört, gehört auch zur Malerei: die Anschauung, was überhaupt am Menschen, am menschlichen Geist und Charakter, was der *Mensch* und was *dieser* Mensch ist. Diese Auffassung der inneren menschlichen Natur und ihrer äußeren lebendigen Formen und Erscheinungsweisen, diese unbefangene Lust und künstlerische Freiheit, diese Frische und Heiterkeit der Phantasie und sichere Keckheit der Ausführung macht hier den poetischen Grundzug aus, der durch die meisten holländischen Meister dieses Kreises geht. In ihren Kunstwerken kann man menschliche Natur und Menschen studieren und kennenlernen« (TWA 15, pp. 130-131, KiO).

Während sich so aber in Lacans Kritik an Hegel »religiöse« Bewusstseinsstufen als dessen implizite Referenzpunkte angedeutet haben, ist damit zugleich eine erste Annäherung an die Gestalt gesetzt, über die umgekehrt das Subjekt Hegels in seiner Konstitutionsbewegung als »Er-innerung des substantiellen Subjekts« verfolgt werden soll, und welche ihre Darstellung im Religionskapitel und im Abschlusskapitel der *Phänomenologie des Geistes* findet.

Die Stellung dieser beiden Kapitel erweist sich jedoch wiederum als nicht unumstritten, und sieht sich immer wieder mit abwehrenden Verurteilungen konfrontiert, deren überkommene Vorwürfe zumeist darin übereinkommen, dass mit dem »absoluten Wissen« nicht nur eine Aneignung, sondern vielmehr eine Aufhebung und Hinwegarbeitung der Religion vollzogen werde: »Während die Religion der Sphäre der Vorstellung und damit dem philosophisch unaufgeklärten Bewusstsein der christlichen Gemeinde angehöre, hole die Philosophie im Status des ›absoluten Wissens‹ die Religion ein und mache sie damit gewisserweise auch überflüssig« (Appel 2007a, p. 121). Während so im Lichte der hegelkritischen Theorieströmungen die Religion in der *Phänomenologie des Geistes* eine bloße »[...] Durchgangsstufe [...] zur Philosophie, in der ›Form der Vorstellung‹, was immer diese auch konkret bedeuten möge« (Appel 2012a, p. 348), darzustellen scheint<sup>3</sup> – ist vor allem auch das Verhältnis von »Religion« und »absolutem Wissen« bzw. Religion und Denken zueinander vor dem Hintergrund der Frage, ob und inwiefern damit eine »Aufhebung« der Religion in das Denken impliziert ist, intensiv diskutierter Gegenstand der Hegel-Forschung<sup>4</sup>. Demgegenüber könnte jedoch aus einer Lektüre, die einer unmittelbaren Distanzierung des hegelschen Religionsbegriffs unterstellt, eher gegen eine geläufige Vorstellung seiner Religionsauffassung als gegen den Gegenstand der Vorstellung selbst gerichtet zu sein, damit jedoch zugleich die Frage abgeleitet werden, wie sich die Beziehung zwischen Religion und Denken für Hegel tatsächlich gestaltet und welche Stellung die Religion damit nicht zuletzt auch für seine Subjekttheorie in Form der Genese des »Selbstbewusstseins des absoluten Geistes« einnimmt.

Ein erster Hinweis auf Hegels Selbstverständnis könnte hierbei seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (TWA 16) entnommen werden, wo bereits die Identität in

---

<sup>3</sup> Auch Deibl (2013) bemerkt kritisch, der Religion komme damit vor dem Hintergrund einer derartigen »[...] Rezeptionslinie hegelscher Philosophie, welche die *Phänomenologie des Geistes* dahingehend deutet, dass die sich entwickelnden Stufungen des phänomenologischen Weges einander im Modus der Überbietung ablösen und schließlich in der Gestalt des absoluten Wissens kulminieren [...] zwar ein hoher Rang zu, stellt sie doch die letzte Gestalt vor der Explikation des absoluten Wissens dar, dennoch erschöpft sie sich in ihrem Gehalt und ihrer Bedeutung darin, bloß eine vorbereitende Rolle *ohne Bestehen* einzunehmen [...]« (2013, p. 223, KiO).

<sup>4</sup> Exemplarisch vgl. etwa Schmied-Kowarzik 2003; Amengual 2007; Werle 2010; von Düffel 2003; 2010; de Vos 2003; Adolphi 2002; Lauer 2011; Graf & Wagner 1982; Jaeschke 1983; Wendte 2007; Überlegungen zum Status des »absoluten Wissens« geben Wandschneider 2004; Csikós 2001; Jaeschke 2001; 2004.

Differenz innerhalb seines Religionsbegriffs explizit wird. Hegel bemerkt darin einerseits, »[d]ie Philosophie expliziert [...] nur sich, indem sie die Religion expliziert, und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion« (TWA 16, p. 28), gibt jedoch zugleich einer unmittelbaren Identifizierung gegenüber den Hinweis: »Die Philosophie ist also in der Tat selbst Gottesdienst, [...] ist also identisch mit der Religion; aber der Unterschied ist, dass sie es auf *eigentümliche Weise* ist, unterschieden von der Weise, die man Religion als solche zu nennen pflegt« (TWA 16, p. 28, KiO).

Im Folgenden sollen nun daher vor dem Hintergrund der einer Auseinandersetzung mit den Hegel-Lektüren Bruno Liebrucks' (1976) sowie von Kurt Appel und Thomas Auinger (Appel & Auinger 2012; Appel & Auinger 2009; Appel 2010b; 2008; 2007a; 2007b; Auinger 2003; Ungler 2006) entstammenden Interpretationslinie zur *Phänomenologie des Geistes* einige wesentliche Punkte innerhalb der Subjektgenese der *Phänomenologie* herausgestellt werden, um so einen Aufriss der vorgeschlagenen Lektüre der Hegelschen Subjekttheorie zu geben und zugleich den Stellenwert und das Verhältnis des Religionskapitels und des *absoluten Wissens* darstellig zu machen.

In Anbetracht der Zahl bereits vorliegender Interpretationsansätze und Lektüeranleitungen zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*<sup>5</sup> kann jedoch im Folgenden keine kritische Würdigung und Einordnung der vorgeschlagenen Interpretationslinie gegeben werden. Der in Aussicht gestellte Aufriss hat sich darauf zu beschränken, ihre Grundhaltung und entsprechende darin implizierte Akzentuierungen herauszustellen.

### **3.2. Die *Phänomenologie des Geistes* als Wissenskritik und Verlustverwaltung**

Die Grundhaltung der im Folgenden herangezogenen Lektüre, die zugleich »[...] den Charakter der *Phänomenologie des Geistes* prägt und wohl auch den der Hegelschen Philosophie insgesamt« (Auinger 2009, p. 11, KiO) kann zunächst darin gesehen werden,

»[...] dass die Wahrheit keinen fixierten, statischen Ort und Inhalt hat, den wir entweder eines Tages erreichen und aufdecken können oder dem wir uns durch Modellbildungen immer nur annähern müssen. [...] Das heißt, dass ein Weg zu beschreiten ist, in dem sich Veränderungen ergeben, deren Resultat das Wahre selbst verändert. Man kommt bei der Wahrheit nicht einfach an, sie ist vielmehr die Bewegung des Inhalts selbst«<sup>6</sup> (Auinger 2009, pp. 11-12).

---

<sup>5</sup> Exemplarisch Horstmann (1978), Hansen (1994), Becker (1971), Marx (2006; 1986), Siep (2000), Fulda und Henrich (1973), Scheier (1980), Hoffmann (2004), Grieser (2005), explizit zur Gestalt der Religion Schmidt (1997), Häußler (2008), Welker (1978), Hoffmann (2008; 2009), Wagner (1971), Jaeschke (1986), Dellbrügger (1998), und Müller (2004).

<sup>6</sup> Im Zuge der Erfahrungsbewegung der *Phänomenologie des Geistes* »[...] führt uns Hegel vor Augen, dass unser Wissen immer schon die gemachte Erfahrung mit dem Gegenstand war. Auf diese Weise ist das Wissen

Diese vom Bewusstsein erfahrenen Veränderungen stellen sich dar als »[...] eine Erschütterung des Wissens [...], der nach Hegelscher Auffassung eine Erschütterung des Gegenstandes dieses Wissens korrespondiert. In jeder neuen Wissensauffassung wird sich dieser Gegenstand verändern [...]« (Appel 2007a, p. 123), indem

»[...] der Weltumgang des Menschen diesem gegenständlich entgegentritt, wobei [...] der Weltumgang des Menschen in seiner intersubjektiven Dimension, also als Subjekt-Subjekt-Objekt-Verhältnis, immer schon den Gang Gottes zum Menschen voraussetzt. Diese Vorgängigkeit Gottes allerdings wird nicht einfach postuliert werden, sondern wird sich in der Erfahrung eines Sich-Anders-Werdens der Substanz und des Subjekts *offenbaren*« (Appel 2007a, p. 123, KiO).

Wenn es nun Hegel zufolge das »[...] Werden der *Wissenschaft überhaupt* oder des *Wissens* ist [...], was diese *Phänomenologie* des Geistes darstellt« (TWA 3, p. 31, KiO), indem er als »[d]as Ziel [...] die Einsicht des Geistes in das, was das Wissen ist« (TWA 3, p. 33), benennt, liegt der wesentliche Versetzungsschritt des Bewusstseins darin, zu erfahren, dass es darin zugleich um *seine* Wahrheit geht:

»Das unmittelbare Dasein des Geistes, das *Bewußtsein*, hat die zwei Momente des Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit. Indem in diesem Elemente sich der Geist entwickelt und seine Momente auslegt, so kommt ihnen dieser Gegensatz zu, und sie treten alle als Gestalten des Bewußtseins auf. Die Wissenschaft dieses Wegs ist Wissenschaft der *Erfahrung*, die das Bewußtsein macht [...]«<sup>7</sup> (TWA 3, p. 38, KiO).

Diese Erfahrung stellt sich dar in der Form des »spekulativen Satzes«, der nach Hegel in der Geste besteht, »[...] das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebenso sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken« (TWA 3, p. 23, KiO), womit zugleich eine Kritik der positivistischen Wissensauffassung impliziert ist, insofern in ihm »[...] Subjekt und Prädikat umfanggleich« (Appel 2008, p. 224) sind<sup>8</sup> und sich ineinander bewegen, indem »[...] das

---

genauso bewegt wie der Gegenstand und mit ersterem ändert sich auch dieser als vergegenständlichtes Wissen. Das bedeutet, dass die Wahrheit nicht mehr als räumlicher Ort, dem wir uns asymptotisch anzunähern hätten, angezeigt werden kann, sondern die Bewegung des Inhalts (bzw. des Weltumgangs) selber ist« (Appel 2008, p. 251).

Auch Liebrucks (1970) gibt den Hinweis, Hegel »[...] scheint [...] die undiskutable Voraussetzung zu machen, dass das, was uns als Gegenstand erscheint, in Wahrheit *Begriff* ist [...]. Der Begriff ist immer der Begriff von etwas. Dieser Begriff bewegt sich. Von ihm wird gesagt, er nehme seine Bestimmungen in sich zurück. Das werden wir von Stufe zu Stufe vollziehen, indem wir uns mit den Stufen identifizieren. Der Begriff nimmt an seinen Gegenständen Bestimmungen vor, die als ihre Bestimmungen angesehen werden. Dann aber wird das Bewusstsein erfahren, dass diese Bestimmungen nicht Bestimmungen der Gegenstände, sondern seine eigenen waren. Es wird damit die Bestimmungen der Gegenstände als seine eigenen erkennen, was das Zurücknehmen ist. Damit verändert sich der Begriff selbst« (1970, p. 15, KiO).

<sup>7</sup> »Dem einzelnen Bewusstsein tritt sozusagen der jeweils sprachlich und geschichtlich erschlossene Geist, der die Substanz seiner Weltbegegnung ausmacht, als Gegenstand gegenüber [...], wobei [...] auch die jeweilige Sprachbewegung, in der das Subjekt eingebettet ist, nichts anderes ist als die entäußerte Form jeweiliger Weltbegegnungen« (Appel 2003, p. 73).

<sup>8</sup> Appel (2008) zufolge liegt gerade in der positivistischen Wissensauffassung »[e]ine der Hauptschwierigkeiten in der Auseinandersetzung mit dem hegelschen Denken [...]« (2008, p. 225), da dieses Wissensverständnis »[...]

Subjekt gewissermaßen im Prädikat zugrunde geht (in der spekulativen, d. h. alle Bedeutungsebenen erfassenden Dimension dieses Ausdrucks) und dadurch in seiner Wahrheit ersteht«<sup>9</sup> (Appel 2011, p. 77). Bezogen auf den Satz, demzufolge die Substanz Subjekt ist, gilt somit: »Die Substanz IST Subjekt, insofern das Subjekt Substanz IST. Beides zusammen ist der *Geist*« (Appel 2008, p. 232, KiO), worin sich der Gedanke Hegels darstellt, »[...] dass sich die Philosophie in ihrer geistigen Dimension in der Selbstbewegung der Kopula zum Ausdruck bringt« (Appel 2011, p. 77). Diese Bewegung des Subjekts in das Prädikat und des Prädikats in das Subjekt wird auch von Hegel selbst explizit dargestellt:

»Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt* oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine *einfache Negativität*, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen; oder die entgegengesetzte Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst [...] ist das Wahre« (TWA 3, p. 23, KiO).

Indem das Bewusstsein im Versuch, sich den Gegenstand wissend anzueignen die Erfahrung der Negativität des Gegenstands in seiner Selbstbewegung macht ist die Subjektwerdung der Substanz jedoch nicht subjektive Wissenshandlung des Bewusstseins, sondern

»[d]ie auf diese Weise angezeigte Substanz, das Absolute, [...] teilt sich von sich her mit und ist damit Subjekt, ohne allerdings ihren Charakter als *Substanz* zu verlieren. Denn dieses Sich-Offenbaren des Seins ist nur dann begriffen, wenn erkannt wird, dass die Substanz, gerade insofern sie Subjekt ist, erst ihren wirklich substanziellen Gehalt ausspricht« (Appel 2008, p. 228, KiO)

und darin zugleich »wiederaufersteht«<sup>10</sup>.

Ausgehend von dem Gedanken, »[...] dass Hegels spekulatives Denken wenigstens implizit die Genese [...] eines radikalen Selbstverlusts beschreibt [...]« (Appel 2008, p. 197)

---

dazu führt, dass wir in fixierten und positivierten Gedankenbestimmungen denken und eine spekulative Erfahrung des Seins verfehlen. Die Welt soll mittels des Urteils bestimmt werden. Basis dabei ist das fixierte Subjekt, an das ebenso fixierte Prädikate angeheftet werden, wobei das Sein die äußerliche Zusammenfügung der beiden für sich bestehenden Sphären darstellt. [...] Demgegenüber denkt Hegel bereits in seinen Jugendschriften das Sein nicht als Inbegriff der Prädikate [...] sondern als Weltumgang des Menschen, der zugleich der Gang Gottes zum Menschen ist« (2008, p. 225).

<sup>9</sup> Das Subjekt findet sich dadurch, »[i]ndem [...] das Ich seinen Selbsterhaltungstrieb fahren lässt, sich selbst nicht mehr als ›Substanz‹ ansieht, [...] als Prädikat. Damit haben wir zwei Subjekte. Das eine ist das in dieser zweiten Revolution der Denkungsart als *Denken* auferstandene Ich, nachdem es sich als Substanz aufgegeben hat, das zweite ist das Ich vor seiner Aufgabe, das nun im Prädikat gefunden wird. Die Struktur Substanz-Akzidenz wird sich im Prädikat selbst finden. Das wissende Ich ist der bewusste Spiegel dieser Struktur, der existierende spekulative Satz« (Liebrucks 1970, p. 17, KiO), womit »[d]er Text *Hegels* [...] den Übergang von der Subjekt-Objekt-Relation in die Subjekt-Subjekt-Objekt-Relation« (Liebrucks 1970, p. 18, HiO) zeigt.

<sup>10</sup> »Der spekulative Satz bringt also zum Ausdruck, dass wirkliche Subjektivität die Negativität, d. h. aber auch der Untergang der Substanz ist, wobei, wie die PhdG zeigt, hier sowohl die kulturelle und noetische als auch ethische Substanz, die die Geistigkeit einer Wissensgestalt ausmacht, im Blick ist. Dieser Untergang ist allerdings nicht einfach Annihilierung der Substanz, sondern ihre ›Auferstehung‹ als Subjekt, wie natürlich umgekehrt sich zeigen wird, dass die Subjektivität erst in einem sukzessiven Von-sich-Ablassen wirkliche Substantialität gewinnen wird« (Appel 2007a, pp. 122-123).

und sich dieses Denken in der Form des »spekulativen Satzes« ausgedrückt findet<sup>11</sup>, besagt dies somit zunächst, dass das Sein nicht als tote Positivität<sup>12</sup> aufzufassen ist – »[v]ielmehr ist das Sein *absolute Negativität*, d. h. *Bewegung* des menschlichen Geistes als (vorgängige) *Selbstbewegung* eines geistigen Geschehens als dessen Vor-Gabe« (Appel 2008, p. 226, KiO), was von Hegel wie bereits angesprochen darin gefasst wird, dass sich »[i]n jener Ansicht [...] der neue Gegenstand als geworden, durch eine *Umkehrung des Bewusstseins* selbst« (TWA 3, p. 79, KiO) zeigt<sup>13</sup>.

Die Erfahrung der Negativität des Gegenstandes bleibt jedoch nicht auf ein Negatives des Bewusstseins beschränkt, sondern infolge der Erfahrung der Selbstbewegung des Gegenstands wird sich das Bewusstsein in seinem Weltumgang selbst zum Gegenstand, woraus sich für es die Problemstellung ergibt, sich selbst in seiner Substantialität wissend zu fixieren. Indem es jedoch in letzter Konsequenz um die Wahrheit des Bewusstseins zu tun ist, gilt damit gegenüber der unmittelbaren Voraussetzung eines substanziellen Selbstverortung des menschlichen Subjekts bzw. des Begehrens nach einer derartigen Verortungsmöglichkeit, »[...] dass der Mensch ›Negativität‹ ist [...]: Der Mensch begegnet sich in seiner Selbst-, Welt- und Gottesbegegnung als *Entzug*. Es gibt keinen ›Ort‹, an dem sich der Mensch absolut verorten könnte [...]«<sup>14</sup> (Appel 2010a, p. 98, KiO).

Insofern im Zuge dieser Erfahrung letztlich »[i]n diesem Verlust aller umreißbaren Gegenständlichkeit (sowohl des eigenen Ichs als selbstanfangenden Handlungsträgers [...] als auch des Ichs des Anderen als endlich Bestimmbaren) [...] die absolute Negativität des Begriffs und damit das *Selbstbewusstsein des Geistes*« (Appel 2007a, p. 135, KiO) erscheinen

---

<sup>11</sup> »Im Grunde genommen ist die ganze Hegelsche Philosophie, die ihrer Intention nach philosophische Theologie ist, nichts anderes als eine einzige Variation dieses *spekulativen Satzes*. Zunächst ist dieser ›Satz‹ dadurch gekennzeichnet, dass in ihm Subjekt und Prädikat inhaltsgleich, aber nicht tautologisch sind, womit bereits das Proprium der Hegelschen Dialektik angezeigt ist. Der Inhalt des Subjekts ›bewegt‹ sich ins Prädikat, geht damit als fixierbarer Inhalt zu Grunde und ersteht im Prädikat in neuer Bedeutung genauso wie sich das Prädikat seinerseits im Subjekt aufhebt« (Appel 2007a, p. 122, KiO).

<sup>12</sup> »Bei Hegel ist weder das Sein ein endlich und positiv Gegebenes und damit ein bearbeitbarer Inhalt, noch das Denken die dem Sein äußerliche und so für sich genommen abstrakt bleibende Form. Vielmehr sind Denken und Sein nur in der Bewusst-Seins-Struktur des spekulativen Satzes besprechbar. Dabei zeigt sich das Sein als Begeistetes und gewinnt in jeder Form des Weltumgangs spezifische Konturen, welche in der PhdG herausgearbeitet werden« (Appel 2008, p. 245).

<sup>13</sup> »Hegel nennt dies Umkehrung des Bewusstseins, erstens, weil damit endgültig zum Ausdruck gebracht ist, dass es kein Wissen jenseits unseres Weltumgangs geben wird, zweitens, weil damit ausgesprochen wird, *dass es wirkliche Erkenntnis nur im Zerbrechen unserer Geltungsmaßstäbe gibt*. Dabei kann auch festgehalten werden, dass das Wissen jeden neu auftretenden Gegenstand als Entfremdung erleben wird. Will es sich dagegen verhärten und sich zurückziehen, wird es, da jede Bestimmung Negation ist, die Bewegung umso härter durchmachen« (Appel 2008, p. 251, KiO).

<sup>14</sup> Im Hinblick auf eine Lektüre der *Phänomenologie des Geistes* als Subjekttheorie ergibt sich somit zwar, »[...] dass der spekulative Satz eine Abwandlung des ›Ich=Ich‹ darstellt. Dies allerdings nur insofern, als sich die PhdG keinem absoluten Ich annähert, indem ein Nicht-Ich hinweggearbeitet würde, sondern sich zeigen wird, dass das absolute Ich diejenige *nicht mehr distanzierbare* Gegen-Ständlichkeit selber darstellt, die sich in der Aufhebung reflexiver Handlungs- und Urteilsstrukturen als *freie* Gegen-Ständlichkeit offenbart« (Appel 2007a, p. 123, KiO).

wird, verdeutlicht sich in diesem Zusammenhang auch die Bedeutung der Bewusstseinsgestalt der »Religion« und des »absoluten Wissens«, insofern das Bewusstsein darin schließlich zu einem Wissen von sich gelangen wird als einem

»[...] Ich, welches im Verzicht auf den eigenen absoluten Geltungsmaßstab die Anerkennung des Endlichen aussprechen kann, d. h. es handelt sich um ein Sich-selbst-Erkennen in der Hinfälligkeit, Verletzlichkeit und Endlichkeit des Anderen. Diese Form der Erkenntnis weiß, dass der von ihm gegen den Anderen beanspruchte absolute Ort durch und durch gesetzter Ort ist [...], womit es aus der reziproken Wechselwirkung in den Begriff übertritt«<sup>15</sup> (Appel 2007a, p. 135)

und sich selbst weiß als die Bewegung der Identität von Kontinuität und Diskretion als eigentlicher Gehalt des als spekulativer Satz gedachten Ich=Ich<sup>16</sup>.

Die *Phänomenologie des Geistes* unter diesen Vorzeichen als Theorie des Subjekts zu lesen bedeutet damit jedoch zugleich, dass die Gestalt des Subjekts infolge des Zerbrechens jeglicher positivistischer Selbstverortungsversuche und Geltungsansprüche »[...] nach diesem Zerbrechen, wenn von ihr noch die Rede sein kann, nicht mehr in einer Unmittelbarkeit auftreten kann, sondern nur mehr als Gestalt der *Erinnerung*, die zur *Er-Innerung* wird, d. h. in einem Gestus der *Wiederkehr*« (Deibl 2013, p. 193, KiO).

### 3.3. Die »Er-innerung«

Mit der »Er-innerung« ist damit zugleich eine Wissensgestalt angesprochen, die ein akzentuiertes Moment der im Folgenden ausgeführten Lektüre darstellen soll. Als erste, äußerliche Annäherung an die »Er-innerung« kann ein Hinweis Hegels herangezogen werden, welchen er in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (TWA 19, 1979) im Zuge seiner Darstellung der Ideenlehre Platons gibt und hierbei zwei verschiedene Bedeutungen von »Erinnerung« voneinander abhebt:

»In dem einen Sinne ist Erinnerung ein ungeschickter Ausdruck, und zwar in dem, daß man eine Vorstellung reproduziere, die man zu einer anderen Zeit schon gehabt hat. Aber Erinnerung hat auch einen anderen Sinn, den die Etymologie gibt, den: Sich-innerlich-machen, Insichgehen; dies ist der tiefe Gedankensinn des Worts. In diesem Sinne kann man sagen, dass das Erkennen des Allgemeinen nichts sei als eine Erinnerung, ein Insichgehen, dass wir das, was zunächst in äußerlicher Weise sich zeigt,

---

<sup>15</sup> »Verbunden damit ist die Erkenntnis, dass die gerade in der Diskontinuität des Anderen sich äußernde und meinem Tun vorausliegende begeisterte Wirklichkeit Ermöglichungsgrund des anerkennenden Tuns des Selbstbewusstseins ist. Oder anders gesagt: Der Gang des Menschen zum Menschen, der wirklich menschlich nur im Sinne des Sicherkennens als Endlicher in der Anerkennung des Anderen ist, *war* immer schon der *den Menschen als [...] Menschen anerkennende Gang Gottes zum Menschen*« (Appel 2007a, p. 135, KiO).

<sup>16</sup> »Damit wird sich eine Dimension des Ich=Ich ergeben, die [...] erst nach dem Durchgang durch die offenbare Religion im absoluten Wissen als Vereinigung von Gewissen und offenbarer Religion in ihrer vollen Bedeutung erfasst werden kann [...]« (Appel 2007, p. 135).

bestimmt ist als ein Mannigfaltiges, – dass wir dies zu einem Innerlichen machen, zu einem Allgemeinen dadurch, dass wir in uns selbst gehen, so unser Inneres zum Bewusstsein bringen«<sup>17</sup> (TWA 19, pp. 44-45).

Eine Ausführung dieses Gedankens der Erinnerung, der in dieser Darstellung jedoch bereits unmittelbar die Bewegung dieser Gestalt enthält, findet sich in der *Phänomenologie des Geistes* selbst. In der *Vorrede*, die bereits vor dem Hintergrund der Erfahrung des Bewusstseins steht, spricht Hegel im Rahmen seines Hinweises, dass es in der Philosophie um »[...] das *Wirkliche*, sich selbst Setzende und in sich Lebende, das Dasein in seinem Begriffe« (TWA 3, p. 46, KiO) zu tun sei, von der »Erinnerung« als Idealwerden des besonderen Daseins innerhalb der Bewegung des Begriffs: Dieses sei darin »[i]n dem *Ganzen* der Bewegung, es als Ruhe aufgefaßt, [...] dasjenige, was sich in ihr unterscheidet und besonderes Dasein gibt, als ein solches, das sich *erinnert*, aufbewahrt, dessen Dasein das Wissen von sich selbst ist, wie dieses ebenso unmittelbar Dasein ist« (TWA 3, pp. 46-47, KiO). Indem nun die Wirklichkeit in Form des spekulativen Satzes auszudrücken ist, demzufolge »[...] die Substanz an ihr selbst Subjekt ist, ist aller Inhalt seine eigene Reflexion in sich«<sup>18</sup> (TWA 3, p. 53). Die Substanz erscheine so

»[u]m ihrer Einfachheit oder Sichselbstgleichheit willen [...] als fest und bleibend. Aber diese Sichselbstgleichheit ist ebenso Negativität; dadurch geht jenes feste Dasein in seine Auflösung über. Die Bestimmtheit scheint zuerst es nur dadurch zu sein, daß sie sich auf *Anderes* bezieht, und ihre Bewegung scheint ihr durch eine fremde Gewalt angetan zu werden; aber daß sie ihr Anderssein selbst an ihr hat und Selbstbewegung ist, dies ist eben in jener *Einfachheit* des Denkens selbst enthalten; denn diese ist der sich selbst bewegende und unterscheidende Gedanke und die eigene Innerlichkeit, der reine *Begriff*« (TWA 3, p. 54, KiO).

Diese Erfahrung, dass der Gegenstand sowohl als Substanz wie als Subjekt aufzufassen ist, indem das Bewusstsein die Bewegung des Gegenstands, aufgrund seiner immanenten Negativität als Substanz unterzugehen und darin Subjekt zu werden verfolgt, beinhaltet jedoch auch eine Bedeutung für das Wissen des Bewusstseins von sich. Nach Hegel erscheint darin, »[...] indem das Wissen den Inhalt in seine eigene Innerlichkeit zurückgehen sieht, [...] seine Tätigkeit vielmehr sowohl versenkt in ihn, denn sie ist das immanente Selbst des Inhalts, als zugleich in sich zurückgekehrt, denn sie ist die reine Sichselbstgleichheit im Anderssein« (TWA 3, p. 53). Diese Entwicklung, sich ausgehend von der Erfahrung mit dem Gegenstand über das Gegenständlichwerden des eigenen Weltumgangs zu »erinnern« bzw. als

---

<sup>17</sup> Zum Begriff der »Erinnerung« bei Hegel vgl. auch Dunshirn (2004, pp. 25-26).

<sup>18</sup> Hegel gibt an dieser Stelle auch eine Darstellung dieser Bewegung: »Das Bestehen oder die Substanz eines Daseins ist die Sichselbstgleichheit; denn seine Ungleichheit mit sich wäre seine Auflösung. Die Sichselbstgleichheit aber ist die reine Abstraktion; [...] Dadurch nun, daß das Bestehen des Daseins die Sichselbstgleichheit oder die reine Abstraktion ist, ist es die Abstraktion seiner von sich selbst, oder es ist selbst seine Ungleichheit mit sich und seine Auflösung, – seine eigene Innerlichkeit und Zurücknahme in sich, – sein Werden« (TWA 3, p. 53).

die »reine Sichselbstgleichheit im Anderssein« zu begreifen, ist die Bewegung, deren Darstellung Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* gibt.

Innerhalb der Erfahrung des Bewusstseins selbst tritt die Gestalt der Erinnerung erst wieder im Religionskapitel und im »absoluten Wissen« auf. In der Kunstreligion spricht Hegel in der Darstellung des Epos davon, dass das Pathos des Sängers »[...] nicht die betäubende Naturmacht, sondern die Mnemosyne, die Besinnung und gewordene Innerlichkeit, die Erinnerung des vorhin unmittelbaren Wesens« (TWA 3, p. 531) ist. Zu Beginn der »offenbaren Religion« findet sich in der Rekapitulation der Bewusstseinsstufe der Kunstreligion ebenfalls die Rede davon, dass der sich in den Kunstwerken ins Werk setzende Geist »[...] die *Er-Innerung* des in ihnen noch *veräußerten* Geistes [...]« (TWA 3, p. 548, KiO) sei. In der offenbaren Religion schließlich gibt Hegel einen Hinweis auf die vom religiösen Bewusstsein noch nicht begriffene Erfahrung, dass »[...] das reine Innerlichwerden des Wissens *an sich* die absolute Einfachheit oder die Substanz ist [...]« (TWA 3, p. 573, KiO), bzw. »[...] dass [...] diese Negativität oder reine *Innerlichkeit* des *Wissens* ebensowohl das *sichselbstgleiche Wesen* ist – oder dass die Substanz hierin dazu gelangt, absolutes Selbstbewusstsein zu sein [...]« (TWA 3, p. 573, KiO).

Indem somit das Subjekt seine Wahrheit als die Negativität erfährt<sup>19</sup>, welche sich als der eigentliche Motor seiner Entäußerungsbewegung, sich in der Entwicklung von seinem Begriff in seiner Unmittelbarkeit zum *einfachen* Begriff in seiner Verwirklichung Dasein zu geben herausstellt, hebt sich auch sein Dasein in seiner Unmittelbarkeit auf, ohne jedoch in

---

<sup>19</sup> Dieser Begriff des Subjekts als Negativität findet darüber hinaus eine anschauliche und vielzitierte (etwa Žižek 1998; 2010; Agamben 2007) Darstellung in einer früheren Arbeit Hegels, der *Jenaer Realphilosophie 1805/06* (1974). Im Zuge der Erfahrung des Geistes von sich im Aufheben des Gegenstands in das Bild wird dem Geist »[...] sein erstes Selbst [...] Gegenstand [...]« (Hegel 1974, p. 204), das von Hegel im Folgenden mit der Überschrift »Nacht der Aufbewahrung« versehen wird: »Dies Bild gehört *ihm* an, seinem einfachen Selbst; [...] Er ist im Besitz desselben, er ist Herr darüber. Es ist in seinem *Schatze* aufbewahrt, in seiner *Nacht*. [...] Der Mensch ist diese Nacht, dies leere Nichts, das alles in ihrer Einfachheit enthält, ein Reichum unendlich vieler Vorstellungen, Bilder, deren keines ihm gerade einfällt oder die nicht als gegenwärtige sind. Dies ist die Nacht, das Innre der Natur, das hier existiert – *reines Selbst*. In phantasmagorischen Vorstellungen ist es ringsum Nacht; hier schießt dann ein blutiger Kopf, dort eine andere weiße Gestalt plötzlich hervor und verschwinden ebenso. Diese Nacht erblickt man, wenn man dem Menschen ins Auge blickt – in eine Nacht hinein, die *furchtbar* wird; es hängt die Nacht der Welt hier einem entgegen« (1974, p. 204, KiO).

Für Cremonini (2001) ist diese Stelle Ausdruck einer »[...] inneren Alterität, die uns den anderen Menschen als einen sich selbst gegenüber Anderen wahrnehmen [...]« (2001, p. 165) lässt. Ihm zufolge lasse sich »[d]ieses Thema einer inneren Fremdheit des Anderen, einer Spaltung gewissermaßen in seinem Begriff [...] durch verschiedene neuere französisch-phänomenologische Versuche hindurch verfolgen, die Alterität des Anderen zu denken« (2001, p. 165), weshalb er zwar in Aussicht stellt, »[...] das, was sich bei Hegel als »Nacht der Welt« ankündigt, in seinen Erscheinungsweisen bei Sartre und Lacan zu verfolgen [...]« (2001, p. 165), darin jedoch die »Nacht der Welt« lediglich als Ausgangspunkt nimmt, ohne im Weiteren eine Begegnung mit ihren späteren »Erscheinungsweisen« zu leisten.

einer abstrakten Negation stehenzubleiben<sup>20</sup>. Sondern, wie Hegel am Ende des »absoluten Wissens«<sup>21</sup> bemerkt:

»Indem seine Vollendung darin besteht, das, was *er ist*, seine Substanz, vollkommen zu *wissen*, so ist dies Wissen sein *Insichgehen*, in welchem er sein Dasein verlässt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt. In seinem Insichgehen ist er in der Nacht seines Selbstbewusstseins versunken, sein verschwundenes Dasein aber ist in ihr aufbewahrt; und dies aufgehobene Dasein – das vorige, aber aus dem Wissen neugeborene – ist das neue Dasein, eine neue Welt und Geistesgestalt« (TWA 3, p. 590, KiO).

Die im Folgenden für die Lektüre des Subjektbegriffs akzentuierte Figur der »Er-innerung« erscheint damit als das Verhältnis, in dem sich das als absolute Negativität wissende Subjekt zu sich verhält. Die Gestalten bzw. Bewusstseinsstufen, in denen sich das Subjekt Dasein gab, »[d]as Geisterreich, das auf diese Weise sich in dem Dasein gebildet, macht eine Aufeinanderfolge aus, worin einer den anderen ablöste und jeder das Reich der Welt von dem vorhergehenden übernahm« (TWA 3, p. 591) und indem sich die Gestalten selbst aufheben, scheint es zunächst, als ob für den Geist »[...] alles Vorhergehende [...] verloren wäre und er aus der Erfahrung der früheren Geister nichts gelernt hätte. Aber die *Er-Innerung* hat sie aufbewahrt und ist das Innere und die in der Tat höhere Form der Substanz« (TWA 3, p. 591, KiO), und darin, als Wissen des Subjekts von sich in letzter Konsequenz Verlustverwaltung – in der Bewegung einer Verabschiedung, die in sich zugleich Aneignung ist.

Die Entwicklung hin zur Religion und der Aneignung des genuinen Gehalts dieser Stufe im »absoluten Wissen« soll nun im Folgenden kurz nachgezeichnet werden, um nicht nur die Genese dieser Bewusstseinsstufe, sondern auch die radikale Erfahrung, die ihren Anfang markiert, herauszustellen.

---

<sup>20</sup> Nach Liebrucks (1970) ist »[d]as absolute Wissen [...] die Erinnerung, die die Entäußerung mit sich führt, dem jeweiligen Ist das Nichtist nicht an die Seite setzt, sondern es als in ihm sich bewegend aufzeigt« (1970, p. 288).

<sup>21</sup> Zu den im Begriff des »absoluten« Wissens versammelten Denkgestalten – und damit zugleich zur »Position« des »absoluten Wissens« gibt Auinger (2003) den Hinweis, es könne sich »[b]ei dem Wort Auf-Lösung [...] auch die Assoziation zum Wort Lösung einstellen, das mehrere Bedeutungen in sich birgt, die zum Teil auf unseren Zusammenhang übertragen werden können. Lösung hat teils den Sinn einer ›Lösung für ein Problem‹, teils den Sinn einer ›chemischen Lösung‹ und auch den Sinn von ›Loslösung‹. Für die Phänomenologie kann dies heißen, dass die Gestalten des Bewusstseins einerseits *gelöst* sind im Element des Wissens, andererseits die *Lösung* der Frage nach dem Wissen anzugeben vermögen und sich letzten Endes *los-lösen* von ihrem angestammten Ort und ins absolute Wissen eingehen. Dieses Wissen ist dann seinerseits Losgelöstes und Vervollkommnetes im Sinne des Lateinischen ›*absolvere*‹« (2003, p. 25, KiO).

### 3.4. Die Entwicklung von der »sinnlichen Gewissheit« zur »Religion«

In der *Phänomenologie des Geistes* begleitet die Erfahrung der Negativität des Subjekts das Bewusstsein von der »sinnlichen Gewissheit« als der ersten Erfahrungsstufe an. Die Erfahrung, die das Bewusstsein darin macht und worin es im Weiteren die Erfahrung von sich selbst machen wird, ist darin zu sehen, dass das Aussagen der sinnlichen Gewissheit als unmittelbares Wissen des Dieses-da mit der Intention einer sicherstellenden Fixierung ihres Gegenstandes dieses Wissen nicht zur Sprache kommen lässt, sondern immer nur Allgemeines aussprechen kann<sup>22</sup>. Das nur als Allgemeines aussprechbare gemeinte Dieses-da zerfällt wiederum in die Eigenschaften bzw. Bestimmtheiten als dem, was von dem Gemeinten aussagbar ist und, rein auf sich bezogen im »Auch«, der »Dingheit« versammelt ist, und dem »Eins«. Während das Bewusstsein die Erfahrung macht, weder eines der beiden Momente als wesentlich ansetzen, noch den Widerspruch auf sich nehmen zu können<sup>23</sup>, und auch in der darauffolgenden Stufe »Kraft und Verstand« mit dem Spiel der Kräfte nicht letztgültig ausdrücken kann, erfolgt über die Vermittlung der »Erscheinung« am Ende des Kapitels<sup>24</sup> der Übergang vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein, indem das Bewusstsein als Verstand »[...] im Innern der Erscheinung [...] in der Tat nur *sich selbst* erfährt« (TWA 3, p. 135, KiO). Es erkennt sich im »[...] Schauen des *ununterschiedenen* Gleichnamigen, welches sich selbst abstößt, als *unterschiedenes* Inneres setzt, aber *für welches* ebenso unmittelbar die *Ununterschiedenheit* beider ist, *das Selbstbewusstsein*« (TWA 3, p. 135, KiO).

Das Selbstbewusstseinskapitel nimmt somit seinen Ausgang davon, dass »[...] die Gewissheit [...] sich selbst ihr Gegenstand, und das Bewusstsein [...] sich selbst das Wahre« (TWA 3, p. 137) ist. In der Stufe des Selbstbewusstseins vollzieht sich nun die Entfaltung der Gewissheit der unmittelbaren Identität von Ich und Realität in die Form des Wissens. Die Welt begegnet dem Bewusstsein zunächst als das andere seiner selbst, als Bedrohung, die hinweggearbeitet werden muss. Die Welt wird daher in der Unmittelbarkeit der

---

<sup>22</sup> »Die unmittelbare Gewissheit wollte [...] ein positives Dieses ergreifen, stößt aber nur auf dessen Nichtigkeit. Die Sinnlichkeit geht hierdurch nicht verloren, sondern tritt in ihrer Allgemeinheit immanent hervor. Es wird deutlich, dass ein Negatives in ihr waltet. Das schlechthin Andere als Nichts des Diesen ist Konstituens der Unmittelbarkeit, sie ist in Wahrheit »allgemeine Unmittelbarkeit« [...]« (Aunger 2009, pp. 23-24).

<sup>23</sup> »Die Wesentlichkeit der Dinge ist ihre Unwesentlichkeit. Es ist erkannt, dass das Dinghafte kein festgefügtter Rahmen sein kann, dem in formalistischer Eindeutigkeit Eigenschaften zugeordnet sind. Das strikte Gegenüber von Einzelheit und Allgemeinheit, deren Bezug durch festgelegte Rücksichten hätte geregelt sein sollen, hat sich als unwahr erwiesen. [...] In diesem endgültigen Widerspruch hat sich nun überhaupt das statisch verstandene Ding als *alleinig* wahrer Gegenstand des Bewusstseins aufgelöst« (Aunger 2009, p. 30, KiO).

<sup>24</sup> Eine umfassende Darstellung der Genese und der Stellung der »Erscheinung« gibt Aunger (2009).

Bewusstseinsstufe zunächst Gegenstand zur Befriedigung der »Begierde«, der im »Genuss« vernichtet wird und sich im Weiteren als durch die Arbeit zu gestaltendes Material zeigt<sup>25</sup>.

Ein neuralgischer Punkt in der Entwicklung des Selbstbewusstseins stellt im Weiteren die »Verdopplung des Selbstbewusstseins«<sup>26</sup> im Kapitel »Herrschaft und Knechtschaft« dar, insofern darin das Problem der Anerkennung<sup>27</sup> für das Subjekt erstmals thematisch wird und in weiterer Folge seine Selbstverortungsversuche begleiten wird. Nach Kern (2012) entfaltet sich die so verstandene Anerkennung im Sinne von einem »[...] geistigen Übergehen, das beansprucht, zum Anderen als anderen Menschen zu kommen. Diese Bewegung des Übergehens ist das tragende Element der Anerkennungsstruktur, durch die der Andere wie auch Ich erst konstituiert werden« (2012, p. 51). Vor dem Hintergrund der Erfahrungsbewegung des Subjekts entspricht hierbei »[...] die Beziehung auf das andere Selbstbewusstsein [...] dem jeweiligen Erkenntnisniveau des sich entwickelnden Selbstbewusstseins, dieses drängt aber immer auf ein Anerkanntsein«<sup>28</sup> (Kern 2012, p. 52). Auf der Stufe von »Herrschaft und Knechtschaft« ist eine Verwirklichung der so verstandenen Anerkennung jedoch noch nicht möglich, sondern der »Kampf auf Leben und Tod« resultiert letztlich in der Fixierung der Ungleichheit der Bewusstseine, wobei sich jedoch gerade das »unterlegene« Bewusstsein infolge der Erfahrung des Tremendum des Todes über die Arbeit weiterzuentwickeln vermag. In den darauffolgenden Stufen, dem »Stoizismus«, »Skeptizismus« und »unglücklichen Bewusstsein« als der Vollendung des unmittelbaren Selbstbewusstseins, tritt die Anerkennung vorläufig wieder in den Hintergrund,

---

<sup>25</sup> »Durch das Moment der Begierde ist das Ich auf das Leben bezogen. Es erfährt aber, dass es nur in einem anderen Selbstbewusstsein seine Befriedigung erlangt. Indem so ein Bewusstsein für ein anderes da ist, ist »schon der Begriff des *Geistes* für uns vorhanden«. Geist ist somit wesentlich intersubjektivität, deren Struktur durch die verschiedenen Einstellungen des Selbstbewusstseins zu seinem Gegenstand, d. h. zum Leben, bestimmt wird, auf die das seiner selbst bewusst gewordene Bewusstsein reflektieren kann« (Bonsiepen 1987, p. XXXIV, HiO).

<sup>26</sup> Josifovic (2009) zufolge macht »[d]ie gedankliche Figur der Einheit des Selbstbewusstseins in seiner Verdopplung [...] den entscheidenden Gedanken der Hegelschen Theorie der Anerkennung und des Selbstbewusstseins aus [...]« (2009, p. 125).

<sup>27</sup> Griebler weist auf die Stellung des Begriffs der Anerkennung hin, insofern ihm zufolge Hegel die Anerkennung »[...] weit über eine rechtliche und sozialphilosophische Bedeutung hinaus als ein *Wissen* vom eigenen Anderssein, von der unabarbeitbaren eigenen Fremdheit wie Verletzlichkeit, mithin vom Nichtwissen, versteht, und dabei zugleich als ein Wissen vom unableitbaren Anderssein des Anderen, der gerade in seinem Anderssein und seiner Fremdheit (auch seinem *eigenen* Ich) meinesgleichen ist [...]« (2011, p. 127, KiO).

Liebrucks gibt eine Darstellung dieser Dialektik der Anerkennung: »Ich bin Ich nur dadurch und, was nicht zu vergessen ist, *indem*, also einmal *weil*, zweitens *während* ein anderer Ich Ich ist, und mich zugleich als Ich so anerkennt, wie Ich ihn als Ich anerkenne. Ich anerkennt das andere Ich als Anundfürsichsein. Das erste Ich erkennt, dass das andere Ich und dass es für das andere Ich ist, dass es Ich ist. Das andere Ich erkennt, dass das erste Ich und dass es für das erste Ich ist, dass es Ich ist. Selbstbewusstsein spiegelt sich im anderen Selbstbewusstsein so, dass seine Existenz *Resultat* der Spiegelung ist, weshalb das nur noch im Spiegelsatz aussagbar ist« (1970, pp. 83-84, KiO).

<sup>28</sup> »Die Anerkennung als die intersubjektive Beziehung erfährt daher [...] eine Entwicklung, von der Begierde als dem Vernichten und sich Einverleiben des Anderen über z. B. das innerlich immer schon vorausgesetzte Anerkanntsein der autarken Handlungsmoralität, bis sie im »Gewissen« als diese Beziehung selbst zum Thema wird [...]« (Kern 2012, p. 52).

während das Selbstbewusstsein an der inneren Widersprüchlichkeit desjenigen Gedankens zugrunde geht, der positiv genommen den Ausgangspunkt der darauffolgenden Bewusstseinsgestalt, der »Vernunft«, ausmacht: der Einheit von Ich und Welt.

Die Grundkonstellation des Vernunftkapitels liegt in einer Weltbegegnung aus der Position des »isolierten« einzelnen Ichs, das sich seiner Einheit mit der Welt gewiss ist und diese Gewissheit nun entwickelt<sup>29</sup>. Indem dem Bewusstsein in der Gewissheit, sich überall zu finden, aus seinen Gegenständen die Geistigkeit entgegenblickt, verliert die Welt den Charakter der Bedrohlichkeit und es kommt zu einer Beruhigkeit<sup>30</sup>. Das Kapitel gliedert sich in zwei Stufen, die »naturbeobachtende« und die »praktische« Vernunft, wobei die beobachtende Vernunft eine Wiederholung der Stufen des Bewusstseinskapitels darstellt und in der praktischen Vernunft die Stufen des Selbstbewusstseinskapitels wiederkehren<sup>31</sup>. In Bezug auf die Trennung in »theoretische« und »praktische« Vernunft verweist Ungler (2006) hierbei auch im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Kant darauf, dass es sich nicht um ein Nebeneinander handelt, sondern »[...] in ihr – in beiden Weisen – darum geht, die Gewissheit des Selbstbewusstseins zur Wahrheit zu erheben«<sup>32</sup> (2006, p. 49).

Die Bewusstseinsgestalt der »naturbeobachtenden« Vernunft ist zunächst durch das Bestreben der Vernunft charakterisiert, in einer Wiederholung der sinnlichen Gewissheit die scheinbar überall aufscheinende Einheit von Ich und Welt bzw. »[...] die Welt als Ich (Subjekt-Objekt-Identität) unmittelbar dinglich festhalten zu können« (Gottschlich 2012, p. 10). In der Entwicklung dieser Wissensform ergibt sich jedoch, dass sich die Vernunft überall findet, indem ihr bzw. dem Selbstbewusstsein ein Selbstbewusstsein begegnet – »[d]er Gegenstand, in dem sich das vernünftige Selbstbewusstsein nicht bloß in der Abstraktion einer Dingwelt, sondern wirklich entgegenkommt, ist das andere Ich« (Gottschlich 2012, p. 11), es erfährt sich anerkannt von der Welt durch eine im Gegenstand liegende Anerkennung durch ein anderes Selbstbewusstsein. Diese Anerkennung begegnet dem Bewusstsein in letzter Konsequenz im Knochen, worin sich jedoch zugleich auch der Identifizierungsversuch

---

<sup>29</sup> »Der zunächst unüberwindbare Gegensatz von Ich und Gegenständlichkeit ist getilgt, aber der von Einzelfnem und Allgemeinem wird gerade im Vernunft-Kapitel überhaupt erst seinen Austrag finden und *die* entscheidende Spannung ausmachen« (Grießer 2009, p. 156, KiO).

<sup>30</sup> Nach Grießer (2009) ist im Vernunftkapitel zwar »[d]as vernünftige Selbstbewusstsein [...] an sich *Begriff*, [...] doch die Entwicklung vom *allgemeinen* Begriff zur *Einzelheit* [...] wird im Vernunft-Kapitel nur insofern »durchsichtig« verlaufen, als die negative Herangehensweise des *Selbstbewusstseins* durch eine positive, an den sich auftuenden Unterschieden nicht mehr zerbrechende, ersetzt ist [...]« (2009, p. 164, KiO).

<sup>31</sup> »Wie die »Beobachtende Vernunft« die Positionen des Bewusstseinskapitels wiederholt, so wiederholt die »Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich selbst« die verschiedenen Grundeinstellungen des Selbstbewusstseins« (Bonsiepen 1987, p. XXXVII).

<sup>32</sup> »Sie ist weder als theoretisch nur theoretisch, noch als praktisch nur praktisch, indem sie darauf geht, die Freiheit als Welt zu erfahren. Indem sie beobachtend ist, geht es ihr nicht um Gegenstände schlechthin, sondern darum, in der Gegenständlichkeit sich selbst zu erfahren, und indem sie praktisch ist, geht es ihr nicht darum, schlechthin zu handeln, sondern die Freiheit zu interpretieren« (Ungler 2006, p. 49).

der Vernunft aufhebt in dem »unendlichen Urteil«, des unmittelbaren Umschlagens der Identität in die höchste Geistlosigkeit. Darin begegnet der Vernunft wieder

»[...] die Wahrheit des Selbstbewusstseins, dass es Selbstbewusstsein nur als *verdoppeltes* ist, dass es sich als Ich nur im Angesicht des Anderen entgegenkommt, dass Ich nur als *anerkanntes* Ich ist und sein kann. Damit steht das Selbstbewusstsein *an sich* schon auf dem Boden der Gewissheit seiner selbst als *Geist* – als das Ich, das Wir ist« (Gottschlich 2012, p. 11, KiO).

In diesem Erfahrungsschritt, demzufolge das andere Ich derjenige Gegenstand ist, in dem sich das Selbstbewusstsein wirklich entgegenkommt und es zu einer eigentlichen Anerkennung kommen kann<sup>33</sup>, beschließt sich die Entwicklung der »naturbeobachtenden Vernunft« im Übergang zur »praktischen« Vernunft.

In der praktischen Vernunft legt sich das Selbstbewusstsein selbst in der Handlung aus, der andere begegnet »in der Tat« und die Entfaltung der Gewissheit der Einheit von Ich und Welt schreitet daher zur Handlung fort<sup>34</sup>. In der Stufe der Sittlichkeit wird die Wahrheit der Einheit von Ich und Welt ausgesprochen, indem die unmittelbare Gemeinschaft als Allgemeinheit auftritt, innerhalb derer der Einzelne aufgehoben ist, indem er sich selbst aufgibt. Mit der Selbstaufgabe als Einzelner ist für das Bewusstsein hierbei impliziert, die eigenen »natürlichen« Bedürfnisse gegenüber den in Form der Sitte institutionalisierten Handlungsregeln zurückstellen, um zu unmittelbarer Anerkennung durch Handeln gemäß der Sitte zu gelangen, wobei der Einzelne jedoch um diesen Widerstreit innerhalb seiner selbst weiß. Der Einzelne muss daher aus dieser unmittelbaren Anerkennung heraustreten, um »sein Glück« zu suchen, d. h. versuchen, zu einer Vereinigung von Sittlichkeit und eigenen Bedürfnissen zu gelangen. Das Bewusstsein versucht, sich darin selbst zu »verwirklichen«, es nimmt sich »[...] in seiner Unmittelbarkeit [...] als Zweck [...], wobei der Andere letztlich nur Mittel der Selbstverwirklichung [...]« (Gottschlich 2012, p. 12) sein kann. Die daraus folgenden Versuche, die Verwirklichung des Bewusstseins vom einzelnen, partikulären Ich, das zu einer Welt zu erweitern versucht wird, zu vollziehen und zugleich ausgehend vom Ich eine Sittlichkeit zu erstellen, gehen jedoch in sich zugrunde und münden in der Einsicht<sup>35</sup>, dass die sittliche Welt der autonomen Handlung immer schon vorausliegt und vorausgesetzt

---

<sup>33</sup> »Das Selbstbewusstsein ist mit der ›Sphäre‹ solchen Anerkennens bereits *Geist* [...] der allerdings erst ›die Gewissheit hat, in der Verdopplung seines Selbstbewusstseins und in der Selbständigkeit beider seine Einheit mit sich selbst zu haben‹ [...] und der diese Gewissheit zur Wahrheit erheben will« (Grießer 2009, p. 231, KiO).

<sup>34</sup> »Die Wirklichkeit der Vernunft liegt nicht schon unmittelbar in dem beobachtbaren Ding da, dem Menschen in seiner natürlichen Einzelheit, als Leib, sondern im Verhältnis zum anderen Ich, d. h. zunächst im Handeln. Was das Ich ist, das zeigt sich zuallererst in der Praxis; das Ich legt sich selbst handelnd aus, individuiert sich handelnd. [...] Das Sich-beobachten-Wollen geht also in das Sich-verwirklichen-Wollen zurück« (Gottschlich 2012, p. 12).

<sup>35</sup> »Sobald die Vernunft erfahren hat, dass das Ich niemals *in monologischer Selbstbezüglichkeit* eine sittliche Welt, ein System der Sitten *hervorbringen* kann, sondern das Verwirklichenkönnen des Guten bereits seine *geschichtliche Wirklichkeit* zur Voraussetzung hat, ist sie *Geist* geworden« (Gottschlich 2012, p. 15, KiO).

ist und darin auch die Anerkennung bereits geschehen ist – d.h. »[...] dass das Ich *immer schon* auf dem geschichtlichen Boden einer sittlichen Welt steht und gestanden ist« (Gottschlich 2012, p. 15, KiO).

In der nun folgenden Gestalt des Bewusstseins, der »Sittlichkeit«, ist das Bewusstsein als Geist zunächst »[i]n seiner unmittelbaren Form [...] die *sittliche Welt*, die eine *sittliche Handlung* hervorbringt. An dieser Unmittelbarkeit zerbricht allerdings diese Sittlichkeit« (Appel 2008, p. 274, KiO), wie sich auch das einzelne Bewusstsein in der Sittlichkeit nur als untergegangen erfährt. Das Zerschneiden der Sittlichkeit und der Verlust der Substanz für das Subjekt<sup>36</sup> markieren zugleich den Übergang in die nächste Stufe, den »Rechtszustand«. »Der Gegensatz, der das substantielle Moment des Geistes der Sittlichkeit ist, trennt ebenso die Substanz wie das Subjekt und manifestiert sich auf fixierte Weise als Entfremdung der sittlichen Substanz« (Appel 2008, p. 275). Im Rechtszustand erfährt das Bewusstsein nun zwar Geltung, dies jedoch nur insofern es als abstraktes Individuum, als »Person des Rechts«, genommen wird<sup>37</sup>. Damit zeigt sich letztlich als »[...] Wahrheit des Rechtszustands [...] die *entfremdete Welt*, und dem sich entfremdenden Geist hat sich diese Welt als äußerliche, fremde Wirklichkeit ergeben« (Appel 2008, p. 275, KiO), womit zugleich der Übergang in die Stufe der »Bildung« gesetzt ist, die in sich die Entfaltung dieser Entfremdung darstellt.

In der Stufe der »Bildung« verbleibt dem Subjekt zunächst unmittelbar, »[...] jeder Substantialität beraubt, [...] in Bezug auf die Wirklichkeit nur die *abstrakte Form der Allgemeinheit*: Diese ist aber nichts anderes als der *allgemeine Geltungsanspruch*, d. h. das Urteil gut/schlecht, in das sich dieses Allgemeine, die sich auf sich beziehende Negativität als Entfremdung in sich, *teilt*« (Appel 2008, p. 276, KiO). In der sich wiederum über die Besonderung von Bewusstseinsgestalten vollziehenden Bewegung der Entwicklung der Bildung als Entfremdung macht das Bewusstsein nun zwei wesentliche Erfahrungen, deren wirkliche Bedeutung sich darin zeigen wird, wie sie in späteren Stufen eingeholt werden: Es sind dies die Erfahrungen, »[...] den Geltungsanspruch [...] *bewusst* zu ändern [...]« (Appel 2008, p. 279, KiO), sowie dass das Bewusstsein »[...] die Leere des Wechsels des Ichs als diese Zerrissenheit und Auflösung aller Maßstäbe erblickt« (Appel 2008, p. 279). Weiters ergibt sich für das Bewusstsein in der Stufe der »Aufklärung« als »Resultat der in der

---

<sup>36</sup> Indem sich der Gegensatz von Einzelnem und Allgemeinheit entwickelt, tritt »[...] an der (umschließenden) Form der Allgemeinheit [...] die Einzelheit [...] hervor, wobei auf Grund der Unmittelbarkeit dieser Stufe das Allgemeine noch nicht im *Gegensatz* der Einzelheit (als Anerkennung von deren Diskretion) identisch mit sich ist, sondern diesen Gegensatz als die Allgemeinheit *notwendig* auflösenden Widerspruch erfährt« (Appel 2008, p. 274, KiO).

<sup>37</sup> »Die *Person*, auf sich als unbezogene Punktualität zurückgeworfen, erfährt zwar durch das *Recht* als ersten Ausdruck eines allgemeinen *Geltungsanspruchs*, durch den sich die Person die verlorene Substantialität wiederaneignen will, Anerkennung, aber diese Anerkennung bezieht sich auf sie als entfremdetes Wesen« (Appel 2008, p. 275, KiO).

Auseinandersetzung zwischen der Aufklärung und dem Glauben angezeigten Bewegung [...] die reine Abstraktion [...] als das prädikatlose Absolute [...]« (Appel 2008, p. 281). Durch das Bewusstsein der »Nützlichkeit«, d. h. dem Wissen des Bewusstseins, dass »[...] alle Gegenständlichkeit (die ›Dingheit‹) ›für es‹ ist« (Appel 2008, p. 281), verbindet sich in weiterer Folge »[...] das Selbst mit dem Selbst – denn jeder Gegenstand ist für es – [...] und erfährt sich in diesem Verschwinden jeder Gegenständlichkeit als *absolute Freiheit*« (Appel 2008, p. 281, KiO), welche jedoch umschlägt in den absoluten Schrecken des Todes<sup>38</sup>. Mit dieser Erfahrung ist

»[d]ie Entfremdung [...] an die Spitze getreten und mit der Erfahrung des Todesschreckens ist auch der *unmittelbare* Geltungsanspruch des Bewusstseins untergegangen [...], d. h. die Unmittelbarkeit des Selbst hebt sich in das Allgemeine, in den allgemeinen Willen auf, es ist in das *moralische Bewusstsein* übergetreten« (Appel 2008, p. 282, KiO).

Im Ausgang von der Erfahrung am Ende des Bildungskapitels erkennt das Bewusstsein seine Allgemeinheit nun als Sollen und versucht infolge dessen, in der Stufe der »Moralität«, die allgemeine Anerkennung durch die moralische Handlung zu erreichen. In der Entwicklung dieser Stufe zeigt sich das moralische Bewusstsein jedoch als »[...] der Widerspruch, dass es einerseits die Wirklichkeit als das selbständige Sein *erkennt*, sie aber noch nicht (auf Grund ihres Geltungsanspruchs) als solches *anerkennt*«<sup>39</sup> (Appel 2008, p. 283, KiO).

Der Versuch des Bewusstseins, durch Handlung zu einer Verwirklichung seiner selbst und damit zu einer Anerkennung zu gelangen, führt sich weiter in der Bewusstseinsstufe des »Gewissens«, das zugleich »[...] die Wahrheit der Moralität insofern ist, als es in letzterer um die *individuelle Verwirklichung* (als Ausdruck der *Handlung* des *Selbst*, welches noch nicht wirklich allgemein ist [...]) des allgemeinen Willens gegangen ist« (Appel 2008, p. 284, KiO).

Im Gewissenskapitel macht das Bewusstsein nun die Erfahrung, dass die scheinbare Verwirklichung im Sich-Entäußern in die Offenheit der Weltbegegnung zugleich ein In-sich-Reflektiertsein aus diesem Sich-Entäußern in die Offenheit ist. Zunächst ist für das Bewusstsein die Handlung als Entäußerung

---

<sup>38</sup> »In der Französischen Revolution herrscht [...] nur eine abstrakte Negativität, nicht die Negativität des Begriffs, die sich im Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben als Negativität des Selbstbewusstseins zeigte. Die Suche nach der wahren Negativität wird nun zur Suche nach dem wahren Wesen von Selbstbewusstsein« (Bonsiepen 1987, p. XLI). Nach Appel (2008) zersetzt sich »[...] die absolute Negativität des Ich=Ich in die abstrakte Allgemeinheit (als annihilierende Negation) und die absolute Punktualität des Einzelnen (als die jeder Substantialität beraubte Individualität) [...], deren Mitte die reine Negation des Todes ist« (2008, p. 282).

<sup>39</sup> Indem »[...] die Moralität ihren abstrakten Geltungsanspruch noch nicht aufgegeben hat, worin ihr Defizit liegt« (Appel 2008, p. 283), erweist sich, wie Hegel in Auseinandersetzung mit der Postulatenlehre Kants herausstellt, die »Verstellung« als Wahrheit der Moralität, insofern diese »[...] durch ihren Geltungsanspruch die Natur *verstellt* [...]« (2008, p. 283, KiO).

»[...] Hervorbringen der Substanz [...]. Als dieses Ich=Ich bzw. als allgemeiner Wille und Begriff ist sein Selbst, welches sich im Handeln entäußert, die in die Allgemeinheit gestellte Wirklichkeit (die die Wirklichkeit des allgemeinen Selbst ist) und damit nur wirklich als Anerkanntes« (Appel 2008, p. 284).

In der Gegenüberstellung des handelnden Bewusstseins als dem einzelnen, »bösen« Bewusstsein und der »schönen Seele«, dem urteilenden und darin das andere verurteilenden Bewusstsein, stehen sich in der Vollendung des Wissenskapitels in einer absoluten Radikalisierung der Begegnung mit dem anderen Einzelheit, Negativität und Allgemeinheit in absolutem Gegensatz gegenüber. Die Stufe vollendet sich schließlich darin, dass das Sich-Anderswerden als Verzicht auf sich, als Versöhnung, als Verzeihung, durch das Sich-im-anderen-finden (in Identität und Differenz) – als absolute Kontinuität, die zugleich absolute Diskretion ist – die fürsichseiende Versöhnung von Bewusstsein und Selbstbewusstsein, oder von Einzelem und Allgemeinem stiftet. Dieses Sich-Anderswerden wird zunächst jedoch nur durch das handelnde, »böse« Bewusstsein erfahren, dass sich in seine Handlung entäußerte, jedoch durch das Zurücktreten von der Handlung seinen Geltungsanspruch suspendiert und dadurch zur »Verzeihung« gelangt. Dieses Bewusstsein schaut sich darin

»[...] als dieses *einfache Wissen des Selbsts* im Anderen an, [...] es ist diese absolut flüssige Kontinuität des reinen *Wissens*, die sich verweigert, ihre Mitteilung mit ihm zu setzen – mit ihm, der schon in seinem Bekenntnisse dem *abgesonderten Fürsichsein* entsagte und sich als aufgehobene Besonderheit und hierdurch als die Kontinuität mit dem Anderen, als Allgemeines setzte« (TWA 3, pp. 490-491, KiO).

Diese Erfahrung vollzieht sich zunächst jedoch einseitig für das einzelne Bewusstsein, während die Seite des Allgemeinen, die »schöne Seele«, dem Einzelnen in seiner Verzichtleistung nicht entgegenkommt und sich »hart« dagegen verhält. In dieser Haltung, die zugleich Ausdruck seiner Substanzlosigkeit ist, liegt der

»[...] Mangel des allgemeinen Bewusstseins, das jene Versinnlichung hervorruft und bekämpft, da sie nur diese kontrollierbar bekämpfen kann, um diese »Rückkehr des Anderen aus der Tat in das geistige Dasein der Rede und in die Gleichheit des Geistes« zu hemmen, was ja nichts anderes bedeutete, als sich dem eigenen Mangel zu stellen« (Kern 2012, p. 276).

Die Bewegung der Verzeihung als gegenseitiges Anerkennen wird nun von Hegel zunächst vorweggenommen und im Hinblick auf die Geistwerdung des Bewusstseins dargestellt:

»Dies, das seine Wirklichkeit wegwirft und sich zum *aufgehobenen Diesen* macht, stellt sich dadurch in der Tat als Allgemeines dar; es kehrt aus seiner äußerlichen Wirklichkeit in sich als Wesen zurück; das allgemeine Bewusstsein erkennt also darin sich selbst. – Die Verzeihung, die es dem ersten widerfahren lässt, ist die Verzichtleistung auf sich, auf sein *unwirkliches* Wesen, dem es jenes Andere, das *wirkliches* Handeln war, gleichsetzt und [...] diesen Unterschied des bestimmten Gedankens und sein fürsichseiendes bestimmendes Urteil fahren lässt, wie das Andere das fürsichseiende Bestimmen der Handlung. – Das Wort der Versöhnung ist der *daseiende* Geist, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeinen* Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden

*Einzelheit* anschaut, – ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute* Geist ist« (TWA 3, pp. 492-493, KiO).

Um der Vollendung und Versöhnung des Bewusstseins des Gewissens willen muss sich nun jedoch auch auf der Seite des allgemeinen Bewusstseins die Härte des Urteils aufheben und die »schöne Seele« muss die Verzichtleistung des einzelnen Bewusstseins in einem Verzicht auf die eigene, bislang noch wesentlich gesetzte Position beantworten<sup>40</sup>.

»Aber noch ist es nicht *Selbstbewusstsein*. Diese Verwirklichung hat es in der Bewegung dieses Gegensatzes. Denn dieser Gegensatz ist vielmehr selbst die *indiskrete Kontinuität* und *Gleichheit* des Ich = Ich; und jedes *für sich* eben durch den Widerspruch seiner reinen Allgemeinheit, welche zugleich seiner Gleichheit mit dem Anderen noch widerstrebt und sich davon absondert, heben an ihm selbst sich auf« (TWA 3, p. 494, KiO).

Die Verzichtleistung des urteilenden Bewusstseins stellt sich nun so dar, dass während das einzelne, handelnde Bewusstsein erkennt, »[...] dass im absoluten Zerbrechen seiner Geltung (die das Allgemeine war) dieses Allgemeine selbst zerbricht« (Appel 2008, p. 287), umgekehrt »[...] der Geltungsanspruch des urteilenden Bewusstseins [...] dadurch *bricht*, dass sein Geltungsanspruch bzw. überhaupt der Geltungsanspruch schlechthin (als das Allgemeine) vom handelnden Bewusstsein nicht mehr anerkannt wird« (Appel 2008, p. 287, KiO).

»Durch diese Entäußerung kehrt dies in seinem Dasein entzweite Wissen in die Einheit des *Selbsts* zurück; es ist das *wirkliche* Ich, das allgemein *Sichselbstwissen* in seinem *absoluten Gegenteile*, in dem *insichseienden* Wissen, das um der Reinheit seines abgesonderten Insichseins willen selbst das vollkommen Allgemeine ist. Das versöhnende *Ja*, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Dasein ablassen, ist das *Dasein* des zur Zweiheit ausgedehnten *Ichs*, das darin sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewissheit seiner selbst hat; – es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen« (TWA 3, p. 494, KiO).

In dieser für sich zustande gebrachten Versöhnung der beiden Seiten des Bewusstseins vollendet sich nun die Gestalt des Gewissens als ein beiderseitiges<sup>41</sup> Sich-Anderswerden, worin sich das Selbst als das aneinander Ineinander-Übergehen von Einzelheit und Allgemeinheit erfährt<sup>42</sup> – »[b]eide [...] sind darin sowohl getrennt wie ungetrennt, dass sie

---

<sup>40</sup> »Es bleibt also vorläufig nur die formale Vollendung einer Bewusstseinsgestalt, die ihr Selbst in einem Anderen hat. Aber der *daseiende* Geist im Wort der Versöhnung als die gegenseitige Anerkennung, die der *absolute* Geist ist, braucht noch seine Darstellung« (Kern 2012, p. 281, KiO).

<sup>41</sup> »Die Aufhebung des Gegensatzes generiert das Bewusstsein als Selbstbewusstsein und ist zugleich die *fürsichseiende* Versöhnung des Bewusstseins mit dem Selbstbewusstsein, weil beide Begriffe sich *für sich* selbst aufheben. Der Gegensatz, der ihr Verhältnis kennzeichnet, ist nicht nur *an dieser Beziehung*, er ist vielmehr *in ihnen selbst* virulent. [...] Jedes der beiden *Inneren* hebt sich *für sich* selbst auf und *äußert* darin seine eigene Ent-Äußerung« (Auinger 2003, p. 78, KiO).

<sup>42</sup> »Die zum Selbst erlösende Bewegung, verursacht durch die Anerkennung, hebt den Gegensatz, indem das entgegengesetzte Bewusstsein auf sich bezogen wird, als die *indiskrete Kontinuität* und *Gleichheit* des Ich = Ich auf. Damit ist die letzte Absonderung hinfällig und es hebt sich an ihm, dem Abgesonderten selbst, als das Abgesonderte auf und kehrt in die Einheit des *Selbsts* zurück [...]« (Kern 2012, p. 282, KiO).

das sich selbst wissende vollkommen Allgemeine sind. Sie haben aber die Gewissheit ihrer selbst in ihren Gegenteilen«<sup>43</sup> (Liebrucks 1970, p. 262). Zugleich hat sich »[i]m Brechen der Geltung [...] als vollkommener und wahrer Entäußerung [...] nun aber die Wirklichkeit begeistert« (Appel 2008, p. 287, KiO), woran sich bereits der Übergang vom Bewusstsein des Geistes zum Selbstbewusstsein des Geistes andeutet<sup>44</sup>. Die Erfahrung des Sich-Anderswerdens resultiert so für das Bewusstsein in dem Wissen, »[...] dass es keinen absoluten Ort gibt, von dem aus ich den Anderen beurteilen kann, weil ich selber durch und durch bestimmter Ort bin (Gesetzsein durch ein Anderes) und das mich setzende geistige Geschehen nie von einer absoluten Warte aus in den Griff bekommen kann« (Appel 2008, p. 289, KiO).

Indem das Gewissenskapitel sich mit dieser Erfahrung beschließt und sich die Entäußerung des Subjekts als fürsichseiende Versöhnung vollzogen hat, steht für das Bewusstsein damit jedoch noch die Erfahrung aus, »[...] dass sich die Entäußerung des Subjekts in die Substanz, wie sie das Gewissen vollbringt, immer schon an der Entäußerung der Substanz in das Subjekt komplettiert hat, wie sie uns in der offenbaren Religion überliefert ist« (Appel 2008, p. 290, KiO). Die Bewegung dieser Erfahrung findet ihre Darstellung im »Religionskapitel«, in dem vor dem Hintergrund der stattgehabten fürsichseienden Versöhnung, die zugleich Anerkennung des anderen über die Entäußerung war, dem Zerbrechen jedes Geltungsanspruchs und der Begeisterung der Wirklichkeit das Bewusstsein »[...] das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes als inhaltlichen Ermöglichungsgrund des anerkennenden Handelns [...]« (Appel 2008, p. 290) erfahren wird, worin sich die Versöhnung des Gewissens als Wiederholung der ansichseienden Versöhnung, die diese Wiederholung erst ermöglicht, herausstellen wird.

Für die Genese des Subjekts ergibt sich daraus, dass sich als Resultat der bisherigen Versuche, die sich immer wieder in den Positivierungsversuchen manifestierende Entzogenheit hinwegzuarbeiten, am Ende des Gewissenskapitels die Erfahrung der eigenen Negativität und das Wissen von sich als Ineinander-Übergehen von Einzelheit und

---

<sup>43</sup> Nach Auinger (2003) ist damit »[d]as wirkliche Ich [...] nicht bloß das ›reine Sichselbstwissen‹, das sich dem Anderen in dessen eigener Selbstbezüglichkeit entgegengesetzt sieht, es ist vielmehr ein Sichwissen, das in seinem eigenen Wissen anderes Wissen ist, weil es in sich selbst vom absoluten Gegenteil seiner selbst weiß. Seine gleichbleibende Allgemeinheit ist der sich ungleich setzenden Allgemeinheit des insichseienden Einzelnen nicht entgegengesetzt. Es ist eine Allgemeinheit, die, wenn sie vom Einzelnen gewusst wird, das Element ihres gegenseitigen Anerkennens ist. Das hier getätigte ›Wort der Versöhnung‹ spricht eben dieses Wissen von der im Selbst vereinzelter Allgemeinheit aus und bringt dadurch den Geist der Anerkennung zum Dasein« (2003, p. 78, KiO).

<sup>44</sup> Dieser Übergang wird darin erfahrbar, dass »[...] in der absoluten Negativität des Begriffs (in dieser ›Verflüssigung‹ alles Wirklichen), die sich phänomenal im Verzicht auf das Ur-Teil einstellt, [...] die Wirklichkeit ihre Gegenständlichkeit (d. h. Positivität) verloren hat« (Appel 2008, p. 288).

Allgemeinheit darstellt<sup>45</sup>. Dieses Wissen von sich wird nun im Religionskapitel zu symbolisieren versucht. Indem hierbei in der Bewegung der Bewusstseinsgestalten innerhalb der Annäherung des angeschauten Gegenstandes an die Form des Selbsts bis zum Ende der Religion jedoch noch eine nicht vollständig überwundene Differenz bleibt, vollendet sich die Religion in Form der Einheit von ansichseiender Versöhnung (Inhalt<sup>46</sup>) und fürsichseiender Versöhnung (Form des Selbsts) im Denken im »absoluten Wissen« als dem Denken der Entzogenheit im Übergehen von der Form der Vorstellung in die Form des Selbsts.

Vor diesem Hintergrund sollen nun das Religionskapitel und das »absolute Wissen« einer Lektüre unterzogen werden, um sie im Anschluss daran im Hinblick auf ihre Stellung für die Entwicklung des hegelschen Subjektbegriffs situieren zu können.

### 3.5. Die »Religion«

Aus dem Weg der *Phänomenologie des Geistes* selbst erscheint der neuralgische Charakter der Stufen der »Religion« und des »absoluten Wissens« insofern konsequent, als Hegel zu Beginn des Selbstbewusstseinskapitels bemerkt, dass »[i]n den bisherigen Weisen der Gewissheit [...] dem Bewusstsein das Wahre etwas anderes als es selbst« (TWA 3, p. 137) gewesen, »[d]er Begriff dieses Wahren [...] aber in der Erfahrung von ihm [...]« (TWA 3, p. 137) verschwunden war. Indem nun im Selbstbewusstsein dagegen »[...] die Gewissheit [...] sich selbst ihr Gegenstand, und das Bewusstsein [...] sich selbst das Wahre« (TWA 3, p. 137) war, war die Entwicklung »[m]it dem Selbstbewusstsein [...] in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten« (TWA 3, p. 138). Gegenüber der Vernunft als Zwischenstufe, die die Intersubjektivität noch einseitig vom Standpunkt des Ichs aus betrachtete, stellte sich als

---

<sup>45</sup> »Beide sich selbst gewissen Geister haben keinen anderen Zweck, als dieses ihnen sowohl geschichtlich wie in der logischen Genese, dieses ihnen an immer wieder neuen Gegenständen der harten Wirklichkeit gewordene *Selbst*, an vielen Toden zu *erfahren*. Der höchste Egoismus und seine Aufgabe fallen zusammen« (Liebrucks 1970, p. 262, KiO).

<sup>46</sup> Auinger (2003) macht darauf aufmerksam, dass dem Religionskapitel auch insofern eine besondere Stellung zukommt, als in ihm erst der eigentliche, »besondere« Inhalt angeeignet werden kann, von dem das Gewissen zur Wahrung seiner Reinheit noch abstrahiert hatte: »Denn hinter der *Reinheit* des nunmehr erreichten Wissens verbirgt sich die Seite der ›inhaltslosen Form‹. Die Versöhnung bezieht sich nämlich auf das Wissen der reinen Begriffe, die sich als die absolute Kontinuität des *Allgemeinen* und als die absolute Diskretion der *Einzelheit* bestimmt haben. Was jedoch fehlt, ist das Moment der *Besonderheit* oder auch das Moment des eigentlichen *Inhalts*. Wie bereits erwähnt, ist es dem Gewissen *nicht* um den aus der *Individualität* geschöpften *besonderen* Inhalt *als solchen* zu tun, sondern um das ›Sich-Selbst-als-Gewissen-Wissen‹ *im* tätigen *Setzen* dieses besonderen Inhalts. Der Inhalt *als Inhalt* bleibt also in *gewisser* Weise noch unversöhnt. Der absolute Geist weiß sich daher im seiner selbst gewissen Geist noch nicht ›nach seinem absoluten *Inhalte*‹. Dieses Wissen ergibt sich erst durch die *Religion*, welche die Versöhnung des Geistes mit seinem eigentlichen Bewusstsein oder auch die Versöhnung des Bewusstseins mit dem Selbstbewusstsein ›in der Form des *Ansichseins*‹ realisieren wird« (2003, p. 79, KiO).

Wahrheit des Selbstbewusstseins der Geist dar als »[...] die absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewusstseine, die Einheit der selben ist; *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist« (TWA 3, p. 145, KiO).

Der Geist selbst, als Wahrheit des Selbstbewusstseins, gliedert sich nun in einen ersten Teil, den »Geist in seiner Welt« (TWA 3, p. 497), welcher sich in Gestalt der bereits angedeuteten, bis zum Ende des Gewissenskapitel andauernden Versuche des Bewusstseins, sich theoretisch bzw. praktisch in der Welt zu verorten, vollzieht, sowie einen zweiten Teil: der »[...] seiner als Geist bewusste Geist oder der Geist in der Religion [...]« (TWA 3, p. 497). Den Übergang zwischen diesen beiden Teilen bildet, wie zuvor herauszustellen versucht wurde, die radikalste Gestalt derjenigen Erfahrung, die dem Bewusstsein in jeder der bisherigen Stufe widerfahren ist: dass es »[...] seiner *Welt* gegenüber tretend in ihr sich nicht erkennt« (TWA 3, p. 497, KiO), sich in ihr nicht zu spiegeln vermag und in der äußersten Form im »Sich-Anderswerden« den eigenen Ort als gesetzten Ort erfährt<sup>47</sup>.

Das mit dieser Verlusterfahrung anhebende<sup>48</sup> Religionskapitel stellt nun Hegel zufolge jedoch gerade die »Vollendung des Geistes« (TWA 3, p. 499) dar, in deren Zuge »[...] die Substanz [...] dazu gelangt, absolutes Selbstbewusstsein zu sein [...]« (TWA 3, p. 573) und an die Stelle der kontinuierlichen Verortungsversuche des Bewusstseins Symbolisierungen der Erfahrung der eigenen Nichtverortbarkeit treten<sup>49</sup> – »[w]as die Religion in verschiedenen Gestalten ansichtig werden lässt, ist gerade die Nicht-Verortbarkeit, die Nicht-

---

<sup>47</sup> Nach Deibl (2012) ereignet sich »[i]m Gewissen [...] die Entäußerung des Subjekts als Zerbrechen aller Geltungsmaßstäbe [...]. Am Ende des Kapitels hat im ›Wort der Versöhnung‹ [...] ein Ablassen von dem sich im trennenden Ur-Teil manifestierenden Geltungsanspruch statt, das den Verlust jeglicher Gegenständlichkeit meint, in welcher der Andere noch umschlossen vom Deutungsrahmen des Ichs bleibt. Integriert in den jeweiligen Werterahmen konnte es zu keiner freien Anerkennung kommen, zu keinem Entlassen des Anderen aus meinen Projektionen. In einem *Versetzungsschritt* muss das Bewusstsein nun erfahren, dass es selbst keinen Ort mehr hat, von dem aus es sich des Anderen bemächtigen kann, dass sein Standpunkt selbst immer schon ein gesetzter, seiner Verfügung entzogener ist. In diesem fundamentalen Verlust, der in keiner Wiederaneignung eines neuen Standpunktes überwunden werden kann, vermag Wirklichkeit als begeistete, weil nicht mehr selbstmächtig gesetzte zu begegnen. [...] Die Wissensform, die mit jenem *Versetzungsschritt* anhebt, überhaupt einmal ansichtig zu machen, ist der Anspruch, den das Religionskapitel stellt« (2012, pp. 285-286, KiO).

<sup>48</sup> Der Neuanfang, mit dem das Religionskapitel anhebt, wird unter anderem schon dadurch angekündigt, dass von einem »Aufgang« die Rede ist (TWA 3, p. 506). Hegel bemerkt dazu in der *Vorrede*, ein Aufgang sei keine *μεταβολη*, sondern ein Ereignis, das wie »[...] ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt« (TWA 3, p. 19), wobei freilich »[...] die erste Erscheinung der neuen Welt nur erst das in seine *Einfachheit* verhüllte Ganze oder sein allgemeiner Grund ist [...]« (TWA 3, p. 19, KiO).

<sup>49</sup> Wie bisher herauszuarbeiten versucht wurde, treten in der Erfahrung des Bewusstseins »[...] immer neue Versuche des Bewusstseins auf, sich in der Welt zu finden, d. h. sich in der Welt zu reflektieren. Was allerdings das Ich in diesem Versuch der Selbstfindung immer neu erfahren muss, ist seine eigene Entzogenheit« (Deibl 2012, p. 286). Nach Appel (2012a) unternimmt das Bewusstsein »[i]m weiteren Verlauf des Religionskapitels [...] den paradoxen Versuch, seiner eigenen Nichtrepräsentierbarkeit im (Wider-)Spiegeln eine Gestalt zu geben, d. h. den eigenen Entzug, das eigene ›Nichts‹ darzustellen. Dabei muss die Form der Darstellung sich dem Inhalt zunehmend annähern« (2012a, p. 349). Damit begegnen nun »[i]n den göttlichen Gestalten [...] eine Nicht-Verortbarkeit, der Entzug Gottes wie des Ichs. Die Ausgestaltungen der Religion sind Figuren des Überganges von Tod und Leben« (Deibl 2013, p. 191). Vgl. hierzu auch Appel (2012a, p. 348).

Repräsentierbarkeit, die Fremde des Selbsts« (Deibl 2012, p. 287). Zugleich soll darin jedoch auch die Entäußerungsbewegung des Subjekts, wie sie sich als Vollendung des Gewissens ereignet hat, dabei aber noch fürsichseiende Entäußerung blieb, ihre Entsprechung in der Erfahrung der ansichseienden Entäußerung der Substanz erfahren: »Die Entäußerung der Substanz muss jeder subjektiven Entäußerung schon vorausliegen, weil diese sonst Tat des Subjekts bliebe und ihre Intentionalität nicht aufgeben könnte«<sup>50</sup> (Deibl 2012, p. 289).

Zu Beginn des Religionskapitels gibt Hegel wie auch für die vorhergehenden Stufen als »erinnernde Bewegung« (Deibl 2012, p. 293) einen Rückblick auf die bisherige Entwicklung, sowie einen Ausblick auf die folgende Bewegung, wobei dies zunächst wiederum lediglich als Hinweis *für uns* zu verstehen ist und ihre Verwirklichung sich erst über die Erfahrung des Bewusstseins selbst ergibt. Nachdem in den ersten fünf Absätzen verschiedene Gestalten, in denen die Religion in den bisherigen Bewusstseinsstandpunkten, darin jedoch zugleich unter der Beschränkung, »[...] allein vom *Standpunkte des Bewusstseins* aus [...]« (TWA 3, p. 495, KiO) aufgetreten zu sein, erschienen ist – worin das »*Innere* des gegenständlichen Daseins« noch »*selbstlos*« (TWA 3, p. 495, KiO) und »[d]ie Einheit des *einzelnen* Selbstbewusstseins und seines unwandelbaren *Wesens* [...] ein *Jenseits* desselben« (TWA 3, p. 495, KiO) blieb –, gibt Hegel in Absatz 6 einen ersten Hinweis auf die Stellung der Bewusstseinsstufe der Religion im Verhältnis zu den ihr vorangegangenen Stufen: »Der sich selbst wissende Geist ist in der Religion unmittelbar sein eigenes reines *Selbstbewusstsein*« (TWA 3, p. 496, KiO), wobei sich diese Unmittelbarkeit, in der die neue Bewusstseinsstufe zunächst auftritt, sich wieder im Übergang in ihre einfache Totalität fortentwickeln wird<sup>51</sup>.

»Wenn daher die Religion die Vollendung des Geistes ist, worin die einzelnen Momente desselben, Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft und Geist, als in ihren *Grund zurückgehen* und *zurückgegangen* sind, so machen sie zusammen die *daseiende Wirklichkeit* des ganzen Geistes aus, welcher nur *ist* als die unterscheidende und in sich zurückgehende Bewegung dieser seiner Seiten. Das

<sup>50</sup> Damit gilt: »[D]ie beiden Entäußerungsbewegungen, welche den Gang der Phänomenologie ausmachen, die Entäußerung des Subjekts (die im Gewissen kulminiert) und der Substanz (Religion), müssen in der Religion zusammenkommen. Wiewohl diese nicht mehr unter dem Signum eines reflektierenden Ichs stehen, muss auch in der Religion die Gestalt des Selbsts, der Individualität wieder hervortreten« (Deibl 2012, p. 289). Nach Appel (2008) zeigt sich damit »[...] die ganze PhdG als doppelte Entäußerungsbewegung [...]: Die eine konnten wir anhand der Darstellung der Entfremdung als das Zerbrechen der Geltung und der damit verbundenen Freilassung des Anderen nachvollziehen: Sie war die Bewegung des Subjekts in die Substanz, die darin mündet, dass das Selbstbewusstsein als Dingheit gesetzt ist, d. h. in der Erkenntnis, dass es der (nicht mehr objektivierbare) Andere ist, in dem sich alle Substantialität versammelt. Die zweite Entäußerung, nämlich die der Substanz, fand ihren tiefsten Ausdruck in der offenbaren Religion und mündet in der Erkenntnis, dass die Substantialität (immer schon) die Tätigkeit des Geists war« (2008, p. 296).

<sup>51</sup> »Schon die Religion ist das absolute Wissen, jedoch noch in der Gestalt der Wiederholung der Gestalten der ›Phänomenologie‹. Die Religion ist in der Form einer begeisterten Wirklichkeit vorhanden, bis die Begeisterung als von uns geliehen angesehen wird. [...] Im Christentum ist der absolute Geist nicht mehr an Weltstücken erfahrbar, sondern an diesem einen Menschen da. Dieser eine Mensch da steht nicht innerhalb der Welt der Positivität« (Liebrucks 1970, p. 266).

Werden *der Religion überhaupt* ist in der Bewegung der allgemeinen Momente enthalten. Indem aber jedes dieser Attribute, wie es nicht nur im allgemeinen sich bestimmt, sondern wie es *an und für sich* ist, d. h. wie es in sich selbst sich als Ganzes verläuft, dargestellt wurde, so ist damit auch nicht nur das Werden der Religion *überhaupt* entstanden, sondern jene vollständigen Verläufe der *einzelnen* Seiten enthalten zugleich die *Bestimmtheiten der Religion* selbst. Der ganze Geist, der Geist der Religion, ist wieder die Bewegung, aus seiner Unmittelbarkeit zum *Wissen* dessen zu gelangen, was er *an sich* oder unmittelbar ist, und es zu erreichen, daß die *Gestalt*, in welcher er für sein Bewußtsein erscheint, seinem Wesen vollkommen gleiche und er sich anschau, wie er ist«<sup>52</sup> (TWA 3, p. 499, KiO).

In den Absätzen 11 und 12 erfolgt ein weiterführender Ausblick auf die folgende, bereits angedeutete Entwicklung, indem Hegel darauf hinweist, dass zwar letztlich »[d]er Unterschied, der zwischen dem *wirklichen* Geiste und ihm, der sich als Geist weiß, oder zwischen sich selbst als Bewusstsein und als Selbstbewusstsein [...] in dem Geiste [...], der sich nach seiner Wahrheit weiß [...]« (TWA 3, p. 501, KiO), aufgehoben sei, jedoch zu Beginn des Religionskapitels, indem diese Stufe wiederum zunächst in ihrer Unmittelbarkeit auftritt, vorläufig erst »[...] nur der *Begriff* der Religion gesetzt [...]« (TWA 3, p. 501, KiO) ist. Die Entwicklung des Begriffs von seiner Unmittelbarkeit<sup>53</sup> in seine einfache Einheit gestaltet sich wiederum dadurch, dass seine Momente zunächst als Gestalten auseinandertreten<sup>54</sup>, wobei aber »[d]ie unmittelbare Einheit des Geistes mit sich selbst [...] die Grundlage [...], *innerhalb* dessen das Bewusstsein auseinandertritt« (TWA 3, p. 502, KiO), darstellt.

Die Bewegung nimmt nun ihren Ausgang von der »natürlichen« Religion, in der »[...] der Geist sich als seinen Gegenstand in natürlicher oder unmittelbarer Gestalt« (TWA 3, p. 502) weiß. In der zweiten Stufe oder »Wirklichkeit« des Geistes, der »Kunstreligion«, weiß sich der Geist nach Hegel »[...] in der Gestalt der *aufgehobenen* Natürlichkeit oder des *Selbsts* [...]« (TWA 3, p. 502, KiO), wobei sich die Gestalt »[...] zur Form des *Selbsts* erhebt [...] durch das *Hervorbringen* des Bewusstseins, wodurch dieses in seinem Gegenstande sein Tun oder das Selbst anschaut« (TWA 3, p. 502, KiO). Die dritte Stufe, die »offenbare Religion«, »[...] hebt die Einseitigkeit der beiden ersten auf; das *Selbst* ist ebensowohl ein *unmittelbares*, als die *Unmittelbarkeit Selbst* ist« (TWA 3, p. 502, KiO), bleibt jedoch noch mit einem Mangel behaftet: Es ist darin für den Geist »[...] die *Gestalt* selbst und die *Vorstellung* noch die unüberwundene Seite, von der er in den *Begriff* übergehen muss, um die

---

<sup>52</sup> Diese Bewegung des Geistes, sich schließlich in einer Gestalt zu wissen, welche seinem Wesen gleich ist, wird sich darin vollziehen »[...] dass sich in der Darstellung des Selbstbewusstseins des Geistes dessen Subjektivität immer stärker manifestiert, insofern der Geist die substanzhafte Weise, in der sein Selbstbewusstsein erscheint, entäußert. Ist er zunächst als die seiende Durchdringung aller Wirklichkeit präsent [...] offenbart er sich im Folgenden immer deutlicher als Selbst [...]« (Appel 2008, p. 291).

<sup>53</sup> Zunächst verbirgt jedoch die Unmittelbarkeit »[...] noch die *Anschauung* dieser *selbstbewussten Wirklichkeit*, weil die *Negativität* des absoluten Wesens vom Bewusstsein noch *positiv* begriffen wird« (Auinger 2003, p. 100, KiO).

<sup>54</sup> Liebrucks zufolge stellt »[j]ede Religion [...] das Bewusstsein als Weltgestalt vor. Erst wenn sie bemerkt, dass sie der Welt dieses Selbstbewusstsein *geliehen* hat, geht sie in eine andere Stufe über« (1970, p. 268, KiO).

Form der Gegenständlichkeit in ihm ganz aufzulösen, in ihm, der ebenso dies sein Gegenteil in sich schließt«<sup>55</sup> (TWA 3, pp. 502-503, KiO), wobei dies nur dadurch erreicht werden kann, dass der Geist sich in seinem Gegenstand erkennt: »[...] [D]as Vorgestellte hört nur dadurch auf, Vorgestelltes und seinem Wissen fremd zu sein, dass das Selbst es hervorgebracht hat und also die Bestimmung des Gegenstandes als die *seinige*, somit sich in ihm anschaut« (TWA 3, p. 504, KiO).

### 3.5.1. Die »natürliche« Religion

Hegel hebt nun die Entwicklung der Religion an mit der Stufe der »natürlichen Religion«. In deren erster Gestalt, dem »Lichtwesen« als der »[...] unmittelbaren ersten Entzweiung des sich wissenden absoluten Geistes [...]« (TWA 3, p. 505), weiß sich der Geist »[...] in der Form des *Seins* [...], jedoch nicht des geistlosen, mit zufälligen Bestimmungen der Empfindung erfüllten *Seins* [...], sondern es ist das mit dem Geiste erfüllte Sein« (TWA 3, pp. 505-506, KiO). Die Erfahrung der Negativität liegt für das Bewusstsein nun darin, dass der sich darin ereignende »Aufgang« seiner Verfügung entzogen ist<sup>56</sup>: »Im Aufgang, wie er für alle Gestalten der Religion kennzeichnend bleibt, erlebt das Ich eine für es konstitutive Gebrochenheit, weil es keine Möglichkeit mehr hat, dieses Geschehen in seine Wissensstruktur einzufügen und auf sich zurückzuführen« (Deibl 2012, p. 301). Während sich dieses zunächst gestaltlose Sein zwar »[...] zum *Fürsichsein* bestimmen und seinen verschwindenden Gestalten Bestehen geben« (TWA 3, pp. 506-507, KiO) wird<sup>57</sup> in der Pflanzen- und Tierreligion, erweist sich dieses Fürsichsein in seiner Unmittelbarkeit jedoch als abstrakt und sich negativ gegen sich verhaltend<sup>58</sup>.

Die Beruhigung wird daher erst in der nächsten Stufe, dem »Werkmeister«, über eine neue Gestalt des Gegenstandes erreicht: »Das *aufgehobene Fürsichsein* ist die *Form des*

---

<sup>55</sup> Hinweise zu Hegels Begriff der »Vorstellung« als Zusammenschluss von Begriff und Wirklichkeit finden sich etwa bei Dunshirn (2004, pp. 15-17).

<sup>56</sup> Auch Appel (2012a) verweist darauf, dass Hegel mit der Rede »[...] vom ›Aufgang‹ des Lichtwesens [...] zum Ausdruck bringt, dass dieses Ereignis nicht aus den (Selbst-)Spiegelungen des Bewusstseins resultiert« (2012a, p. 349). Hierbei zeigt sich, »[...] dass bereits das Sinnliche ebenso sehr als Subjekt wie als Substanz aufzufassen ist, insofern es nicht einfach Gegenstand ist, indem sich das ›Ich‹ (nicht) zu finden vermag, sondern Negativität, Verschwinden der Gegenständlichkeit, ›Entäußerung‹ der Substanz und damit ›negative‹ (nicht mehr präsentierbare) Repräsentation des Entzugs, der letztlich das Wesen des Selbsts selber ist« (2012a, p. 351).

<sup>57</sup> Nach Auinger (2003) ist damit »[d]ie *eine Substanz* des Lichtwesens [...] der Stoff, in welchen die Subjektivität *hineingearbeitet* wird. Das Selbstbewusstsein des Geistes hat also ein Bewusstsein, das daran arbeitet, die Substantialität mit subjektiven Momenten auszustatten« (2003, p. 108, KiO).

<sup>58</sup> »Das Fürsichsein des Geistes erhält in der Besonderung dieser bestimmten Tiergestalten seinen ersten Ausdruck, verbleibt aber darin noch in einer Partikularität, welche die Negativität und Allgemeinheit des Selbsts nicht adäquat darstellen kann« (Deibl 2012, p. 302).

*Gegenstandes*, die durch das Selbst hervorgebracht, oder die vielmehr das hervorgebrachte, sich aufreibende, d. h. zum Dinge werden Selbst ist« (TWA 3, p. 508, KiO). Etwa in der Gestalt der Pyramiden erfolgt so eine »[...] Vergegenständlichung der Grenze von Leben und Tod. Erstmals erhält der Übergang von Leben und Tod, der bisher das unverstandene Tremendum war, eine Symbolisierung« (Deibl 2012, p. 305). Geist und Ding bleiben darin jedoch noch getrennt und werden äußerlich aufeinander bezogen<sup>59</sup>, weshalb die weitere Bemühung darauf abzielt, die beiden Extreme einander anzunähern:

»[...] [S]eine Einigkeit mit sich selbst enthält diesen Gegensatz der Einzelheit und Allgemeinheit. Indem das Werk in seinen Seiten sich selbst sich nähert, so geschieht dadurch zugleich auch das andere, dass es dem arbeitenden Selbstbewusstsein nähertritt und dieses zum Wissen seiner, wie es an und für sich ist, in dem Werke gelangt« (TWA 3, p. 509).

Die Aufhebung dieser Trennung vollzieht sich jedoch wie die Aufhebung des Gegensatzes von Bewusstsein und Selbstbewusstsein erst über die Entwicklung der folgenden Stufen, in denen sich die Form des Gegenstandes weiter der Form des Selbst annähern wird: »Noch fehlt dem Werke aber die Gestalt und Dasein, worin das Selbst als Selbst existiert; – es fehlt ihm noch dies, an ihm selbst es auszusprechen, [...] es fehlt ihm die Sprache [...]« (TWA 3, p. 510), worin zugleich der Übergang in die nächste Stufe, die »Kunstreligion«, liegt. Hegel spricht in diesem Zusammenhang auch von der Sprache als dem »[...] Dasein, das an ihm selbst innerlich ist [...]« (TWA 3, p. 511, KiO) und worin der Geist zur »[...] geistigen Gestaltung [...] – einem Äußeren, das in sich gegangen, – einem Inneren, das sich aus sich und an sich selbst äußert [...]« (TWA 3, p. 512), übergeht<sup>60</sup>.

### 3.5.2. Die »Kunstreligion«

Für die Stufe der Kunstreligion gilt, dass der Geistes seine Selbsthervorbringung nicht mehr als »[...] ein instinktartiges Arbeiten [...]« (TWA 3, p. 508) vollzieht, sondern »[...] indem die Gestalt die Form der selbstbewussten Tätigkeit gewonnen, ist er geistiger Arbeiter

---

<sup>59</sup> »Es wird das Innere (das *selbstbewusste* Moment) mit dem Äußeren (das *bewusste* Moment) von *außen* ›verbund-en‹. Was aber noch fehlt, ist die Gestaltung eines Werks, das eine *innerliche* oder auch *an* und *für sich* seiende ›Ver-Bund-enheit‹ von Bewusstsein und Selbstbewusstsein zum Ausdruck bringt« (Auinger 2003, p. 108, KiO).

<sup>60</sup> »Hatte sich in den Bauwerken im zunehmenden Hervortreten der menschlichen Gestalt bereits das Selbst in seiner Negativität als treibende Kraft immer deutlicher herausgestellt, wird dies nun als Wahrheit jener Stufe *ausgesprochen*. Den Weg in die Konkretisierung dieser sprachlichen Ausdrucksweise stellt die Kunstreligion dar« (Deibl 2012, p. 307, KiO).

geworden«<sup>61</sup> (TWA 3, p. 512). In den den Stufen der Kunstreligion vorangestellten Absätzen gibt Hegel hierzu wieder einen Vorblick auf die Entwicklung, die sich vom »abstrakten« über das »lebendige« bis zum »geistigen« Kunstwerk vollziehen wird. Im Hinblick auf die überwindende Vollendung dieser Stufe gibt Hegel den Hinweis, sie werde sich für den Geist näher bestimmen als

»[...] Zurückgehen *aus seiner Wahrheit* in das reine *Wissen seiner selbst*. Indem das sittliche Volk in der unmittelbaren Einheit mit seiner Substanz lebt und das Prinzip der reinen Einzelheit des Selbstbewusstseins nicht an ihm hat, so tritt seine Religion in ihrer Vollendung erst im *Scheiden* von seinem *Bestehen* auf. [...] [S]o ist der Geist [...] in das Extrem des sich als Wesen erfassenden Selbstbewusstseins herausgetreten. Dieses ist der in sich gewisse Geist, der über den Verlust seiner Welt trauert und sein Wesen, über die Wirklichkeit erhoben, nun aus der Reinheit des Selbsts hervorbringt« (TWA 3, pp. 513-514, KiO).

Die Überwindung der Gestalt des geistigen Kunstwerks liegt für den Geist darin, in seiner Gestaltung »[...] nicht nur die aus dem Selbst geborene *Substanz*, sondern in seiner Darstellung als Gegenstand *dieses Selbst* zu sein, [...] seinen Begriff selbst zur Gestalt zu haben, so dass der Begriff und das erzeugte Kunstwerk sich gegenseitig als ein und dasselbe wissen« (TWA 3, p. 514, KiO). In der Tätigkeit des Geistes vollzieht sich die Vollendung der Kunstreligion so im Untergang der Substanz, die »[...] vom reinen Selbst des Individuums, als der negativen Macht, bezwungen« (TWA 3, p. 515) wird<sup>62</sup>.

In der ersten Stufe des Kunstwerks, dem »abstrakten« Kunstwerk, erfährt der Geist als Künstler zunächst »[...] seine Gestalt und sein tätiges Bewusstsein am weitesten voneinander entfernt [...]« (TWA 3, p. 515), indem das Kunstwerk »[...] als *Ding* überhaupt *da ist*« (TWA 3, p. 515, KiO). Darin tritt die Gestalt des absoluten Wesens »[...] in den Unterschied der Einzelheit, welche die Gestalt des Selbsts an ihr hat, und der Allgemeinheit [...]« (TWA 3, p. 515) auseinander, womit Hegel zugleich auch einen wesentlichen Erfahrungsschritt für das religiöse Bewusstsein herausstellt: Die natürliche und die dinghafte Gestalt, die sich das absolute Wesen bisher gegeben hat »[...] tritt neben seine wahre Gestalt und gilt für sich

---

<sup>61</sup> Das Subjekt als Künstler ist somit »[...] ein selbstbewusstes Individuum, das etwas über seine Wirklichkeit Hinausgehendes schafft [...]« (Dunshirn 2004, p. 20).

<sup>62</sup> Nach Dunshirn (2012) nimmt die Kunstreligion damit innerhalb der Bewegung vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein des absoluten Geistes bzw. der Subjektwertung eine Mittelstellung zwischen natürlicher und offener Religion ein: »Zuvor war die Kunst zu sehr ›ins Dasein versenkt‹ [...], und ›später‹, d. h. in der Periode der offenbaren Religion, wird der höhere Grad an Innerlichkeit nicht mehr vollständig von der Kunst verkörpert werden können« (2012, p. 313). Die Entwicklung der Kunstreligion selbst beinhaltet daher zugleich auch, »[...] dass diese Intensivierung des Wissens um das Selbstbewusstsein des Geistes ein sukzessives ›Vergehen der Sittlichkeit‹ in ihrer *naturgemäßen* Ausprägung impliziert und in letzter Konsequenz zu einer ›Ent-Religionisierung‹ des ›Kunst-Religiösen‹ führt« (Auinger 2003, p. 112, KiO).

Entgegen dieser Subjektivierungsbewegung, im Zuge derer die Kunst die Negativität des Subjekts letztlich nicht letztgültig zu symbolisieren vermag, sieht Lütterfelds (1999) in der Kunstreligion die Darstellung der Kunst als »säkularisierter« Religion jedoch »[...] als Symbol einer nicht mehr durch Negation, Differenzen [...] gekennzeichneten harmonischen, in sich selber stimmigen Vermittlung von Mensch und Wirklichkeit [...]« (1999, p. 227).

nichts mehr, sondern ist zur Bedeutung eines Anderen, zum bloßen Zeichen, herabgesunken. [...] Die Göttergestalt hat darum ihr Naturelement als ein aufgehobenes, als eine dunkle Erinnerung in ihr« (TWA 3, p. 516).

Der durch den Künstler hervorgebrachten Gestalt, dem Kunstwerk, steht jedoch »[...] das *Selbstbewusstsein* gegenüber, das [...] sich selbst aber als einer bestimmten Individualität in seinem Werke keine Wirklichkeit [...]«<sup>63</sup> (TWA 3, p. 517, KiO) geben kann. Diese Trennung in die »[...] abstrakten Bestimmungen des *Tuns* und *Dingseins* gegeneinander [...]« (TWA 3, p. 518, KiO) wird nun dadurch zu überwinden versucht, dass als Medium des Kunstwerks ein anderes Element gewählt wird: »[...] die *Sprache*, – ein Dasein, das unmittelbar selbstbewusste Existenz ist« (TWA 3, p. 518, KiO). Das absolute Wesen, so in der Sprache zur Darstellung gebracht, ist damit »[...] das an ihm selbst beseelte Kunstwerk, das die reine Tätigkeit [...] unmittelbar in seinem Dasein hat« (TWA 3, p. 518).

Zunächst wiederum in unmittelbarer Form tritt das Kunstwerk im Element der Sprache als der »Hymnus« und das »Orakel« auf. Beide sind jedoch noch mit einer Einseitigkeit behaftet, insofern der Hymnus als die Sprache des allgemeinen Selbstbewusstseins, darin jedoch als die »[...] unmittelbare reine Befriedigung des Selbsts [...] nicht das seinen Gegenstand von sich unterscheidende Bewusstsein und also nur die Nacht seines Daseins [...]« (TWA 3, p. 521) ist, das Orakel dagegen als die Sprache eines »nur erst« einzelnen, »[...] *fremden* Selbstbewusstseins« (TWA 3, p. 519, KiO) auftritt. Die Vereinigung dieser beiden Momente stellt als die darauffolgende Gestalt der »Kultus« dar:

»In ihm gibt sich das Selbst das Bewusstsein des Herabsteigens des göttlichen Wesens aus seiner Jenseitigkeit zu ihm, und dieses, das vorher das Unwirkliche und nur Gegenständliche ist, erhält dadurch die eigentliche Wirklichkeit des Selbstbewusstseins. [...] Die Handlung ist dadurch geistige Bewegung, weil sie dies Doppelseitige ist, die Abstraktion des *Wesens*, wie die Andacht den Gegenstand bestimmt, aufzuheben und es zum Wirklichen zu machen und das *Wirkliche*, wie das Handelnde den Gegenstand und sich bestimmt, auf- und in die Allgemeinheit zu erheben« (TWA 3, pp. 521-523, KiO).

Diese Bewegung im Kunstwerk als kultischer Handlung stellt sich nun so dar, dass das Bewusstsein in der »Hingabe« Verzicht tut, darin zugleich jedoch in letzter Konsequenz nur wiederholt, was das absolute Wesen bereits an sich getan hat:

»Die Aufopferung der göttlichen Substanz gehört, insofern sie *Tun* ist, der selbstbewussten Seite an; dass dieses wirkliche Tun möglich sei, muss das Wesen sich selbst schon *an sich* aufgeopfert haben. Dies hat es darin getan, dass es sich *Dasein* gegeben und zum *einzelnen Tiere* und zur *Frucht* gemacht hat« (TWA 3, p. 523, KiO).

---

<sup>63</sup> Zugleich weiß das Bewusstsein »[...] noch nicht [...], dass Gott nicht in Bildern verehrt, sondern im Geiste angebetet, d. h. *gedacht* sein will« (Liebrucks 1970, pp. 104-105, KiO).

Indem die Hingabe zugleich die Seite des »Genusses«<sup>64</sup> an ihr hat, worin das Bewusstsein das absolute Wesen als sich zugeneigt erfährt, zeigt sich als Ergebnis des Kultus »[...] das in seinem Wesen befriedigte Selbstbewusstsein und der Gott eingekehrt in es als in seine Stätte«<sup>65</sup> (TWA 3, p. 526).

Den Übergang zur Stufe des »lebendigen« Kunstwerks vorbereitend gibt Hegel nochmals eine zusammenfassende Darstellung der Bewegung der Vollendung des »abstrakten« Kunstwerks und zugleich einen Vorblick auf das Verhältnis dieser Gestalt zur Stufe der »offenbaren« Religion:

»Was hiermit durch den Kultus dem selbstbewussten Geiste in ihm selbst offenbar geworden, ist das *einfache* Wesen als die Bewegung, teils aus seiner nächtlichen Verborgenheit herauf in das Bewusstsein zu treten, [...] teils aber sich ebenso wieder in die unterirdische Nacht, in das Selbst zu verlieren [...]. Noch ist aber dem Bewusstsein nur der absolute Geist, der dieses einfache Wesen und nicht als der Geist an ihm selbst ist, verraten, oder nur der *unmittelbare* Geist, der Geist der Natur. [...] Noch hat sich ihm also der Geist als *selbstbewusster* Geist nicht geopfert, und das Mysterium des Brotes und Weins ist noch nicht Mysterium des Fleisches und Blutes« (TWA 3, p. 527, KiO).

Für diese Entwicklung hin zur Aufopferung des absoluten Wesens »[...] als solches, das *wesentlich* menschliche Gestalt annimmt«<sup>66</sup> (TWA 3, p. 528, KiO), legt nun, so Hegel, die Stufe des »lebendigen« Kunstwerks »[...] den Grund zu dieser Offenbarung und legt ihre Moment einzeln auseinander« (TWA 3, p. 528). Im lebendigen Kunstwerk als Körperlichkeit des olympischen Wettkämpfers stellt darin »[d]er Mensch [...] also an die Stelle der Bildsäule sich selbst als zur vollkommen freien *Bewegung* erzogene und ausgearbeitete Gestalt [...]« (TWA 3, p. 528, KiO), um so für das Volk »[...] statt des steinernen Gottes die höchste leibliche Darstellung ihres Wesens zu sein [...]« (TWA 3, p. 528).

In der Gestalt der Körperlichkeit ist jedoch, ebenso wie in der vorhergehenden, sich zur bacchischen Raserei steigenden Handlung des Kultus, zwar »[...] die Einheit des Selbstbewusstseins und des geistigen Wesens vorhanden; es fehlt ihnen aber noch ihr Gleichgewicht« (TWA 3, p. 528), weshalb der Übergang in die nächste Stufe, das »geistige« Kunstwerk, darin besteht, die Einheit wieder in einem geistigeren Element zur Darstellung zu bringen: »Das vollkommene Element, worin die Innerlichkeit ebenso äußerlich als die Äußerlichkeit innerlich ist, ist wieder die Sprache [...]« (TWA 3, pp. 528-529). Die Sprache des geistigen Kunstwerks hat jedoch infolge der Erfahrungen des Bewusstseins nun einen

---

<sup>64</sup> Jedoch ist zugleich »[g]erade dieser Genuss [...], sosehr das Wesen darin zu Selbstbewusstsein gelangen mag, die Defizienz des Kultus, weil das Resultat der Kulthandlung »im *Genusse* sich selbst seines Daseins beraubt« (Dunshirn 2012, p. 317, KiO).

<sup>65</sup> Nach Dunshirn ist damit »[a]ls Ergebnis dieses Prozesses [...] festzuhalten, dass Wesen und Selbstbewusstsein nunmehr zusammengeschlossen sind [...]« (2012, p. 317) in der Unmittelbarkeit des Kultus.

<sup>66</sup> Auinger (2003) zufolge hat die Kultus-Bewegung [...] die Aufgabe, das Wesen zu »ver-wirklich-en« und das Wirkliche zu »ver-wesen-tlichen« (2003, p. 114, KiO).

»[...] klaren und allgemeinen Inhalt gewonnen [...]« (TWA 3, p. 529), indem der Geist als Künstler in den Gestalten des Sängers und des Schauspielers nun »[...] eigenes, in allen seinen Regungen von der selbstbewussten Seele durchdrungenes und mitlebendes Dasein ist [...]« (TWA 3, p. 529) und zugleich in der Hinwegarbeitung der Besonderungen sich »[...] der Allgemeinheit seines menschlichen Daseins bewusst« (TWA 3, p. 529) ist. Hegel gibt jedoch auch einen Hinweis auf die Defizienz dieser Stufe, indem er bemerkt, dass das die Einheit des Selbstbewusstseins und des absoluten Wesens vollbringende Tun hierin »[...] noch nicht in den Begriff, sondern erst in die *Vorstellung*, in die synthetische Verknüpfung des selbstbewussten und des äußeren Daseins erhoben ist« (TWA 3, pp. 530-531, KiO).

Im »Epos«, der ersten Gestalt, in der die Einheit sich nun in der Sprache darstellt, »[...] *stellt* sich [...] überhaupt dem Bewusstsein dar, was im Kultus *an sich* zustande gekommen, die Beziehung des Göttlichen auf das Menschliche«<sup>67</sup> (TWA 3, p. 531, KiO). Der Geist als Künstler vollzieht sich als »[...] die Mnemosyne, die Besinnung und gewordene Innerlichkeit, die Erinnerung des vorhin unmittelbaren Wesens« (TWA 3, p. 531), verschwindet darin zugleich jedoch selbst als das einzelne Selbst, während er aus sich die Inhalte in Form der Helden erzeugt, welche die Einheit darstellen, indem sie »[...] einzelne Menschen sind wie der Sänger, aber nur *vorgestellte* und dadurch zugleich *allgemeine*, wie das freie Extrem der Allgemeinheit, die Götter« (TWA 3, p. 531, KiO).

Im Epos sind jedoch die »Notwendigkeit« und der Sänger als Einzelne noch vom Inhalt getrennt, weshalb die Stufe des Epos in die darauffolgende Stufe, die »Tragödie«, übergeht, um diese Trennung zu überwinden<sup>68</sup>.

»In Ansehung der Form hört die Sprache dadurch, dass sie in den Inhalt hereintritt, auf, erzählend zu sein, wie der Inhalt, ein vorgestellter. Der Held ist selbst der Sprechende, und die Vorstellung zeigt dem Zuhörer, der zugleich Zuschauer ist, *selbstbewusste* Menschen, die ihr Recht und ihren Zweck, die Macht und den Willen ihrer Bestimmtheit *wissen* und zu sagen *wissen*. [...] Das *Dasein* dieser Charaktere sind endlich *wirkliche* Menschen, welche die Personen der Helden anlegen und diese in wirklichem, nicht erzählendem, sondern eigenem Sprechen darstellen« (TWA 3, pp. 534-535, KiO).

---

<sup>67</sup> Indem es darin jedoch zu einer Verdopplung kommt, stehen darin »[d]ie substantiell göttlichen Mächte und die selbstisch handelnden Individuen [...] in einem Verhältnis, das, je nach Perspektive, die Betätigung einer der beiden Seiten als überflüssig erscheinen lässt« (Auinger 2003, p. 119).

<sup>68</sup> Nach Dunshirn ist »[v]om geistigen Geschehen her [...] diese Entwicklung der Kunstreligion der vielleicht wichtigste Schritt hin zur offenbaren Religion. Nicht mehr erzählt der Sänger des Epos über einen Helden oder lässt ihn eine Rede halten, sondern der Held tritt selbst auf. Dass die Helden der Stücke dem Rezipienten, der vom Zuhörer zum Zuschauer mutiert ist, als Künstler mit reflektiertem Bewusstsein gegenüberreten, garantiert, dass ihre Reden nicht als Besprechung von Äußerlichem aufgefasst werden, sondern als Äußerungen ihrer innersten Einstellung« (2012, p. 332).

Zugleich ereignet sich mit dem Übergang in die »Tragödie« eine Akzentverschiebung, insofern darin »[...] das Schicksal mehr in *die Sphäre der sittlichen Gegensätze* versetzt ist und das eigentlich Religiöse nicht mehr so im Vordergrund steht wie in den ursprünglicheren und *bewusstseinsbetonenen* Kunstwerken« (Auinger 2003, p. 120, KiO).

Die Tragödie teilt sich nun in den »Chor des Alters«, der die Zuschauer repräsentiert<sup>69</sup> und vor dem sich der Geist darstellt in der »[...] einfachen Entzweiung des Begriffs [...]« (TWA 3, p. 536) in »göttliche« und »menschliche« Mächte. Diese Entzweiung ist jedoch, so Hegel, letztlich eine »[...] Auflösung des Subjekts, das sie nur als *Moment* in seinem Selbst begreift [...]«<sup>70</sup> (TWA 3, pp. 536-537, KiO).

Als »[d]ie Wahrheit aber der gegeneinander auftretenden Mächte des Inhalts und Bewusstseins [...]« (TWA 3, p. 539) zeigt jedoch »[d]ie Bewegung des Tuns [...] ihre Einheit in dem gegenseitigen Untergang beider Mächte und der selbstbewussten Charaktere. [...] Dieses Schicksal vollendet die Entvölkerung des Himmels, der gedankenlosen Vermischung der Individualität und des Wesens [...]« (TWA 3, pp. 539-540). Zugleich gehen auch »[...] die Personen des göttlichen Wesens selbst sowie die Charaktere seiner Substanz [...] in die Einfachheit des Bewusstlosen zusammen. [...] Aber das Selbstbewusstsein, die einfache Gewissheit seiner, ist in der Tat [...] die geistige Einheit, wozu alles zurückgeht« (TWA 3, p. 541) bzw. zurückgehen wird. Während in der Tragödie so noch »[...] der Held, der vor dem Zuschauer auftritt, [...] in seine Maske und in den Schauspieler, in die Person und das wirkliche Selbst« (TWA 3, p. 541) zerfällt, wird nun in der »Komödie« als Vollendung der »Tragödie« »[d]as Selbstbewusstsein der Helden [...] aus seiner Maske hervortreten und sich darstellen, wie es sich als das Schicksal sowohl der Götter des Chors als der absoluten Mächte selbst weiß und von dem Chore, dem allgemeinen Bewusstsein, nicht mehr getrennt ist« (TWA 3, p. 541).

In der »Komödie« als der dritten Sprache des geistigen Kunstwerks ereignet sich nun die »[...] allgemeine Auflösung der gestalteten Wesenheit überhaupt in ihrer Individualität [...]« (TWA 3, p. 542), indem sich diese Individualität als »[...] ihnen nur eingebildet und [...] nicht an und für sich selbst [...]« (TWA 3, p. 542) zukommend erweist. Umgekehrt zeigt sich das wirkliche Subjekt, der Künstler, als Schauspieler, als »[...] über ein solches Moment als über eine einzelne Eigenschaft erhoben und angetan mit dieser Maske spricht es die Ironie

---

<sup>69</sup> Zugleich ist der Chor jedoch auch »[...] eine Vorstufe zur ›Gemeine‹ [sic] der offenbaren Religion, die das Geschehen der Entäußerung und Versöhnung zwar mitverfolgt, die Versöhnung aber nicht selbst vollbringen kann [...]. In ähnlicher Weise fehlt dem Chor das Selbst und die Kraft des Negativen« (Dunshirn 2012, p. 334).

<sup>70</sup> »Dieser Zweiteilung entsprechend spaltet sich der Götterhimmel, allerdings nicht aus eigenem Antrieb, sondern durch die ›Auflösung des Subjekts‹. War im Epos das Subjekt noch ein Objekt dieser Auflösung und in viele verschiedene, unwirkliche Figuren der Vorstellung zerstreut, so tritt es hier als *genetivus subjectivus* auf und nimmt die vielfachen göttlichen Substanzen in sich auf, löst sie also in sich selbst auf. Damit beginnt auf der Inhaltsseite derjenige Prozess, welcher in der Radikalisierungsform der Tragödie, nämlich der Komödie, seinen Abschluss finden wird und welcher darin besteht, dass den Göttern der letzte Schein von Wesen genommen wird« (Dunshirn 2012, p. 336, KiO).

derselben aus, die für sich etwas sein will«<sup>71</sup> (TWA 3, p. 542), und vollzieht die Auflösung der substanziellen Mächte schließlich im Fallenlassen der Maske<sup>72</sup>.

In der Komödie ist damit »[...] das Große an der Tragödie, dass nämlich das dichtende Selbstbewusstsein als wirklicher, handelnder Mensch auf die Bühne tritt, dahingehend verändert, dass der vereinzelt Mensch sich als Schicksal der Götter weiß« (Dunshirn 2012, p. 342). Darüber hinaus gibt das denkende Bewusstsein dieser Stufe dem absoluten Wesen über die Auflösung und Rücknahme in die Gewissheit seiner selbst<sup>73</sup> eine neue Gestalt: »Das vernünftige *Denken* enthebt das göttliche Wesen seiner zufälligen Gestalt, und [...] hebt [...] sie in die einfachen Ideen des *Schönen* und *Guten* empor. – Die Bewegung dieser Abstraktion ist das Bewusstsein der Dialektik [...]« (TWA 3, p. 543, KiO). Mit dieser Entwicklung ist die Kunstreligion als geistiges Kunstwerk vollendet:

»Das *einzelne Selbst* ist die negative Kraft, durch und in welcher die Götter sowie deren Momente, die daseiende Natur und die Gedanken ihrer Bestimmungen, verschwinden; zugleich ist es nicht die Leerheit des Verschwindens, sondern erhält sich in dieser Nichtigkeit selbst, ist bei sich und die einzige Wirklichkeit. Die Religion der Kunst hat sich in ihm vollendet und ist vollkommen in sich zurückgegangen. Dadurch, dass das einzelne Bewusstsein in der Gewissheit seiner selbst es ist, das als diese absolute Macht sich darstellt, hat diese die Form eines *Vorgestellten*, von dem *Bewusstsein* überhaupt *Getrennten* und ihm Fremden verloren [...]; auch ist die Einheit nicht die *bewusstlose* des Kultus und der Mysterien, sondern das *eigentliche Selbst* des Schauspielers fällt mit seiner Person zusammen, so wie der Zuschauer in dem, was ihm vorgestellt wird, vollkommen zu Hause ist und sich selbst spielen sieht. Was dies Selbstbewusstsein anschaut, ist, dass in ihm, was die Form von Wesenheiten gegen es annimmt, in seinem Denken, Dasein und Tun sich vielmehr auflöst und preisgegeben ist, es ist die Rückkehr alles Allgemeinen in die Gewissheit seiner selbst [...]«<sup>74</sup> (TWA 3, p. 544, KiO).

### 3.5.3. Die »offenbare« Religion

Zu Beginn der »offenbaren« Religion gibt Hegel wieder einen Rückblick auf die vorangegangene Entwicklung und stellt zugleich nochmals die Position des Bewusstseins im

---

<sup>71</sup> Damit ergibt sich in der Komödie, »[...] dass die Götter, die elementare Kräfte sein wollen, selbstlose Unwirklichkeiten sind. Nur zum Schein setzt der Schauspieler in der Komödie eine Maske auf und legt offen, dass der von ihm dargestellte Kreis allgemeiner Mächte nur von der Verstellung eines selbstbewussten Individuums abhängig ist, das in Wirklichkeit nichts anderes als der Zuschauer selbst ist« (Dunshirn 2004, p. 45).

<sup>72</sup> »Das Fallenlassen der Maske markiert das *selbstbewusste* Geständnis, dass es die *Subjektivität* des Wesens ist, die sich hinter der wesentlichen Substantialität verbirgt; aber als eine Subjektivität, die es offenbaren wird, dass sie selbst einen absolut substantiellen Sinn in ihr enthält« (Auinger 2003, p. 124, KiO).

<sup>73</sup> »Durch die Destruktion des Göttlichen und die Verlagerung sämtlicher sittlicher Normen in den Einzelnen ist endgültig der Zusammenschluss von »einzelnem Selbst« und »negativer Macht« erreicht, der bereits in der Einleitung zur Kunstreligion angekündigt worden war. Die Komödie ist die Vollendung der Bewegung der Kunstreligion – alles, was in ihren verschiedenen Ausformungen als Fremdes begegnet ist, ist in die Gewissheit des Einzelnen, sei es des Schauspielers oder des Zuschauers, zurückgenommen« (Dunshirn 2012, p. 344).

<sup>74</sup> »Was diesem Bewusstsein aber noch fehlt, ist das Sich-Anders-Werden, der radikale Selbstverlust als Offenbarwerden des innersten Antagonismus des Selbsts, d. h. einer Gegen-Ständlichkeit, die an ihm selbst hervortritt« (Appel 2012a, p. 353).

Ausgang von der Kunstreligion dar: Im Hervorbringen des Geistes als Künstler ist »[...] der Geist aus der Form der *Substanz* in die des *Subjekts* getreten [...]« (TWA 3, p. 545, KiO) und zugleich wurde der Gestalt das Selbstbewusstsein bzw. seine Tätigkeit innerlich. Die Einheit, die zunächst im Kultus hervorgebracht werden sollte, ist in der Komödie als der Vollendung des geistigen Kunstwerks »[...] auf das Extrem des Selbsts herübergegangen [...]; das Wesen, das Substanz, und an dem das Selbst die Akzidentalität war, ist zum Prädikate heruntergesunken und der Geist hat in *diesem Selbstbewusstsein*, dem nichts in der Form des Wesens gegenübertritt, sein *Bewusstsein* verloren«<sup>75</sup> (TWA 3, p. 545, KiO). Vorausblickend auf die nun anhebende Stufe, bemerkt Hegel, diese Entwicklung werde jedoch zugleich »[...] die Umkehrung desselben enthalten, welche das Selbst zum Prädikat herunterstimmt und die Substanz zum Subjekte erhebt«<sup>76</sup> (TWA 3, p. 545), wobei dies sich wesentlich nur dadurch vollziehen kann,

»[...] dass diese Umkehrung *für* und *durch* das *Selbstbewusstsein* selbst zustande gebracht wird. Indem dieses sich mit Bewusstsein aufgibt, so wird es in seiner Entäußerung erhalten und bleibt das Subjekt der Substanz, aber als sich eben so entäußertes hat es zugleich das Bewusstsein derselben; oder indem es durch seine Aufopferung die Substanz als Subjekt *hervorbringt*, bleibt dieses sein eigenes Selbst« (TWA 3, pp. 545-546, KiO).

Vorläufig steht der Geist jedoch auf der Stufe der Vollendung der Kunstreligion, in der das absolute Wesen in das Selbst zurückgegangen ist<sup>77</sup> – allerdings nicht in das wirkliche Selbst, sondern in »[...] *das Selbst als solches, die abstrakte Person* [...]« (TWA 3, p. 546, KiO), womit die Gestalt des »unglücklichen Bewusstseins« als »[...] Gegenseite und Vervollständigung [...] des komischen Bewusstseins [...]« (TWA 3, p. 547) auftritt. Die Entäußerung der Substanz im Übergehen der Einheit auf das Selbst hat damit zunächst keine positive Bedeutung, insofern das Bewusstsein das Selbst als die abstrakte Person des Rechtszustands letztlich »[...] als den vollkommenen Verlust [...] und die Entäußerung seines Wissens von sich« (TWA 3, p. 547) erfahren hat. In der Vollendung der Kunstreligion ist das

---

<sup>75</sup> In dieser Erfahrung »[...] spricht sich aus, dass das Bewusstsein so mit dem Selbstbewusstsein verbunden und »zusammengeschlossen« ist, dass es *als* Bewusstsein *im* *Selbstbewusstsein* kein »wesentliches« Dasein hat« (Auinger 2003, p. 126, KiO).

<sup>76</sup> »Das substantielle und absolute Wesen wird Subjekt, indem das Selbst Subjekt bleibt, und das Selbst macht sich zum Prädikat, indem sich das absolute Wesen aufgibt und seinerseits zum Prädikat wird. [...] Im Rahmen der Religion ist hiermit der *Begriff* erreicht« (Auinger 2003, p. 130, KiO).

<sup>77</sup> Appel (2012a) gibt den Hinweis, die Stufe der Komödie habe zwar »[...] die Substanz in die Negativität des Selbsts aufgehoben, sodass sie zum Satz kommt »Das Selbst ist das absolute Wesen«, was sie allerdings noch nicht erreicht hat, ist die »Allgemeinheit des Selbsts«, womit sie auf gleiche Weise auch die absolute Singularität desselben verfehlt, wenn man berücksichtigt, dass sich die wirkliche Einzelheit überhaupt nur in der Dialektik mit dem Allgemeinen herstellen kann« (2012a, pp. 351-352).

In der weiteren Entwicklung widerfährt dem Bewusstsein jedoch »[...] in der absoluten (Selbst-)Entäußerung die Erfahrung der »Dingheit« oder der Singularität. Diese ist nicht in die bisherigen Strukturen integrierbar und bezeichnet von Anfang an deren Anderes, welches in dieser letzten (Selbst-)Entäußerung freigelegt werden kann. Darin liegt auch seine Allgemeinheit begründet, ist es allgemeines Selbst, weil es gerade in der Singularität nicht mehr den besonderen Formen des bisherigen Ganges zugehört« (2012a, p. 353).

Bewusstsein daher »[...] das Bewusstsein des Verlusts aller *Wesenheit* in *dieser Gewissheit* seiner und des Verlusts eben dieses Wissens von sich – der Substanz wie des Selbsts [...]« (TWA 3, p. 547, KiO).

In Fortführung der Rekapitulation der Gestalten der Kunstreligion als »[...] Formen der Entäußerung der absoluten Substanz [...]« (TWA 3, p. 548) weist Hegel ihnen nun ihren Status als erinnerte Momente zu, indem »[...] die Einfachheit des reinen Begriffs, der jene Gestalten als seine Momente enthält« (TWA 3, p. 549) sich nun in ihrer Bewegung als »[...] *ansichseiende[s]* Hervorgehen desselben [...]« (TWA 3, p. 548, KiO) darstelle. In Bezug auf diese Bewegung bemerkt Hegel, der reine Begriff habe

»[...] zwei Seiten an ihm [...]; die eine ist diese, dass die *Substanz* sich ihrer selbst entäußert und zum Selbstbewusstsein wird, die andere umgekehrt, dass das *Selbstbewusstsein* sich seiner entäußert und zur Dingheit oder zum allgemeinen Selbst macht. Beide Seiten sind sich auf diese Weise entgegengesetzt, und hierdurch ist ihre wahre Vereinigung entstanden. Die Entäußerung der Substanz, ihr Werden zum Selbstbewusstsein drückt den Übergang ins Entgegengesetzte [...] oder dies aus, dass sie *an sich* Selbstbewusstsein ist; umgekehrt die Entäußerung des Selbstbewusstseins dies, dass es *an sich* das allgemeine Wesen ist, oder – weil das Selbst das reine Fürsichsein ist, das in seinem Gegenteile bei sich bleibt – dies, dass *für es* es ist, dass die Substanz Selbstbewusstsein und eben dadurch Geist ist. [...] [D]ie *Wirklichkeit* oder das Selbstbewusstsein und das *Ansich* als die Substanz sind seine beiden Momente, durch deren gegenseitige Entäußerung, jedes zum anderen werdend, er als diese ihre Einheit ins Dasein tritt«<sup>78</sup> (TWA 3, pp. 549-550, KiO).

Damit ist bereits angezeigt, dass es zu einer Entäußerung beider Seiten<sup>79</sup> kommen muss, damit sich der Geist als ihre Einheit, bzw. letztlich als die Bewegung des Übergehens selbst begreifen kann und nicht »[...] das Selbstbewusstsein einseitig nur *seine eigene* Entäußerung erfasst [...]« (TWA 3, p. 550, KiO), womit zugleich auf der anderen Seite »[d]er Geist [...] auf diese Weise dem Dasein nur *eingebildet* [...]« (TWA 3, p. 550, KiO) wäre. Hierfür muss, so Hegel, die Entäußerung der Substanz »[...] *an sich sein*, d. h. *einmal* dem Bewusstsein aus dem *Begriffe* entspringen und in ihrer Notwendigkeit hervortreten« (TWA 3, p. 550, KiO).

Infolge der bisherigen Entwicklung erscheint somit »[...] alles Dasein nur vom *Standpunkte des Bewusstseins* aus geistiges Wesen, nicht an ihm selbst« (TWA 3, p. 550, KiO), worin zugleich der Mangel der Vollendung der Kunstreligion besteht. Diese

---

<sup>78</sup> Auinger (2003) gibt hierzu einen Ausblick auf die nun ausstehende Erfahrung des Bewusstseins: »Das Selbstbewusstsein intensiviert seinen Bezug auf das Gegenständliche so lange, bis es soviel Vertrauen in seinen substantiellen Gegenstand setzen kann, dass es sich selbst zum Ding macht und seine Selbst-Vergegenständlichung einen substantielleren Sinn erhält als seine vereinzelte Selbstbehauptung. Gerade aber in dieser selbstlosen Entäußerung erfährt es, dass die gegenständliche Substanz die »*Auferstehung*« des Selbstbewusstseins ist« (2003, p. 130, KiO).

<sup>79</sup> In dieser gedoppelten Entäußerung verzichtet »[d]as einzelne Selbstbewusstsein [...] auf seine Autarkie und macht sich zur allgemeinen Dingheit, d. h. zu seinem eigenen Jenseits, in das es alle Substantialität verlegt und sich damit selbst aufgibt. Diese Aufopferung [...] opfert sich jedoch zugunsten einer Substanz auf, von der aufgrund der bisherigen Religions-Bewegung erkannt ist, dass sie selbst wieder das Werden zum Selbstbewusstsein ist. Aus diesem Grund ist hier die Entäußerung des Selbstbewusstseins in eine Substanz gesetzt, die selbst als Selbstbewusstsein erscheint« (Auinger 2003, p. 129).

Einseitigkeit ist jedoch nur ein Hinweis auf die noch ausstehende Erfahrung des religiösen Bewusstseins, insofern gilt:

»Von dem *denkenden Ansich* oder dem *Erkennen* der *Notwendigkeit* ist [...] das *unmittelbare Ansich* oder die *seiende Notwendigkeit* selbst unterschieden, – ein Unterschied, der zugleich aber nicht außer dem Begriffe liegt, denn die *einfache Einheit* des Begriffes ist das *unmittelbare Sein* selbst; [...] – Das *unmittelbare Ansich* des Geistes, der sich die Gestalt des Selbstbewusstseins gibt, heißt nichts anders, als dass der wirkliche Weltgeist zu diesem Wissen von sich gelangt ist; dann erst tritt dies Wissen auch in sein Bewusstsein und als Wahrheit ein« (TWA 3, p. 551, KiO).

Diese Entwicklung, die das Bewusstsein noch zu durchlaufen hat<sup>80</sup>, hebt nun an<sup>81</sup> mit der Erfahrung der ansichseienden Entäußerung der Substanz:

»Dies, dass der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewusstseins *an sich* und damit auch für sein *Bewusstsein* gegeben, erscheint nun so, dass [...] der Geist als ein Selbstbewusstsein, d. h. als ein wirklicher Mensch *da ist*, dass er für die unmittelbare Gewissheit ist, dass das glaubende Bewusstsein diese Göttlichkeit *sieht* und *fühlt* und *hört*. [...] Das Selbst des daseienden Geistes hat dadurch die Form der vollkommenen Unmittelbarkeit; [...] dieser Gott wird unmittelbar als Selbst, als ein wirklicher einzelner Mensch, sinnlich angeschaut; so nur *ist* er Selbstbewusstsein« (TWA 3, pp. 551-552, KiO).

Die hierin angesprochene »Menschwerdung« des absoluten Wesens<sup>82</sup> erfährt ihre spekulative Bedeutung nun dadurch, Ereignis der Bewegung des Begriffs selbst zu sein – es ist »[...]« »[...] hier kein schwärmerisches Ein-Bilden des Wesens ins Sein, sondern die Sache des Begriffs, von welchem erkannt ist, dass er nur dann als Begriff existiert, wenn er an ihm und in ihm selbst auch das Setzen des Seins ist« (Auinger 2003, p. 132). Hegel führt die Darstellung der Gestalt, in der sich der Begriff Dasein gibt, als seiendes Selbstbewusstsein oder gedachtes Sein weiter aus:

---

<sup>80</sup> Nach Auinger erscheint »[d]er Begriff, dessen genuine Sphäre das Denken ist, [...] im Denk-Prozess des Ansichseins als Selbst und als Subjekt [...]. Sein grundlegendstes Ansichsein ist das *reine Sein*, das sich von ihm selbst her fortbestimmt und sich durch die Denkbestimmungen zur eigentlichen Begriffs-Form entwickelt« (2003, p. 131, KiO).

<sup>81</sup> Deibl macht hierbei explizit, dass das Religionskapitel mit dem Untergang der Kunstreligion an seinem »Tiefpunkt« angelangt ist und »[...] nicht unmittelbar mit einer Entwicklung der offenbaren Religion [...]« (2013, pp. 191-192) fortfährt. »Hegel situiert gewissermaßen die offenbare Religion in der Überwindung jenes Totpunktes, an dem die Religion [...] zu Ende ist. [...] An diesem Totpunkt kann es keine Überwindung geben, die durch unser Tun irgendwie herbeigeführt werden könnte« (2013, p. 192).

<sup>82</sup> »Das *Dasein* steht hier dem Wesen nicht mehr gegenüber. Das wesentlichste Denken der Substanz und das auf die Spitze der Abstraktion getriebene Wesen verkehren sich in eine *daseiende Unmittelbarkeit*, die als *Unmittelbarkeit* Wesen ist. Die schöpferische Dynamik, in welcher *sichtbar* wird, dass das *unmittelbare* Sein ein Moment des Begriffs (das *inhaltliche* Moment) ist, macht das Wesen zum *Geist*. Insofern dieser als Inhalt der Religion gewusst wird, weiß sich diese als *geistige Religion*« (Auinger 2003, p. 133, KiO).

Liebrucks gibt den Hinweis, »die Welt« bzw. das religiöse Bewusstsein denke darin »[...] die Existenz Gottes vielmehr als die Existenz eines Menschen. Sie denkt die Menschwerdung Gottes, die nicht ein positives Geschehen ist, wie es immer beschrieben wird, dass Gott herabgestiegen ist zu uns armen Menschen usw., die vielmehr die verkehrte Existenz ist, in der die Menschwerdung Gottes zugleich die Vergöttlichung des Menschen nicht als Christianer, sondern als Christ ist. Beide zusammen sind zugleich die Menschwerdung des Menschen. Sie ist das größte Arrheton, das zwischen den beiden Sätzen von der Menschwerdung Gottes und der Gottwerdung des Menschen als die Evokation aus dem Schlendrian des Bewusstseins zu verstehen ist, sich durch die »Phänomenologie des Geistes« von Hegel endlich in den Stand zu versetzen, beide Sätze als einen zu denken« (1970, p. 279).

»Dies – seinem *Begriffe* nach das Offenbare zu sein – ist also die wahre Gestalt des Geistes, und diese seine Gestalt, der Begriff, ist ebenso allein sein Wesen und Substanz. Er wird gewusst als Selbstbewusstsein und ist diesem unmittelbar offenbar, denn er ist dieses selbst; die göttliche Natur ist dasselbe, was die menschliche ist, und diese Einheit ist es, die angeschaut wird. Hier ist also in der Tat das Bewusstsein oder die Weise, wie das Wesen für es selbst ist, seine Gestalt, seinem Selbstbewusstsein gleich; diese Gestalt ist selbst ein Selbstbewusstsein; sie ist damit zugleich *seiender* Gegenstand, und dieses *Sein* hat ebenso unmittelbar die Bedeutung des *reinen* Denkens, des absoluten Wesens«<sup>83</sup> (TWA 3, p. 553, KiO).

Näher bestimmt bedeutet dies für das religiöse Bewusstsein bzw. für dessen »spekulatives Wissen«, dass es das absolute Wesen weiß »[...] als *Denken* oder reines Wesen, und dies Denken als Sein und als Dasein, und das Dasein als die Negativität seiner selbst, hiermit als Selbst, *dieses* und allgemeines Selbst«<sup>84</sup> (TWA 3, p. 554, KiO).

Hegel weist jedoch darauf hin, dass diese Einsicht des religiösen Bewusstseins zunächst nur einen Vorblick darstellt, insofern »[d]ieser Begriff des sich selbst als Geist wissenden Geistes [...] selbst der unmittelbare und noch nicht entwickelt«<sup>85</sup> (TWA 3, p. 555) ist. Das Bewusstsein hat in seiner Erfahrung diese Unmittelbarkeit erst zu entwickeln, »[...] die Gestalt hat noch nicht die Form des *Begriffs*, d. h. des allgemeinen Selbsts, des Selbsts, das in seiner unmittelbaren Wirklichkeit ebenso Aufgehobenes, Denken, Allgemeinheit ist, ohne in dieser jene zu verlieren« (TWA 3, p. 555, KiO).

Indem das absolute Wesen zunächst in seiner Unmittelbarkeit als sinnliches Sein erscheint, ist »[d]ie nächste und selbst unmittelbare Form dieser Allgemeinheit [...] aber nicht schon die Form *des Denkens* selbst, [...] sondern die Erhebung des Daseins in die Vorstellung [...]« (TWA 3, p. 555, KiO). Das sinnliche Sein des unmittelbar seienden Selbstbewusstseins vergeht so und es ist dadurch »[...] *im Geiste* aufgestanden. [...] In dem Verschwinden des unmittelbaren Daseins des als absoluten Wesens Gewussten erhält das Unmittelbare sein negatives Moment [...]« (TWA 3, pp. 555-556, KiO). Das absolute Wesen wird so zwar »[...] als *das allgemeine Selbstbewusstsein* der Gemeinde [...]« (TWA 3, p. 556, KiO) gewusst, dieses Wissen selbst ist jedoch noch mit einem Mangel behaftet, insofern das absolute Wesen

---

<sup>83</sup> Nach Appel (2012a) erscheint hierin »[...] die Vereinigung von Singulärem und Allgemeinem, von Substanz und Selbst in diesem Menschen da, dem Christus, dem Singulären, in dem Gott geschaut wird« (2012a, p. 353). Darin ist »[d]ie ›Menschwerdung des göttlichen Wesens‹ [...] die Entsubstantialisierung der Substanz, die Existenz des spekulativen Satzes. Sie erst ist die Existenz des *menschlichen* Denkens« (Liebrucks 1970, p. 280, KiO).

<sup>84</sup> Damit ergibt sich, dass »[d]as Denken [...] *existierendes* Wissen und das Sein [...] *gewusstes* Sein« (Liebrucks 1970, p. 286, KiO) ist. »Erst das Herniederfahren Gottes in den menschlichen Leib ist das mythologische Bild dafür, dass der menschliche Gedanke erst derjenige ist, der als dialektischer Begriff schon von Haus aus bei der Welt ist. Dem Christen mag das als atheistisch erscheinen, dem formalen Logiker unserer Tage als mythologisches Geschwätz. Beide offenbaren darin, dass sie sich in bestimmten Momenten des menschlichen Denkens eingehaust haben, die nicht schon *das* menschliche Denken sind« (Liebrucks 1970, p. 284, KiO).

<sup>85</sup> Jedoch sieht sich »[d]as religiöse Bewusstsein [...] noch in seiner Unmittelbarkeit als geistig an. Es ist Denken als Dasein und *weiß* von diesem seinem im positiven Sinn nichtseienden Sein als Bewusst-Sein« (Liebrucks 1970, p. 281, KiO).

in seinem unmittelbaren sinnlichen Sein damit »[...] nur in das *Vorstellen* erhoben [...]« (TWA 3, p. 556, KiO) ist und noch nicht gedacht wird<sup>86</sup>. Hegel bemerkt hierzu:

»Diese *Form des Vorstellens* [...] ist noch nicht das zu seinem Begriffe als Begriffe gediehene Selbstbewusstsein desselben; die Vermittlung ist noch unvollendet. [...] Der *Inhalt* ist der wahre, aber alle seine Momente haben, in dem Elemente des Vorstellens gesetzt, den Charakter, nicht begriffen zu sein, sondern als vollkommen selbständige Seiten zu erscheinen, die sich *äußerlich* aufeinander beziehen. Dass der wahre Inhalt auch seine wahre Form für das Bewusstsein erhalte, dazu ist die höhere Bildung des letzteren notwendig, seine Anschauung der absoluten Substanz in den Begriff zu erheben und *für es selbst* sein Bewusstsein mit seinem Selbstbewusstsein auszugleichen, wie dies für uns oder *an sich* geschehen ist« (TWA 3, pp. 556-557, KiO).

Diese ansichseiende Bewegung des Begriffs wird nun nochmals explizit darstellig gemacht<sup>87</sup>. »Der Geist ist Inhalt seines Bewusstseins zuerst in der Form der *reinen Substanz* oder ist Inhalt seines reinen Bewusstseins« (TWA 3, p. 557, KiO). Über die Vorstellung, »[...] das Bewusstsein des Anderwerdens [...]« (TWA 3, p. 557) vollzieht sich die Bewegung in die »[...] Rückkehr aus der Vorstellung und dem Anderssein oder das Element des Selbstbewusstseins selbst« (TWA 3, p. 557). Diese drei Stufen erscheinen nun in der Entwicklung der »offenbaren« Religion als die drei »Reiche des Denkens«, bzw. vorstellend gefasst, als das »Reich des Vaters«, das »Reich des Sohnes« und das »Reich des Geistes«, worin jeweils die »[...] Wesensbewegung vom Ansich- zum Fürsich-Sein, das an sich bleibt, oder von der Substanz zum Selbst, das sich substantiell erhält, thematisiert« (Auinger 2003, p. 135) wird.

Im »Reich des Vaters«<sup>88</sup> ist »[d]er Geist zuerst als Substanz im *Elemente des reinen Denkens* vorgestellt, [...] unmittelbar das einfach sich selbst gleiche ewige *Wesen*, das aber [...] die Bedeutung des absoluten Geistes hat« (TWA 3, p. 558, KiO). So abstrakt für sich genommen ist es als einfaches Wesen jedoch »[...] in der Tat das *Negative an sich selbst*, und zwar die Negativität des Denkens [...]; d. h. es ist der absolute *Unterschied* von sich oder sein reines Anderswerden« (TWA 3, p. 559, KiO).

---

<sup>86</sup> Nach Auinger (2003) ist »[d]ie Einheit von Bewusstsein und Selbstbewusstsein [...] dabei immer noch eine ansichseiende Einheit, weil sie in einer Beziehung zustande kommt, in welcher die Bezogenen noch nicht in einer Identität gewusst werden, in der das inhaltliche Wissen und die fürsichseiende Form des Handelns als identisch gewusst werden« (2003, p. 134).

<sup>87</sup> Appel (2007a) gibt hierzu einen Überblick über die nun folgende Darstellung: »Der Geist ist Inhalt seines Bewusstseins zuerst in der Form der *reinen Substanz* oder ist Inhalt seines reinen Bewusstseins. Dieses Element des Denkens ist die Bewegung, zum Dasein oder zur Einzelheit herunterzusteigen. Die Mitte ist ihre synthetische Verbindung, das Bewusstsein des Anderswerden oder das Vorstellen als solches. – Das dritte ist die Rückkehr aus der Vorstellung und dem Anderssein oder das Element des Selbstbewusstseins selbst. Unschwer ist zu erkennen, dass hier die Trinität angesprochen ist« (2007a, p. 139, KiO).

<sup>88</sup> Nach Appel (2007a) meint »[d]ie Bezeichnung ›Vater‹ [...] in diesem Zusammenhang keine statische Substanz, sondern einen Vollzug, und zwar das Zeugen eines Anderen, in dessen Anderssein, konkret in dessen Fürsichsein der Vater unmittelbar bei sich ist« (2007a, p. 140).

»Als *Wesen* ist es nur *an sich* oder für uns; aber indem diese Reinheit eben die Abstraktion oder Negativität ist, ist es *für sich selbst* oder das *Selbst*, der *Begriff*; – Es ist also *gegenständlich*; [...] Aber in diesem Anderssein ist es ebenso unmittelbar in sich zurückgekehrt; denn der Unterschied ist der Unterschied *an sich*; d. h. er ist unmittelbar nur von sich selbst unterschieden, er ist also die in sich zurückgekehrte Einheit«<sup>89</sup> (TWA 3, p. 559, KiO).

Während sich der Begriff so an ihm selbst als von sich unterschieden zeigt, hebt sich die Unterschiedenheit zugleich wieder auf, indem er aus der die ansichseiende Reinheit trennenden Gegenständlichkeit wieder in sich zurückkehrt. Die innerhalb der Bewegung des Begriffs erscheinenden gegenständlichen Momente sind damit jedoch letztlich auch nur »[...] die Seiten des reinen Wesens selbst, das sich dirimiert und sich in bestimmte Gedanken urteilt« (Auinger 2003, p. 138).

»Es unterscheiden sich also die drei Momente, des *Wesens*, des *Fürsichseins*, welches das Anderssein des Wesens ist und für welches das Wesen ist, und des *Fürsichseins* oder Sichselbstwissens *im Anderen*. Das Wesen schaut nur sich selbst in seinem Fürsichsein an; es ist in dieser Entäußerung nur bei sich; das Fürsichsein, das sich von dem Wesen ausschließt, ist das *Wissen des Wesens seiner selbst*; [...] So dass die Unterschiede, die gemacht sind, ebenso unmittelbar aufgelöst, als sie gemacht, und ebenso unmittelbar gemacht, als sie aufgelöst sind, und das Wahre und Wirkliche eben diese in sich kreisende Bewegung ist. Diese Bewegung in sich selbst spricht das absolute Wesen als *Geist* aus [...]«<sup>90</sup> (TWA 3, p. 559, KiO).

Die Gemeinde erfasst diese Bewegung des Begriffs jedoch nicht denkend, sondern vorstellend »[...] und bringt statt der Form des Begriffs die natürlichen Verhältnisse von Vater und Sohn in das Reich des reinen Bewusstseins« (TWA 3, p. 560). Die Momente der Bewegung des Begriffs des Geistes werden damit nicht als Momente begriffen und erfahren eine Substantiierung, wie das vorstellende Bewusstsein der Gemeinde damit auch nicht sich in seinem Gegenstand erkennt, sondern dieser erscheint ihm als »[...] von einem Fremden geoffenbart, und in diesem Gedanken des Geistes erkennt es nicht sich selbst, nicht die Natur des reinen Selbstbewusstseins« (TWA 3, p. 560). Die Schwierigkeit der Darstellung ergibt sich nun daraus, dass die Gemeinde die Form der Vorstellung noch nicht überwinden kann.

In der Entfaltung der Bewegung des Begriffs erscheint nun das »reine« Wesen als erstes Moment als »[...] das Abstrakte und darum das Negative seiner Einfachheit, ein Anderes; ebenso der *Geist* im Elemente des Wesens ist die *Form* der *einfachen Einheit*, die

---

<sup>89</sup> Appel zufolge wird die »[...] Form des Geistes [...] bei Hegel zunächst nach seiner inhaltlichen, d.h. begrifflich-trinitarischen Dimension beschrieben (›immanente Trinität‹). [...] [M]it dem *Element des reinen Denkens*, d. h. dem ›Reich des Vaters‹ [...] ist bereits zum Ausdruck gebracht, dass die Substanz ›reines Anderswerden‹ und darin ›das Selbst‹, der ›Begriff‹ ist« (2007a, p. 140, KiO).

<sup>90</sup> Diese Bewegung wird nochmals von Auinger (2003) gefasst: »Die einfache Negation, die in der Verzichtleistung des reinen (d. h. nicht selbstischen) Wesens auf sich gesetzt ist, enthüllt sich zur Negation der Negation, die im Allgemein-Werden des natürlich Einzelnen ihren Ausdruck findet. Die Entäußerung der Substanz ins Selbstbewusstsein setzt sich in der Entäußerung dieses Selbstbewusstseins fort. Nur dadurch wird die Substantialität des Selbstbewusstseins bewiesen und als allgemeines Selbstbewusstsein der Gemeinde gesetzt« (2003, p. 139).

darum ebenso wesentlich ein Anderswerden ist«<sup>91</sup> (TWA 3, pp. 560-561, KiO). Damit erfolgt der Übergang in die Vorstellung bzw. in das »Reich des Sohnes« im Sich-Anderswerden des Geistes: »Der [...] abstrakte Geist [...] tritt in das Dasein und unmittelbar in das *unmittelbare Dasein*« (TWA 3, p. 561, KiO), was als »Erschaffen« einer Welt vorgestellt<sup>92</sup> wird. Wesentlich ist hierbei jedoch die Gestalt des »einfachen Selbst«, in die sich der abstrakte Geist entäußert, »[...] der *daseiende* Geist, der das einzelne Selbst ist, welches das Bewusstsein hat und sich als Anderes oder als Welt von sich unterscheidet« (TWA 3, p. 562, KiO). Auch dieses Moment, der Geist als einzelnes Selbst, tritt zunächst aber wieder unmittelbar auf und muss diese Unmittelbarkeit entwickeln und sich ebenso wie der abstrakte Geist, sich darin zugleich darstellend »[...] als die Bewegung, in seinem Anderssein sich selbst gleich zu sein, [...] zunächst sich selbst ein *Anderes* werden« (TWA 3, p. 562, KiO).

Für den Geist als einzelnes Selbst ist nun »[...] sein Anderswerden das *Insichgehen* des Wissens überhaupt« (TWA 3, p. 562, KiO), worin er für sich wird als »[...] der Gedanke, der das Anderssein an ihm hat [...]« (TWA 3, p. 562), was wiederum vorgestellt als die Entgegensetzung von »Gutem« und »Bösem« ausgesprochen wird. Diese Entgegensetzung muss sich im Folgenden nun auflösen, was sich zunächst so darstellt, dass »[...] wie das Böse nichts anderes ist als das *Insichgehen* des natürlichen Daseins des Geistes, umgekehrt das Gute in die Wirklichkeit tritt und als ein *daseiendes Selbstbewusstsein* erscheint« (TWA 3, p. 564), womit »[d]ie Entfremdung des göttlichen Wesens [...] also auf ihre gedoppelte Weise gesetzt [...]« (TWA 3, p. 564) ist. Eine wirkliche Auflösung der Entgegensetzung kann sich jedoch wiederum nicht durch ein Festhalten an den als selbständig vorgestellten Seiten des Gegensatzes erfolgen, sondern nur so, »[...] dass *an sich*, durch seinen Begriff, jedes an ihm selbst sich auflösen muss [...]« (TWA 3, p. 565, KiO).

Dieses Sich-Auflösen wird nun von der erste Seite ausgeführt: »[...] [D]as abstrakte Wesen ist sich entfremdet, es hat natürliches Dasein und selbstische Wirklichkeit; dies sein Anderssein oder seine sinnliche Gegenwart wird durch das zweite Anderswerden zurückgenommen und als aufgehobene, als *allgemeine* gesetzt; [...] dieser Tod ist daher sein

---

<sup>91</sup> »Der Geist, der im Elemente des reinen Denkens ausgesprochen ist, ist wesentlich selbst dieses, nicht in ihm nur, sondern *wirklicher* zu sein, denn in seinem Begriffe liegt selbst das *Anderssein*, d. h. das Aufheben des reinen, nur gedachten Begriffes« (TWA 3, p. 561, KiO). Nach Appel (2007a) zeigt sich darin jedoch auch der Mangel des reinen Begriffs: Seine Form »[...] kann nicht *allein* die Sphäre Gottes zum Ausdruck bringen, weil in dieser Form »das *Anderssein* nicht als solches gesetzt« ist. In dem in ihr dargestellten Gottesbegriff [...] fehlt das Moment des Gegenständlichen, des Gegensatzes, der Trennung. Er ist nur »gedachter« Begriff« (2007a, p. 140, KiO).

<sup>92</sup> »Dieses *Erschaffen* ist das Wort der Vorstellung für den *Begriff* selbst nach seiner absoluten Bewegung oder dafür, dass das als absolut ausgesagte Einfache oder reine Denken, weil es das abstrakte ist, vielmehr das Negative und hiermit sich Entgegengesetzte oder *Andere* ist [...]« (TWA 3, p. 561, KiO). Damit wird »[i]m »Reich des Sohnes« [...] das Moment des Anderen zunächst als *Erschaffung* einer Welt *vorgestellt*. Das Wissen bestimmt hier die Welt bereits sehr tiefsinnig als *Sein für Anderes*« (Appel 2007a, p. 140, KiO).

Erstehen als Geist«<sup>93</sup> (TWA 3, pp. 565-566, KiO). Zugleich geht der Geist damit »[...] aus dem zweiten Elemente seiner Bestimmung, dem Vorstellen, in das *dritte*, das Selbstbewusstsein als solches über« (TWA 3, p. 566, KiO), was sich darin darstellt, »[...] sein unmittelbares Dasein wieder aufzuopfern und zum Wesen zurückzukehren; das Wesen als *in sich reflektiertes* ist erst der Geist« (TWA 3, p. 567, KiO), was dem vorstellenden, religiösen Bewusstsein jedoch »[...] als ein unbegreifliches *Geschehen* [...]« (TWA 3, p. 566, KiO) erscheint.

Das »Gute« und das »Böse«, näher bestimmt als »selbstloses Einfaches« und »insichseiendes Fürsichsein«, zeigen sich nun, sich nicht aneinander, sondern an sich selbst aufzuheben, bzw. an ihnen selbst ineinander umzuschlagen, »[...] denn das insichseiende Fürsichsein ist das einfache Wissen; und das selbstlose Einfache ist ebenso das reine in sich seiende Fürsichsein« (TWA 3, p. 567). Beide Momente, als selbständig vorgestellte Seiten des Begriffs des Geistes sind somit »dasselbe« und zugleich »nicht dasselbe«, »[...] das einfache Fürsichsein oder auch das reine Wissen sind gleicher Weise die reine Negativität oder der absolute Unterschied an ihnen selbst« (TWA 3, p. 567). Ihre Wahrheit liegt daher nicht darin, ihre Identität oder Nichtidentität einseitig zu fixieren, sondern in ihrer Bewegung,

»[...] dass das einfache Dasselbe die Abstraktion und damit der absolute Unterschied, dieser aber, als Unterschied an sich, von sich selbst unterschieden, also die Sichselbstgleichheit ist. [...] Die Schwierigkeit, die in diesen Begriffen stattfindet, ist allein das Festhalten am *Ist* und das Vergessen des Denkens, worin die Momente ebenso *sind* als *nicht sind*, – nur die Bewegung sind, die der Geist ist«<sup>94</sup> (TWA 3, p. 568, KiO).

Mit diesem Schritt beginnt zugleich das dritte »Reich des Denkens« bzw. das »Reich des Geistes«. Indem der Geist nun im Element des allgemeinen Selbstbewusstseins bzw. der Gemeinde auftritt, steht aufseiten der Gemeinde noch die Entwicklung aus, »[...] das *hervorzubringen*, was *an sich* geworden ist« (TWA 3, p. 568, KiO) und darin die Trennung zwischen ihr als allgemeinem Selbstbewusstsein und ihrer Vorstellung aufzuheben. Dazu muss, weil »[d]ie unmittelbare Bewegung des *Insichgehens* [...] ebensosehr eine vermittelte [...]« (TWA 3, p. 570, KiO) ist, »[d]ie Bewegung oder das Anderswerden [...] daher in seiner eigentlicheren Form erst noch eintreten« (TWA 3, p. 570).

---

<sup>93</sup> »Der Übergang vom Sohn in den Geist [...] ist die Überwindung der Endlichkeit, indem diese in ihrem vollen Gewicht übernommen und nicht undialektisch aufgehoben wird. In dieser Übernahme, diesem *absoluten* Von-sich-Ablassen, die in ihrer vollen Härte in Jesus Christus als Tat Gottes selbst angeschaut werden kann, wird die Welt in ihrer Andersheit begeistert« (Appel 2007a, p. 141, KiO).

<sup>94</sup> Liebrucks zufolge besteht »[d]ie letzte Spitze des Gedankens [...] hier wie im ganzen Hegelschen Werk darin, dass der Unterschied von sich selbst unterschieden ist [...]. Der von sich selbst unterschiedene Unterschied ist die sich bewegende Sichselbstgleichheit [...]« (1970, p. 286, KiO).

Durch die Gemeinde wird diese Bewegung gefasst in Form »[...] jener *Vorstellung*, dass durch das *Geschehen* der eigenen Entäußerung des göttlichen Wesens, durch seine geschehene Menschwerdung und seinen Tod das göttliche Wesen mit seinem Dasein versöhnt ist«<sup>95</sup> (TWA 3, p. 570, KiO), behält jedoch »[...] für das nicht begreifende Selbstbewusstsein die Form eines *Seienden* und *ihm Vorgestellten*« (TWA 3, p. 570, KiO). Während sich damit an sich oder für uns darin, dass im Tod des göttlichen Wesens »[...] seine Besonderheit erstirbt in seiner Allgemeinheit, d. h. in seinem *Wissen*, welches das sich mit sich versöhnende Wesen ist« (TWA 3, p. 571, KiO) zugleich zeigt, dass das »[...] *Element des Vorstellens* [...] hier als aufgehoben gesetzt, oder [...] in das Selbst, in seinen Begriff, zurückgegangen [...]« (TWA 3, p. 571, KiO) und umgekehrt »[...] das *Allgemeine* eben dadurch Selbstbewusstsein und der reine oder unwirkliche Geist des bloßen Denkens *wirklich* geworden« (TWA 3, p. 571, KiO) ist<sup>96</sup>, kann das religiöse Bewusstsein die Form der Vorstellung noch nicht überwinden:

»Wir sehen das Selbstbewusstsein [...] sich *innerlich* werden und zum *Wissen des Insichseins* gelangen; wir sehen es sein natürliches Dasein entäußern und die reine Negativität gewinnen. Aber die *positive* Bedeutung, dass nämlich diese Negativität oder reine *Innerlichkeit* des *Wissens* ebensosehr das *sichselbstgleiche Wesen* ist – oder dass die Substanz hierin dazu gelangt, absolutes Selbstbewusstsein zu sein, dies ist ein *Anderes* für das andächtige Bewusstsein. Es ergreift diese Seite [...] als die Vorstellung von etwas, das nicht dem *Begriffe* nach so ist, sondern als die Handlung einer *fremden* Genugtuung«<sup>97</sup> (TWA 3, p. 573, KiO).

Für uns oder an sich zeigt sich in der statthabenden Bewegung des Begriffs in dem dritten Schritt, der Rückkehr in das Selbst<sup>98</sup>, dass »[...] der Verlust der *Substanz* und ihres Gegenübertretens gegen das Bewusstsein [...] zugleich [...] die reine *Subjektivität* der

<sup>95</sup> Nach Auinger enthält »[d]ie Versöhnungs-Tat Christi [...] im Tod die Entäußerung des Selbstbewusstseins ins Allgemeine und in der Auferstehung die Entäußerung des Allgemeinen ins Selbstbewusstsein. Beide Bewegungen sind ein Wissen des Selbstbewusstseins, das dadurch in sich und auf sich zentriert ist« (2003, p. 142).

<sup>96</sup> »Das Werden des Einzelnen zur Gemeinde ist das im mythischen Bild gefasste Geschehen des Begriffs selbst. Indem der Einzelne in seiner Gemeinde verschwindet, seine Substantialität freigibt, steht er in ihr als Subjekt auf. Darin erfährt er die Auferstehung des Begriffs« (Liebrucks 1970, p. 287).

<sup>97</sup> Dass das Selbstbewusstsein zum Wissen des Insichseins gelangt bzw. »[d]as Insichgehen der Gemeinde bedeutet also nun nichts anderes als dieses Seins-Geschehen zu verinnerlichen und es zum Inhalt es Selbstbewusstseins werden zu lassen« (Auinger 2003, p. 141). Das Bewusstsein »[...] erfährt sich selbst als Geist und unter-scheidet sich nicht mehr von dem Geist, der sich als Selbst geoffenbart hat. Diese ›Geist-Werdung‹ oder auch ›Selbstbewusstseins-Werdung‹ des Bewusstseins vollzieht sich aber hier als die eine ›Handlung einer fremden Genugtuung‹ und nicht als die gedoppelte Handlung des seiner selbst gewissen Selbsts« (Auinger 2003, p. 144).

<sup>98</sup> Nach Appel (2007a) vollbringt damit »[d]ie Begeisterung oder Rückkehr der Trennung [...] die Wahrheit des spekulativen Satzes [...]. Es ist die Subjektwerdung der Substanz und damit auch die Substanzwerdung des Subjekts darin ausgesprochen. Hegel schreibt, dass dieses Gefühl der ›Verlust der Substanz‹ sei. Dieser Verlust, aus dem alle Geistigkeit entspringt, ist nun allerdings gerade in der offenbaren Religion nicht bis an ihr Ende getrieben. Vielmehr distanziert sich dieses Bewusstsein von diesem Verlust und lagert ihn in ein Anderes, in Gott aus« (2007a, p. 141, KiO).

Substanz oder die reine Gewissheit seiner selbst [...]«<sup>99</sup> (TWA 3, p. 572, KiO) ist. Dem Inhalt nach ist dies auch für das religiöse Bewusstsein, »[...] seine Vorstellung ist der wahre absolute *Inhalt* [...]« (TWA 3, p. 572, KiO), jedoch noch in Form der Vorstellung<sup>100</sup>:

»Wie uns der Begriff des Geistes geworden war, nämlich als [...] die Bewegung, dass das absolut *Entgegengesetzte* sich als *dasselbe* erkennt und dies Erkennen als das *Ja* zwischen diesen Extremen hervorbricht, – diesen Begriff *schaut* das religiöse Bewusstsein, dem das absolute Wesen offenbar ist, *an* und hebt die *Unterscheidung* seines *Selbsts* von seinem *Angeschauten* auf, – ist, wie es das Subjekt ist, so auch die Substanz und *ist* also selbst der Geist, eben weil und insofern es diese Bewegung ist« (TWA 3, pp. 572-573, KiO).

An sich ist damit die Entwicklung des Begriffs des Geistes vollendet. Für das religiöse Bewusstsein jedoch behält dieses »[...] Tun des Selbsts [...] die negative Bedeutung gegen es, weil die Entäußerung der Substanz von ihrer Seite ein *Ansich* für jenes ist, das es nicht ebenso erfasst und begreift oder nicht in *seinem* Tun als solchem findet« (TWA 3, p. 573, KiO) und damit die ansich stattgehabte Versöhnung nicht als wirkliche begreift, sondern

»[...] seiner reinen Negativität die positive Bedeutung der Einheit seiner mit dem Wesen *äußerlich* hinzufügt; [...] Seine eigene Versöhnung tritt daher als ein *Fernes* in sein Bewusstsein ein, als ein *Fernes* der *Zukunft*, wie die Versöhnung, die das andere *Selbst* vollbrachte, als eine Ferne der *Vergangenheit* erscheint«<sup>101</sup> (TWA 3, pp. 573-574, KiO).

Für das religiöse Bewusstsein bzw. die Gemeinde bleibt daher »[i]hre Versöhnung [...] mit ihrem Bewusstsein noch entzweit und ihre Wirklichkeit noch gebrochen. [...] Der Geist der Gemeinde ist so in seinem unmittelbaren Bewusstsein getrennt von seinem religiösen [...]« (TWA 3, p. 574), es bleibt für das Bewusstsein »[...] ein *Ansich*, das nicht realisiert oder noch nicht ebenso absolutes Fürsichsein geworden« (TWA 3, p. 574, KiO) ist.

---

<sup>99</sup> »Der Verlust der Substanz, die sich bewusstseins-mäßig gegenüber dem Subjekt konstituiert hat, ist ihre selbstbewusste Auferstehung als Subjekt. Am »spekulativen Karfreitag« ist daher die Gewissheit des Andersseins Gottes in eine Selbst-Gewissheit getaucht, die Gott in seinem Begriff, d. h. in seinem Selbst-Sein im Anders-Sein offenbart« (Auinger 2003, p. 143).

<sup>100</sup> Deibl weist darauf hin, dass in der Form der »Vorstellung« noch »[...] eine Distanz des Standpunktes des Bewusstseins (des Wissens) und eines ihm äußerlichen Gegenstandes [...]« (2013, p. 224) ist. Vor diesem Hintergrund gestalte sich dann jedoch »[d]er Übergang von der offenbaren Religion zum absoluten Wissen [...] als die Destruktion des letzten Versuches, sich einen absoluten Standpunkt der Weltbemächtigung zu geben, und als Aufhebung der der Vorstellung noch innewohnenden Reflexionsdistanz« (2013, p. 226).

<sup>101</sup> Nach Auinger ist für das Bewusstsein der Gemeinde »[s]eine eigene Ver-Einheitlichung mit dem Wesen [...] in ein Jenseits verlegt, das sich erst in der Zukunft realisiert, so wie umgekehrt diese Vereinheitlichung vonseiten des göttlichen Selbsts in der Vergangenheit vollbracht wurde. [...] Was also noch fehlt, ist die *Realisierung* des Wissens, das um die Ungetrenntheit von Bewusstsein und Selbstbewusstsein weiß oder das sich der Wirklichkeit so bewusst ist, dass diese in ihrer freien Entwicklung des *Andersseins* nicht als ein Jenseits des *Insichseins* (des Selbstbewusstseins) begriffen wird« (2003, p. 145, KiO).

### 3.6. Das »absolute Wissen« als Er-innerung

Im »absoluten Wissen« ereignet sich nun die »Vollendung der Religion« (TWA 3, p. 497), die Verwirklichung des Begriffs des Geistes im wirklichen Nachvollzug als Übernahme der ansichseienden Versöhnung von Selbstbewusstsein und Bewusstsein durch das Bewusstsein<sup>102</sup>. Die Wahrheit der Religion ist bereits entwickelt, »[d]er *Inhalt* des Vorstellens ist der absolute Geist; und es ist allein noch um das Aufheben dieser bloßen Form zu tun [...]«<sup>103</sup> (TWA 3, p. 575, KiO). In Bezug auf das Verhältnis des Religionskapitels zum »absoluten Wissen« bemerkt Auinger daher: »Der Inhalt der Religion ist das ganze absolute Wissen als vorgestelltes Wissen, bzw. ist es umgekehrt so, dass die Selbst-Entzweiung der ›Momente des reinen Begriffes‹ den absoluten Geist als Inhalt ›er-scheinen‹ lässt« (2003, p. 151).

Das Aufheben der Form vollzieht sich nun dadurch, dass das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes das Wissen der Wahrheit des Gewissens, die fürsichseiende Entäußerung des Selbsts, und der Wahrheit der Religion, die ansichseiende Entäußerung und Subjektwerdung der Substanz, in ihrer Vereinigung begreift<sup>104</sup>. Hegel weist zu Beginn des »absoluten Wissens« darauf hin, dass sich die Vollendung der Religion nicht nur darin erschöpft, dass sich der Gegenstand der Religion

»[...] als in das Selbst zurückkehrend zeigt, sondern bestimmter so, dass er sowohl als solcher sich ihm als verschwindend darstellte, als noch vielmehr, dass die Entäußerung des Selbstbewusstseins es ist, welche die Dingheit setzt, und dass diese Entäußerung nicht nur negative, sondern positive Bedeutung, sie nicht nur für uns oder an sich, sondern für es selbst hat« (TWA 3, p. 575).

Das Bewusstsein erkennt darin somit sich selbst in der Bewegung des Gegenstandes, der sich als »[...] die Bewegung des Allgemeinen durch die Bestimmung zur Einzelheit, wie die umgekehrte, von der Einzelheit durch sie als aufgehobene oder die Bestimmung zum

---

<sup>102</sup> Das »absolute Wissen« ist damit nach Appel (2011) »[...] dadurch gekennzeichnet, dass das geistige Geschehen, wie es in der offenbaren Religion zum Ausdruck kommt, nicht mehr in ein ›Äußeres‹ ausgelagert wird, welches ich noch distanzieren könnte, sondern Präsenz des Absoluten ist. Dabei liegt die Erkenntnis des absoluten Wissens darin, dass ich nicht unerschütterliches Subjekt bin, welches poetisch einen Anfang setzt, sondern dass erst da wahrhaftig gehandelt und (an)erkannt wird, wo mein Subjekt-Fundament aufgehoben ist (›Sich-Anders-Werden‹ als Schritt aus dem eigenen Ego) und ich mein Tun und Wissen als einem geistigen Geschehen (›Substanz‹) verdankt erlebe, welches dem Eigenen (›Subjekt‹) vorgängig ist. Entscheidend ist allerdings, dieses geistige Geschehen nicht räumlich zu distanzieren, sondern zu begreifen, dass es (als absolutes ›Subjekt‹) als Anfang eines Anderen meinen innersten Punkt ausmacht« (2011, p. 74).

<sup>103</sup> »Nichtsdestotrotz hat sich gezeigt, dass sich die vorstellende ›Form der Gegenständlichkeit‹ auflöst und in die eigentliche ›Form des Wissens‹ übergeht, worin nun auch die Vereinigung von Form-Versöhnung und Inhalts-Versöhnung gedacht werden kann« (Auinger 2003, p. 152).

<sup>104</sup> »Das absolute Gewissen ist, wenn es sich als ewiges Tun Gottes erkennt, absolutes Wissen« (Appel 2008, p. 299).

Allgemeinen« (TWA 3, p. 576) darstellt und ist im Wissen um die doppelte Entäußerung – seiner selbst und des Gegenstandes – und das Zurückgenommensein der Gegenständlichkeit in sich »[...] in *seinem* Anderssein als solchen bei sich [...]« (TWA 3, p. 575, KiO).

Diese zunächst wieder *für uns* vorweggenommene Entwicklung wird von Hegel nun in der Erfahrung des Bewusstseins selbst dargestellt, indem zugleich die bisherigen Bewusstseinsgestalten im Hinblick auf die Annäherung ihrer Wissensform an die Gestalt des Begriffs rekapituliert werden. Hegel verweist hierbei auf das »unendliche Urteil« der »beobachtenden Vernunft«, das seine Ergänzung im Bildungskapitel erfuhr, und nun nicht mehr als die äußerste Geistlosigkeit erscheint, sondern »[s]einem *Begriffe* nach [...] ist es in der Tat das Geistreichste [...]« (TWA 3, p. 577, KiO), ausgesprochen in der Form, dass sowohl das Ich ein Ding, also auch das Ding Ich ist. Als drittes Moment dieser Erfahrung nennt Hegel die Entwicklung des Bewusstseins von der Moralität zum Gewissen, insofern sich darin »[...] das gegenständliche Element, in welches es als handelnd sich hinausstellt, [...] nichts anderes als das reine Wissen des Selbsts von sich« (TWA 3, p. 578) zu sein ergab.

Die Erfahrung des Gewissenskapitels stellt nun die Einheit dieser Momente her, indem darin »[d]er seiner selbst in seinem Dasein gewisse Geist [...] zum Elemente des *Daseins* nichts anderes als dies Wissen von sich [...]« (TWA 3, p. 578, KiO) hat. Die Wahrheit des Gewissens bestand für das Bewusstsein in der »Verzeihung«, in der sich sowohl das handelnde, »einzelne«, »böse« Selbst als auch das urteilende, an sich haltende Selbst, die »schöne Seele« im Anderen erkannten:

»Die Wirklichkeit hat also hier für das Selbstbewusstsein sowohl als *unmittelbares Dasein* keine andere Bedeutung, als das reine Wissen zu sein; – ebenso als *bestimmtes* Dasein oder als Verhältnis ist das sich Gegenüberstehende ein Wissen teils von diesem reinen einzelnen Selbst, teils von dem Wissen als allgemeinem [...]; [U]nd den leeren noch übrigen Gegensatz heben sie endlich ebenso auf und sind das Wissen des Ich = Ich; dieses *einzelne* Selbst, das unmittelbar reines Wissen oder allgemeines ist« (TWA 3, pp. 578-579, KiO).

Diese fürsichseiende Versöhnung von Bewusstsein und Selbstbewusstsein und die in der Religion entwickelte ansichseiende Versöhnung sind jedoch noch nicht vereinigt<sup>105</sup>. In dieser Vereinigung ist jedoch die Vollendung des Geistes zu sehen, »[...] denn in ihr kommt der Geist dazu, sich zu wissen nicht nur wie er *an sich*, oder nach seinem absoluten *Inhalte*, noch nur wie er *für sich* nach seiner inhaltslosen Form oder nach der Seite des Selbstbewusstseins, sondern wie er *an und für sich* ist« (TWA 3, p. 579, KiO). Das »absolute Wissen« stellt darin

---

<sup>105</sup> »Diese Vereinigung [...] ist *an sich* schon geschehen, zwar auch in der Religion, in der Rückkehr der Vorstellung in das Selbstbewusstsein, aber nicht nach der eigentlichen Form, denn die religiöse Seite ist die Seite des *Ansich*, welche der Bewegung des Selbstbewusstseins gegenübersteht« (TWA 3, p. 579, KiO).

jedoch nicht eine »weitere« Gestalt des Bewusstseins dar<sup>106</sup>, sondern bietet lediglich eine Zusammenschau, indem in ihr die Vermittlung bzw. Versöhnung begriffen<sup>107</sup> wird:

»Die Vereinigung der beiden Versöhnungen wird nicht in einer besonderen Sphäre gesetzt. Sie findet vielmehr in einem Medium statt, das an und für sich die Seiten des Ansichseins und Fürsichseins aufgehoben hat. Es ist das begreifende Wissen, das ›begriffs-gemäß‹ die Momente des Bewusstseins und Selbstbewusstseins in ihrem gegenseitigen ›Verfugt-Sein‹ auf-*scheinen* lässt. In diesem Wissen ist ›das reine Zusehen‹, das als *unsere* ›Zutat-lose‹ Tat vollzogen wird, zum Vollzug eines begrifflichen Sehens gediehen, das sich nicht neben oder außerhalb der zu Vereinigenden stellt, sondern in diesen die bereits geschehen Vereinigung auf-*zeigt*, ohne sich in einem distanzierten ›Zeigen‹ zu befinden« (Auinger 2003, pp. 152-153, KiO).

Hierfür stellt Hegel nun zunächst diejenige Gestalt heraus, in der sich die »[...] einfache Einheit des Begriffs« (TWA 3, p. 580) in der fürsichseienden Versöhnung dargestellt hat: die »schöne Seele«<sup>108</sup>, als das »[...] Selbstbewusstsein, das dieses reine Wissen von dem *reinen Insichsein* als den Geist weiß, nicht nur die Anschauung des Göttlichen, sondern die Selbstanschauung desselben« (TWA 3, p. 580, KiO), womit darin »[...] der Begriff sein eigenes *Wissen von sich*« (Auinger 2003, p. 164, KiO) ist. In dieser Gestalt habe sich der Begriff des Geistes seine »Erfüllung« gegeben, indem er sich »[...] in seiner Wahrheit, nämlich in der Einheit mit seiner Entäußerung [...]« (TWA 3, p. 580) wisse, und dadurch »[...] das fürsichseiende Selbst« (TWA 3, p. 580) sei. Die »schöne Seele« zeigte sich im Gewissenskapitel jedoch noch mit einem Mangel behaftet, insofern in ihr zwar die Vereinigung von Bewusstsein und Selbstbewusstsein unmittelbar vorhanden war, zugleich darin nur auftrat als »[...] der Punkt dieser Vereinigung, der *als Punkt* keinerlei begriffliche ›Ausdehnung‹ besitzt. Die Einheit wird in ihr *unmittelbar* gedacht und zunächst nicht weiter expliziert«<sup>109</sup> (Auinger 2003, p. 168, KiO).

---

<sup>106</sup> So gibt Auinger den Hinweis, dass »[...] das Begriffs-Wissen des absoluten Wissens [...] zwar als ›letzte Gestalt des Geistes‹, aber nicht mehr als eine bestimmte oder besondere Gestalt des Bewusstseins angesehen werden« (2003, p. 154) kann. Auch Appel und Auinger (2003) verweisen darauf, dass »[...] das absolute Wissen nicht als Bestimmung aufgefasst werden darf, die autark als eigene Gestalt auftritt, wie dies vielleicht Hegels spätere Ausführungen nahelegen, sondern ein Wissen ist, das sich selbst im religiösen Wissen voraussetzt und damit erweist, dass es keinen eigenen Inhalt gegen den Inhalt der Religion generiert« (2003, p. 94).

<sup>107</sup> So ermöglicht »[d]ie Sicht auf das ›Zusammen-geschlossen-Sein‹ der noch getrennten Positionen [...] den Aufweis der Negativität des Inhalts und die Erkenntnis, dass diese Negativität nicht von der des Selbst unterschieden ist« (Auinger 2003, p. 153).

<sup>108</sup> »Im Vereinigungs-Blick des absoluten Wissens wird aber die schöne Seele in ihrer reinen ›Begriff-lichkeit‹ erkannt. Das begreifende Wissen fokussiert sich auf den Begriff, weil es eben jene Gegenständlichkeit aufgehoben hat, die der schönen Seele abhanden gekommen ist. Diese bestimmte sich als ›das absolute Selbstbewusstsein, in dem das Bewusstsein versinkt‹. Dadurch markierte sie an sich den ›Selbst-Aufhebungs-Punkt‹ der gesamten Phänomenologie des Geistes, weil sie ›die Befreiung von dem Gegensatz des Bewusstseins‹ an ihr selbst vollzogen hat« (Auinger 2003, p. 163).

<sup>109</sup> »Aus diesem Grund kann gesagt werden, dass das *Wesen* des Begriffs der schönen Seele das Göttliche überhaupt oder der absolute Geist in seiner reinen Substanz ist. Diese Seite der Substantialität wird jedoch erst durch die Bewegung der Religion ersichtlich, weil dort das Bewusstsein in Beziehung auf das Selbstbewusstsein als Selbstbewusstsein thematisiert wird« (Auinger 2003, pp. 164-165, KiO).

Hegel stellt nun diese fürsichseiende Entwicklung nochmals dar. Der Begriff gibt sich Dasein im »[...] *Entzweien* oder Hervortreten [...] an der *Reinheit* des Begriffs, denn sie ist die absolute Abstraktion oder Negativität« (TWA 3, p. 581, KiO), wobei sich die Negativität des Begriffs nicht nur in der Reinheit, sondern auch in der Entzweigung zeigt. Die weitere Entwicklung, die »[...] nun zuerst *an sich* geschieht, ist zugleich *für das Bewusstsein* und ebenso selbst gedoppelt, sowohl *für es*, als es sein *Fürsichsein* oder sein eigenes Tun ist« (TWA 3, p. 581, KiO).

»Dasselbe, was schon an sich gesetzt ist, wiederholt sich also jetzt als Wissen des Bewusstseins von ihm und bewusstes Tun. [...] Dies Ablassen ist dasselbe Verzichttun auf die Einseitigkeit des Begriffs, das *an sich* den Anfang ausmachte; aber es ist nunmehr *sein* Verzichttun, so wie der Begriff, auf welchen es Verzicht tut, der seinige ist. – Jenes *Ansich* des Anfangs ist als Negativität in Wahrheit ebenso sehr das *vermittelte*; so wie es in Wahrheit ist, *setzt* es sich also jetzt, und das *Negative* ist als *Bestimmtheit* eines jeden für das andere und an sich das sich selbst aufhebende. Der eine der beiden Teile des Gegensatzes ist die Ungleichheit des *In-sich-in-seiner-Einzelheit-Seins* gegen die Allgemeinheit, – der andere die Ungleichheit seiner abstrakten Allgemeinheit gegen das Selbst [...]« (TWA 3, pp. 581-582, KiO).

In dieser Entwicklung vollendet sich nun der Geist, insofern gilt, dass er »[...] so erst Geist ist, dass er *da ist*, sein Dasein in den *Gedanken* und dadurch in die absolute *Entgegensetzung* erhebt und aus dieser eben durch sie und in ihr selbst zurückkehrt – als reine Allgemeinheit des Wissens [...]«<sup>110</sup> (TWA 3, p. 582, KiO). Hierin liegt nach Hegel der Schritt über die Wissensform der Religion hinaus, indem dieses Wissen nun nicht mehr ein fremdes Geschehen, sondern »[...] das Wissen des Tuns des Selbsts in sich als aller Wesenheit und alles Daseins, das Wissen von *diesem Subjekte* als der *Substanz* und von der Substanz als diesem Wissen seines Tuns«<sup>111</sup> (TWA 3, p. 582, KiO) ist. Damit ist die letzte Form des Sich-Wissens des Geistes erreicht:

---

<sup>110</sup> Nach Appel (2007a) ist die Erhebung bzw. »[d]ie Trennung [...] deshalb Rückkehr, weil das Handeln nur das vollzieht, was an sich schon geschehen ist, nämlich die Trennung der Substanz. Das, was die offenbare Religion als trinitarisches göttliches Geschehen beschreibt, nämlich das an sich seiende Ablassen Gottes von sich als ›Sich-Anders-Werden‹ (daher bezeichnet Hegel die offenbare Religion als ›Versöhnung in der Form des Ansichseins‹) vollzieht das gewissenhafte Handeln für sich (daher spricht Hegel vom Gewissen als ›Versöhnung in der Form des Fürsichseins‹). Der springende Punkt ist dabei, dass der Mensch dabei nur etwas vollzieht, was an und für sich substantielles Geschehen ist, nämlich das ›Sich-Aussetzen‹ in die Endlichkeit und Verletzlichkeit hinein« (2007a, p. 143).

<sup>111</sup> Infolge dieser Entwicklung verändert sich nach Auinger (2003) jedoch auch das Verhältnis zum Einzelnen: »Durch den *Begriff* geht nun der Sinn von *Einzelheit* über all diese Weisen hinaus, wie sich die Einzelheit bisher (in den verschiedenen Stufen der Phänomenologie des Geistes) dargestellt hat. Schon in der *sinnlichen Gewissheit* war die Einzelheit intendiert, aber ›*jetzt*‹ erst ist sie erkannt und kann in ihrer ›Begriffs-Gestalt‹ ausgesprochen werden. Das *Gegenüber* des Geistes (in seinem *Bewusst-Sein*) enthüllt sich selbst als *Subjekt*, und zwar als konkrete Einzelheit, die der Allgemeinheit immanent ist. Der *Andere* wird dadurch als *dieser andere Mensch* im Sinne seines ›Subjekt-Seins‹ erkannt, wodurch sich das Bewusstsein und das Selbstbewusstsein so ausgleichen, dass das Wissen vom Anderen als Subjekt zugleich das Wissen von der Substanz ist« (2003, p. 185, KiO).

»Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbsts gibt und dadurch seinen Begriff ebenso realisiert, als er in dieser Realisierung in seinem Begriffe bleibt, ist das absolute Wissen; es ist der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder das *begreifende Wissen*. [...] Der Geist, in diesem Elemente dem Bewusstsein *erscheinend* oder, was hier dasselbe ist, darin von ihm hervorgebracht, *ist die Wissenschaft*« (TWA 3, pp. 582-583, KiO).

Die letzte Gestalt innerhalb der Genese des Subjekts stellt sich somit als *der Übergang als solcher* dar.

»Die Natur, Momente und Bewegung dieses Wissens hat sich also so ergeben, dass es das reine *Fürsichsein* des Selbstbewusstseins ist; es ist Ich, das *dieses* und kein anderes *Ich* und das ebenso unmittelbar *vermittelt* oder aufgehobenes *allgemeines* Ich ist. – Es hat einen *Inhalt*, den es von sich *unterscheidet*; denn es ist die reine Negativität oder das sich Entzweien; es ist *Bewusstsein*. Dieser Inhalt ist in seinem Unterschiede selbst das Ich, denn er ist die Bewegung des Sichselbstaufhebens, oder dieselbe reine Negativität die Ich ist. Ich ist in ihm als unterschiedenem in sich reflektiert; der Inhalt ist allein dadurch *begriffen*, dass Ich in seinem Anderssein bei sich selbst ist. Dieser Inhalt bestimmter angegeben, ist er nichts anderes, als die soeben ausgesprochene Bewegung selbst; denn er ist der Geist, der sich selbst und zwar *für sich* als Geist durchläuft, dadurch, dass er die Gestalt des Begriffes in seiner Gegenständlichkeit hat« (TWA 3, p. 583, KiO).

Der Geist erfährt in seiner Bewegung, selbst die Bewegung des Idealwerdens, des Vollbringens der Negativität des Gegenstandes zu sein, worin sich der Begriff als Erfahrungsgrund dieser Entwicklung herausstellt. Dies jedoch zu erfahren und nicht unmittelbar zu setzen, stellt die Entwicklung zugleich in ihrer Notwendigkeit heraus, weshalb sich die Darstellung nicht darauf zurückziehen kann, aus der Anschauung in ihrer Unmittelbarkeit in das Denken überzugehen, sondern die Vorstellung an sich selbst überwunden werden muss.

»Denn die Erfahrung ist eben dies, dass der Inhalt – und er ist der Geist – *an sich*, Substanz und also *Gegenstand* des *Bewusstseins* ist. Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das *Werden* seiner zu dem, was er *an sich* ist; [...] Er ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist, – die Verwandlung jenes *Ansich* in das *Fürsich*, der *Substanz* in das *Subjekt*, des Gegenstandes des *Bewusstseins* in Gegenstand des *Selbstbewusstseins*, d. h. in ebenso sehr aufgehobenen Gegenstand oder in den *Begriff*. [...] Der Inhalt der Religion spricht darum früher in der Zeit als die Wissenschaft es aus, was der *Geist ist*; aber diese ist allein sein wahres Wissen von ihm selbst« (TWA 3, pp. 585-586, KiO).

In der Vollendung der Religion gewinnt das Denken jedoch erst seinen Inhalt und die Überwindung bezieht sich auf die letzten Versuche einer Vergegenständlichung, nicht auf den Inhalt selbst, der der Begriff in seiner Bewegung ist. Der Geist

»[...] kehrt [...] somit den Gedanken seiner innersten Tiefe heraus und spricht das Wesen als Ich = Ich aus. Dies Ich = Ich ist aber die sich in sich selbst reflektierende Bewegung; denn indem diese Gleichheit als absolute Negativität der absolute Unterschied ist, so steht die Sichselbstgleichheit des Ich diesem reinen Unterschiede gegenüber [...]. Oder Ich ist nicht nur das Selbst, sondern es ist die *Gleichheit des Selbsts mit sich*; diese Gleichheit aber ist die vollkommene und unmittelbare Einheit mit sich selbst, oder *dies Subjekt* ist ebenso sehr *die Substanz*« (TWA 3, pp. 586-587, KiO).

Gegenüber einer von der Rede einer »vollkommenen Einheit mit sich selbst« suggerierten Vorstellung, dass in der Rückkehr des Geistes in sich der Unterschied des Geistes von sich zugunsten einer fixierbaren Gleichheit mit sich überwunden wäre, gibt Hegel jedoch den Hinweis, dass das Wissen des Geistes von sich nicht in einem »Abschluss« der Bewegung als positiviertem Resultat bestehen kann, sondern darin, Bewegung als ineinander-übergehen von absolutem Unterschied und Gleichheit mit sich zu sein:

»Der Geist aber hat sich uns gezeigt, weder nur das Zurückziehen des Selbstbewusstseins in seine reine Innerlichkeit zu sein noch die bloße Versenkung desselben in die Substanz und das Nichtsein seines Unterschiedes, sondern *diese Bewegung* des Selbsts, das sich seiner selbst entäußert und sich in seine Substanz versenkt und ebenso als Subjekt aus ihr in sich gegangen ist und sie zum Gegenstand und Inhalte macht, als es diesen Unterschied der Gegenständlichkeit und des Inhalts aufhebt« (TWA 3, pp. 587-588, KiO).

Während sich darin der reine Begriff für sich genommen als abstraktes Moment gezeigt hat, welches wesentlich an sich hat, sich von sich zu unterscheiden, gilt auch für das zweite Moment, das Dasein des Begriffs, an ihm selbst unterzugehen, ohne darin jedoch in einer unmittelbaren Negation in ein abstraktes Nichts zurückzufallen, sondern darin gerade Subjekt zu werden:

»Jene erste Reflexion aus der Unmittelbarkeit ist das Sichunterscheiden des Subjekts von seiner Substanz oder der sich entzweieude Begriff, das Insichgehen und Werden des reinen Ich. [...] Aber das Bestehen des Daseins für sich ist der in der Bestimmtheit gesetzte Begriff und dadurch ebenso seine Bewegung *an ihm selbst*, nieder in die einfache Substanz zu gehen, welche erst als diese Negativität und Bewegung Subjekt ist« (TWA 3, p. 588, KiO).

Hegel gibt im Hinblick auf das Subjekt als Bewegung<sup>112</sup> hierzu nochmals eine zusammenfassende Darstellung:

»In dem Wissen hat also der Geist die Bewegung seines Gestaltens beschlossen [...]. Er hat das reine Element seines Daseins, den Begriff gewonnen. Der Inhalt ist nach der *Freiheit* seines *Seins* das sich entäußernde Selbst oder die *unmittelbare* Einheit des Sichselbstwissens. Die reine Bewegung dieser Entäußerung macht, sie am Inhalte betrachtet, die *Notwendigkeit* desselben aus. Der verschiedene Inhalt ist als *bestimmter* im Verhältnisse, nicht an sich, und ist seine Unruhe, sich selbst aufzuheben, oder die *Negativität*; also ist die Notwendigkeit oder Verschiedenheit, wie das freie Sein, ebenso das Selbst; und in dieser selbstischen *Form*, worin das Dasein unmittelbar Gedanke ist, ist der Inhalt *Begriff*« (TWA 3, pp. 588-589, KiO).

Innerhalb der Genese des Geistes wird allerdings auch sein Opfercharakter<sup>113</sup> deutlich: Seine »[...] Aufopferung ist die Entäußerung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste [...]

---

<sup>112</sup> Darin erweist sich die Gestalt des »absoluten Wissens« als »[...] die Erfüllung und Realisierung des Begriffs, weil sich in seinem begreifenden Vollzug der Inhalt nicht mehr als das vom Selbst Verschiedene präsentiert. Er ist vielmehr selbst zum Subjekt einer Bewegung geworden, in der das Handeln als das substantielle Handeln des Begriffs *begriffen* ist« (Auinger 2003, p. 187, KiO).

darstellt« (TWA 3, p. 590, KiO). Diese Entäußerung ereignet sich nun nach Hegel in der Natur und in der Geschichte, jeweils als Werden des Geistes über »[...] diese ewige Entäußerung ihres *Bestehens* und die Bewegung, die das *Subjekt* herstellt« (TWA 3, p. 590, KiO) als »unmittelbares Werden« bzw. als »vermittelndes Werden«, worin zugleich die Vollendung des Geistes als Aufopferung besteht.

Die Vollendung dieser Aufopferung stellt schließlich die *Er-innerung*<sup>114</sup> dar, deren Wissensgestus in ihrer Bedeutung für die Herausarbeitung des Subjektbegriffs bereits angedeutet wurde und sich nun in einer verabschiedenden Aneignung vollzieht: »Indem seine Vollendung darin besteht, das was *er ist*, seine Substanz, vollkommen zu *wissen*, so ist dies Wissen sein *Insichgehen*, in welchem er sein Dasein verlässt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt« (TWA 3, p. 590, KiO). In diesem Insichgehen »[...] ist er in der Nacht seines Selbstbewusstseins versunken, sein verschwundnes Dasein aber ist in ihr aufbewahrt, und [...] ist das neue Dasein, eine neue Welt und Geistesgestalt« (TWA 3, p. 590, KiO). Die aufgehobenen Formen des Weltumgangs sind darin jedoch nur scheinbar verloren, denn »[...] die Er-Innerung hat sie aufbewahrt und ist das Innre und die in der Tat höhere Form der Substanz« (TWA 3, p. 591) des substantiell bestimmten Subjekts.

Die Vollendung dieser insichgehenden Er-innerung als »Offenbarung« ist »[...] der *absolute Begriff*; diese Offenbarung ist hiermit das Aufheben seiner Tiefe oder seine *Ausdehnung*, die Negativität dieses insichseienden Ich, welche seine Entäußerung oder Substanz ist, – und seine *Zeit*, dass diese Entäußerung sich an ihr selbst entäußert und so in ihrer Ausdehnung ebenso in ihrer Tiefe, dem Selbst ist« (TWA 3, p. 591, KiO). »*Das Ziel*, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen« (TWA 3, p. 591, KiO), und erreicht seine Wahrheit als Bewegung des Übergangs in der so verstandenen Er-innerung als einer verabschiedenden Aneignung.

---

<sup>113</sup> »Die ›*Tat-Sache*‹ des ›*Sich-bestimmt-Setzens*‹ im Handeln bedeutet bereits ein ›*Verzicht-Tun*‹, das später wieder im Vermittlungsprozess *gesetzt* werden muss. Das Anfangen impliziert schon ein Zurückkommen und ist daher selbst ein Aufgeben der ›*Einseitigkeit* des Begriffs‹. Die ›*Auseinander-Setzung*‹ kann freilich nicht erspart werden, denn die Meinigkeit des Begriffs erweist sich nur im Wagnis, die (an sich vollzogene) Entäußerung auch wirklich zu vollbringen. Diese Struktur heißt: *Gedanke*. Es ist der Gedanke, der selbst wirklich ist und das Leben des absoluten Geistes durchführt, indem er als Gedanke schon ›*Tat-Handlung*‹ des Gewissens ist« (Aunger 2003, p. 181, KiO).

<sup>114</sup> Karydas (2002) bemerkt hierzu, Hegel schreibe »[...] gegen Ende des VIII. Abschnittes Erinnerung zu Er-Innerung um, in der nun Erinnerung als erinnernde Verinnerlichung und Gedächtnis als erinnernde Veräußerlichung zugleich negiert und vereint in ihrem Aufgehobensein werden. Er-innerung ist das Zu-sich-selbst-kommen des Erinnernden, d.h. des sich durch seine entäußerten Gestalten hindurch bewegenden und sich in dieser Bewegung erkennenden Geistes, als alle vorherigen Manifestationen seiner selbst in sich vereinigenden Weltgeist« (2002, p. 203).

Indem hiermit die Lektüre der abschließenden Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* im Hinblick auf die Genese und Gestalt des Subjekts als abgeschlossen zu betrachten sind, soll nun im Folgenden eine Rekapitulation des Ertrags der Lektüre erfolgen, um vor diesem Hintergrund die Forschungsfrage der vorliegenden Arbeit einer Beantwortung zuzuführen.

»*Tun* wir etwas, so denken wir über das, was wir tun, so lange nach, bis wir sagen müssen, es ist etwas Gemeines, es ist etwas Niedriges, es ist etwas Unverschämtes, es ist etwas ungeheuerlich Trostloses, was wir tun, und dass naturgemäß falsch ist, was wir tun, ist selbstverständlich. So wird uns jeder Tag zur Hölle, ob wir wollen oder nicht, und was wir denken, wird, wenn wir es überdenken, wenn wir dazu die erforderliche Geisteskälte und Geistes-schärfe haben, in jedem Falle immer zu etwas Gemeinem und Niedrigem und Überflüssigem, was uns lebenslang auf die erschütterndste Weise deprimiert. Denn alles, was gedacht wird, ist überflüssig. Die Natur braucht das Denken nicht, sagt Oehler, nur der menschliche Hochmut denkt sein Denken ununterbrochen in die Natur hinein. Was uns *durch und durch* deprimieren muss, ist die Tatsache, dass wir durch dieses unverschämte Denken in die gegen dieses Denken naturgemäß völlig immunisierte Natur hinein nur immer noch in eine größere Deprimierung hineinkommen, als die, in der wir schon sind« (Bernhard 1971, pp. 10-11, KiO).

## 4. Hegel und Lacan

Im Ausgang von der vorliegenden Lektüre der Kapitel »Die Religion« und »Das absolute Wissen« der *Phänomenologie des Geistes* soll nun versucht werden, die wesentlichen Gestalten des hegelschen Subjektbegriffs zusammenzuführen und innerhalb der Genese dieses Begriffs die neuralgische Funktion des Religionskapitels nochmals herauszuarbeiten. Die Arbeit schließt damit, die Implikationen für die im Forschungsvorhaben formulierte Frage nach der Möglichkeit einer Annäherung an Lacan mit Hegel über den Begriff des Subjekts zu diskutieren.

### 4.1. Das hegelsche Subjekt als Negativität und Übergang

In der *Phänomenologie des Geistes* erfuhr das Bewusstsein nicht nur im Versuch, seine Gegenstände unmittelbar zu fixieren, deren Negativität und Wahrheit in der Wirklichkeit des Begriffs, sondern über das Gegenständlichwerden seines eigenen Weltumgangs<sup>1</sup> in mehreren Versetzungsschritten schließlich seine eigene Negativität, welche es bis zuletzt noch festzuhalten versuchte. Diese letzten Symbolisierungsversuche fanden ihre Verwindung in den Erfahrungen des Religionskapitels, in deren Verlauf sich dem Bewusstsein seine eigene Entzogenheit darstellte, indem es in der Entfaltung des Aufgangs der Welt als geistigem Geschehen die Entäußerung der Substanz als Annäherung an die Form des Subjekts erfuhr. Natur, Kunst und Religion stellten sich so als begeistert dar in ihrer sich einer urteilenden Sicherstellung entziehenden Unverfügbarkeit und zeigten sich darin zugleich als Darstellung der Bewegung des Begriffs selbst.

Am Ende des »absoluten Wissens« ergab sich schließlich in der Übernahme des absolut-absolventen Inhalts der Religion: Das Bewusstsein »[...] ›ist, wie es das Subjekt ist, so auch die Substanz und ist also selbst der Geist, eben weil und insofern es diese Bewegung ist«. Es ist also das schlechterdings nicht mehr Fixier- und Objektivierbare, der *reine Übergang* oder das *reine Sich-Anders-Werden* des Selbst«<sup>2</sup> (Appel 2012a, p. 356, KiO). Das

---

<sup>1</sup> Liebrucks zufolge macht »[d]as Bewusstsein [...] in allen Stufen seine Erfahrungen in der Gestalt der *Entfremdung*. Nur über das Fremde gelangt es als Bewusstsein nächsthöherer Stufe zu sich, aber sich selbst findet es in dieser Stufe wieder nur im *Gegenstand*, ›ohne sich darin zu wissen« (1970, p. 53, KiO).

<sup>2</sup> In leichter Abweichung von seiner geläufigen Hegelinterpretation bemerkt auch Heidegger (1992) in seiner Vorlesung zu Hölderlins Hymne *Andenken* zum Begriff des »Übergangs«: »Übergang ist Versöhnung und Versöhnung ist jener Ausgleich, der nicht gleichmacht in der Ebene des Unterschiedslosen, sondern jedem das Gleiche, nämlich sein Eigenes zuteilt nach den gleichen Maßen des je eigenen Wesens. Mit dieser Erläuterung des Wesens vom Übergang gelangen wir, wenn wir alles formal nehmen und nicht das Übergehende selbst und

Subjekt stellt sich somit dar als Oszillieren zwischen Substanz und Subjekt, zwischen Einzelem und Allgemeinem<sup>3</sup>, indem es »[...] als dieser reine Übergang die Gegensätze endlich-unendlich, ich-anderer, sinnlich-geistig, Mensch-Gott durchquert« (Appel 2012a, p. 356) und als Begriff wirklich ist in der Bewegung seiner Entäußerung und Erinnerung als gewordener Innerlichkeit des unmittelbaren Wissens bzw. des unmittelbar substanzuell bestimmten Subjekts. Insofern es sich hierbei zugleich losgelöst von jeder Verortung und Imagination zeigt und jede Symbolisierung seiner selbst letztlich lediglich als Markierung seines Entzugs begreift, ist es als Wissen darin absolutes Wissen.

In dieser Erfahrung, die für das Bewusstsein darin kulminierte, sich als reiner Übergang zu wissen, machte es damit die Erfahrung der Wahrheit des spekulativen Satzes, wobei »[...] die Erfahrung der Wahrheit des spekulativen Satzes die Erfahrung davon ist, dass menschliches Denken, menschlicher Weltumgang Geist sind, der sich immer nur im Verlust der Identität der Person findet« (Liebrucks 1970, p. 90). Darin, sich als diesen Übergang zu wissen, weiß sich das Subjekt in der Form des spekulativen Satzes und *als* der spekulative Satz: »Der Mensch ist [...] der existierende spekulative Satz; er ist [...] existierende Sprache«<sup>4</sup> (Liebrucks 1970, p. 322). Indem sich das Subjekt als Übergang bzw. als die Bewegung von der Substanz in das Subjekt weiß, ist es somit »[...] wirkliches menschliches Denken, das sich immer wieder im Verlust seiner selbst findet. Es ist die Entsubstantialisierung von Ich, die Transsubstantiation der Substanz in ein Subjekt [...]« (Liebrucks 1970, p. 306).

Angesichts der Rede davon, dass sich das Bewusstsein im Verlust seiner selbst »findet« oder darin sich selbst gleich werde, ist jedoch nochmals auf die spekulative Bedeutung dieses »Resultats« aufmerksam zu machen, insofern die Identität mit sich im Verlust seiner selbst nicht in eine letztlich abstrakte einseitig-positive Bedeutung umschlagen kann, sondern nur wirklich ist in der Bewegung<sup>5</sup> zwischen Sichselbstgleichheit und

---

sein Reich mitbedenken, in die Nähe der Metaphysik Hegels. Der Satz ›Alles ist Übergang‹ könnte als Umschreibung des Grundsatzes der Metaphysik Hegels genommen werden« (1992, pp. 98-99). Inwiefern die so verstandene Fassung dieses Verhältnis jedoch auch in die Sphäre des Begriffs vorzudringen vermag erscheint insofern fraglich, als etwa Liebrucks bemerkt, dass »Heidegger [...] halbbegriffener Hegel war, worüber er jedoch erbaulich wurde« (1979, p. 62).

<sup>3</sup> »In der Dialektik ist jeder Mensch als Bewusst-Sein die aufgespannte Einheit von diesem Einzelem da und der Allgemeinheit« (Liebrucks 1970, p. 296).

<sup>4</sup> Einen Hinweis auf die Bedeutung der Sprache, von der Hegel selbst bemerkt, sie sei »[...] das *Dasein* des reinen Selbsts, als Selbsts [...]« (TWA 3, p. 376, KiO), gibt etwa Appel (2015b): »›Ich‹ und ›Welt‹ (und ›Sprache‹) sind korrelative Größen, die Welt sprachlich und geistig vermittelt als Weltbegegnung und Resultat eines ständigen Entzugs des sich in ihr nicht finden könnenden Ichs, die Sprache der Nachhall dieser Entzuserfahrung« (2015b, p. 33).

<sup>5</sup> Die Bewegung besteht somit nicht darin, den Unterschied zugunsten des Sichselbstgleichwerdens zu überwinden, sondern wie der Unterschied an ihm selbst auf das andere seiner selbst verweist, »[e]benso ist das

Unterschied: »Das Bewusst-Sein ist Sichselbstgleichheit, aber diese Sichselbstgleichheit ist sich bewegende Sichselbstgleichheit, ihr eigener Unterschied« (Liebrucks 1970, p. 67, KiO). Innerhalb der Erfahrung des Bewusstseins in der *Phänomenologie des Geistes* zeigt sich somit das »[...] Ich als existierender Begriff [...] so gut in bleibender Identität mit sich, wie es sich immer dem Verlust dieser Identität darstellt«<sup>6</sup> (Liebrucks 1970, p. 102).

Indem die Erfahrung des Bewusstseins als Gegenständlichwerden seines eigenen Weltumgangs darin jedoch auf jeder Stufe zugleich auch die Erfahrung der Negativität des jeweiligen Gegenstandes bzw. in der weiteren Entwicklung der Negativität des Subjekts war und auch dieses Moment der Negativität in der Bewegung des Sichselbstgleichwerdens oder der »Rückkehr zu sich« nicht hinweggearbeitet oder verwunden werden kann, gilt für die Sichselbstgleichheit, dass sie nur insofern bei sich ist, als sie zugleich beim Negativen ihrer selbst ist<sup>7</sup>: »Der Geist als existierender *Unterschied* ist in seinem Anderssein bei sich selbst« (Liebrucks 1970, p. 282, KiO). Nochmals bezogen auf den Erfahrungscharakter der Bewegung ist darin »[d]as Beisichselbstsein im Beim-Anderen-Sein [...] als Widerspruch die Bewegung aller menschlichen Erfahrung« (Liebrucks 1966, p. 84), in der sich das Subjekt als der Unterschied erfährt, der zugleich kein Unterschied ist.

Der Begriff des Subjekts als wirklicher Begriff, die einfache Totalität der Bewegung der Erfahrung des Bewusstseins als Sich-Anderswerden in der Entäußerung und Er-innerung, als welche sich das *absolute Wissen* am Ende der *Phänomenologie des Geistes* schließlich darstellt, ist das Wissen von sich als das Übergehen als solches, als die existierende Sprache:

»Es kann sich nur um eine Intention handeln, deren Richtung auf die Sache immer zugleich die Richtung auf das Bewusstsein eingeschlagen hat, innerhalb von Bewusst-Sein sich auf dem Strich bewegt, der die Bewusstheit vom Sein sowohl auseinanderhält wie zugleich in diskreter Kontinuität verbunden hält. Dieses Tun des Bewusst-Seins ist seine Sprachlichkeit, die bei *Hegel* das absolute Wissen heißt« (Liebrucks 1970, p. 320, HiO).

---

Sichselbstgleichwerden ein Entzweien. Es ist zunächst in aller Schroffheit zu sagen, dass Bewusst-Sein sein Sichselbstwerden darin hat, dass es *darin* »ein *Entzweites*« [...] wird« (Liebrucks 1970, p. 68, KiO).

<sup>6</sup> Liebrucks bemerkt daher im Hinblick auf die Erfahrung des Bewusstseins in der *Phänomenologie des Geistes*: »Für uns oder an dem Individuum zeigt sich, dass das menschliche Individuum erst dadurch zum Menschen wird, was ja nicht mit dem selbständigen Selbstbewusstsein zu verwechseln ist, dass es *an sich die Wahrheit des spekulativen Satzes* erfährt, er seine Sprachlichkeit spiegelt, die darin besteht, dass der Mensch seine Identität nur im Verlust seiner Identität *findet*, eine Wahrheit, die für alle Stufen gilt. Sie wird vom spekulativen Satz gespiegelt und wird hier in den Gestalten des Bewusstseins dargestellt« (1970, p. 89, KiO).

<sup>7</sup> »Es ist der Begriff, der bei sich nur in dem Maße ist, in dem er bei dem anderen Menschen und seiner Welt ist« (Liebrucks 1970, p. 277). Vgl. hierzu auch Liedtke (2013a): »Der Begriff [...] erzeugt seinen Sinn einzig, wenn er sowohl bei der Sache, als auch bei sich selbst bzw. dem ihn Aussprechenden oder Denkenden bleibt. Er muss aus sich herausgehen (zur Sache kommen), er darf aber nicht in der Sache aufgehen. Der Begriff ist also die Spannung [...] zwischen Sache und Idee, deren unablässig bestehende Korrespondenz. Nur in dieser Spannung bleiben Sache und Idee sowohl verbunden als auch unterschieden« (2013a, p. 265).

Im Hinblick auf die Genese des Subjekts ist abschließend nun nochmals die Bedeutung der Figuren der Anerkennung und des Sich-Anderswerdens in ihrer Verschränkung zueinander ausdrücklich zu machen. Während die neuralgische Funktion des Anerkennungsgeschehens zunächst darin deutlich wurde, dass das Subjekt nur ist als anerkannt durch ein anderes Subjekt<sup>8</sup>, ergab sich in einem weiteren Erfahrungsschritt, dass das Subjekt seine Anerkennung letztlich nur infolge seiner eigenen Entäußerung als dem Verzicht auf eine absolute Position sowohl des Handelns wie auch des Urteils erfahren kann.

Diese Entäußerungsbewegung, gefasst als Sich-anders-Werden, verwirklichte sich in letzter Konsequenz im

»[...] *Verzicht* auf die eigene ethische und noetische Substanz [...], d. h. es geht hier um die absolute *Entfremdung* des Eigenen. Diese Handlung [...] ist das absolute Sich-Aussetzen (sowohl in der Bedeutung des Sich-in-eine-Gefahr-Stellens als auch in der Bedeutung des Sich-Beendens) [...]« (Appel 2007a, p. 142, KiO)

als absolute Entfremdung, in ihrem Charakter als Handlung jedoch auch fürsichseiender Nachvollzug der an sich statthabenden Versetzung – der Verzicht stellt somit letztlich die Übernahme als reflexive Einholung und Aneignung des vorgängig statthabenden Verlusts des Eigenen dar<sup>9</sup>.

Die Erfahrung der Entfremdung vollzieht sich jedoch nicht in abstrakt-isolierter Selbstbezüglichkeit, sondern gerade in der Begegnung mit dem Anderen, bzw. konkret im Anerkennungsgeschehen zwischen dem Subjekt und dem Anderen als Subjekt:

»Darin ist zum Ausdruck gebracht, dass ich mir selber in der Ungleichheit (Diskretion), d. h. konkret Endlichkeit und (kulturellen, religiösen, geistigen) Bestimmtheit des Anderen begegne. Im Anderen, der auf Grund seiner Endlichkeit und Bestimmtheit von mir verurteilt wird, verurteile ich mich, und genauso wie das Sein des Anderen ist auch mein ›Anundfürsichsein Gesetzsein‹ [...]« (Appel 2008, pp. 288-289).

---

<sup>8</sup> »Dafür, dass der Mensch Ich ist, gibt es keinen Beweis, weil keine Erkenntnis im reflexionsphilosophischen Sinne. Wir haben gesehen, dass er auf die Dauer nur Ich bleiben kann, sofern ihn andere Ich als Ich anerkennen. Er ist auch nicht Ich als Substanz, als Gegenstand, der einfach bleibt. Schon der Organismus hat seine Selbsterhaltung zu *leisten*, vom Ich ganz zu schweigen. Wenn aber Anerkanntsein Bedingung der Möglichkeit des Seins für Ich ist, so handelt es sich hier um Bewusst-Sein, nicht um Ich als einfachen Bezugspunkt. So ging es schon in der ›Phänomenologie des Geistes‹ bei Hegel nicht einfach um ein Durcheinanderbringen der philosophischen Disziplinen« (Liebrucks 1961, p. 219, HiO).

<sup>9</sup> Appel (2007b) gibt einen Hinweis darauf, dass diese Übernahme jedoch auch nicht einseitig als abstrakt negatives Resultat zu verstehen ist: »Dagegen wird alles daran zu setzen sein, das Bewusstsein des Anderswerdens auch als ›Rückkehr‹ zu verstehen. Dies darf nun allerdings gerade nicht dahingehend interpretiert werden, dass diese Rückkehr ein Selbstfindungsprozess im Anderen ist. [...] Die Rückkehr wird sich da, und nur da einstellen, wo das Handeln auf *jede* Selbstversicherung, auf *jede* Integration des Gegenständlichen *Verzicht* leistet, wo die Substanz des Handelns ein immanentes Sich-Anders-Werden ist, welches deshalb Rückkehr ist, weil es keinen positiven Ort der (Selbst)identifizierung hat, kein Ichfundament, von dem aus das Handeln ausginge, sondern sein Anfang fundamental der Anfang eines Anderen ist« (2007b, p. 161, KiO).

Indem sich das Subjekt in seinem Sich-Anderswerden in Kontinuität und Diskretion mit dem Anderen als einfache Negativität erfährt und sich in der weiteren Entfaltung dieser Erfahrung »[...] am Ende [...] als reiner Übergang, Alterität, Sich-Anders-Werden, als Von-sich-Losgelöstes (Absolutes)« (Appel 2012a, p. 356) darstellt, zeigt sich damit

»[a]n diesem Ende Hegels, in diesem reinen Übergehen, [...] nicht zuletzt auch die Verletzlichkeit menschlicher Existenz. Denn der Mensch ist das haltlose Wesen, welches – ohne Möglichkeit des Vor-Behalts – diesem Übergang ausgesetzt ist, ihn nur annehmen kann [...]« (Appel 2012a, p. 357).

Mit dem Schritt der Entfaltung der Erfahrung des Sich-Anderswerdens als Übernahme einer vorgängigen Entäußerungsbewegung, welche in ihrem Verlauf von der Erfahrung der Nichtpositivierbarkeit des Selbstzugs begleitet wird, deutet sich zugleich auch der Übergang in die Religion an, welche neben der Entwicklung der vorgängigen Entäußerungsbewegung nicht zuletzt auch einen Symbolisierungsversuch dieses Entzugs darstellt.

#### **4.2. Die Bedeutung »religiöser« Symbolisierungssysteme für das substantielle Subjekt**

Wie herauszuarbeiten versucht wurde, kommt der Bewusstseinsgestalt der Religion für die Genese des Subjekts in der *Phänomenologie des Geistes* eine mehrfache Bedeutung zu, die über die Forschungsfrage hinaus vielleicht auch dazu geeignet ist, für die zu Beginn der Untersuchung angesprochene »Wiederkehr der Religion« im gegenwärtigen philosophischen Diskurs Gesprächsbeiträge bereitzustellen. Mit dieser Akzentuierung ist jedoch zugleich auch eine notwendige Einschränkung im Hinblick auf die darüber hinaus in diesem Kapitel enthaltenen Momente verbunden, welche in ihrem Vollgehalt nicht zuletzt auch für Hegels philosophische Theologie zu entfalten wären. Exemplarisch sollen nun zwei dieser Momente in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit aufeinander angeführt werden, wobei die darin enthaltenen Implikationen nur über äußerliche Hinweise angedeutet werden können, bevor die Bedeutung religiöser Symbolisierungssysteme für das Subjekt als Übergang explizit gemacht wird.

Ein erstes weiterführendes Moment stellt die sich im Sich-Anderswerden ereignende Übernahme der Vorgängigkeit des Anfangs als Anfang des anderen dar: »Der Anfang ist also paradox gesprochen der Verzicht auf jeden Anfang [...], sei er noetisch oder praktisch vermittelt, er ist der Anfang eines Anderen, dessen Allgemeinheit darin besteht, dass das

›Sich-anders-gewordene-Subjekt‹ auf seinen Vor-be-halt gegenüber dem Anderen verzichtet und sich aussetzt« (Appel 2010b, p. 230). Der eigene Anfang als Entäußerung bzw. als Loslösung von sich erscheint hierbei als Entsprechung eines anderen Anfangs<sup>10</sup>, welcher darin zugleich als die vorgängige Ermöglichung der Entäußerung des Subjekts auftritt und sich in der Erfahrung des Religionskapitels in verschiedenen Gestalten zur Darstellung bringt<sup>11</sup>. Mit dieser Konstellation ist jedoch kein temporales bzw. Kausalverhältnis zwischen dem eigenen Anfang und dem Anfang des Anderen impliziert, sondern ihre Entsprechung ist wirklich als Vollzugsidentität<sup>12</sup>.

Verbunden mit dieser Erfahrung, dass »[...] der Gang des Menschen zu Gott zugleich der Gang Gottes zum Menschen ist [...]« (Liebrucks 1966, p. 126) bzw. gedacht der Begriff existiert, indem der Mensch existierender Begriff *ist*<sup>13</sup> und sich die der fürsichseienden Entäußerung vorgängige ansichseiende Entäußerung als Bewegung des Begriffs für das Bewusstsein darin darstellig macht<sup>14</sup>, dass sich das Absolute aus seiner substanziellen Bestimmung in die Form des Subjekts bewegt<sup>15</sup>, wäre als zweites Moment die Frage nach dem Verhältnis von Absolutem und Subjekt<sup>16</sup> über die Bewegung der Verendlichkeit des Absoluten in der Verunendlichkeit des Subjekts zu entwickeln. Vor diesem Hintergrund stellt

---

<sup>10</sup> Vgl. hierzu weiterführend Appel (2007a): »Der wirkliche Anfang ist also nicht das Machen einer Welt, sondern die (göttliche und menschliche) *Loslösung* von sich als Substanz, ein Anfang, den Gott in der Entsprechung der jeweiligen Stufe des menschlichen Weltumgangs auf je neue Weise vollzogen hat. Die Differenz zwischen dem Menschen und Gott liegt allerdings darin, dass der Mensch sich immer einen eigenen Raum zurückbehält und sich nicht vollständig gegeben haben wird« (2007a, p. 144, KiO).

<sup>11</sup> »Die Absolutheit des Geistes besteht darin, dass Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf *und* dass der Mensch Gott immer nach seinem Bilde schafft« (Liebrucks 1970, p. 184, KiO).

<sup>12</sup> »Entscheidend ist auch, dass in dieser Übergänglichkeit jede kausale Richtung durchbrochen ist und das Anfangen zugleich Anfang eines Anderen ist: Berührung bedeutet berührt zu werden und sich zur Berührung geben, erkennen erkannt sein und sich zu erkennen geben, sprechen gesprochen zu werden und sich zur Sprache geben, erzählen erzählt zu werden und sich zur Erzählung geben, zeitigen gezeitigt zu werden und sich als Zeitgestalt geben [...]« (Appel 2015b, p. 49).

<sup>13</sup> Nach Liedtke (2013a; 2013b) erscheint die Rede vom »Gang Gottes zum Menschen« im Denken »[...] als vorphilosophische Illustration dieser logischen Einsicht: Wie Gott in die Welt, so kommt der Begriff in die Existenz. Das Herabsteigen vollzieht sich im Menschen« (2013a, pp. 256-257), weshalb »[d]er philosophische Begriff eines Absoluten, das in der Theologie ›Gott‹ genannt wird, [...] daher stets im Zusammenhang mit einem entsprechenden Subjektbegriff entwickelt« (Liedtke 2013b, p. 254) werde.

<sup>14</sup> »Wenn von Gott gesagt wird, er sei die moralische Weltordnung [...], so ist diese nicht mehr wie ein Prinzip angesehen, sondern als volle Bestimmung Gottes, der darin als Subjekt gesetzt ist. Damit aber ist Gott noch nicht in seiner Wirklichkeit erkannt, sondern nur in seiner Unmittelbarkeit, d. h. als substantielles Subjekt. [...] Es bedarf des ganzen Ganges durch die ›Phänomenologie‹, die immer von Gott spricht, aber ihn erst im absoluten Wissen als die ›Selbstbewegung‹, d. h. als Subjekt hat. Erst dadurch ist die Identität und Nichtidentität zwischen Gott und Mensch in unserem Wissen« (Liebrucks 1970, p. 369).

<sup>15</sup> »Der spekulative Satz wird in allen Stufen erfahren, weil er die Transsubstantiation der Substanz ins Subjekt darstellt [...] Die Analogie zum Abendmahl ist der Umweg, auf dem das gedacht wird, was keinen Augenblick mehr geschieht: *die Transsubstantiation der Bewegungen unseres Organismus in Sprache und Bewusst-Sein*« (Liebrucks 1970, p. 303, KiO).

<sup>16</sup> »Als existierender Begriff ist der Mensch endlich und unendlich zugleich. Liebrucks kann daher vom menschlichen und vom göttlichen Menschen sprechen. Menschlich ist der Mensch nur als göttlicher, göttlich nur als menschlicher. Seine Menschlichkeit und seine Göttlichkeit bilden sich als seine Sprachlichkeit aneinander aus« (Liedtke 2013a, p. 281).

die Erfahrung der religiösen Bewusstseinsstufe mit der Darstellung dieses Verhältnisses<sup>17</sup> neben der Symbolisierung der Selbstentzogenheit des Subjekts weiters Implikationen sowohl für den Begriff des Subjekts<sup>18</sup> als auch für das Absolute als Begriff<sup>19</sup> bereit, deren Entfaltung jedoch angesichts der Akzentuierung der Lektüre der vorliegenden Arbeit auf der Bewegung der »Dezentrierung der Subjektivität« (Appel 2012c, p. 31) hier nicht geleistet werden kann und sich in den gegebenen äußerlichen Andeutungen zu beschließen hat.

Im Hinblick auf die Symbolisierung der Selbstentzogenheit des Subjekts innerhalb der Genese des Subjektbegriffs lag die Sonderstellung der religiösen Symbolisierungssysteme bzw. -versuche im Vergleich zu den vorangegangenen Selbstverortungsversuchen des Bewusstseins zunächst darin, dass im Religionskapitel infolge der Erfahrung des Bewusstseins im Sich-Anderswerden innerhalb des Anerkennungsgeschehens die Unmittelbarkeit, mit der das Subjekt immer wieder versuchte, sich Identität zu geben, sich zu verorten und zugleich von der Position dieser Verortung aus zu urteilen und den anderen zu verurteilen, verloren war. Die Symbolisierung der Bewusstseinsgestalt der Religion bezog sich somit nicht auf das Subjekt mit dem Ziel einer vollkommenen Repräsentation<sup>20</sup>, sondern zog sich lediglich darauf zurück zu versuchen, die erfahrene Nichtrepräsentierbarkeit zu repräsentieren:

»Der Ausgangspunkt der Religion liegt genau dort, wo dem ›Ich‹ jeder Gegenstand abhanden gekommen ist, zuletzt selbst seine moralische Selbstvergewisserung in der Verurteilung des Anderen, wo das Bewusstsein also den Erfahrungsschritt gemacht hat, dass es sich nicht letztgültig in Gesellschaft, Geschichte, Wissen (d. h. theoretischer und praktischer Vernunft) oder genereller gesagt in den Objekten seines Begehrens verorten kann. In diesem Sinne ist also die Religion nicht Ausdruck einer Selbstprojektion des Ichs, vielmehr entspringt sie – gleich der Kunst – der Erfahrung einer radikalen ›Armut‹, nämlich der Erfahrung des Endes jeder letztgültigen Selbstkonzeption mittels der Objekte unserer Weltbegegnung« (Appel 2014, p. 18).

---

<sup>17</sup> Nach Liedtke (2013a) ist »[d]er Gang Gottes zu den Menschen [...] die logische Selbstunterscheidung des Absoluten in den subjektiven Geist, dessen Teilhabe an der Logik des Absoluten der Gang des Menschen zu Gott ist« (2013a, p. 271).

<sup>18</sup> »Der Mensch ist Ich im Verhältnis von Gott und Mensch und im Verhältnis der allgemeinen Menschheit zum Individuum. Allgemeines und individuelles Menschsein in sich zu vereinen, resultiert aus dem Verhältnis des Menschen zu Gott« (Liedtke 2013a, p. 250).

<sup>19</sup> »Die Einheit des Begriffs ist eine Einheit, die den Widerspruch aushalten kann. Darum ist sie Identität. Als solche ist sie immer zugleich allgemein und konkret, Substanz und Subjekt. Was für die absolute Identität gilt, gilt ebenso für die menschliche Identität, da die logische Selbsterschließung des Absoluten über das existierende Subjekt erfolgt. Das Absolute hat sich im Umweg über den Menschen. Der Mensch hat sich über den Umweg des Absoluten. Auch insofern ist der Gang Gottes zu den Menschen immer schon der Weg des Menschen zu Gott« (Liedtke 2013a, p. 252).

<sup>20</sup> »Hegels radikale Figur einer *Negation der Negation* setzt genau da ein, wo sich das Subjekt weder positiv im Sinne einer direkten Selbstidentifizierung in bestimmten Sphären seiner Umwelt noch negativ in seinem abstrakten Distanzierungsprozess zu fassen vermag. Jede religiöse Ausdrucksform ist bei Hegel daher nicht eine direkte Darstellung des Absoluten, sondern die Symbolisierung eines völligen Zerbrechens jeder positiven oder negativen Selbstbespiegelung. Von daher sind bei ihm alle religiösen Ausdrucksformen Zeichen einer Differenz, eines Verweises auf das Andere des auf sich selbst und seine Welt reflektierenden Subjekts« (Appel 2016, p. 28, KiO).

Indem mit der Erfahrung des Verlusts jeder Möglichkeit, sich selbst in der Welt restlos zu verorten, die Welt in ihrer Unverfügbarkeit begegnet, stellt das Wissen auf der Bewusstseinsstufe der Religion letztlich einen Versuch dar, die Erfahrung der eigenen Einzelheit und Singularität in ihrem Entzug zum Ausdruck zu bringen – »[v]erbunden damit ist das Wissen, dass kein Bild, kein Gedanke und kein unmittelbares Wort die absolute Fragilität, Verwundbarkeit und Singularität der lebendigen Existenz zum Ausdruck bringen kann [...]« (Appel 2014, p. 21). Der so verstandenen verabschiedenden Aneignung der Subjektivität in ihrer Singularität und Negativität kommt darin jedoch insofern zugleich eine positive Bedeutung zu, als sich gerade in »[...] der Fremde und Negativität [...] allein Ausgänge des Menschen aus sich selbst hin zu dem Entzugspunkt, in dem geistige Begegnung möglich wird [...]« (Appel 2010b, p. 228), ereignen können.

Die Bedeutung der im Religionskapitel als Bewusstseinsgestalten auftretenden religiösen Symbolisierungssysteme kann somit darin gesehen werden, die Erfahrung der Negativität und Entzogenheit im Zu-Grunde-Gehen des Selbstverortungsanspruchs des Bewusstseins zur Darstellung und zur Sprache zu bringen<sup>21</sup> und darin diesem radikalen Selbstverlust als Zu-sich-Kommen im Sich-Anderswerden eine Sprache und eine Erzählung zu geben:

»Man könnte darin ein Sensorium für die Verletzbarkeit des menschlichen (und lebendigen) Daseins erkennen, in dem möglicherweise ein Ursprungsort religiöser Erfahrung liegt. Vielleicht [...] ist ein Ausgangsort der religiösen Erfahrung des Heiligen weniger eine Bewältigung der Kontingenz des Lebendigen als die Ahnung von dessen unendlicher *Verwundbarkeit* und *Sterblichkeit*, wengleich in einem zweiten Schritt die religiösen Traditionen (und deren säkulare Derivate) immer in der Versuchung sind (und dieser auch meist unterliegen), diese rituell, institutionell und reflexiv-theologisch bewältigen zu wollen anstatt den Blick dafür immer tiefer freizugeben« (Appel 2012b, p. 10, KiO).

Nach dieser Darstellung der Bedeutung religiöser Symbolisierungssysteme soll die Arbeit nun mit der Beantwortung der Forschungsfrage – nach der Möglichkeit einer Annäherung an Lacan mit Hegel über den Begriff des Subjekts – schließen.

---

<sup>21</sup> »Näherhin betrachtet bedeutet diese Entäußerung der Substanz, dass die Wirklichkeit die mannigfaltigen ›Verkleidungen‹ und ›Masken‹ der Reflexion [...] fallenlässt, sich von diesen löst und damit sich als Ab-solutes manifestiert. Nicht vergessen darf dabei werden, dass der Sinn all dieser Masken, wie uns die offenbare Religion [...] enthüllt, darin bestanden hat, den Menschen in seiner Ausgesetztheit zu verbergen« (Appel 2013, p. 367).

### 4.3. Beantwortung der Forschungsfrage

Die Forschungsfrage der vorliegenden Arbeit wurde dahingehend formuliert, über eine exemplarische Lektüre der Subjektbegriffe Lacans und Hegels in ihrer Genese die Frage nach der Möglichkeit einer Annäherung an Lacan mit Hegel und der Haltbarkeit der Abhebung dieser Begriffe nachzugehen. Mit der Annäherung an Lacan mit Hegel wurde darin zugleich eine Ergänzung zu bereits vorliegenden, in der Vorbemerkung einer kursorischen Lektüre unterzogenen Arbeiten angezielt, welche sich zumeist in einer Annäherung an Hegel mit Lacan, verbunden mit einer latenten bis offenen Zurückweisung eines als idealistisch-totalitär stilisierten Subjektbegriff Hegels gestalten. Vor dem Hintergrund der geleisteten Lektüre des hegelschen Subjekts als »reinem Übergang« soll nun die Frage nach der Möglichkeit einer Annäherung an Lacan mit Hegel einer Beantwortung zugeführt werden. Ein Bedenken wird hierbei jedoch darin zu setzen sein, ob anhand des Ertrags der Untersuchung über ein abschließendes Verrechnen von »Unterschieden« und »Gemeinsamkeiten« des Denken Hegels und Lacans sowohl den der Arbeit zugrundegelegten methodischen Überlegungen als auch nicht zuletzt dem Wissensgestus des Denkens selbst entsprochen werden kann.

Eine sich augenscheinlich nahelegende Strukturähnlichkeit des Denkens Lacans und Hegels im Hinblick auf den Subjektbegriff kann in der Erfahrung der eigenen Entzogenheit als konstitutivem Moment der Subjektgenese gesehen werden. Die von Lacan im Seminar XI gegebene Darstellung der Subjektgenese hob mit der Begegnung des Subjekts mit dem Unbewussten über die Erfahrung, dass »es hapert«, an, wobei sich das Unbewusste im Zuge der Erfahrung als ein Fehlen des Subjekts selbst zeigte und dessen Erscheinungen sich darin enthüllten, Ausdruck eines Nichtrealisierten zu sein, welches sich, geschützt im Widerstand als *Wiederholung*, dem Bewusstsein verweigert. Während die Wiederholung sich erwies, in sich Wiederholung einer Enttäuschung zu sein, ergab sich die *Übertragung* als Annäherung an das sich in der Wiederholung Verbergende, zugleich jedoch auch als das Schließen des sich Verbergenden.

Die Übertragung verwies jedoch auch auf das Feld des Anderen, in welchem das Subjekt allererst erscheint, indem sich die Realisierung des Unbewussten auf dem Feld des Anderen ereignet, das Subjekt darin zugleich jedoch auch seinen eigenen Verlust erfährt. In dieser Realisierung des Unbewussten wurde auch die Funktion der Sprache deutlich, insofern das Subjekt durch die Sprache einerseits konstituiert, darin aber zugleich auch determiniert und dennoch letztlich nur in seinem Fehlen fassbar wird. Das Subjekt erwies sich, letztlich nur in der Sprache zu sein, indem es sich darin Dasein gibt, darin jedoch nur als Gleiten

zwischen den Signifikanten erscheint und sich darin zugleich auch entzieht. Wie die Sprache trotz der scheinbaren Substantialität der Signifikanten ein unmittelbar verschwindendes Dasein ist, wird vom Subjekt ebenso darin, dass es sich auf dem Feld des Anderen Dasein gibt, nur sein *fading* bzw. die Aphanisis fassbar. Der auf dem Feld des Anderen erfahrene Mangel, der durch den Mangel im Subjekt als Objekt des Begehrens des Anderen vervollständigt wird, und der Anspruch der Analyse, die Signifikanten auf den Nicht-Sinn zurückzuführen, könnten hierbei als Variation der Erfahrung der Negativität angesetzt werden, wie die Auflösung der Übertragung und im Besonderen die Durchquerung des Fundamentalphantasmas als aneignende Übernahme des Selbstverlusts erscheinen könnten.

Während sich somit gemessen am Ergebnis der Subjektgenese und dem formalen Charakter ihrer Entwicklung als Verlusterfahrung eine Annäherung an Lacan mit Hegel nahezulegen scheint, stehen einer unmittelbaren Annäherung jedoch Momente entgegen, welche die Differenzen innerhalb der Entwicklung der Subjektbegriffe aufscheinen lassen. Insofern sich etwa nach Lacan der Trieb bzw. die geschlechtliche Realität als Realität des Unbewussten ins Werk setzt, wäre zu entwickeln, ob sich hierfür eine Entsprechung innerhalb der Erfahrungsgeschichte Hegels nachweisen lässt oder ob umgekehrt die an der strukturellen Entwicklung orientierte Erfahrung des Subjekts Lacans vom Standpunkt Hegels aus gesehen auf der Ebene des subjektiven Geistes verbleibt.

Die Suspendierung einer unmittelbaren Annäherung impliziert damit jedoch nicht deren grundsätzliche Unmöglichkeit, sondern ist vor dem Hintergrund der anhand der vorliegenden Lektüre herausgearbeiteten Subjektbegriffe Ausdruck der Möglichkeit, anhand struktureller Entsprechungen mit Hegel Anfragen an Lacan zu formulieren. Für einen folglich in Forderung stehenden »Vergleich« des Denkens Hegels und Lacans markieren die Subjektbegriffe in ihrer dargestellten Genese somit »[...] die Peripherie der Gestalten [...], welche erwartend und drängend um die Geburtsstätte [...] herumstehen; der alle durchdringende Schmerz und Sehnsucht [...] ist ihr Mittelpunkt und das gemeinschaftliche Geburtswehe seines Hervorgangs [...]« (TWA 3, p. 549), der nun über eine Verrechnung zu leisten wäre.

Indem das Forschungsvorhaben der vorliegenden Arbeit, welches darin gesetzt wurde, den hegelschen Subjektbegriff gegenüber den geläufigen Verzerrungen über eine exemplarische Lektüre für eine mögliche Annäherung an den lacanschen Subjektbegriff in Stellung zu bringen und die darin wirkmächtige Bedeutung religiöser Symbolisierungssysteme für die Subjektgenese explizit zu machen, jedoch als erfüllt zu betrachten ist, muss die Ausführung der Annäherung mit Hegel an Lacan einer zukünftigen

Arbeit vorbehalten bleiben. In Konsequenz der zu Beginn angeführten methodischen Überlegungen im Hinblick auf die einer derartigen wissensmäßigen Fixierung des Denkens zugrundeliegenden Bewusstseinsstufe hätte sich eine solche Ausführung jedoch mit der Frage nach einer dem Denken entsprechenden Form der Begegnung zu konfrontieren, um nicht hinter die in den Begriffsgenesen dargestellten Entwicklungsstufen zurückzufallen.

Während damit jedoch die Bewährung der Gestalt des hegelschen Subjekts als reinem Übergang als Baustein für eine Annäherung zwischen Hegel und Lacan zwar noch zu leisten bleibt, kann unmittelbar hierfür aber vielleicht noch ein letzter Gesprächsbeitrag Lacans herangezogen werden. Im *Seminar XIII: L'Objet de la Psychoanalyse* (1965-66) bemerkt Lacan in der Einheit vom 12. Jänner 1966: »Quelque, chose qui aura cette propriété essentielle à définir la conjonction de l'identité et de la différence. Voilà ce qui nous paraît le plus approprié à supporter pour nous structurellement la fonction du sujet«<sup>22</sup> (Staferla 2016).

---

<sup>22</sup> »Etwas mit der wesentlichen Eigenschaft, die Konjunktion von Identität und Differenz zu definieren – das erscheint mir am Besten geeignet, die Funktion des Subjekts strukturell zu erklären« (Fink 2011, p. 59).

## 5. Literatur

- Adolphi, R. (2002). Das Werden des Menschen im Angesicht der Götter. Bausteiner zu einer Anthropologie in Hegels »Phänomenologie des Geistes«. *Hegel-Jahrbuch 2002*, 50-63.
- Agamben, G. (2005). *Profanierungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, G. (2007). *Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Amengual, G. (2007). Die Religionsphilosophie Hegels als Phänomenologie des religiösen Lebens. *Hegel-Jahrbuch 2007*, 50-54.
- Appel, K. (2003). *Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der politischen Theologie des jungen Hegel*. Münster: Lit.
- Appel, K. (2007a). Offenbare Religion und absolutes Wissen bei G.W.F. Hegel. In C. Danz & R. Marszalek (Eds.), *Gott und das Absolute. Studien zur philosophischen Theologie im Deutschen Idealismus* (pp. 121-144). Wien: Lit.
- Appel, K. (2007b). Das Kleid der offenbaren Religion. In T. Auinger & F. Grimmlinger (Eds.), *Wissen und Bildung. Zur Aktualität von Hegels Phänomenologie des Geistes anlässlich ihres 200jährigen Jubiläums* (pp. 155-164). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Appel, K. (2008). *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*. Paderborn: Schöningh.
- Appel, K. (2010a). Theologie im Zeichen des Nihilismus. *ET-Studies*, 1 (1), 91-110.
- Appel, K. (2010b). In-die-Fremde-Gehen und Verwandlungsglaube: Eine Kontroverse in Auseinandersetzung mit Hegel. In C. Zehetner, H. Rauchenschwandtner & B. Zehetmayer (Eds.), *Transformationen der kritischen Anthropologie* (pp. 225-232). Wien: Löcker.
- Appel, K. (2011). Mythologie und Liturgie als Manifestationen des Absoluten in Schellings Philosophie der Kunst. Versuch einer Standortbestimmung vor dem Hintergrund möglicher Anfragen mittels Hegels Phänomenologie des Geistes. In C. Danz & J. Jantzen (Eds.), *Gott, Natur, Kunst und Geschichte. Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift* (pp. 59-83). Göttingen: V&R unipress.
- Appel, K. (2012a). Drei Ausblicke auf die offenbare Religion in Hegels »Phänomenologie des Geistes«. In K. Appel & T. Auinger (Eds.), *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 2: Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion* (pp. 347-357). Frankfurt am Main: Peter Lang.

- Appel, K. (2012b). Religion und Transformation in der europäischen Gesellschaft heute. In K. Appel, C. Danz, R. Potz, S. Rosenberger & A. Walser (Eds.), *Religion in Europa heute. Sozialwissenschaftliche, rechtswissenschaftliche und hermeneutisch-religionsphilosophische Perspektiven* (pp. 7-10). Göttingen: V&R unipress.
- Appel, K. (2012c). Die Bildung Europas und ihre religiösen Implikationen. In H.-B. Gerl-Falkovitz, R. Kaufmann & H. R. Sepp (Eds.), *Die Bildung Europas. Eine Topographie des Möglichen im Horizont der Freiheit* (pp. 25-35). Dresden: w.e.b. Universitätsverlag.
- Appel, K. (2013). Von der »doctrinalen« zur »authentischen« Theodizee – Ausgänge aus der Theodizee von Leibniz eröffnet von Hegels spekulativer Gottesmystik in der Phänomenologie des Geistes. In W. Li & W. Schmidt-Biggemann (Eds.), *300 Jahre Essais de Théodicée – Rezeption und Transformation* (pp. 343-369). Stuttgart: Franz Steiner.
- Appel, K. (2014). Das Wesen Europas besteht darin, über sich hinauszudeuten. Ein Versuch über den apokalyptischen Geist Europas. In K. Appel, I. Guanzini & A. Walser (Eds.), *Europa mit oder ohne Religion?* (pp. 13-22). Göttingen: V&R unipress.
- Appel, K. (2015a). Der Text als Subjekt. In *Preis der Sterblichkeit. Christentum und Neuer Humanismus* (pp. 14-18). Freiburg im Breisgau: Herder.
- Appel, K. (2015b). Gott – Mensch – Zeit: Geschichtsphilosophisch-theologische Erwägungen zu Christentum und Neuem Humanismus im Ausgang von Bibel, Hegel und Musil. In *Preis der Sterblichkeit. Christentum und Neuer Humanismus* (pp. 19-60). Freiburg im Breisgau: Herder.
- Appel, K. (2016). Trinität und Offenheit Gottes. In K. Viertbauer & H. Schmidinger (Eds.), *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert* (pp. 19-46). Darmstadt: WBG.
- Appel, K., & Auinger, T. (2003). Zum Verhältnis von Glauben und Wissen in seiner Relevanz für das »Heute«. *Hegel-Jahrbuch 2003*, 90-95.
- Appel, K., & Auinger, T. (2009). *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 1: Von der sinnlichen Gewissheit zur gesetzprüfenden Vernunft*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Appel, K., & Auinger, T. (2012). *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 2: Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Auinger, T. (2003). *Das absolute Wissen als Ort der Vereinigung. Zur absoluten Wissensdimension des Gewissens und der Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Auinger, T. (2009). Genese und Exposition der Erscheinung in Hegels Phänomenologie des Geistes. In K. Appel & T. Auinger (Eds.), *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 1: Von der sinnlichen Gewissheit zur gesetzprüfenden Vernunft* (pp. 9-103). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Bahr, H.-D. (1994). *Die Sprache des Gastes*. Leipzig: Reclam.
- Becker, W. (1971). *Hegels »Phänomenologie des Geistes«. Eine Interpretation*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bergande, W. (2007). *Die Logik des Unbewussten in der Kunst. Subjekttheorie und Ästhetik nach Hegel und Lacan*. Wien: Turia + Kant.
- Bernhard, T. (1971). *Gehen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beyer, W.R. (1970). *Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Bonsiepen, W. (1987). Einleitung. In H.-F. Wessels & H. Clairmont (Eds.), *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes* (pp. IX-LXIII). Hamburg: Meiner.
- Braun, C. (2007). *Die Stellung des Subjekts. Lacans Psychoanalyse*. Berlin: Parodos.
- Buchmann, J. (2006). Lacan à la lettre – Lacan beim Buchstaben genommen. *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse Freud-Lacan*, 63, 81-112.
- Cremonini, A. (2001). Die Nacht der Welt. Ein Versuch über den Blick bei Hegel, Sartre und Lacan. In H.-D. Gondek, R. Hofmann & H.-M. Lohmann (Eds.), *Jacques Lacan – Wege zu seinem Werk* (pp. 164-188). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Cremonini, A. (2010). Der Mensch als parlêtre. Lacans Versuch einer nicht-humanistischen Anthropologie. *Journal Phänomenologie*, 34, 42-61.
- Csikós, E. (2001). Absolutes Wissen – absoluter Geist. *Hegel-Jahrbuch 2001*, 269-273.
- Deibl, J.H. (2012). Wege ins Religionskapitel – Haupteinleitung zum Religionskapitel und Natürliche Religion in Hegels »Phänomenologie des Geistes«. In K. Appel & T. Auinger (Eds.), *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 2: Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion* (pp. 285-307). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Deibl, J.H. (2013). *Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo*. Göttingen: V&R unipress.
- Dellbrügger, G. (1998). *Gemeinschaft Gottes mit den Menschen: Hegels Theorie des Kultus*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Derendinger, F. (1990). Das Subjekt bei Lacan und Heidegger. *Daseinsanalyse: Phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie*, 7 (1), 32-55.

- Derrida, J. (2001). Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der »Religion« an den Grenzen der bloßen Vernunft. In J. Derrida & G. Vattimo (Eds.), *Die Religion* (pp. 9-106). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- von Düffel, G. (2003). Philosophie als Gottesdienst. Hegels Paradigmenwechsel vom formalen zum absoluten Wissen. *Hegel-Jahrbuch 2003*, 161-165.
- von Düffel, G. (2010). Das religiöse Bewusstsein. *Hegel-Jahrbuch 2010*, 380-384.
- Dunand, A. (1995a). The End of Analysis (I). In R. Feldstein, B. Fink & M. Jaanus (Eds.), *Reading Seminar XI. Lacan's four fundamental Concepts of Psychoanalysis* (pp. 243-249). Albany, NY: State University of New York Press.
- Dunand, A. (1995b). The End of Analysis (II). In R. Feldstein, B. Fink & M. Jaanus (Eds.), *Reading Seminar XI. Lacan's four fundamental Concepts of Psychoanalysis* (pp. 251-256). Albany, NY: State University of New York Press.
- Dunshirn, A. (2004). *Die Einheit der Ilias als tragisches Selbstbewußtsein – Das homerische Epos bei G.W.F. Hegel in der Phänomenologie des Geistes und in den Vorlesungen über die Ästhetik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Dunshirn, A. (2012). Kunstreligion. In K. Appel & T. Auinger (Eds.), *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 2: Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion* (pp. 309-345). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Fink, B. (1995). Preface. In R. Feldstein, B. Fink & M. Jaanus (Eds.), *Reading Seminar XI. Lacan's four fundamental Concepts of Psychoanalysis* (pp. IX-XV). Albany, NY: State University of New York Press.
- Fink, B. (2011). *Das Lacan'sche Subjekt. Zwischen Sprache und jouissance*. Wien: Turia + Kant.
- Freud, S. (1982a). *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse/ Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Studienausgabe Bd. I*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, S. (1982b). Triebe und Tribschicksale. In *Psychologie des Unbewussten. Studienausgabe Bd. III* (pp. 75-102). Frankfurt am Main: Fischer.
- Fulda, H.F., & Henrich, D. (Eds.) (1973). *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gondek, H.-D. (2007). Unbewusstes und Wiedererinnerung. In F.A. Kurbacher, K. Novotný & K. Wendt (Eds.), *Aufklärung durch Erinnerung. Selbstvergewisserung und Kritik* (pp. 45-62). Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Gottschlich, M. (2012). Selbstverwirklichung als Entäußerung – Geist und Sittlichkeit in Hegels »Phänomenologie des Geistes«. In K. Appel & T. Auinger (Eds.), *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 2: Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion* (pp. 9-50). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Graf, F.W., & Wagner, F. (Eds.) (1982). *Die Flucht in den Begriff: Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Grießer, W. (2005). *Geist zu seiner Zeit. Mit Hegel die Zeit denken*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Grießer, W. (2009). G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes: Vernunft. In K. Appel & T. Auinger (Eds.), *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 1: Von der sinnlichen Gewissheit zur gesetzprüfenden Vernunft* (pp. 153-316). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Grießer, W. (2011). Kreuz und Freiheit. Überlegungen zu Hegels »spekulativem Karfreitag«. In K. Baier & M. Riedenauer (Eds.), *Die Spannweite des Daseins* (pp. 125-142). Göttingen: V&R Press.
- Hammel, E. (1989). Hegel und die Dingproduktion. Ein Einblick in Lacans Hegel-Rezeption. *Hegel-Studien*, 23, 227-244.
- Hansen, F.-P. (1994). *Georg W.F. Hegel: »Phänomenologie des Geistes«: Ein einführender Kommentar*. Paderborn: Schöningh.
- Häußler, M. (2008). *Der Religionsbegriff in Hegels »Phänomenologie des Geistes«*. Freiburg/München: Alber.
- Hegel, G.W.F. (1974). Jenaer Realphilosophie. Die Vorlesungen von 1805/06. Philosophie des Geistes. In *Frühe politische Systeme* (pp. 201-289). Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein.
- Hegel, G.W.F. (1976). *Phänomenologie des Geistes* (TWA 3). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1978). *Vorlesungen über die Ästhetik III* (TWA 15). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1979). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II* (TWA 19). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1986). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I* (TWA 16). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1984). *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«* (GA 45). Frankfurt am Main: Klostermann.

- Heidegger, M. (1992). *Hölderlins Hymne »Andenken«* (GA 52). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *Hegel* (GA 68). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1994a). Das Gestell. In *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79) (pp. 24-45). Frankfurt am Main: Klostermann
- Heidegger, M. (1994b). Das Ding. In *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79) (pp. 5-21). Frankfurt am Main: Klostermann
- Hoffmann, T.S. (2004). *Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden: Marix.
- Hoffmann, T.S. (2008). »Die Tiefe des seiner selbst gewissen Geistes« – Funktion und Begriff der Religion in Hegels erstem Hauptwerk. In W. Högrefe (Ed.), *Phänomen und Analyse. Grundbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Erinnerung an Hegels Phänomenologie des Geistes (1807)* (pp. 62-82). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hoffmann, T.S. (2009). Präsenzformen der Religion in der Phänomenologie des Geistes. In *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der »Phänomenologie des Geistes« aus Anlass ihres 200-Jahr-Jubiläums* (pp. 308-324). Hamburg: Meiner.
- Hofmann, R. (2001). Spannungen - Psychoanalyse, Literatur, Literaturwissenschaft. In H.-D. Gondek, R. Hofmann & H.-M. Lohnmann (Eds.), *Jacques Lacan - Wege zu seinem Werk* (pp. 189-200). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Horstmann, P. (1978). *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jaeschke, W. (1983). *Die Religionsphilosophie Hegels*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jaeschke, W. (1986). *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Jaeschke, W. (2001). Das absolute Wissen. *Hegel-Jahrbuch 2001*, 286-295.
- Jaeschke, W. (2004). Das absolute Wissen. In A. Arndt & E. Müller (Eds.), *Hegels »Phänomenologie des Geistes« heute* (pp. 194-214). Berlin: Akademie Verlag.
- Jones, E. (1927). The Early Development of Female Sexuality. *International Journal of Psycho-Analysis*, 8, 459-472.

- Josifovic, S. (2009). Das Selbstbewusstsein. In K. Appel & T. Auinger (Eds.), *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 1: Von der sinnlichen Gewissheit zur gesetzprüfenden Vernunft* (pp. 105-151). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Karydas, D. (2002). Erzählung und Er-innerung. Zur Grenze der narrativen Lesart der »Phänomenologie des Geistes. *Hegel-Jahrbuch 2002*, 201-207.
- Kaufmann, S. (2002). *Mit Walter Benjamin im Théâtre Moderne oder Die Unheimliche Moderne. Szenen der Wiederholung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kern, F. (2012). Von der Entfremdung über die moralische Trennung zur gesellschaftlichen Versöhnung des Gewissens. In K. Appel & T. Auinger (Eds.), *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 2: Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion* (pp. 51-284). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Keul, C. (2001). Von der Erinnerung zur Phantasie und von der Realität zum Realen. *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse Freud-Lacan*, 68, 13-41.
- Kläui, C. (2008). Psychoanalyse nach Freud. *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse Freud-Lacan*, 68, 9-19.
- Kojève, A. (1975). *Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lacan, J. (1965). Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Résumé du Séminaire, Livre XI, 1964. *L'Annuaire de l'École pratique des Hautes Études (Section sciences économiques et sociales)*, 1964-1965, 249-251.
- Lacan, J. (1991a). Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudschen Unbewussten. In *Schriften II* (pp. 165-204). Weinheim/Berlin: Quadriga.
- Lacan, J. (1991b). Die Stellung des Unbewussten. In *Schriften II* (pp. 205-230). Weinheim/Berlin: Quadriga.
- Lacan, J. (1996). *Das Seminar XI. Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*. Weinheim/Berlin: Quadriga.
- Lacan, J. (1997). *Das Seminar III. Die Psychosen*. Weinheim/Berlin: Quadriga.
- Lacan, J. (2013). Einführung in die Namen-des-Vaters. In J. Lacan, *Namen-des-Vaters* (pp. 63-102). Wien: Turia + Kant.
- Lacan, J. (2015). *Schriften II*. Wien: Turia + Kant.
- Lacan, J. (2016). *Schriften I*. Wien: Turia + Kant.
- Lauer, E. (2011). Sovereign Gratitute: Hegel on Religion and the Gift. *Research in Phenomenology*, 41, 374-395.

- Laurent, E. (1995). Alienation and Separation (I). In R. Feldstein, B. Fink & M. Jaanus (Eds.), *Reading Seminar XI. Lacan's four fundamental Concepts of Psychoanalysis* (pp. 19-28). Albany, NY: State University of New York Press.
- Laurent, E. (2006). Alienation und Separation. *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse Freud-Lacan*, 63, 57-79.
- Liebrucks, B. (1961) Zwei Sprachstufen. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 15, 177-220.
- Liebrucks, B. (1966). *Sprache und Bewusstsein, Bd. 3: Wege zum Bewusstsein im Raum von Kant, Hegel und Marx*. Frankfurt am Main: Akademische Verlagsgesellschaft.
- Liebrucks, B. (1970). *Sprache und Bewusstsein, Bd. 5: Die zweite Revolution der Denkungsart. Hegel: Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Akademische Verlagsgesellschaft.
- Liebrucks, B. (1974). *Sprache und Bewusstsein, Bd. 6/1: Der menschliche Begriff. Sprachliche Genesis der Logik, logische Genesis der Sprache*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Liebrucks, B. (1979). *Sprache und Bewusstsein, Bd. 7: »Und«. Die Sprache Hölderlins in der Spannweite von Mythos und Logos, Wirklichkeit und Realität*. Bern: Peter Lang.
- Liedtke, S. (2013a). *Freiheit als Marionette Gottes. Der Gottesbegriff im Werk des Sprachphilosophen Bruno Liebrucks*. Berlin: de Gruyter.
- Liedtke, S. (2013b). Freiheit als Marionette Gottes. Eine Untersuchung über den Gottesbegriff im Werk von Bruno Liebrucks. In M. Gottschlich (Ed.), *Die drei Revolutionen der Denkart. Systematische Beiträge zum Denken von Bruno Liebrucks* (pp. 252-279). München: Alber.
- Lütterfelds, W. (1999). Kunst – eine säkularisierte Religion? Zu einer These aus Hegels »Phänomenologie des Geistes«. *Hegel-Jahrbuch 1999*, 227-233.
- Marin, I.L. (2007). Anerkennung bei Lacan. *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse Freud-Lacan*, 66, 31-55.
- Marx, W. (1986). *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Marx, W. (2006). *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in »Vorrede« und »Einleitung«*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Miller, J.-A. (1995). Context and Concepts. In R. Feldstein, B. Fink & M. Jaanus (Eds.), *Reading Seminar XI. Lacan's four fundamental Concepts of Psychoanalysis* (pp. 3-15). Albany, NY: State University of New York Press.

- Miller, J.-A. (2013). Notiz. In J. Lacan, *Namen-des-Vaters* (pp. 7-9). Wien: Turia + Kant.
- Moyaert, P. (2008). Über die Sublimierung bei Lacan. *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse Freud-Lacan*, 69/70, 27-48.
- Müller, E. (2004). Zur Modernität des Hegelschen Religionsbegriffs. In A. Arndt & E. Müller (Eds.), *Hegels »Phänomenologie des Geistes« heute* (pp. 175-193). Berlin: Akademie Verlag.
- Pfister, M. (2010). Lektüre: Das Unbewusste des absoluten Wissens. *Bulletin der Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse 2010*, 2, 17-28.
- Pöltner, G. (1978). *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin*. Wien: Herder.
- Recalcati, M. (2000). *Der Stein des Anstosses. Lacan und das Jenseits des Lustprinzips*. Wien: Turia + Kant.
- Reckwitz, A. (2012). *Subjekt*. Bielefeld: transcript.
- Roudinesco, E. (2011). *Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems*. Wien: Turia + Kant.
- Rózsa, E. (2007). Wege zur persönlichen Identität: Freud und Hegel zur Rehabilitierung des Wirklichkeitsprinzips. In *Hegels Konzeption praktischer Individualität. Von der Phänomenologie des Geistes zum enzyklopädischen System* (pp. 21-43). Paderborn: mentis.
- Rudolf, G. (2014). *Psychodynamische Psychotherapie. Die Arbeit an Konflikt, Struktur und Trauma*. Stuttgart: Schattauer.
- Ruhs, A. (2010). *Lacan. Eine Einführung in die strukturelle Psychoanalyse*. Wien: Löcker.
- Scheier, C.-A. (1980). *Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes: Die Architektonik des erscheinenden Wissens*. Freiburg: Alber.
- Schindler, R. (2008). Es muss getan werden. *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse Freud-Lacan*, 69/70, 49-65.
- Schmidt, J. (1997). »Geist«, »Religion« und »absolutes Wissen«; ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schmied-Kowarzik, W. (2003). Lässt sich Religion in Philosophie aufheben? *Hegel-Jahrbuch 2003*, 118-124.
- Seidl, H. (Ed.) (1989). *Aristoteles' Metaphysik. Erster Halbband: Bücher I (A) – VI (E). Griechisch-Deutsch. Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Christ. Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz*. Hamburg: Meiner.

- Siep, L. (2000). *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«. Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und zur »Phänomenologie des Geistes«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Soler, C. (2006). Das Subjekt und der Andere. *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse Freud-Lacan*, 63, 39-55.
- Staferla (2016). *L'Objet. 1965-1966*. Auf der Grundlage der Versionen ELP, Lecat und Roussan. URL = <http://staferla.free.fr/S13/S13.htm> [Abruf am 3.9.2016].
- Trías, E. (2001). Die Religion durchdenken (Das Symbol und das Heilige). In J. Derrida & G. Vattimo (Eds.), *Die Religion* (pp. 125-143). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ungler, F. (2006). *Organismus und Selbstbewusstsein. Untersuchungen zur Naturbeobachtenden Vernunft bei Hegel*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Vattimo, G. (2001). Die Spur der Spur. In J. Derrida & G. Vattimo (Eds.), *Die Religion* (pp. 107-124). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Völmicke, E. (2004). Die Nacht der Reflexion – der Mittag des Lebens. Der Begriff des Unbewussten und seine Bedeutung in der Systemphilosophie Hegels. *Hegel-Jahrbuch 2004*, 160-164.
- Völmicke, E. (2005). *Das Unbewusste im Deutschen Idealismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- de Vos, L. (2003). Gott ist tot. *Hegel-Jahrbuch 2003*, 27-33.
- Wagner, F. (1971). *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Waldschütz, E. (1978). *Meister Eckhart. Eine philosophische Interpretation der Traktate*. Bonn: Bouvier.
- Wandschneider, D. (2004). Absolutes Wissen? Zu Hegels Projekt der Selbstbegründung einer absoluten Logik. *Hegel-Jahrbuch 2004*, 90-94.
- Welker, M. (1978). *Das Verfahren von Hegels »Phänomenologie des Geistes« und die Funktion des Abschnitts: »Die offenbare Religion«*. Heidelberg: unveröffentlichte Dissertation.
- Wendte, M. (2007). *Gottmenschliche Einheit bei Hegel. Eine logische und theologische Untersuchung*. Berlin: de Gruyter.
- Werle, M.A. (2010). Die Erhebung des denkenden Geistes zu Gott. *Hegel-Jahrbuch 2010*, 413-417.
- Widmer, P. (2012). *Subversion des Begehrens. Eine Einführung in Jacques Lacans Werk*. Wien: Turia + Kant.

- Whitebook, J. (2007). Erste und zweite Natur bei Hegel und in der Psychoanalyse. *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse Freud-Lacan*, 66, 17-30.
- Wöller, W., & Kruse, J. (2015). Wo steht die »Mutterwissenschaft« Psychoanalyse? Einige Bemerkungen zum Standort der Psychoanalyse. In W. Wöller & J. Kruse (Eds.), *Tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie. Basisbuch und Praxisleitfaden* (pp. 19-32). Stuttgart: Schattauer.
- Žižek, S. (1995). *Hegel mit Lacan*. Zürich: RISS-Verlag.
- Žižek, S. (1996). *Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Wien: Passagen Verlag.
- Žižek, S. (1998). *Das Unbehagen im Subjekt*. Wien: Passagen Verlag.
- Žižek, S. (2005). *Körperlose Organe. Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Žižek, S. (2008). *Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus*. Wien: Turia + Kant.
- Žižek, S. (2010). *Die Tücke des Subjekts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Žižek, S. (2011). *Lacan. Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Žižek, S. (2014). *Weniger als nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*. Berlin: Suhrkamp.

## 6. Abstract

In der vorliegenden Arbeit werden ausgehend von der geläufigen Abhebung des lacanschen (»gespaltenen«) Subjekts von Hegels Subjekt als differenzloser Identität mit sich (z.B. Derendinger 1990; Recalcati 2000; Lacan 1991a; 1991b) die Subjektbegriffe Hegels und Lacans durch eine exemplarische Lektüre in ihrer Genese und ihren Grundzügen nachvollzogen, um der Frage nach der Möglichkeit einer Annäherung an Lacan mit Hegel nachzugehen. Als Textgrundlage werden hierfür Lacans Seminar XI »Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse« und Hegels *Phänomenologie des Geistes* einer textnahen Interpretation unterzogen, wobei als leitende Fragehinsicht die Bedeutung »religiöser« Symbolisierungssysteme für die Bewegung der hegelschen Subjektconstitution angesetzt wird. Vor dem Hintergrund der einer Auseinandersetzung mit der Hegel-Lektüre Bruno Liebrucks' (1970) entstammenden Interpretationslinie zur *Phänomenologie des Geistes* (Appel & Auinger 2012; Appel & Auinger 2009; Appel 2008; 2007a; 2007b; Auinger 2003; Ungler 2006) wird durch eine kommentierende Lektüre der Kapitel »Die Religion« und »Das absolute Wissen« der *Phänomenologie des Geistes* der Stellenwert der Bewusstseinsstufe der Religion für die Subjekttheorie Hegels herauszuarbeiten und zugleich eine religionsphilosophische Perspektive auf das Subjekt zu eröffnen versucht, wobei das Hauptaugenmerk auf die Differenzierung und Entfaltung des sich als wechselseitige Konstitutionsbeziehung gestaltenden Verhältnisses zwischen religiösen Symbolisierungssystemen und der Subjektgenese gelegt wird. Die Arbeit schließt mit einer Diskussion der aus der Lektüre gewonnenen Implikationen für die Frage nach der Möglichkeit einer Annäherung an Lacan mit Hegel.