Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 33 (1973)

Artikel: Hegels Begriff der Willkür und die Irrationalität des praktischen Gefühls

Autor: Lüssi, Walter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883240

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Hegels Begriff der Willkür und die Irrationalität des praktischen Gefühls*

*von Walter Lüssi***

Die vorliegende Arbeit befaßt sich mit dem Begriff der Willkür, insofern dieser eine bestimmte Gestalt des Willens in Hegels Theorie des subjektiven Geistes meint. Es soll hinsichtlich dieses Begriffs eine Interpretation der §§ 470–481 der Enzyklopädie von 1830 versucht werden, wobei als Ergänzung die §§ 11–22 der Grundlinien der Philosophie des Rechts beigezogen werden.

Die Willkür geht über in den wirklich freien Willen, welcher nicht mehr dem subjektiven, sondern dem objektiven Geist zugerechnet werden muß. Die Betrachtung dieses *Übergangs* gehört wesentlich zur Betrachtung der Willkür. Die Probleme des objektiven Geistes selbst sollen aber nicht zur Sprache kommen. Die erste unmittelbare Fassung des objektiven Geistes im Begriff des wirklich freien Willens ist alles, was aus diesem Bereich in den Blick genommen wird.

Ein Terminus, der als einziger nicht von Hegel selbst stammender in dieser Arbeit zentrale Bedeutung gewinnt, bedarf vorgängig der Rechtfertigung: die *Irrationalität* des praktischen Gefühls. Die Meinung ist, daß mit diesem Begriff etwas getroffen werde, was in Hegels Ausführungen zwar enthalten ist, aber zu wenig betont wird. Abweichend von Hegel soll also dieser Akzent gesetzt werden. Trotzdem handelt es sich bei der Interpretation des Begriffs der Willkür um eine Hegel-immanente Interpretation. Die Akzentsetzung bedeutet keine inhaltliche Veränderung. Zur Rechtfertigung der Wahl des Terminus «Irrationalität» kann folgendes angeführt werden: Er kommt in diesem Zusammenhang bei Hegel nicht vor. Das hat den Vorteil, daß die Betonung des gemeinten Sachverhalts als solche deutlich

---

* Herrn Professor J.-P. Schobinger (Zürich) danke ich herzlich für zahlreiche Gespräche über dieses Thema.

** Meinen Eltern gewidmet.

wird. Ferner ist die Wahl insofern gerechtfertigt, als Hegel dieser Terminus selbst geläufig war. Er kritisiert nämlich beispielsweise einen Gebrauch der von ihm häufig gemacht werde, folgendermaßen: «Auch hier (sc. in der Geometrie) tritt, wie sonst häufig, an der Terminologie die Verkehrung ein, daß, was *rational* genannt wird, das *Verständige*, was aber *irrational*, vielmehr ein Beginn und Spur der *Vernünftigkeit* ist[1].» «Irrational» meint also das Unverständige. Hegel kritisiert dessen Anwendung auf das Vernünftige. Auf das praktische Gefühl bezogen würde dieser Begriff also wohl seine Billigung finden.

Mit der Hervorhebung der Irrationalität des praktischen Gefühls soll das Wesen der Willkür in ein besonderes Licht gestellt werden. Dadurch soll die Möglichkeit geschaffen werden, sowohl das Übergehen, wie vor allem auch das Nicht-Übergehen der Willkür in den freien Willen deutlicher zu sehen als in den entsprechenden Ausführungen Hegels. In gewisser Weise muß dabei also über Hegel hinausgegangen werden. Zugleich wird aber das Ergebnis der Untersuchung durch Hegel selbst abgestützt, nämlich durch dessen Begriff des Zufalls (Abschnitt I).

Aus der Irrationalität des praktischen Gefühls als eines Moments der Willkür erhellt zunächst deren spezifische Endlichkeit. Diese muß so gefaßt werden, daß ihr Aufgehobensein im wahrhaft Unendlichen als unmöglich erscheint (Abschnitt II).

Daraus ergibt sich die Betrachtung der Willkür als unversöhnlicher Widerspruch; als Widerspruch, der nicht «in den Grund geht», sondern «zugrunde geht» (Abschnitt III).

I

Vielfach hält man es für unvereinbar mit Hegels Intentionen, daß es Bereiche geben soll, in denen der Zufall herrscht; Bereiche, wo der Philosophie eine Grenze gesetzt ist, wo Seiendes sich dem begreifenden Denken unweigerlich entzieht. Würde ein solches Zugeständnis den Anspruch einer systematischen idealistischen Philosophie nicht im Innersten bedrohen? Hegel selbst scheint in seiner früheren Zeit so gedacht zu haben, und es mag mit seinem beinahe heimlichen Ver-

---

[1] Enz. § 231, Anm.

lassen dieser Position zusammenhängen, daß viele Interpreten in ihr zurückgeblieben sind. Wohl als erster hat *Dieter Henrich* nicht nur Hegels Anerkennung des Zufalls, sondern auch die eminente Bedeutung des Zufallsbegriffs für die Ausgestaltung seiner Philosophie (vor allem bezüglich der ästhetischen und ethischen Probleme) hervorgehoben[2].

Für den vorliegenden Versuch dient der Begriff des Zufalls nicht als Ausgangspunkt oder als Leitbegriff, sondern als Bestätigung. Umgekehrt wird aber auch die Betrachtung der Willkür die Notwendigkeit des Zufalls bestätigen, indem nämlich von dieser Betrachtung aus der Zufall, im Bereich der Geistesphilosophie zumindest, gefordert werden muß.

Eine Bestätigung unserer Untersuchung durch Hegel selbst ist deshalb von Bedeutung, weil seine Behandlung der Willkür (in der Enzyklopädie und Rechtsphilosophie) dem systematischen Interesse so untergeordnet ist, daß gerade der Aspekt des Zufalls zu kurz kommt. Das Nichtgelingen der Versöhnung des Widerspruchs der Willkür ist verdeckt vom Gelingen. Die Untersuchung des Begriffs der Willkür, die auf das Unversöhnliche stoßen muß, kann dennoch versuchen, sich in Übereinstimmung mit Hegel zu halten, indem sie auf den Begriff des Zufalls zurückgreift. Aus diesem Grund erscheint es gerechtfertigt, bei diesem Problem kurz zu verweilen.

Die Entwicklung von Hegels Zufallsbegriff kann an den Folgen einer Forderung deutlich gemacht werden, die durch Wilhelm Traugott Krug 1801 gegen Schelling formuliert worden ist: «Es hat noch kein Idealist unternommen, die Art und Weise der Entstehung einer bestimmten Vorstellung von einem äußern Gegenstande (z. B. meiner Schreibfeder) zu beschreiben oder darzutun, welches doch als notwendiges Erfordernis einer Theorie, von welcher nichts weniger, als die ganze Realität des Wissens abhangt, billiger Weise erwartet werden könnte[3].» Krugs Feder wurde in der Folge dadurch berühmt, daß sie Hegel bis zur letzten Ausgabe der Enzyklopädie

---

[2] Dieter Henrich, Hegels Theorie über den Zufall, Kant-Studien 50 (1958/59), 131–148. Neu zugänglich in: Hegel im Kontext, Frankfurt a. M. 1971, 157–186 (= edition suhrkamp 510). Zitiert wird nach dieser Neuausgabe.

[3] Wilhelm Traugott Krug, Briefe über den neuesten Idealismus, Leipzig 1801, 72f. Die zitierte Stelle ist in Analogie zu einer Schellingschen Kritik an den Gegnern des Idealismus gehalten. Vgl. Schellings Werke I, 3, 429.

immer wieder herhalten mußte als Vertreter des Zufälligen, Unwichtigen und Verächtlichen. Um seine verschiedenen Stellungnahmen zum Problem des Zufalls anzudeuten, wollen wir die zwei extremen Positionen von 1802 und 1830 herausgreifen, sowie eine Stelle aus der Phänomenologie des Geistes, wo der Umschwung zu erkennen ist.

Hegels Rezension der Krugschen Werke[4] spiegelt ein zwiespältiges Verhältnis zum Zufallsproblem wieder. Seine Polemik gegen die Forderung, «nur» z. B. an einer Schreibfeder die Stichhaltigkeit der spekulativen Philosophie zu beweisen, verdeckt seine Unsicherheit diesem Problem gegenüber und seinen Ärger, das vermeintlich Leichteste als das zwar nicht Lohnende, aber doch Schwierigste erklären zu müssen. Die entscheidende Frage, die hier zum Zufallsbegriff der frühen Jenenser Zeit zu stellen ist, ist die, ob Hegel seinem Gegner nicht insofern recht gegeben habe, als er an der grundsätzlichen Möglichkeit, auch der Schreibfeder ihren Ort im System nachzuweisen, festhalten zu müssen glaubte.

Zwar wirft Hegel Krug vor, er habe den Sinn des Schellingschen Begriffs der Deduktion nicht verstanden und verfehle überhaupt die philosophische Art, die Sache aufzunehmen. Aber ein entschiedenes Bekenntnis zur Unmöglichkeit der Erfüllung seiner Forderung wird man hierin, und auch in dem, was folgt, nicht sehen dürfen[5]. Hegel verweist Krug vom transzendentalen Idealismus an die Naturphilosophie: dort ist das Eisen deduziert; auch ein Gegenstand, der auf Krugs Liste stand. Von der Schreibfeder dagegen kann in der Philosophie (im transzendentalen Idealismus wie in der Naturphilosophie) nicht die Rede sein – aber *deshalb* nicht, weil Gott und das Sonnensystem die erhabenen Gegenstände sind, neben denen eine Schreibfeder kein Interesse auf sich zieht.

Bezüglich der Konstruktion der Weltgeschichte gibt Hegel zu erkennen, daß die dazu nötige Konstruktion der großen Individualitäten im Bereich des Möglichen liege und daß Krug «zu diesem Behuf» von seiner Forderung ganz abstehen müsse, sofern sie das Unwichtige betreffe. Das Verhältnis zur Schreibfeder bezeichnet Hegel als «Un-

---

[4] Hegel, Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug, Gesammelte Werke 4, Hamburg 1968, 174–187.

[5] Hegel, a.a.O. 178ff.

wissenheit». Die Unmöglichkeit ihrer Deduktion liegt höchstens in der tatsächlichen Nichtausführbarkeit. Diese ist nur subjektiv bedingt.

Bereits 1806 hat sich Hegel entschieden gegen die Krugsche Forderung als solche ausgesprochen. Die Nichtausführbarkeit ist nun nicht mehr subjektiv bedingt, sondern beruht darauf, daß die Forderung selbst unsinnig ist. In der «Phänomenologie des Geistes» kann nämlich folgende Stelle direkt auf die Auseinandersetzung mit Krug bezogen werden: «Wenn der Wissenschaft diese Forderung als ihr Probierstein, auf dem sie schlechthin nicht aushalten könnte, vorgelegt wird, ein sogenanntes *dieses Ding* oder *einen diesen Menschen* zu deduzieren, konstruieren, a priori zu finden, oder wie man dies ausdrücken will, so ist billig, daß die Forderung *sage*, welches *dieses* Ding oder welchen *diesen* Ich sie meine; aber dies zu sagen ist unmöglich[6].»

In der Fußnote zum § 250 der Enzyklopädie von 1830 ist Hegel ausdrücklich auf Krugs Schreibfeder zurückgekommen: «Man hätte ihm (sc. Krug) etwa zu dieser . . . respektiven Verherrlichung *seiner* Schreibfeder Hoffnung machen können, wenn dereinst die Wissenschaft so weit fortgeschritten und mit allem Wichtigern im Himmel und auf Erden in der Gegenwart und Vergangenheit im Reinen sei, daß es nichts Wichtigeres mehr zu begreifen gebe.» Der Sinn dieser Worte ist recht verschlüsselt. Hegel unterschiebt Krug im Zuge der bissigen Polemik, die Verherrlichung des Unwichtigsten gewollt zu haben, nur weil dieses Unwichtige mit seiner Person im Zusammenhang gestanden habe. Daß man ihm dazu hätte Hoffnung machen können, scheint unmittelbar anzuschließen an die aus der Rezension von 1802 hervorgehende bloß technische Unmöglichkeit der gewünschten Deduktion. Indem aber Hegel die Absurdität der «Verherrlichung *seiner* Schreibfeder» ins Spiel bringt, nimmt er dieser zu machenden Hoffnung allen Ernst und vertuscht so zugleich (wissentlich oder nicht) seine frühere Stellung zum Problem des Zufalls. Aus dem Paragraphen selbst und seiner Anmerkung geht nämlich unmißverständlich hervor, daß die Zufälligkeit «in der Sphäre der Natur ihr Recht» habe. «Es ist die Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten und die Ausführung des Besonderen äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen.» «Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen, und das Ungehörigste ist, von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeiten

---

[6] Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952, 84.

begreifen . . .» So hätte Hegel 1802 noch nicht gesprochen. Die Wandlung, die er bezüglich des Zufallsproblems durchgemacht hat, ist in der Literatur entweder unbemerkt geblieben, oder ist Grund einer gewissen Ratlosigkeit geworden.

Erst Henrich hat darauf hingewiesen, wie und wo sich dieser Wandel vollziehe und welch eminente Bedeutung Hegels Anerkennung des Zufalls für dessen Philosophie erhalten habe[7]. Henrich hat damit verschiedene Schwierigkeiten und Unkorrektheiten der Hegelinterpretation beseitigt. Seine These ist, «daß der spekulative Idealismus Hegels zwar die Notwendigkeit des Ganzen des Seienden behauptet, daß er aber dennoch so wenig beansprucht, alles Individuelle deduzieren zu können, daß er vielmehr die einzige philosophische Theorie ist, *die den Begriff des absoluten Zufalls kennt.*» 1802 hatte sich Hegel diesen Begriff noch nicht erarbeitet. Aus diesem Grund verdeckte er seine damalige Unsicherheit und Verlegenheit mit spöttischer Polemik. In der Enzyklopädie wird dies nicht zugegeben, sondern vertuscht. Der Schritt zum Begriff des absoluten Zufalls ist nach Henrich in der Phänomenologie getan und in der großen Logik ausgearbeitet.

Die Entwicklung des Zufallsbegriffs in der Großen Logik braucht hier nicht nachvollzogen zu werden, da es nicht darauf ankommen wird, die Willkür als eine Gestalt des Zufalls zu begreifen. Der Begriff des Zufalls soll nur als bestätigende Ergänzung dienen. Es genügt daher, Hegels endgültige Konzeption in einer mehr die Vorstellung ansprechenden Form zu Kenntnis zu nehmen. Im Zusatz zum § 145 der Enzyklopädie gibt er einen Überblick über die Gebiete des Zufalls und das Verhältnis der Philosophie zu ihnen. Von hier aus muß auch jener leicht mißverständliche Satz über die Behandlung der Philosophiegeschichte gesehen werden: «Die Zufälligkeit muß man mit dem Eintritt in die Philosophie aufgeben[9].» Ebenfalls in dem erwähnten Zusatz heißt es: «Es ist ganz richtig, daß die Aufgabe der Wissenschaft und näher der Philosophie überhaupt darin besteht, die unter dem Schein der Zufälligkeit verborgene Notwendigkeit zu erkennen; dies darf jedoch nicht so verstanden werden, als ob das Zufällige bloß unserer subjektiven Vorstellung angehöre und deshalb, um zur Wahrheit zu gelangen, schlechthin zu beseitigen sei.» Bloß

---

[7] Henrich, a.a.O. 159ff.

[8] WW 17, 66.

der subjektiven Vorstellung gehört der Zufall z. B. bei Spinoza an: «At res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur, nisi respectu defectus nostrae cognitionis[9].»

Für Hegel ist es eine «der Philosophie bisweilen irrigerweise zugeschriebene Praetension», das Zufällige als nur scheinbar zufällig anzusehen und sein So-und-nicht-anders-sein-Können erkennen zu wollen. «Als einer Form der Idee überhaupt» gebührt der Zufälligkeit ihr Recht, und zwar in zweierlei Gebieten: in der Natur und im Geist. Entsprechend geschieht die Überwindung des Zufalls zweifach: Im Erkennen und im Wollen. Dadurch wird er aber nicht beseitigt. Einerseits hat er auf der Oberfläche der Natur sein «freies Ergehen», anderseits tritt er im Gebiete des Geistigen als *Willkür* auf.

II

Unter dem «wirklich freien Willen» versteht Hegel den Willen, der die Freiheit, d. h. sein Selbstbestimmen selbst, als Identität von Begriff und Gegenstand verwirklicht[10]. Der Begriff: das Selbstbestimmen und der Gegenstand: die Freiheit sind identisch im wirklich freien Willen.

Das Ziel dieses Abschnittes ist in erster Linie, diejenigen Momente des Willens deutlich zu machen, die der Freiheit widersprechen und den Willen als mit Zufälligkeit und Widerspruch behaftet konstituieren. Zu diesem Zweck folge hier eine Betrachtung der §§ 471–480 der Enzyklopädie von 1830[11].

Der wirklich freie Wille ist das Ich («die reine Subjektivität»), das sich nicht wechselnd bestimmt, sondern sich nur als sich selbst, d. h. als das Sichselbstbestimmen bestimmt. Der Wille ist so *reine* Subjektivität, weil er nur sich selbst ist und sein Selbstbestimmen nur von diesem selbst abhängt. Der Wille ist aber auch *konkrete* Subjektivität, weil diese nicht leere Identität ist, sondern die konkret-allgemeine und wahrhaft unendliche Bestimmtheit: die Freiheit zum Inhalt und Zweck hat.

Diese Freiheit geht hervor aus der Unfreiheit der Selbstbestimmung, die gemäß dem Unterschied des Angenehmen und Unan-

---

[9] Spinoza, Ethik I, 33, 1. Anm.

[10] Enz. § 480.

[11] Nicht näher nachgewiesene Zitate stammen im folgenden aus diesen §§.

genehmen erfolgt. Diese Unfreiheit stellt sich auf der Stufe der Willkür und der Glückseligkeit folgendermaßen dar:

Die Glückseligkeit ist eine «unbestimmte Allgemeinheit»[12], eine «durch das reflektierende Denken hervorgebrachte Vorstellung einer allgemeinen Befriedigung» oder «die nur vorgestellte abstrakte Allgemeinheit des Inhalts, welche nur sein *soll*». Die Glückseligkeit ist also im Unterschied zur Freiheit nicht reine und konkrete, sondern leere Subjektivität. Sie ist das abstrakte Ich, das die allgemeine Befriedigung in der Form der leeren Identität nur vorspiegelt. Der zur Glückseligkeit gehörende, zu ihrem uneinlösbaren Versprechen verurteilte Wille ist die Willkür. Die Willkür gibt sich Zwecke, die sie sich aber gleichzeitig nicht gibt, denn jeder Zweck ist sogleich in der abstrakten Allgemeinheit der Glückseligkeit nur als aufgehobener. Die Willkür ist eine ebenso abstrakte Einzelheit, wie die Glückseligkeit eine abstrakte Allgemeinheit. Die Willkür wählt nämlich eine besondere Bestimmtheit unter vielen, um sie sich in der eben angegebenen Weise zum Zweck zu machen. Genauer: Die Willkür ist eine Einzelheit, die deshalb abstrakt ist, weil sie einerseits ihre Bestimmtheit von anderen Bestimmtheiten absetzt. Anderseits kommt dazu, daß diese besondere Bestimmtheit, die in der Willkür «ebensosehr *ist* als *aufgehoben* ist», mit einem Trieb gleichzusetzen ist, der aus vielen andern hervorgehoben wird, um den affirmativen Inhalt der Glückseligkeit bilden zu sollen. Diese Bestimmtheit ist aber nicht nur *hervorgehoben*, sondern gleichzeitig in der abstrakten Allgemeinheit der Glückseligkeit *aufgehoben*. Vom Willen als Willkür sagt daher Hegel: «Als der *Widerspruch*, sich in einer Besonderheit zu verwirklichen, welche zugleich für ihn eine Nichtigkeit ist, und eine Befriedigung in ihr zu haben, aus der er zugleich heraus ist, ist er zunächst der *Prozeß* der Zerstreuung und des Aufhebens einer Neigung oder eines Genusses durch eine andere und der Befriedigung, die dies ebenso sehr nicht ist, durch eine andere ins *Unendliche*.» Diese Unendlichkeit ist die schlechte Unendlichkeit. (Diesem Begriff aus der Hegelschen Logik [I, 1, 2] werden wir weiter unten nachgehen.) Sie wird bewirkt durch die formelle Allgemeinheit der Glückseligkeit. Die Willkür gehört dem abstrakten Ich an und bewegt sich daher notwendig und ins Unendliche in jenem Widerspruch.

---

[12] Enz. § 469, Zusatz.

Im wirklich freien Willen kommen das Allgemeine (die zur Freiheit gewordene Glückseligkeit) und das Besondere (die zum reinen Selbstbestimmen gewordene Willkür) in der Identität von Freiheit und Selbstbestimmung zusammen. Allein, in diese Auflösung des Widerspruchs ist nicht alles miteinbezogen, was zur Willkür gehört. Daß die Glückseligkeit abstrakte Allgemeinheit ist und daß die Willkür im Widerspruch zwischen der Erwähltheit und Nichtigkeit der Besonderheiten steht, hat einen Grund, der noch nicht erwähnt worden ist, und der auch von Hegel nicht in den Vordergrund geschoben wird. Er macht sich gegen den freien Willen geltend indem er bewirkt, daß die Willkür sich nicht als bloß ideelles Moment des wirklich freien Willens erweist:

Die Notwendigkeit der Korrelation zwischen formeller Allgemeinheit der Glückseligkeit und schlechter Unendlichkeit des Prozesses der Willkür ist in der Natur dessen begründet, was Hegel das praktische Gefühl nennt, und was man heute am ehesten das Gefühl von Lust und Unlust nennen würde.

Diese These soll nun in drei Schritten begründet werden: Zuerst soll das Wesen des praktischen Gefühls im allgemeinen angegeben werden, sowie sein Zusammenhang mit der Willkür. (2.) wird eine Ausführung über die Dialektik des Endlichen und Unendlichen folgen. Dies als Vorbereitung der Frage nach dem Verhältnis des Endlichen der Willkür zu dieser Dialektik (3.).

1

Zuerst gilt es, die Begriffe der Glückseligkeit und der Willkür noch schärfer zu fassen. Beide sind Aspekte des leeren, abstrakten Ichs.

Die Glückseligkeit ist dieses Ich als vorgestellter Zweck. Alle Unangemessenheit findet in dieser formellen Identität die Vorstellung ihrer Auflösung; für die Triebe findet sich die Vorstellung ihrer Befriedigung. Die Befriedigung ist als allgemeine vorgestellt, d. h. *alle* Triebe sind dadurch möglicherweise angesprochen durch stets dieselbe Vorstellung.

Die Willkür ist jenes leere Ich als wollender und zugleich nicht wollender Wille. Er ist nur wirklich indem er eine Besonderheit will, sich zu dieser Besonderheit macht. Zugleich ist ihm diese Besonderheit gleichgültig. Ihm als formeller Allgemeinheit wird die bestimmte Besonderheit zur formell allgemeinen Besonderheit überhaupt. Die

Willkür ist so wirklich in einer bestimmten Besonderheit, die ihr aber zugleich eine gleichgültige mit allen anderen Besonderheiten ist. Die Willkür ist so das formell allgemeine Ich, als wollender und zugleich nicht wollender Wille.

Um nun auf das Verhältnis von Willkür und praktischem Gefühl zu kommen, muß zuerst die Bedeutung der Triebe oder Neigungen klargestellt werden. Die Besonderheit, zu welcher die Willkür sich entschließt, ist die Besonderheit eines Triebes. Die Willkür ist also auch Trieb, aber einziger, hervorgehobener, willkürlich aktualisierter Trieb. Die Willkür ist der Wille, der zwischen Trieben oder Neigungen *wählt*.

Die Willkür bestimmt sich selbst als ein Trieb. Die Triebe oder Neigungen aber haben «dieselben Bestimmungen zu ihrem Inhalte als die praktischen Gefühle». Den Unterschied zwischen Trieb und Gefühl bestimmt Hegel so, daß beide zwar als Formen des Willens «die an sich seiende Einheit der Allgemeinheit und der Bestimmtheit» sind, sich aber durch die Formen der Vorgefundenheit (Gefühl) und Gesetztheit (Trieb) dieser Einheit oder «Angemessenheit» unterscheiden. Das praktische Gefühl wird sich so als ein Moment der Triebe und der Willkür herausstellen.

Betrachten wir Hegels Bestimmung des praktischen Gefühls, um von da aus wieder über die Triebe zur Willkür aufzusteigen. Die konzentrierteste Bestimmung findet sich im § 472, der hier ganz zitiert sei: «Das praktische Gefühl enthält das *Sollen*, seine Selbstbestimmung als *an sich* seiend, *bezogen* auf eine *seiende* Einzelnheit, die nur in der Angemessenheit zu jener als gültig sei. Da beiden in dieser Unmittelbarkeit noch objektive Bestimmung fehlt, so ist diese Beziehung des *Bedürfnisses* auf das Dasein das ganz subjektive und oberflächliche *Gefühl* des *Angenehmen* oder *Unangenehmen.*»

Hegel unterscheidet also im Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen zwei Momente: Die Selbstbestimmung als an sich seiend und eine seiende Einzelheit. Es ist wichtig zu sehen, daß die genannte seiende Einzelheit nicht etwas außerhalb des Gefühls ist, auf das sich dieses beziehen würde, sondern das Gefühl selbst. Darin liegt gerade das Wesen des praktischen Gefühls, daß in seiner Beziehung auf sich selbst seine Momente als die zwei Relate unterschieden werden: Es selbst als seiendes und es selbst als an sich seiendes.

Das Gefühl als seiendes ist dessen Bestimmtheit, die zunächst unmittelbar vorgefunden ist, dann aber durch den Willen gesetzt wird.

Das Gefühl als die seiende Einzelheit ist Dasein oder Zustand des Gefühls. Hier ist der Ort, wo äußere Gegebenheiten, Naturbestimmtheiten, auf den Willen ihren Einfluß haben. Die eine Seite der Beziehung, die das Gefühl von Lust und Unlust ausmacht, die seiende Einzelheit, ist also der sowohl unmittelbare, vorgefundene wie gesetzte Zustand des Willens, hier des praktischen Gefühls.

Die andere Seite der Beziehung ist die Selbstbestimmung des praktischen Gefühls als an sich seiend. Selbstbestimmung ist der Begriff des Willens, also auch des praktischen Gefühls. Daß sie hier an sich seiend ist, zeigt im Unterschied zur seienden Einzelheit etwas Allgemeines (genauer: etwas, das sich als Allgemeines herausstellen wird), aber auch *Nicht*seiendes an. Das Gefühl als an sich seiend ist seine nichtseiende, aber sein*sollende* Seite. Dies ist der Ausdruck des «Bedürfnisses».

Das Gefühl ist also Beziehung auf sich selbst, d. h. Beziehung des Gefühls als nicht seienden auf sich als seiendes, Beziehung des Bedürfnisses auf das Dasein. Diese Beziehung «enthält das Sollen»: Auf der einen Seite ist das Nichtsein ein Seinsollen, auf der andern Seite ist das Dasein ein Gültig-, bzw. Nicht-gültig-sein-Sollen. Das Gefühl des (Un)angenehmen ist nun das Gefühl der (Un)angemessenheit des Seins zum Sollen. (Man sieht hier, nebenbei bemerkt, daß das Extrem des *rein* (Un)angenehmen das Gefühl verunmöglichen würde.)

Sowohl dem Sein wie dem Sollen fehlen, wie Hegel in dem zitierten Paragraphen sagt, objektive Bestimmung. In der Tat ist der Begriff der Angemessenheit (oder Einheit) hier keine zureichende Bestimmung, um das Wesen des Gefühls auszudrücken. Der Gegensatz Sein - Sollen ist im Begriff des Willens gegeben. Dies ist aber nur der *formale* Gegensatz. Es kann nicht gelingen, in diesem formalen Gegensatz auch noch den so oder so, angenehm oder unangenehm, entschiedenen Unterschied von Sein und Sollen auszudrücken. Der Unterschied von Lust und Unlust bleibt im Gefühl. In diesem Sinn sei hier von der «Irrationalität des praktischen Gefühls» gesprochen. «Angemessenheit» bleibt nichts anderes als nur ein anderer Ausdruck für das «Angenehme». Worin besteht aber die Angemessenheit? Woher erhält das Sollen seine Richtung auf ein Gesolltes? Diese Fragen bleiben unbeantwortet. Betrachten wir das Sollen noch näher. Die Selbstbestimmung ist die Bestimmung (Veränderung) des Seins gemäß dem Nichtsein, dem Sollen. Dies Sollen ist also zunächst negativ charakterisiert: Es ist ein Sollen, insofern es ein Nichtsein ist. Es ist

ein Mangel, dem abgeholfen werden soll. Der Mangel liegt genauso im Sein, denn Sein und Sollen sind ja aufeinander bezogen. Der Mangel des Seins ist, daß es nicht das Sollen ist, und umgekehrt. Das Sollen als Bedürfnis ist der Mangel des Seins, nämlich dessen fehlende Allgemeinheit. *Das Sollen gibt aber keinen Hinweis auf die Kriterien der Angemessenheit bzw. Unangemessenheit des Seins zu ihm.*

Das praktische Gefühl ist *an sich* identisch mit sich selbst. Für sich ist es aber zerrissen in ein Dasein, dem es selbst als Sollen entgegensteht. Gesollt ist letztlich die Identität, aber die Unterschiede im Gegensatz, das Vorkommen angenehmerer und unangenehmerer Gefühle ist rätselhaft. Hegel, der hier diese Rätselhaftigkeit nicht ausdrücklich erwähnt, schreibt das Fehlen objektiver Bestimmung von Sollen und Sein der Unmittelbarkeit des Gefühls zu. Aber auch im weiteren Fortgang wird das Geheimnis nicht gelüftet.

Dieser merkwürdige Umstand kann hier vorläufig eine einfache Erläuterung finden: Hegel spricht zwar vom Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen. Eigentlich müßte er aber vom Angenehm*eren* und Unangenehm*eren* sprechen. Der Wille befindet sich ja immer in der Bewegung, die durch den Gegensatz von unmittelbar vorgefundener und gesetzter Bestimmtheit bezeichnet wird. Dieser Gegensatz hat eine zeitliche wie unzeitliche Bedeutung. Jedes Gefühl ist daher relativ auf seinen zeitlichen Vor- und Nachgänger. Das reine Extrem der *Identität* von Sollen und Sein bringt diese Bewegung zur Ruhe. Diese Ruhe ist aber das eigentlich Gesollte. (D. h. aber auch: Sie ist *nicht* gesollt im Sinn von *nur* gesollt.) Gesollt ist nicht ein weiteres Sollen, sondern die Negation des Sollens im Sein, d. h. das Aufhören des Wollens, das Aufhören des Unangenehmen wie des Angenehmen. Nur die Extreme: Identität und Nichtidentität sind dem Denken faßbar, aber die Unterschiede in der Nichtidentität bleiben dem subjektiven Gefühl vorbehalten.

Weiter ist jetzt der Zusammenhang von Gefühl und Willkür zu betrachten. Das Gefühl ist unmittelbar gegeben. Dies widerspricht der Selbstbestimmung des Willens. Die Triebe und Neigungen setzen daher, was im Gefühl nur gegeben ist. Die Triebe finden sich unmittelbar als sich setzende vor. Erst die Willkür ist der reflektierende Willen, der zwischen den Trieben wählt und das Gewählte in der oben beschriebenen Weise auf die Vorstellung der Glückseligkeit bezieht. Daraus wird klar, daß die Willkür das Moment des Gefühls des Angenehmen und Unangenehmen in sich hat.

Die Willkür enthielte ohne das praktische Gefühl nur den leeren Gegensatz von bestimmter Einzelheit und der an sich seienden Glückseligkeit. Die Entscheidung, *was* als zur Glückseligkeit beitragend hervorgehoben werden solle, ist nur möglich durch den im Gefühl liegenden Unterschied des Angenehmen und Unangenehmen. So sagt Hegel: «. . . da die Glückseligkeit den *affirmativen* Inhalt allein in den Trieben hat, liegt in ihnen die Entscheidung, und es ist das subjektive Gefühl und Belieben, was den Ausschlag geben muß, worein es die Glückseligkeit setze.»

Hegel hat die Irrationalität dieser Entscheidung nicht eigens hervorgehoben, doch läßt sich zeigen, daß er mit ihr gerechnet hat. In jener bereits zitierten Stelle über den Widerspruch der Willkür ist vom Widerspruch zwischen erwählter Besonderheit und nichtiger Besonderheit die Rede. Dieser Widerspruch, daß das Gewollte gleichgültig ist, daß der Wille selbst zufällig ist, daß er will und zugleich nicht will, ist nicht einfach ein äußerlicher Aspekt der Willkür, sondern sie *ist* selbst dieser Widerspruch. Allgemein gesagt handelt es sich um den Widerspruch zwischen Allgemeinem und Besonderem. Die Willkür ist der Widerspruch, beides zu sein, und zwar so, daß eines das andere ausschließt. Dies könnte eine Bestimmung sein, die den Willen weiter nicht berührte: Das Gewollte könnte gewollt und *in anderer Hinsicht* gleichgültig und zufällig sein. Es ist aber zugleich, als eines und dasselbe auch gleichgültig und zufällig. Dies ist nur so zu erklären, daß die Willkür, die ja reflektierender, denkender Wille ist, sich in diesem Widerspruch auf ihr Moment des Gefühls von Lust und Unlust bezieht. Dieses Gefühl ist aber nicht in das Denken zu übersetzen, weshalb die Entscheidung des Gefühls dem Willen als denkendem zufällig und gleichgültig ist. Der Entschluß der Willkür ist notwendig nur ein *möglicher:* Er hätte auch anders ausfallen können. Mit andern Worten: die Willkür ist der Widerspruch, zufälliger Wille zu sein.[13] Diese Zufälligkeit ist begründet in der Irrationalität des praktischen Gefühls.

2

Das, worauf es für unsere Untersuchung nun ankommt, ist das Verhältnis der Willkür zum wirklich freien Willen. Im letzteren ist

[13] Gr. §§ 14–16.

der Widerspruch der Willkür versöhnt. Die Frage ist, inwiefern er versöhnt sei. Genauer: Sind Willkür und Glückseligkeit *in ihrem ganzen Umfang* (ohne Ausschluß des praktischen Gefühls) *Momente* (in dem zu erörternden spezifisch Hegelschen Sinn) des wirklich freien Willens?

Um diese Frage zu beantworten, ist es unerläßlich, die logischen Bestimmungen, die hier zugrundeliegen, in der Logik (I., 1. Abschnitt, 2. Kapitel) genauer zu betrachten. Was uns hier an der Willkür interessiert, ist ihre Natur im Hinblick auf die Versöhnung ihres Widerspruchs im wirklich freien Willen. Ihr Widerspruch ist aber der Widerspruch eines unendlichen Progresses. Dieser wird in der Logik im angeführten Kapitel thematisch, im Zusammenhang der Darstellung der schlechten und der wahrhaften Unendlichkeit. Hegel spricht hier von «so vielen Gestalten und Anwendungen», in denen der unendliche Progreß als ein Letztes gelte.[14] Eine solche «Anwendung» liegt vor im Verhältnis von Willkür und Glückseligkeit.

Vom wahrhaft Unendlichen heißt es:[15] «Wie also das Unendliche in der Tat vorhanden ist, ist [es,] der Prozeß zu sein, in welchem es sich herabsetzt, nur *eine* seiner Bestimmungen, dem Endlichen gegenüber und damit selbst nur eines der Endlichen zu sein, und diesen Unterschied seiner von sich selbst zur Affirmation seiner aufzuheben und durch diese Vermittlung als *wahrhaft Unendliches* zu sein.»

Die genannten Bestimmungen des Unendlichen sind das Endliche und das Unendliche. Das wahrhaft Unendliche setzt sich also herab, das Unendliche als dem Endlichen gegenüber zu sein. Durch diese Gegenüberstellung zeigt sich aber, daß beide Bestimmungen, sowohl das Endliche wie das Unendliche, Endliche sind. Das Unendliche ist so, dem Endlichen gegenüber, selbst ein Endliches. Die Vermittlung, durch die das wahrhaft Unendliche jener Prozeß ist, ist also eine Vermittlung des Endlichen (bzw. Unendlichen) durch sich selbst. Ebenso wie das Unendliche das Endliche ist, ist das Endliche das Unendliche. Sie sind Eines und Verschiedene. Das wahrhaft Unendliche ist die Einheit dieser Einheit und Verschiedenheit, aber die Einheit nicht als «abstrakte, bewegungslose Sichselbstgleichheit». Sondern das Unendliche ist, «wie seine beiden Momente, vielmehr

---

[14] L. I. 130.
[15] a.a.O. 138.

wesentlich nur als *Werden*, aber das nun in seinen Momenten *weiter bestimmte* Werden.»[16]

Diesen Begriff des Unendlichen hat Hegel deutlich gemacht aus der Natur des Endlichen und seinem Übergehen ins Unendliche. Das Endliche ist widersprüchlich. Denn daß das Endliche *ist*, enthält den Widerspruch von Sein und Nichtsein. Das Nichtsein macht die Natur, das Sein, des Endlichen aus.[17] Dieser Widerspruch ist näher besehen der Widerspruch von Schranke und Sollen. Das Endliche soll sein. Dies ist sein Ansichsein, das, wenn es seiner Endlichkeit entgegengesetzt wird, seine Bestimmung und sein Sollen ist. Das Endliche soll sein, aber es hat an ihm selbst sein Anderes. Die Grenze oder Qualität, die es durch das Andere hat, ist es selbst. Es ist daher vergänglich, nicht in dem Sinn, daß es möglicherweise vergehen wird, sondern in dem Sinn, daß es bereits vergangen ist. Diese Grenze des Endlichen, als dem Sollen entgegengesetzt, ist die Schranke. Das Endliche ist die Beziehung von Sollen und Schranke aufeinander. Das Sollen ist nur in Beziehung auf die Schranke, welche seine Negation ist. Umgekehrt ist die Schranke nur in Beziehung auf ihre Negation, das Sollen. Das Endliche ist somit in einer neuen Form vergänglich: «Das Endliche ist so der Widerspruch seiner in sich; es hebt sich auf, vergeht.»[18] Das Endliche ist der Widerspruch zwischen sich als Sollen und sich als Schranke. Zu sehen ist jetzt, daß das Endliche, das sich durch diesen Widerspruch selbst zum Verschwinden bringt, sich selbst, und damit sein Anderes: das Unendliche, wird.

Das Endliche ist der Widerspruch von Sollen und Schranke. Dadurch hebt es sich selbst auf, aber es wird nicht zu nichts, sondern die widersprechenden Momente sind so aufeinander bezogen, daß sie nicht nur untrennbar, sondern auch ununterscheidbar sind. Das eine Moment ist auch das andere. Das Sollen ist als *nur* ein Sollen auch die Schranke. Die Schranke ist nicht nur Grenze, sondern weist über sich hinaus und drückt so auch das Sollen aus. Beide Momente sind die «Entzweiung des Ansichseins und des Daseins».[19] Das Sollen ist diese Entzweiung als das Ansichsein, das nicht auch das Dasein ist. Die Schranke ist diese Entzweiung als das Dasein, das nicht auch das

---

[16] a.a.O.
[17] a.a.O. 117.
[18] a.a.O. 124f.
[19] a.a.O. 125.

Ansichsein ist. Beide Bestimmungen gehen in einander über. Ihre Entgegensetzung fällt dahin, und gleichzeitig auch jene Entzweiung, die aus der Entgegensetzung hervorgeht. Das Vergehen des Endlichen ist das Werden seiner Identität mit sich selbst: das Unendliche.

Das Endliche geht also über in das Unendliche. Das Unendliche ist aber, als dem Endlichen entgegengesetzt, selbst ein Endliches. Endliches und Unendliches gehen in einander über und das wahre Unendliche ist der Prozeß, in dem beide als Momente, als Ideelle aufgehoben sind, die Vermittlung, durch welche ihr Widerspruch versöhnt wird.

Die Begriffe der Idealität und der Vermittlung sind für das Verständnis des wahrhaften Unendlichen entscheidend. Hegel sagt[20]: «Was also vorhanden ist, ist in beiden (sc. Endlichkeit und Unendlichkeit) dieselbe Negation der Negation. Aber diese ist *an sich* Beziehung auf sich selbst, die Affirmation, aber als Rückkehr zu sich selbst, d. i. durch die *Vermittlung*, welche die Negation der Negation ist.» Ferner: «Die Negation ist so als Idealität bestimmt; das Ideelle ist das Endliche, wie es im wahrhaften Unendlichen ist, – als eine Bestimmung, Inhalt, der unterschieden, aber nicht *selbständig seiend*, sondern als Moment ist. Die Idealität hat diese konkretere Bedeutung, welche durch Negation des endlichen Daseins nicht vollständig ausgedrückt ist.»[21]

Das Endliche ist im wahrhaften Unendlichen nicht nur negiert; dies würde auch vom schlechten Unendlichen gelten. Es ist zwar negiert, aber die Entgegensetzung, welche dieses Negation bedeutet, ist ihrerseits wieder negiert. Negation der Negation bedeutet auch: Negation der Entgegensetzung. Durch die Negation der Entgegensetzung werden die Entgegengesetzten vermittelt. Das Resultat der Vermittlung enthält sie als Momente, als Ideelle, Aufgehobene.

Dieses Negieren und Aufbewahren in Einem ist so zu verstehen: Wie bereits dargestellt gehen das Endliche und das Unendliche in einander über. Von beiden gilt aber, daß sie in diesem Übergehen nicht vergehen. Sie werden nicht von einer ihnen äußerlichen Macht aufgezehrt, sondern sie heben sich selbst auf. Dadurch sind schon beide Seiten angetönt: Sie *heben* sich *auf:* Negation. *Sie* heben *sich* auf: Aufbewahrung.

---

[20] a.a.O. 135.
[21] a.a.O. 139.

Das ist aber erst eine Seite. Sie heben sich auf – aber im Andern. Beide negieren sich in ihrer Negation. Dadurch werden beide zu dem gleichen Prozeß der Affirmation, zu der Identität mit sich als Rückkehr zu sich. Die Extreme sind nun Momente im selben Prozeß. Wichtig ist, daß beide zunächst isoliert betrachtet wurden. Nur aus dieser Isolierung ergab sich ihre Einheit, die an sich schon da war. Die jetzt entstandene Einheit wurde aus den zwei Einheiten der Extreme mit sich, die sich als eine Einheit erwiesen. Von Extremen kann jetzt nicht mehr die Rede sein, da sich beide selbst aufgehoben haben. Ihre Vermittlung enthält sie als Momente: Sie sind unterschieden von einander und von ihrem Resultat, insofern negiert, aber nicht aus dem Resultat ausgeschlossen. Diese Einheit von Zugehörigkeit und Negation, die Idealität, ist nur verständlich durch den Begriff des *Prozesses*, ebenso wie die Vermittlung, die Identität mit sich als Rückkehr zu sich.

Das Endliche gehört zum wahrhaften Unendlichen als etwas, das im Vergehen sich selbst wird und in dieser Identität mit sich selbst auch die Identität mit seinem Andern ist. Damit ist auch die Idealität des Endlichen bezeichnet, in welche Hegel die Versöhnung der Widersprüche des Endlichen und Unendlichen legt. In erster Linie ist damit der Widerspruch des unendlichen Progresses gemeint.

Der Verstand faßt das Endliche und Unendliche nicht als Momente, die beide, jedes für sich, ihre Einheit mit dem andern zeigen, sondern er hält fest an dem Unterschied, daß das eine vor dem andern den Vorzug des Ansichseins habe.[22] Dieser Unterschied ist der von Realität und Negation, weshalb Hegel hier von der Beziehung der qualitativen Verschiedenheit des Endlichen und Unendlichen spricht. Realität ist die Qualität als Seiende, die Negation ihr Nichtsein. Der Verstand verfälscht das Endliche und Unendliche, indem er «ihre Beziehung aufeinander als qualitative Verschiedenheit» festhält. Die Auflösung des Widerspruchs ist aber nur möglich durch die Negation der qualitativen Bestimmtheit von beiden, d. h.: durch die Negation der Entgegensetzung von Sein und Nichts im Verhältnis von Endlichem und Unendlichem. Was sich für den Verstand aus der Trennung beider ergibt, ist der unendliche Progreß.[23]

---

[22] a. a. O. 134f.

[23] vgl. auch für das Folgende: a. a. O. 127ff., bes. 130, 132, 135.

Schon im Unendlichen des Verstandes scheint der Widerspruch des Endlichen versöhnt zu sein, denn «in der Unendlichkeit ist die Befriedigung vorhanden, daß alle Bestimmtheit, Veränderung, alle Schranke und mit ihr das Sollen selbst verschwunden, als aufgehoben, das Nichts des Endlichen gesetzt ist.» Es zeigt sich jedoch, daß das Endliche nicht verschwunden ist. Das Unendliche ist zwar, als Negation des Endlichen, Negation der Negation. Aber hier wird es nicht als solche aufgefaßt. Indem jetzt das Unendliche das allein Reale sein soll, wird es vom Endlichen getrennt und fällt nur in seiner «qualitativ unmittelbaren Beziehung auf sich» in Betracht. Diese Beziehung auf sich nennt Hegel qualitativ unmittelbar, weil in ihr das Sein zunächst nicht dem Nichts gegenüber steht. Weil es aber *unmittelbar* mit ihm Eins ist, treten beide, weil sie unterschieden sind, auseinander. So ist also das Unendliche das Sein, und es zeigt sich, daß es die Negation an ihm hat, weil es «das Endliche als ein *Anderes* sich gegenüber hat.» Das Unendliche ist also nicht als Negation der Negation, sondern als einfache oder erste Negation. Dies ist die Bedeutung der «schlechten Unendlichkeit».

Damit stehen sich zwei unversöhnte Gegensätze gegenüber: «Es gibt zwei Welten, eine unendliche und eine endliche». Das Unendliche hat alle Bestimmtheit negiert, es ist das leere Jenseits des Endlichen.

Auf der andern Seite ist auch das Endliche einfache Negation. Es ist «die Negation als die Bestimmtheit am *Dasein*; es ist nicht Negation der Negation; sondern die *erste* Negation».[24] Das Endliche ist in dieser Beziehung auf das schlechte Unendliche ein Endliches, «welches sein Ansichsein nicht an seinem Dasein, das ein bestimmtes ist, hat», sondern sein Ansichsein ist «ein Jenseits seiner».[25] Das heißt, daß die Negativität des Endlichen nur dieselbe ist, wie die des Unendlichen. Es gibt nur eine Negativität, nämlich die Grenze, welche Grenze sowohl des Endlichen wie des Unendlichen ist. Das Unendliche ist so selbst ein Endliches, wenn auch ein endliches Unendliches.

Auf dieser Grundlage des schlechten Unendlichen entsteht die «Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen». Beide sind außereinander, aber durch die Negation aufeinander bezogen. Es ist

---

[24] L. 1812, 81.
[25] a. a. O. 82.

nichts vorhanden als das Hinüber und Herüber – «und so fort ins Unendliche». «Diese Wechselbestimmung ist es, welche näher im Quantitativen als der *Progreß ins Unendliche* auftritt, der in so vielen Gestalten und Anwendungen als ein *Letztes* gilt, über das nicht mehr hinausgegangen wird, sondern angekommen bei jenem: Und so fort ins Unendliche, pflegt der Gedanke sein Ende erreicht zu haben.»[26]

Die Wendung dieses Zitates: «näher im Quantitativen», (die in der zweiten Auflage fehlt), nimmt den oben hervorgehobenen Umstand auf, daß die Negativität des Endlichen nur die des Unendlichen sei. In diesem unendlichen Progreß treten keine verschieden bestimmte Inhalte auf, denn diese sind nur äußerlich, quantitativ, festzuhalten. Deshalb nennt Hegel den Progreß auch «langweilig» (wie im Hinblick auf seine wichtige «Anwendung» im Bereich des Willens). Die Offenheit für «das Endliche, den Kreis der seienden Bestimmtheiten, der Realitäten» ist zugleich die Verschlossenheit gegen die Unterschiede der Bestimmtheiten untereinander. Aus diesem Grund betrifft der unendliche Progreß nur das Endliche und sein Anderes als das endliche Unendliche, nicht aber als ein anderes Endliches. Denn die unendlich vielen (was auch eine Bedeutung des unendlichen Progresses sein könnte) Endlichen stehen nur als Endliche überhaupt dem Unendlichen gegenüber.

3

Die Willkür als Progreß ins Unendliche hat Hegel im § 478 der Enzyklopädie von 1830 dargestellt. Dieser beginnt: «Der Wille ist als Willkür für sich frei, indem er als die Negativität seines nur unmittelbaren Selbstbestimmens in sich reflektiert ist.» Als «unmittelbares Selbstbestimmen» ist der Wille Trieb oder Neigung.[27] Die Angemessenheit des Willens als seiender Bestimmtheit zu sich als Bedürfnis ist hier nicht nur *vorgefunden*, sondern durch ihn selbst *gesetzt*. Dadurch ist der Wille insofern das Resultat seiner Selbstbestimmung. Das heißt, daß der Wille in Gegensatz getreten ist zu seiner bloßen Vorgefundenheit und die Tätigkeit übernommen hat, seine Vorgefundenheit ständig zu negieren. Der Wille ist so der Prozeß der Negation der Vorgefundenheit, die selber wieder zur Vorgefundenheit wird und

---

[26] a.a.O. 84.
[27] Enz. § 473.

wieder negiert wird. Dieser Prozeß ist der Wille als Trieb im Unterschied zum praktischen Gefühl. Das praktische Gefühl hat hier eine doppelte Bedeutung. Es ist das Moment der Vorgefundenheit des Willens, hat aber den entscheidenden Einfluß auf die Veränderung der Vorgefundenheit in die Gesetztheit, indem ja auch der Wille als Gesetzter zum Vorgefundenen wird, also vom praktischen Gefühl bestimmt ist. So ist also im Selbstbestimmen des Willens als Trieb das praktische Gefühl, als der Selbstbestimmung nur in der einen Hinsicht entgegengesetzt, aufgehoben.

Die Selbstbestimmung ist damit auf der Stufe der Unmittelbarkeit. Erst als Willkür tritt der Wille selbst seiner Selbstbestimmung entgegen. Die Willkür ist denkender oder reflektierender Wille: «Der Wille als denkend und an sich frei, unterscheidet sich selbst von der *Besonderheit* der Triebe und stellt sich als einfache Subjektivität des Denkens über deren mannigfachen Inhalt; so ist er *reflektierender* Wille.»[28]

Der Wille, von Anfang an als ein Verhältnis seiner zu sich selbst bestimmt, geht damit in eine neue Form dieses Verhältnisses ein. Sowohl als praktisches Gefühl wie als Trieb war er das Verhältnis seiner als Seienden zu sich als Ansichseiendem, bzw. Nichtseiendem oder Seinsollendem. Dies gilt noch jetzt, doch ist jetzt dieses Verhältnis vorherrschend als Wahl bestimmt. Dadurch ist der Wille wählender Wille, d. h. Willkür. Der Wille als Ansichseiender ist nun reflektierender Wille. Er steht als «Negativität seines nur unmittelbaren Selbstbestimmens» sich selbst als Wirklichem, Besonderem, Trieb, gegenüber.

Dadurch hat sich die äußerste Zuspitzung der Widersprüchlichkeit des Willens vorbereitet. Einerseits ist er nur durch die Wahl wirklich: «Eine . . . Besonderheit des Triebs ist auf diese Weise nicht mehr unmittelbar, sondern erst die *seinige*, indem er sich mit ihr zusammenschließt und sich dadurch bestimmte Einzelnheit und Wirklichkeit gibt. Er ist auf dem Standpunkt, zwischen Neigungen zu *wählen*, und ist *Willkür*.»[29]

Auf der andern Seite ist nun aber das Verhältnis von Wählendem und Gewähltem so beschaffen, daß die Wahl, der Beschluß, unmöglich ist, d. h., daß der wählende Wille nur als vollendeter Widerspruch

---

[28] Enz. § 476.
[29] Enz. § 477.

existiert. Hegel berührt dieses Verhältnis im zweiten Satz des anfangs zitierten § 478: «Insofern jedoch der Inhalt, in welchem sich diese seine formelle Allgemeinheit zur Wirklichkeit *beschließt*, noch kein anderer als der der Triebe und Neigungen ist, ist er nur als *subjektiver* und *zufälliger* Wille *wirklich.*» (Der Widerspruch der Willkür ist hier mit dem Begriff der Zufälligkeit ausgedrückt. Daß der Wille als Zufälliger ein Widerspruch ist, hat Hegel besonders in der Einleitung zur Rechtsphilosophie zu seiner Darstellung benützt.[30]) Die Unmöglichkeit des Wählens scheint hier einseitig auf den *Inhalt* zurückzugehen, nämlich insofern dieser der Inhalt der Triebe und Neigungen ist. Ebenso muß aber betont werden, daß die Allgemeinheit der Willkür, wie Hegel nur beiläufig erwähnt, eine *formelle* Allgemeinheit ist. Das allein würde genügen, um zu zeigen, daß das Wählen unmöglich ist. Die Negativität der formellen Allgemeinheit ist nämlich in dem Sinn auch die Negativität des Besonderen (hier: des unmittelbaren Selbstbestimmens), daß das Besondere durch keine andere Negativität in Betracht fallen kann, als durch die des formell Allgemeinen. Das heißt aber nichts anderes, als daß die Unterschiede des in großer Mannigfaltigkeit auftretenden Besonderen *außer* Betracht fallen. In dieser unterschiedslosen Masse von Gleichen, Gleichgültigen, ist aber eine echte Wahl unmöglich.

Warum zieht aber Hegel den *Inhalt* heran als Grund für die Widersprüchlichkeit des wählenden Willens? Die Willkür, begründet Hegel so, sei «nur als subjektiver und zufälliger Wille wirklich». Daß er subjektiv ist, läßt sich aus dem Inhalt begründen. Wenn der Wille sich zur Wirklichkeit beschließt, erhält er dieselbe Subjektivität wie der Inhalt. Dieser ist hier der Inhalt der Triebe und Neigungen. Der wird subjektiv genannt, weil er auf dem ganz einzelnen, an das Individuelle eines Subjekts gebundenen, Gefühl beruht. Inwiefern kann nun aber von «zufällig» die Rede sein? Mit dem Zufälligen meint hier Hegel das *nur*-Mögliche, das, was so oder auch anders sein kann. Da diese Zufälligkeit nichts anderes ist als die formelle Möglichkeit, muß hier die Allgemeinheit der formellen Möglichkeit vorausgesetzt sein. Wenn der Inhalt allein betrachtet wird, kann diese Voraussetzung jedoch nicht vollzogen werden, da sie erst an sich vorhanden ist. Mit der Willkür als dem reflektierenden Willen sind nun aber die formelle Möglichkeit (die formelle Allgemeinheit des

[30] Gr. besonders §§ 15–17.

Denkens) und das Mögliche auseinandergetreten. Indem sich die Willkür so von sich unterscheidet, wird sie als Wirkliche zur *nur*-Möglichen, d. h. Zufälligen. Das Prädikat der Zufälligkeit der Willkür läßt sich also nicht aus dem Inhalt der Willkür begründen, sondern aus deren formellen Allgemeinheit.

So scheint es aber zunächst nur. Es muß nun wieder berücksichtigt werden, was Hegel nicht explizit ausspricht und was wir die «Irrationalität des praktischen Gefühls» genannt haben. Dadurch kann neben dem Widerspruch zwischen dem Willen als Allgemeinem und als Besonderem auch der Widerspruch zwischen dem Willen als Denken und als Gefühl artikuliert werden. Es zeigt sich, daß auch der Inhalt der Willkür, nicht nur ihre formelle Allgemeinheit, ihre Zufälligkeit konstituiert. Dies auf folgende Weise:

Der denkende (d. h. aus dem Besonderen heraus in sich und in eine abstrakte Allgemeinheit reflektierte) Willen muß sich zur Wirklichkeit beschließen. Er muß sich zum Besonderen *machen*, damit er der denkende, in sich reflektierte, sein kann. Nur als Wählender ist er denkend. Natürlich darf hier nicht die Vorstellung aufkommen, ein Allgemeines habe eine Auswahl von Besonderem vor sich und müsse sich nun dazu entschließen, sich zu einem von ihnen zu machen. «Wählen» heißt vielmehr, daß die Willkür, die immer schon wirklich ist, ihre Allgemeinheit und ihre Besonderheit in sich vereinige. Sie muß in der Besonderheit *sich selbst* verwirklichen, und sie muß in dem Prozeß, als welchen wir dieses Besondere, nämlich das unmittelbare Selbstbestimmen, kennengelernt haben, ihre Allgemeinheit wiederfinden. Jener Prozeß ist aber bestimmt durch das praktische Gefühl. Dessen Irrationalität bestimmt die Unterschiede im Besonderen, die bestimmte Richtung, in der der Prozeß verläuft. Daß es, wie oben bemerkt, für die formelle Allgemeinheit keine Unterschiede, sondern nur Gleich-gültigkeit gibt, ist hier weniger prägnant, als der Umstand, daß die Unterschiede durch das praktische Gefühl bestimmt sind. Es ist dem Denken unmöglich, sich in dem durch das praktische Gefühl bestimmten Prozeß wiederzufinden. Oder anders gesagt: In A findet sich das Denken ebenso wie in B. Es kann also nicht die Rede davon sein, daß sich die Willkür in A oder in B verwirkliche. A könnte auch B sein, ist also zufällig. Zufall und Wahl schließen sich aber aus. Das Wählen ist daher unmöglich, die Willkür ist ein Widerspruch. Der § 478 endigt daher folgendermaßen: «Als der *Widerpsruch*, sich in einer Besonderheit zu verwirklichen, welche zugleich für ihn eine

Nichtigkeit ist, und eine Befriedigung in ihr zu haben, aus der er zugleich heraus ist, ist er zunächst der *Prozeß* der Zerstreuung und des Aufhebens einer Neigung oder Genusses durch eine andere und der Befriedigung, die dies ebensosehr nicht ist, durch eine andere ins *Unendliche*.[31] Aber die *Wahrheit* der *besonderen* Befriedigungen ist die *allgemeine*, die der denkende Wille als *Glückseligkeit* sich zum Zwecke macht.»

Glückseligkeit und Trieb stehen sich als Endliches und schlechtes Unendliches in unversöhnlichem Gegensatz gegenüber. Die Willkür ist der unendliche Progreß, nämlich der Versuch des Unmöglichen, die beiden zu vereinigen. Der unendliche Progreß, unter dem Hegel ja das endlose Wechseln zwischen dem Endlichen und dem endlichen Unendlichen versteht, hat hier folgende Gestalt: Die Glückseligkeit ist die vollkommene Ruhe, das Erreichthaben jeglichen Sollens. Sie ist aber, (sie wird ja auch eine Vorstellung des reflektierenden Denkens genannt[32]), die Negation der Besonderheit, in welcher sich die Willkür verwirklichen soll. Dieses Sollen der Verwirklichung ist unerreicht. Die Willkür geht also zurück zum Endlichen. Hier soll sie sich verwirklichen und zur Ruhe kommen. Indem sie sich aber verwirklicht, hebt sie sich ab von sich selbst und erkennt sich als Widerspruch. Also negiert sie die Endlichkeit und kehrt zurück zur leeren Unendlichkeit der Glückseligkeit – «und so fort ins Unendliche».

Wie könnte sich die Willkür aus dem Widerspruch des unendlichen Progresses befreien? Wenn wir an den Unterschied des schlechten und des wahrhaften Unendlichen denken, könnte die Versöhnung so aussehen: Die Willkür, als die Beziehung von Trieb und Glückseligkeit aufeinander, enthielte nicht mehr die qualitative Entgegensetzung der beiden, sondern wäre als wahrhaftes Unendliches der Prozeß des Übergehens des einen ins andere. Beide wären im Unendlichen aufgehoben, d. h. nicht einfach negiert, sondern als flüssige Momente das Werden der Einheit mit dem Andern. Der Übergang vom Einen zum Andern wäre kein unvermittelter Sprung, sondern beide wären nichts anderes als dieses Übergehen selbst. Es zeigt sich aber, daß diese Konstruktion eines Willens, der ohne Widerspruch doch vom praktischen Gefühl mitbestimmt wäre, an der Natur des praktischen Gefühls scheitert.

---

[31] Der Satz steht bei Hegel in dieser grammatikalischen Unkorrektheit.
[32] Enz. § 479.

Der Gegensatz zwischen der Endlichkeit (Trieb) und der Unendlichkeit (Glückseligkeit) der Willkür ist unversöhnlich, weil er durch das praktische Gefühl zum Gegensatz von Differenz und Indifferenz vertieft ist. Dies ist so zu verstehen: Dem unbestimmten Unendlichen steht nicht nur das Endliche gegenüber, sondern dieses Endliche enthält die Differenz zu seinem Andern, welches nun aber nicht das Unendliche, sondern ein anderes Endliches ist. Dieses Andere kann nicht als Gleiches aufgefaßt werden, wie das der Fall wäre, wenn es sich bei dem, was hier dem Unendlichen gegenübersteht, einfach um die Negation desselben handeln würde. Das Endliche, um das es hier geht, enthält den Unterschied des Angenehmen und des Unangenehmen. Wegen dieser Differenz liegt ein unversöhnlicher Gegensatz zum Unendlichen vor. Denn dieses ist nicht einfach die Negation des Endlichen, sondern es ist darüber hinaus noch hinsichtlich des erwähnten Unterschiedes das Indifferente. Von einem zum andern führt daher kein Weg. Wird an der Willkür festgehalten, so ist der Widerspruch des unendlichen Progresses in der Tat «das Letzte», wie Hegel polemisch gegen den Verstand sagt.[33] Hier ist diese Endgültigkeit aber keiner «Verfälschung durch den Verstand»[34] zuzuschreiben, sondern der Natur des praktischen Gefühls in ihrem Verhältnis zur Allgemeinheit oder Unendlichkeit der Willkür.

Dieses Argument kann mit anderen Worten auch so formuliert werden:

Das Endliche ist der Widerspruch zwischen Schranke und Sollen. Daraus ergab sich sein Übergehen ins Unendliche als eine der Voraussetzungen des wahrhaften Unendlichen. Beim Endlichen des praktischen Gefühls ist nun der Fall eingetreten, daß ein doppeltes Sollen, und also auch eine doppelte Schranke, vorliegt. Das Sollen ist 1. das Nichtsein der Allgemeinheit oder Identität mit sich (das erste Sollen). Entsprechend ist die Schranke die Besonderheit. Das zweite Sollen ist das Nichtsein des Gefühls als angenehmeren (vgl. S. 86). Entsprechend ist die Schranke nicht nur das Besondere, sondern das irgendwie, so oder so, gefärbte Besondere. Die beiden Sollen liegen auf verschiedenen Ebenen, aber sie sind beide gleich konstitutiv für das praktische Gefühl. Aus dieser Doppeltheit des Sollens

---

[33] L. I. 130.
[34] L. I. 134.

ergibt sich die Unmöglichkeit, daß der Widerspruch der Willkür im wahrhaften Unendlichen versöhnt werde. Denn wie im Begriff des unendlichen Progresses nur das erste Sollen enthalten ist, so ist auch im wahrhaften Unendlichen nur das erste Sollen aufgehoben. Der Widerspruch des zweiten Sollens bleibt davon unberührt.

Es hat sich gezeigt, daß die Auflösung des Widerspruchs des unendlichen Progresses, wie sie in der Logik gezeigt wird, als Auflösung des Widerspruchs der Willkür nicht gedacht werden kann. Wie steht es aber mit dem Begriff des wirklich freien Willens: Enthält er diese Versöhnung? Der Versuch, diese Frage zu beantworten, muß vom Begriff der wahrhaften Unendlichkeit nicht absehen, denn Hegel hat diesen dem freien Willen zugeordnet: «Der an und für sich seiende Wille ist *wahrhaft unendlich*, weil sein Gegenstand er selbst, hiermit derselbe für ihn nicht ein Anderes noch Schranke, sondern er darin vielmehr nur in sich zurückgekehrt ist.»[35] Die gestellte Frage könnte damit bereits als beantwortet betrachtet werden: Aus dem gleichen Grund, der das Eingehen der Willkür in die wahrhafte Unendlichkeit verhindert, ist es auch unmöglich, daß sie zum freien, an und für sich seienden Willen wird. Doch gilt es zu erfahren, ob damit eine Kritik an Hegels Behandlung der Willkür im Übergang zur Freiheit verbunden werden muß. Hegels Äußerungen scheinen zunächst undeutlich und widersprüchlich. So heißt es z. B. in der Anmerkung zu § 21 der Rechtsphilosophie, die Unmittelbarkeit der Natürlichkeit sei in der Allgemeinheit «aufgehoben». In derselben Anmerkung ist davon die Rede, daß das freie Selbstbewußtsein «sich von dem Zufälligen und Unwahren *abtut*». Auch wenn es offensichtlich ist, daß der Begriff des Aufhebens nicht immer die prägnantere Bedeutung von Negation *und* Aufbewahrung[36] hat, so könnte es doch scheinen, daß Hegel hier mit dessen Verwendung den eigentlich zu sehenden Sachverhalt des «Abtuns» verschleiert.

«Der reflektierende Wille hat die zwei Elemente, jenes Sinnliche und die denkende Allgemeinheit; der an und für sich seiende Wille hat den Willen selbst als solchen, hiermit sich in seiner reinen Allgemeinheit zu seinem Gegenstande . . .»[37] Damit ist das Zusammenfallen von Begriff und Gegenstand beim wirklich freien Willen be-

---

[35] Gr. § 22.
[36] L. I. 93ff.
[37] Gr. § 21.

zeichnet. «In dieser Wahrheit seiner Selbstbestimmung, worin Begriff und Gegenstand identisch ist, ist der Wille – wirklich freier Wille.»[38] «Wirklich frei» ist zu verstehen als wirklich und frei, oder, mit Worten der «Rechtsphilosophie»: nicht nur an sich, sondern auch für sich frei. Diese Wirklichkeit der Freiheit hat der Wille dadurch, daß er Inhalt und Zweck hat. Frei ist er, indem dieser Inhalt er selbst ist. Er ist die Identität von Begriff und Gegenstand. Der Begriff des Willens ist die Selbstbestimmung, der Gegenstand ist die Freiheit. Für die Willkür fallen sie auseinander in das Sinnliche und das Allgemeine. Die Selbstbestimmung ist hier das willkürliche Wählen im Hinblick auf den Gegenstand: die Glückseligkeit. Dieser Hinblick führt weiter: Die Willkür ist denkender Wille. Zwar gibt das Gefühl den Ausschlag, «worein es die Glückseligkeit setze»[39], aber die Triebe stehen durch das Denken doch in solchen Verhältnissen zueinander, die es erst erlauben, die Allgemeinheit der Glückseligkeit als Gegenstand des Willens vorzustellen. Schon die Willkür will also Eines, ein Allgemeines. Die bloß formelle Allgemeinheit dieses Gegenstandes führt aber zu den bekannten Widersprüchen. Der Übergang zur Freiheit liegt nun darin, daß die Allgemeinheit des Gegenstandes konkret wird: er ist nun die «*allgemeine* Bestimmtheit des Willens an ihm selbst, d. i. sein Selbstbestimmen selbst, die Freiheit.»[40] Diese Identität des Willens mit sich selbst wird allein durch das Denken erreicht. «Diese allgemeine Bestimmung hat der Wille nur als seinen Gegenstand und Zweck, indem er sich *denkt*, diesen seinen Begriff weiß, Wille als freie *Intelligenz* ist.»[41] Es ist deutlich geworden, daß die Bestimmung durch das Gefühl, der «Ausschlag», den das «subjektive Gefühl und Belieben» geben muß, keine Bedeutung hat, wenn der Wille als wirklich freier betrachtet wird. Indem der Wille sich selbst denkt, fällt die Willkürlichkeit hinweg und mit ihr auch das, woran sie sich zeigte, nämlich die Triebe, unter denen und mit denen gewählt wurde. Der freie Wille denkt nicht mehr an die Befriedigung einer leeren Vorstellung mittels der Befriedigung von Trieben, sondern hat in seinem Denken die Befriedigung *gefunden*. Ganz in Übereinstimmung mit der früher bezeichneten Eigenschaft der Ir-

---

[38] Enz. § 480.
[39] Enz. § 479.
[40] Enz. § 480.
[41] Enz. § 481.

rationalität des praktischen Gefühls ist dieses im wirklichen freien Willen nicht in dem Sinn aufgehoben, daß es in dem Prozeß des sich-selbst-Denkens ein Moment wäre. Vielmehr gilt, daß es als das Unreine und Zufällige «abgetan» ist.

Man könnte Hegel vorwerfen, daß er dies an den entscheidenden Stellen nicht deutlich gemacht, ja sogar vertuscht habe. Doch brauchen wir nur an seine Erörterungen über den Zufall zu denken, um zu sehen, daß es sich bei den obigen Ausführungen nicht um eine Kritik an ihm handeln mußte, sondern um eine Akzentsetzung, die hier nicht in seinem Interesse lag. Zwar heißt es im Zusatz zu § 145 der Enzyklopädie, die Willkür sei die zufällige Gestalt des Willens, jedoch nur als dessen aufgehobenes Moment. Das kann aber nur von einem Aspekt der Willkür gelten, nämlich von ihrer formellen Freiheit, die in der wirklichen Freiheit enthalten ist. Andernfalls bliebe es ja unverständlich, inwiefern die Willkür im Bereich des Geistigen einen Bereich des Zufälligen bildet[42], wo dem Denken eine Grenze gesetzt ist[43]. So wie die Natur, als das Außersichsein der Idee, Zufälligkeiten enthält, so auch der Geist, insofern er das Außersichsein des Selbstbewußtseins ist, nämlich als Trieb. «Das Selbstbewußtsein des Willens als Begierde, Trieb, ist *sinnlich*, wie das Sinnliche überhaupt die Äußerlichkeit und damit das Außersichsein des Selbstbewußtseins bezeichnet.»[44]

Damit ist gezeigt worden, daß die Endlichkeit der Willkür von der Art ist, daß sie nicht als Ganzes, einschließlich des praktischen Gefühls, sich als Unendliches erweisen kann. Ihre Widersprüche sind in dem Maß unversöhnlich, als das praktische Gefühl existiert.

III

Die Willkür hat sich herausgestellt als widersprüchlich, als mit einem Widerspruch behaftet. Es wäre nun aber ungenügend, diesen Widerspruch nur als eine Bestimmung der Willkür unter anderen Bestimmungen zu sehen. Vielmehr ist es so, daß die Willkür eine Gestalt des Widerspruchs darstellt. Der Ausdruck «Widerspruch der Willkür» wird von Hegel nicht verwendet. Er würde die Vorstellung

---

[42] Enz. § 145, Zusatz.
[43] vgl. Enz. § 250, Anm.
[44] Gr. § 21, Anm.

nahelegen, die Willkür sei etwas, *an* dem ein Widerspruch beobachtet werden könne. Diese Vorstellung würde der «äußeren oder subjektiven Reflexion» angehören, die den Widerspruch von der Willkür weg- und auf sich nimmt.[45] Der Widerspruch der Willkür darf aber nicht so aufgefaßt werden, als ob er nur in der äußerlichen Betrachtung liege und durch eine Korrektur derselben beseitigt werden könne. Deshalb gebraucht Hegel andere Ausdrücke, die den Umstand treffen, daß die Willkür der Widerspruch *ist*, wenn auch der Widerspruch in einer bestimmten Gestalt. So heißt es z. B., die Willkür sei «der Wille als der Widerspruch»[46], oder sie erweise sich «insofern als ein Widerspruch, als . . .».[47] Wenn also im Folgenden der Kürze halber vom «Widerspruch der Willkür» die Rede sein wird, so ist damit «der Widerspruch, welcher die Willkür ist»[48] gemeint.

In Hegels Logik erscheint der Begriff des Widerspruchs in engem Zusammenhang mit dem des Grundes. In der Logik der Enzyklopädie nimmt das Grund-Kapitel sogar die Stelle des Widerspruch-Kapitels der Großen Logik ein. In dieser ausführlicheren Entwicklung hat der Übergang des Widerspruchs zum Grund die Zweideutigkeit, auf die es in unserer Untersuchung über die Willkür ankommt. Diese Zweideutigkeit des Übergangs zum Grund findet einen sprachlichen Niederschlag, der im Folgenden immer konsequent angewendet werden soll: Der genannte Übergang ist das in-den-Grund-Gehen oder das zugrunde-Gehen. Um dies für die Betrachtung der Willkür fruchtbar zu machen, müssen wir einen Blick auf den ersten Abschnitt der Wesens-Logik werfen, wo Identität, Unterschied und Widerspruch als *Reflexionsbestimmungen* entwickelt werden. Dabei werde ich mich auf den ersten Teil des Kommentars zum Grund-Kapitel der Großen Logik von *Peter Rohs* stützen.[49]

Der wesentliche Unterschied in den verschiedenen Auffassungen von «Reflexion» läßt sich am Sprachgebrauch ablesen. Wird von einer «Reflexion *über* . . .» geredet, so bedeutet dies, daß die Reflexion zu etwas unabhängig von ihr Vorgegebenem hinzutritt. Damit ist aber nicht nur dieses von der Reflexion Unterschiedene,

---

[45] vgl. L. II. 58ff.
[46] Gr. § 15, Anm.
[47] Enz. § 145, Zusatz.
[48] vgl. Gr. § 17.

sondern insbesondere *der Unterschied selbst* von der Reflexion getrennt. Der Unterschied wird so von der Reflexion vorausgesetzt. Ist aber die Reflexion selbst das Unterschied Begründende, das Begrenzende und Begrenzung Aufhebende, so wird Hegels Sprachgebrauch verständlich, der nicht von «Reflexion über . . .», sondern meistens z. B. von «Reflexion in . . .» redet.

Wie Rohs darlegt[50], kann der Ausdruck «Reflexion über . . .» nur bis Fichte sinnvoll sein. Für Fichte war die Trennung von Reflexion und Begrenzung wichtig: Das Ich kann nur über sich reflektieren, wenn es schon begrenzt ist. Begrenztheit ist die Voraussetzung der Reflexion. Seit Schelling und vor allem bei Hegel ist dann aber die Bestrebung im Vordergrund, diese Trennung aufzuheben und die Reflexion als das Begrenzende selbst zu verstehen.

Das Begrenzen setzt ein Jenseits der Grenze voraus. Begrenzen ist immer zugleich ein Hinausgehen über die Grenze, Aufheben der Grenze. Nach Rohs hat Schelling im «System des transzendentalen Idealismus» die Reflexion als die dialektische Einheit von Begrenzen und Hinausgehen über die Grenze gefaßt. Das Ich, das sich im Anschauen seiner selbst auf sich bezieht, erfüllt diese Reflexions-Struktur.

In Hegels Logik des Wesens findet sich eine entsprechende Auffassung der Reflexion: Reflexion als dialektische Einheit von Identität und Differenz. Die Reflexion bringt beides hervor und ist so der Grund von Identität und Differenz. Dieser Grund, die Reflexion überhaupt, ist *Form*, wenn auch Hegel diesen Namen für die real vermittelte Reflexion aufgespart hat.[51]

Die Auffassung der Reflexion als dialektische Einheit von Identität und Differenz wird von Hegel explizit folgendermaßen bestätigt: «Der Unterschied ist das Ganze und sein eigenes Moment, wie die Identität ebensosehr ihr Ganzes und ihr Moment ist. – Dies ist als die wesentliche Natur der Reflexion . . . zu betrachten.»[52] Die Natur der Reflexion besteht also darin, Identität und Unterschied beide sowohl als Ganzes wie als Momente zu sein. Ein Vorrang des einen über das

---

[49] Peter Rohs, Form und Grund, Hegel-Studien Beiheft 6, Bonn 1969, 11–122.

[50] Rohs, a.a.O. bes. 49–52.

[51] a.a.O. 62.

andere darf nicht behauptet werden. *Identität* von Identität und Differenz ist ebenso die Reflexion wie *Differenz* von Identität und Differenz. Das Festhalten an einem der Ausdrücke wäre einseitig. Diese Einseitigkeit darf auch auf anderen Stufen nicht begangen werden, z. B. mit der Formulierung: Identität der Identität von Identität und Differenz und der Differenz von Identität und Differenz.[53]

Die Reflexion als Beziehung von Identität und Differenz kann offenbar mit diesen Begriffen allein nicht zur Sprache gebracht werden. Sie ist das «Zwischen» zwischen Identität und Differenz, das Hegel in den Begriffen des Widerspruchs und des Grundes ausdrückt.[54]

Hegel unterscheidet setzende, äußere und bestimmende Reflexion. Grundlegend für diese Unterscheidungen ist das Verhältnis der Reflexion zu ihrem Anderen, zur einfachen Gleichheit mit sich oder zur Unmittelbarkeit. Dieses Verhältnis ist zuerst Identität (setzende Reflexion), dann Unterschied (äußere Reflexion). Die bestimmende Reflexion, welche die setzende und die äußere in sich vereinigt, wird als eben diese Reflexionsbestimmungen von Identität, Unterschied und Widerspruch (bzw. Grund) entfaltet.

Die Reflexion vollendet sich also in dem «Zwischen» zwischen Identität und Differenz, nämlich im Widerspruch. Der Widerspruch ist Widerspruch von Identität und Differenz, von Positiv und Negativ. Der Unterschied zwischen Reflexion und Unmittelbarkeit, der zur bestimmenden Reflexion geführt hatte, erscheint jetzt in der Gestalt dieser Reflexionsbestimmungen. Der Reflexion entspricht das Negative, der Unmittelbarkeit das Positive. Der Entsprechung darf aber nicht allzuviel Gewicht beigemessen werden. Sowohl Reflexion wie Unmittelbarkeit sind nämlich ebensosehr an das Positive und Negative *verteilt*: Die Unmittelbarkeit tritt als die *Selbständigkeit* der Gegensätze auf.[55] Die Selbständigen haben aber beide auch das Moment der Reflexion; sie lassen sich nicht nur als Selbständige bestehen, sondern schließen sich gegenseitig auch aus. Die Darstellung des damit angedeuteten Widerspruchs muß jetzt in einiger Ausführlichkeit erfolgen.

---

[52] L. II. 33.
[53] vgl. Enz. § 121, Zusatz.
[54] Rohs, a.a.O. 53f und 72.
[55] Rohs, a.a.O. 73.

Das Widerspruch-Kapitel der Großen Logik[56] enthält am Anfang einen gerafften Überblick über die Entwicklung vom Unterschied zum Widerspruch. Er beginnt:

«Der Unterschied überhaupt enthält seine beiden Seiten als Momente . . .»

Die beiden Seiten sind Identität und Unterschied. Der Unterschied tritt also sowohl als das Ganze, wie als sein Moment auf. Es wird sich zeigen, daß der zu entwickelnde Widerspruch aus dieser Doppeltheit des Unterschieds hervorgeht. Gemäß dieser Doppeltheit muß der Unterschied verstanden werden als Beziehung wie als Bezogenes. Er ist Unterschied zwischen A und Nicht-A und ebenso A selbst. A selbst als Unterschied ist der Unterschied seiner von sich selbst, denn wenn der Unterschied der Unterschied ist, ist er Identität mit sich, also sein Gegenteil. Der Unterschied ist also ebensosehr Unterschied seiner von sich selbst, wie Unterschied zwischen Identität und Unterschied. In diesem Sinn ist er das Ganze und sein Moment.

Der Unterschied enthält Identität und Unterschied als *Momente*: Identität und Unterschied haben ihre Bestimmtheit aus ihrem Verhältnis zueinander, d. h. aus dem Unterschied, welcher als das Ganze von ihnen unterschieden ist. Daß der Unterschied als das Ganze das Bestimmtheit-Gebende ist, geht daraus hervor, daß nicht nur die Identität durch den Unterschied, sondern umgekehrt auch der Unterschied durch die Identität bestimmt ist. Das Bestimmende ist also ein Drittes: der Unterschied als das Ganze, und die Bestimmten sind dessen Momente. Hegel fährt fort:

«. . . in der Verschiedenheit fallen sie (die Momente) gleichgültig auseinander; . . .»

Damit, daß der Unterschied Unterschied von Identität und Unterschied ist, hat sich gezeigt, daß der Unterschied nicht nur als Moment aufgefaßt werden darf. Dasselbe hatte sich für die Identität gezeigt.[57] Auch die Identität ist Ganzes, das sich als sein eigenes Moment setzt und dadurch Rückkehr aus dem Gesetztsein (Sein der Identität durch den Unterschied) in sich ist.

Die Momente (Identität und Unterschied) sind also nicht nur *Momente* der Reflexion, sondern beziehen sich auf sich selbst, sind selbst in sich reflektiert. Indem seine Momente den Moment-Charak-

---

[56] L. II. 48–53.

[57] L. II. 27f.

ter verlieren, wird der Unterschied zur Verschiedenheit. Der Unterschied von Identität und Unterschied wird zur Verschiedenheit von Identität (von Identität und Unterschied) und Unterschied (von Identität und Unterschied).

Ebenso kann gesagt werden, daß die Identität zur Verschiedenheit wird. Die Identität, die ihren Moment-Charakter ablegt, indem sie sich in sich reflektiert, ist nun nicht mehr der Unterschied zum Unterschied, sondern ist ihm als Verschiedenheit gegenüber.

Die Verschiedenen sind nicht durch einander bestimmt, sondern in sich selbst, daher fallen sie gleichgültig auseinander.

Im Begriff des Gegensatzes vereinigt Hegel den Unterschied und die Verschiedenheit und gelangt zu den «selbständigen Reflexionsbestimmungen», um deren Widerspruch es geht:

> «. . . im Gegensatze als solchem sind sie (Identität und Unterschied) Seiten des Unterschieds, eines nur durchs andere bestimmt, somit nur Momente; . . .»

An den Verschiedenen, wie sie als in sich selbst Bestimmte beschrieben worden sind, können das Ganze oder die sich gegenseitig bestimmenden Momente betont werden. Werden die Verschiedenen als Glieder des Gegensatzes betrachtet, sind sie also *im* Gegensatz und nicht der Gegensatz selbst, dann sind sie als Ganze, ohne ihre Bestimmtheit in sich, im Blick. So haben sie ihre Bestimmtheit wieder nur als Momente. Diese Betrachtungsweise ist aber noch einseitig:

> «. . . aber sie sind ebensosehr bestimmt an ihnen selbst, gleichgültig gegeneinander . . .»

Auch die andere Seite muß betont werden: die Momente sind nicht nur Momente, denn sie haben beide den Unterschied, und damit die Bestimmtheit, an ihnen selbst. Die zwei verschiedenen Beziehungen von Identität und Differenz sind in dieser Hinsicht, daß sie in ihnen selbst bestimmt sind, gleichgültig gegeneinander. Sie lassen sich gegenseitig bestehen als Gleichgültige im Sinn von Unnötigen: Sie haben sich gegenseitig nicht nötig, um bestimmt zu sein.

Die beiden Hinsichten (Identität und Unterschied als Momente und als in sich Reflektierte) müssen nun zusammengenommen werden:

> «. . . und sich gegenseitig ausschließend: die selbständigen Reflexionsbestimmungen.»

Als an ihnen selbst Bestimmte sind Identität und Unterschied nicht *im* Gegensatz, sondern der Gegensatz selbst. Sie sind aber auch

im Gegensatz, insofern nämlich, als sie der Gegensatz ihrer selbst als Momente und ihrer selbst als Reflektierte, Gleichgültige sind. Sie haben ihr Anderes in sich hineingenommen und dadurch die gleichgültige Verschiedenheit gegeneinander erhalten. Sie benötigen sich nicht mehr, weil sie sich in sich haben. Sie schließen das Andere aus sich aus, weil sie es in sich hineinnehmen. In dieser Einheit von Ein- und Ausschließen zeigt sich jetzt der Doppelcharakter der Reflexionsbestimmung als Ganzes und als Moment dieses Ganzen. Der Widerspruch kündigt sich damit an und erhält den Namen der *selbständigen Reflexionsbestimmung*.

Im Begriff der Selbständigkeit ist die Gleichgültigkeit der Verschiedenen aufgenommen. Das Ausschließen soll die Selbständigkeit gewährleisten. Der Widerspruch liegt darin, daß dieses Ausschließen zugleich Einschließen ist. Die selbständigen Reflexionsbestimmungen «machen die bestimmende Reflexion als *ausschließende* aus.»[58] D. h. die Reflexion, die sich in sich selbst bestimmt, indem sie ihren Unterschied einschließt, schließt diesen Unterschied zugleich aus.

Die selbständige Reflexionsbestimmung ist der Widerspruch, denn sie schließt «in ihrer Selbständigkeit ihre eigene Selbständigkeit von sich aus».[59] Die Selbständigkeit ist das Einschließen des Unterschieds. Das Einschließen ist aber zugleich das Ausschließen. Die Reflexionsbestimmung schließt *als Selbständige* ihre Selbständigkeit von sich aus. Die Rücksicht ist dabei immer dieselbe.

Hegel formuliert das Ausschließen der Selbständigkeit durch diese selbst folgendermaßen: Die Selbständigkeit «besteht darin, die ihr andere Bestimmung in sich zu enthalten und dadurch allein nicht Beziehung auf ein Äußerliches zu sein, – aber ebensosehr unmittelbar darin, sie selbst zu sein und die ihr negative Bestimmung von sich auszuschließen.»[60] Sowohl das Enthalten oder Einschließen, wie auch das Ausschließen bezieht sich auf das Andere *als Moment*. Die selbständige Reflexionsbestimmung enthält das Andere als Moment und ist dadurch in sich selbst bestimmt. Gegen das Andere als Selbständiges verhält sie sich gleichgültig. Das Ausschließen hat hier die Seite des Bestehenlassens. Das Ausschließen als auf «die ihr negative Bestimmung» gerichtet betrifft das Andere als Moment.

---

[58] L. II. 49.
[59] a.a.O.
[60] a.a.O.

Indem das Andere als Moment ausgeschlossen wird, wird es als Selbständiges bestehen gelassen. Auch in dieser Hinsicht ist also die Rücksicht immer dieselbe.

Die selbständigen Reflexionsbestimmungen sind das Positive und das Negative.[61] Sie müssen gesondert betrachtet werden, damit sie als Selbständige gegeneinander und damit als Widerspruch hervortreten.

Das Positive ist nicht in Abhebung vom Negativen was es ist, sondern an ihm selbst das Positive. Es ist «das Gesetztsein als in die Gleichheit mit sich reflektiert». Das Gesetztsein ist Vermitteltsein, Sein durch sein Anderes. Das Gesetztsein, welches das Positive ist, ist zugleich reflektiert, d. h. vermittelt in sich selbst, Sein durch das *Nicht*sein seines Anderen. Dieses Gesetztsein als in sich reflektiert ist zudem «als in die Gleichheit mit sich» reflektiert. Die Ungleichheit, d. h. die Beziehung auf sein Anderes, soll also ausgeschlossen sein. Das Positive ist somit das Gesetztsein als das Gesetztsein ausschließend. Gerade dadurch macht es sich zum Gesetztsein. So ist das Positive «der Widerspruch, daß es als das Setzen der Identität mit sich durch Ausschließen des Negativen sich selbst zum Negativen von einem macht, also zu dem Andern, das es von sich ausschließt.» Der Widerspruch des Positiven ist also, daß es sich selbst zum Negativen macht.

«Das Negative für sich betrachtet gegen das Positive ist das Gesetztsein als in die Ungleichheit mit sich reflektiert, das Negative als Negatives.» Im Zusatz «das Negative als Negatives» werden die beiden Glieder der Bestimmung (Gesetztsein/in die Ungleichheit reflektiert) wiederaufgenommen. Das Negative wird hier nicht als ein Unmittelbares genommen, d. h. es ist nicht unmittelbar es selbst, sondern gegen das Positive. Es ist also Selbständiges in sich reflektiert und zwar in sich als in die Ungleichheit. Indem es aber als selbständiges Negatives das Unterschiedene von seinem Unterschied (dem Positiven) ist, ist es damit als es selbst mit sich identisch. Es ist der Unterschied, der sich nicht auf anderes, sondern auf den Unterschied also auf sich selbst bezieht. Damit ist es das von sich Ausgeschlossene, das Identische. Das Negative bestimmt sich so als das Positive.

Die selbständigen Reflexionsbestimmungen sind die bestimmende Reflexion als ausschließende. Die ausschließende Reflexion schließt sich selbst aus: dies ist der Widerspruch. Hegel formuliert das vor-

---

[61] vgl. auch für das Folgende L. II. 49f.

läufige Resultat folgendermaßen: «In der sich selbst ausschließenden Reflexion, die betrachtet wurde, hebt das Positive und das Negative jedes in seiner Selbständigkeit sich selbst auf; jedes ist schlechthin das Übergehen oder vielmehr das sich Übersetzen seiner in sein Gegenteil. Dies rastlose Verschwinden der Entgegengesetzten in ihnen selbst ist die nächste Einheit, welche durch den Widerspruch zustande kommt; sie ist die *Null.*»[62] Diese Formulierung soll an den formalen Ausdruck des Widerspruchs erinnern: $-a+a = 0$, oder: wenn $-a = +a$, dann ist $a = 0$. Doch diese Ausdrucksweise entspricht dem Denken, das den Widerspruch von sich fernhalten will und ihn deshalb für nichts erklärt. Der Widerspruch als Null ist nur eine Seite dessen, was Hegel als Widerspruch entwickelt hat.

Die selbständigen Reflexionsbestimmungen verschwinden in einander. Bezüglich ihrer Selbständigkeit ist also ein Negatives ausgesprochen. Dies ist die Seite der Null. Das Verschwinden selbst aber verschwindet nicht. Es ist das Verschwinden der selbständigen Reflexionsbestimmungen. Diese sind als Verschwindende: Dies ist die positive Seite, nach der der Widerspruch nicht Null ist. «Das Positive und Negative machen das *Gesetztsein* der Selbständigkeit aus; die Negation ihrer durch sie selbst hebt das *Gesetztsein* der Selbständigkeit auf. Dies ist es, was in Wahrheit im Widerspruche zugrund geht.»[63]

Im Ausdruck «Gesetztsein der Selbständigkeit» ist der Widerspruch formuliert. Selbständigkeit soll ja gerade *nicht* gesetzt sein. Sie soll nicht in einer Beziehung zu anderem stehen. Sie negiert diese Beziehung und macht sich aber dadurch zu dem, was sie nicht sein soll. Wenn Hegel weiter sagt, das *Gesetztsein* der Selbständigkeit werde aufgehoben, so bedeutet das nicht, daß nun das Positive und Negative wahrhaft Selbständige sind. Sondern die wahrhafte Selbständigkeit, die nicht mehr Gesetzte ist, entsteht, indem das Positive und Negative ihre Selbständigkeit aufgeben. Was zugrunde geht sind das Positive und Negative *als Selbständige*. Der Grund ist die wahre Selbständigkeit. Im Grund, als in den Grund Gegangene, sind das Positive und Negative Momente. Das Selbständige als Grund ist die Einheit des Positiven und Negativen. Insofern ist bereits der Widerspruch der Grund, denn auch er ist eine solche Einheit. Indem aber die Momente in ihm als Selbständige sind, ergibt sich doch ein Unterschied zum

---

[62] L. II. 51.
[63] L. II. 51.

Grund und das zweifache Verhältnis zu diesem. Das Positive und Negative erhalten sich im Grund – ihre Selbständigkeit geht zugrunde.

Der Doppelsinn des Übergangs zum Grund ist jetzt deutlich geworden. Einmal ist Vernichtung, Untergang gemeint, dann aber auch das Gegenteil: Rettung oder Erhaltung im Grund oder als Grund.

Beim Versuch, Hegels Begriff des Widerspruchs für das Verständnis seines Begriffs der Willkür fruchtbar zu machen, wird sich sogleich zeigen, daß die oben herausgestellte Bedeutung der Irrationalität des praktischen Gefühls höchste Vorsicht gebietet. Eine Darstellung der Willkür als Widerspruch kann von verschiedenen Formulierungen ausgehen. In Anlehnung an eine oben häufig zitierte Stelle sei hier der Widerspruch der Willkür als *Widerspruch von Verwirklichung und Nichtigkeit* dargestellt. An jener Stelle heißt es nämlich, der Wille als Willkür sei «der Widerspruch, sich in einer Besonderheit zu verwirklichen, welche zugleich für ihn eine Nichtigkeit ist, und eine Befriedigung in ihr zu haben, aus der er zugleich heraus ist».[64] Der Sinn dieses Satzes wurde schon erörtert, ebenso wurde herausgestellt, daß die Nichtigkeit der Besonderheit eine verschärfte, verdoppelte ist: Sie ist für die Willkür als Besonderheit überhaupt nichtig, darüber hinaus aber als Besonderheit, zu der «das subjektive Gefühl und Belieben» dasjenige ist, «was den Ausschlag geben muß».[65] Die spezifische Nichtigkeit des praktischen Gefühls wurde oben die *Irrationalität* desselben genannt. Sie muß bei der Betrachtung des Widerspruchs, insbesondere bei der Betrachtung des zugrunde-Gehens der Willkür, im Blick bleiben.

Inwiefern ist nun in dem obigen Zitat ein Widerspruch beschrieben worden?

Die Befriedigung, welche die Willkür findet und zugleich nicht findet, liegt in der Identität mit sich.[66] Die Willkür kann geradezu als die Gestalt des Willens definiert werden, in welcher er in die Identität, oder, (um die Abstraktheit dieser Identität auszudrücken), Positivität seine gesuchte Befriedigung legt. Das heißt nun nicht, daß diese Positivität in jeder Hinsicht *außerhalb* der Willkür zu suchen ist. Viel-

---

[64] Enz. § 478.

[65] vgl. Enz. § 479.

[66] vgl. die Interpretation des Begriffs der Glückseligkeit S. 82 ff.

mehr ist sie eine Seite der Willkür, soll aber – dies ist die gesuchte Befriedigung – das Ganze der Willkür sein. Diese Positivität als Seite des Willens hat Hegel «zum Behufe des Vorstellens» durch die Fähigkeit des Ich erklärt, «von allem, was es sei, abstrahieren zu können».[67] Dieses so entstehende abstrakte Ich ist eine Gestalt der Reflexion, durch welche die Willkür «in sich reflektierter» und «reflektierender» Wille genannt werden kann. «Der Wille enthält das Element der reinen Unbestimmtheit oder der reinen Reflexion des Ich in sich, in welcher jede Beschränkung, jeder durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierden und Triebe unmittelbar vorhandener, oder, wodurch es sei, gegebener und bestimmter Inhalt aufgelöst ist; die schrankenlose Unendlichkeit der absoluten Abstraktion oder Allgemeinheit, das reine Denken seiner selbst.»[68]

Indem der Wille in sich reflektiertes Ich ist, ist er auch reflektierend, nicht nur in dem Sinn, daß er ist als sich in sich Reflektierender, sondern auch in dem Sinn, daß er reflektiert *über* den Inhalt, über den er sich gestellt hat. «Der Wille als denkend und an sich frei, unterscheidet sich selbst von der Besonderheit der Triebe und stellt sich als einfache Subjektivität des Denkens über deren mannigfaltigen Inhalt; so ist er reflektierender Wille.»[69] Das Reflektieren der Willkür über den Inhalt besteht meistens in dem Versuch, den Inhalt, d. h. die vielen Triebe, in eine Ordnung zu bringen. Doch führt dies zu keiner Befriedigung: «. . . wenig ist . . . mit einem bloßen Unterordnen der Triebe geholfen, worauf der Verstand gewöhnlich kommt, weil hier kein Maß dieser Anordnung zu geben ist, und die Forderung daher gewöhnlich in die Langweiligkeit allgemeiner Redensarten ausläuft.»[70]

Die Willkür ist also in zweierlei Hinsichten Reflexion: Reine Reflexion in sich und Reflexion über . . . Das erstere ist die abstrakte positive Identität, welche das Negative aus sich *auszuschließen* sucht; das zweitere ist die äußerliche, verstandesmäßige Reflexion, welche das Negative einfach *voraussetzt*, indem sie sich ihren Inhalt *geben* läßt. Beides ist unabtrennbar von einander, denn die Reflexion in sich muß sich verwirklichen, sich «zur Wirklichkeit beschließen». Die Art

---

[67] Gr. § 4.
[68] a.a.O. § 5.
[69] Enz. § 476.
[70] Gr. § 317, Zusatz.

dieses Beschließens, nämlich die Reflexion über . . . als ein gleichgültiges Verhalten zu Nichtigem, ist die Art dessen, was sich beschließen soll; der in sich reflektierte Willen ist ja diese Positivität, diese unbestimmte Unendlichkeit, für die jeder Inhalt ein nur möglicher, damit aber zufälliger ist. Zur Willkür, die sich verwirklichen muß, gehört also notwendig der Bezug auf Zufälliges als auf ihren Inhalt, der zugleich nicht ihr Inhalt ist. Dies bringt Hegel folgendermaßen zum Ausdruck: «Der endliche Wille, als nur nach der Seite der Form sich in sich reflektierendes und bei sich selbst seiendes *unendliches Ich steht über* dem Inhalt, den unterschiedenen Trieben, sowie über den weiteren einzelnen Arten ihrer Verwirklichung und Befriedigung, wie es zugleich, als nur formell unendliches, an diesen Inhalt, als die Bestimmungen seiner Natur und seiner äußeren Wirklichkeit, jedoch als unbestimmtes nicht an diesen oder jenen Inhalt, *gebunden* ist. Derselbe ist insofern für die Reflexion des *Ich* in sich nur ein Möglicher, als der Meinige zu sein oder auch nicht, und Ich die *Möglichkeit*, mich zu diesem oder einem anderen zu bestimmen, – unter diesen für dasselbe nach dieser Seite äußeren Bestimmungen zu *wählen*.[71]»

Die Willkür verwirklicht sich in einer Besonderheit und hat insofern eine Befriedigung in ihr. Zugleich ist diese Besonderheit eine Nichtigkeit für sie – sie ist aus der Befriedigung zugleich heraus. Die Willkür ist der Wille, der wirkliche und positive Identität sein soll. Ihr Widerspruch beruht darauf, daß die Wirklichkeit, die nur in der Besonderung, im Negativen, liegt, das Positive ausschließt, und daß umgekehrt das Positive die Verwirklichung ausschließt. Die Willkür ist so das Hin- und Hergeworfensein zwischen Wirklichkeit und positiver Identität. Diese Glieder des Widerspruchs treten nicht äußerlich zueinander hinzu. Die Positivität soll wirklich sein – dadurch macht sie sich selbst zu ihrem Gegenteil. Die sich verwirklichende Willkür sucht in der Wirklichkeit die Positivität – dadurch beraubt sie sich selbst der Wirklichkeit. In beiden Richtungen macht sich die Willkür zum Gegenteil ihrer selbst. Im Widerspruch von Verwirklichung und Nichtigkeit ist daher die Struktur des Widerspruchs des Positiven und Negativen in Hegels Logik wieder zu erkennen.

---

[71] a.a.O. § 14.

Der Widerspruch von Verwirklichung und Nichtigkeit kann noch in anderer Weise verdeutlicht werden: Die Willkür ist wählendes Wollen. Sie will ihre positive Wirklichkeit, indem sie wählt. Wählen ist aber Wählen unter . . . also Wählen eines Besonderen. Der wählende Willen hat also notwendig den Unterschied in sich. Die Willkür will aber die positive, d. h. unterschiedslose Identität. Als wählendes Wollen ist daher die Willkür das Gegenteil ihrer selbst, der Widerspruch. Auch hier ist es wichtig zu betonen, daß der Widerspruch nicht das Produkt zufällig aufeinanderstoßender Elemente ist. Im Gegenteil: *Weil* der Wille die positive Identität will (die *reine* Reflexion in sich), ist er wählend (reflektierend über . . .). Und *weil* er wählend ist, also *über* dem Wählbaren steht, will er die *positive* Identität mit sich.

Wählen heißt unterschieden sein, Negatives sein. Wählen *können* heißt Positives sein. Die Willkür ist also, in Übereinstimmung mit der Terminologie der Logik, die (noch widersprüchliche) Einheit des Positiven und Negativen.

Das Besondere, im Wählen Gewählte, ist zufällig und nichtig. Es ist aber auch gewählt und damit hervorgehoben aus allem möglicherweise Wählbaren. Die Willkür als Wählende ist nicht nur zufälliger Wille, sondern auch durch ihren Triebcharakter Begründete. Das Richtung-[72] und Ausschlaggebende im Trieb und damit in der Willkür ist, wie oben gezeigt wurde, das praktische Gefühl. Der Widerspruch der Willkür muß also unter Berücksichtigung des praktischen Gefühls präzisiert werden:

Die Willkür ist Positives und Negatives in Einem. Sie hat den Trieb, sich zu verwirklichen. Sie ist positives, weil die Wirklichkeit die Wirklichkeit des Triebes ist. Denn die Willkür, als reflektierender Wille, kann sich nicht in den Ausschlag, welchen das praktische Gefühl gibt, finden, weil dieser durch dessen Irrationalität gekennzeichnet ist. Also muß sich die Willkür, *weil* sie sich verwirklichende, negative ist, in die einseitige positive Identität zurückziehen.

Daß der Widerspruch der Willkür die Struktur des in Hegels Logik entwickelten Widerspruchs des Positiven und Negativen enthält, ist aus dem Bisherigen hervorgegangen. Die Willkür ist demgemäß das Positive, das sich zum Negativen macht und das Negative, das sich zum Positiven macht. Um nun aber das Zugrundegehen des

---

[72] vgl. a.a.O. § 17 (der Trieb ist einfache *Richtung* seiner Bestimmtheit).

Widerspruchs auf die Willkür anwenden zu können, muß der Widerspruch der Willkür noch genauer gefaßt werden.

Unter der Willkür als Positiver verstehen wir ihre einseitige mit sich identische Reflexion. Einseitig ist sie, weil sie den Unterschied aus sich ausschließt. Die Willkür als Negatives ist die Reflexion, die, als sich Verwirklichende, sich unterscheidet und damit, als sich von sich selbst Unterscheidende, den Unterschied in sich hat. Um beides zusammenzunehmen kann gesagt werden, daß sich die Willkür *im Nichtigen verwirklicht.*

Diese Darstellung ist insofern unkorrekt, als «Unterschied» zweierlei meint. Zunächst ist damit der Unterschied überhaupt als das Andere der Identität gemeint. Versteht man den Unterschied *nur* so, dann kann das Zusammengehen der Willkür mit sich selbst, d. h. ihr in-den-Grund-Gehen leicht dargestellt werden: Die den Unterschied ausschließende Reflexion ist selbst unterschieden, und die sich von sich unterscheidende Reflexion ist als Unterschied mit sich selbst identisch. Die Glieder des Widerspruchs werden sich gegenseitig. In diesem Werden ist der vereinigende Grund, der wahrhaft freie Willen, als Einheit der Gegensätze *als Momente*, vorhanden.

«Unterschied» darf aber nicht nur in dieser Abstraktheit genommen werden. Die Wirklichkeit der Willkür ist durch die Triebe bestimmt. Die Triebe sind das Setzen dessen, was im praktischen Gefühl nur unmittelbar vorgefunden wird.[73] Sie enthalten den im praktischen Gefühl gegebenen Unterschied des Angenehmen und Unangenehmen. Dieser Unterschied lenkt die Verwirklichung der Willkür in eine bestimmte Richtung und gibt zugleich den Anstoß zur Verwirklichung. Das letztere vermag er als Unterschied des Angenehmen und Unangenehmen, weil er natürlich zugleich auch der Unterschied überhaupt ist. Anstoß zur Verwirklichung gibt also der Unterschied überhaupt, als von der Identität ausgeschlossener, insofern er zugleich auch der Unterschied des Angenehmen und Unangenehmen ist. Als richtunggebend, d. h. die Verwirklichung als aktuell sich vollziehende bestimmend, kann aber nur der Unterschied des Angenehmen und Unangenehmen begriffen werden.

Es muß also unterschieden werden zwischen dem Unterschied, der als Unterschied überhaupt in den Blick genommen wird und dem Unterschied des Angenehmen und Unangenehmen. Der erstere

---

[73] vgl. Enz. § 472f.

heiße hier der «erste Unterschied», der andere der «zweite Unterschied».[74]

Der zweite Unterschied ist oben als die Irrationalität des praktischen Gefühls bestimmt worden. Diese Irrationalität kann hier neu definiert werden als der Unterschied, zu dem die positive Identität keine Beziehung hat. Die positive Identität bezieht sich durch das Ausschließen des Unterschieds auf denselben. Sei schließt aber nur den ersten, nicht den zweiten Unterschied von sich aus. Gerade *weil* sie den ersten Unterschied von sich ausschließt ist sie zum zweiten beziehungslos. Sie bezieht sich nämlich nur auf sich als Unterschiedene, nicht aber auf den Unterschied innerhalb dessen, *wovon* sie unterschieden ist.

Wenn die somit neu bestimmte Irrationalität des praktischen Gefühls berücksichtigt werden soll, genügt es nicht mehr, die Willkür mit den Begriffen des Positiven und Negativen zu verstehen. Der Umstand, daß die sich verwirklichende Willkür vom praktischen Gefühl mitbestimmt ist, kann mit ihnen nicht erfaßt werden. Da in der Willkür Denken und Wollen noch getrennt sind (erst der wirklich freie Willen ist «freie Intelligenz»[75]), kann versucht werden, mit Hilfe dieser Begriffe diesen Mangel zu beheben.

Die Endlichkeit und Widersprüchlichkeit der Willkür kann auch dadurch ausgedrückt werden, daß in ihr Denken und Wollen noch nicht identisch geworden sind. Die Willkür als Denken ist die abstrakte positive Reflexion in sich. Die Willkür als Wollen ist das Wählen, d. h. die Verwirklichung im nichtigen Besonderen, die durch den im praktischen Gefühl liegenden Unterschied gelenkt wird. Die Willkür als Denken wie die Willkür als Wollen ist durch den Widerspruch des Positiven und Negativen charakterisiert. Aber nur in der Willkür als Wollen liegt die Bestimmung durch das praktische Gefühl. D. h.: Der Widerspruch der Willkür als Denken ist durch den Widerspruch des Positiven und Negativen *erschöpfend* dargestellt. Der Widerspruch der Willkür als Wollen enthält dagegen mehr, nämlich den Unterschied als doppelten, ersten *und* zweiten Unterschied. Zwar setzen sich Positives und Negatives wechselseitig in einander über und zwar entspricht dem der Umstand, daß sich das Außersichsein der Willkür als Wollen zum Insichsein der Willkür als Denken macht,

---

[74] vgl. das erste und das zweite Sollen, S. 98f.

[75] Enz. § 481.

aber umgekehrt macht sich das Insichsein des Denkens nicht zum Außersichsein des Wollens, sondern nur zum Außersichsein des Denkens. Den zweiten Unterschied kann das Denken nicht in sich hineinnehmen. Er bleibt äußerlich *gegeben.*

Die Willkür ist durch den Widerspruch gekennzeichnet, der in der Asymmetrie liegt, daß das Denken zwar nicht zum Wollen, wohl aber das Wollen zum Denken äußerlich hinzutritt. Von hier aus muß die Doppeldeutigkeit des Zugrundegehens des Widerspruchs auf die Willkür angewendet werden. Bevor dies verdeutlicht und ausgeführt wird, soll kurz an den Zweck dieses Vorhabens erinnert werden.

Den Widerspruch hat Hegel in den Bereich des Lebendigen gelegt. Jedes Lebendige, vom niedersten Organismus bis zum Geist, ist dadurch ausgezeichnet, daß es den Widerspruch in sich enthält und aushält. «Das Nichtlebendige hat keinen Trieb, weil es den Widerspruch nicht zu ertragen vermag, sondern zu Grunde geht, wenn das Andere seiner selbst in es eindringt. Das Beseelte hingegen und der Geist haben notwendig Trieb, da weder die Seele noch der Geist sein kann, ohne den Widerspruch in sich zu haben und ihn entweder zu fühlen oder von ihm zu wissen.»[76] «Trieb» hat hier die weite Bedeutung dessen, was angetrieben, in Bewegung versetzt und in Bewegung gehalten ist. «. . . nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit.»[77] Zu seinem Widerspruch kann das Lebendige eine zweifache Beziehung haben, je nach dem, ob es selbst der Grund und die Einheit der Widersprechenden ist, oder ob dieser Grund außerhalb seiner liegt. Ist das letztere der Fall, so geht das Lebendige mit dem Widerspruch zugrunde. Im ersteren Fall ist es selbst der Grund und die Kraft, den Widerspruch zu ertragen. «Etwas ist also lebendig, nur insofern es den Widerspruch in sich enthält, und zwar diese Kraft ist, den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten. Wenn aber ein Existierendes nicht in seiner positiven Bestimmung zugleich über seine negative überzugreifen und eine in der anderen festzuhalten, den Widerspruch nicht in ihm selbst zu haben vermag, so ist es nicht die lebendige Einheit selbst, nicht Grund, sondern geht in dem Widerspruche zugrunde.»[78] Hinsichtlich der Willkür ist die Frage zu stellen, inwiefern sie an sich freier

---

[76] Enz. § 426, Zusatz.
[77] L. II. 58.
[78] L. II. 59.

Wille sei. M. a. W: Inwiefern ist der freie Wille der Grund hinsichtlich des Widerspruchs der Willkür? Nach dieser Seite geht die Willkür in ihren Grund, wo sie als Moment erhalten bleibt. Doch damit ist der Übergang zum freien Willen nicht vollständig erfaßt. Die Willkür hat auch eine Seite, nach der sie zugrunde geht, oder besser: nach der sie zugrunde-Gehen ist.

Die Seite des in-den-Grund-Gehens wurde bereits kurz angetönt. Die Willkür ist als Moment aufgehoben (negiert und erhalten) im wirklich freien Willen. Dieser kann verschieden umschrieben werden. Als Reflexion, die in sich konkret ist, d. h. den Unterschied in sich enthält, ohne ihn auszuschließen, hat er die Willkür als Insichsein und Außersichsein der Reflexion in sich aufgehoben.

Die in sich konkrete Reflexion ist auch die Freiheit, die nicht, wie die Willkür, durch Ausschluß der Abhängigkeit frei sein soll, sondern diese Willkür in der Notwendigkeit, in der die Freiheit nur sich selbst will, als Moment enthält.[79]

So kann die Willkür als aufgehobenes, in den Grund zurückgegangenes Moment des wirklich freien Willens dargestellt werden.

Die andere Seite des Übergangs ergibt sich, wenn der Widerspruch der Willkür in der durch die gehörige Berücksichtigung des praktischen Gefühls erfolgten Verschärfung in den Blick genommen wird. Diese Verschärfung bestand in der Unterscheidung des ersten und zweiten Unterschiedes und der daraus folgenden Asymmetrie im Verhältnis von Denken und Wollen. Im wirklich freien Willen besteht diese Asymmetrie nicht mehr. Ebenso ist das, was diese Asymmetrie bewirkte, das irrationale praktische Gefühl, im freien Willen nicht aufgehoben im Sinn von enthalten.

Der Begriff des Willens ist die Selbstbestimmung. Der wirklich freie Wille ist sich denkender Wille, Wille als freie Intelligenz.[80] In ihm sind also Denken und Wollen identisch. Sich selbst denken ist dasselbe wie sich bestimmen. Die Bestimmtheit als «Inhalt und Werk seiner Freiheit»[81] in sich zu haben ohne sie von außen aufnehmen zu müssen, ist die Freiheit dieses Denkens.

Die denkende Seite der Willkür ist als einseitig positive Reflexion ein Moment dieser sich selbst bestimmenden Reflexion, welche der

---

[79] vgl. Gr. § 21 mit Zusatz.
[80] vgl. Enz. § 481.
[81] Gr. § 13.

freie Wille ist. Die Seite des Wollens dagegen ist nur nach ihrer allgemeinen Seite im freien Willen aufgehoben, insofern nämlich, als auch das Wollen der Willkür Selbstbestimmung ist. So sagt Hegel: «Die Wahrheit aber der besonderen Bestimmtheit . . . und der abstrakten Einzelnheit, der Willkür . . . ist die *allgemeine* Bestimmtheit des Willens an ihm selbst, d. i. sein Selbstbestimmen selbst, die Freiheit.»[82] Das Wollen der Willkür, insofern es durch das praktische Gefühl bestimmt ist, ist im freien Willen nicht aufgehoben. Die Betrachtung von der Auflösung des Widerspruchs her bestätigt, was schon die Betrachtung des Widerspruchs ergeben hat: Nehmen wir den Widerspruch der Willkür nicht nur als Widerspruch des Positiven und Negativen, sondern als Widerspruch von Denken und Wollen, wobei «Wollen» das in den ersten *und* zweiten Unterschied gehende Negative sei, so findet die Auflösung als wechselseitiges Übergehen in einander nicht statt.

Die Willkür als Wollen ist die Willkür, die durch die zwei Unterschiede bestimmt ist. Als diese verschärfte Ungleichheit mit sich selbst weiß sie sich vom Denken als ihrer positiven Reflexion in sich unterschieden. Dadurch erhält sie aber selbst Identität mit sich. Sie ist also der Widerspruch, sich als Wollen zum Denken zu machen, so wie sich das Negative zum Positiven macht.

Die Willkür als Denken dagegen ist die Willkür, die *nur* durch den ersten Unterschied bestimmt ist. Sie ist die positive Reflexion, die sich zum Negativen macht, indem sie sich ausschließend auf den ersten Unterschied bezieht. Sie kann sich nicht auf den zweiten Unterschied beziehen, weil diese Beziehung den Ausschluß des ersten Unterschiedes ausschließen würde. Würde sich nämlich das Denken auf den zweiten Unterschied beziehen, hätte es verschiedene Beziehungen zu den Relaten dieses Unterschiedes, d. h. zum Angenehmen und Unangenehmen. Was aber verschiedene Beziehungen zu von ihm Unterschiedenen hat, kann den Unterschied (also auch den ersten Unterschied) nicht negieren. Die Willkür als Denken ist daher die Willkür, die sich nur auf den ersten Unterschied bezieht und nur verschiedene Beziehungen zu *dessen* Relaten hat, nämlich zu Identität und Unterschied. Die Willkür als Denken ist also der Widerspruch, sich als in sich Reflektierte zum Außersichsein zu machen;

---

[82] Enz. § 480.

nicht aber der Widerspruch, sich zum Wollen als zum Bestimmtsein durch die *zwei* Unterschiede zu machen.

Wir sehen also, daß die Dialektik des Positiven und Negativen nur mit Vorbehalt auf die Willkür anzuwenden ist. Die Dialektik des Positiven und Negativen ist eine Seite der Willkür und charakterisiert sie, soweit sie an sich der wirklich freie Wille ist, und in ihn als in ihren Grund zurückgeht.

Daneben gehört die Willkür auch dem Bereich des Zufalls an. Soweit sie vom praktischen Gefühl mitbestimmt ist, wird ihr Widerspruch wegen dessen Irrationalität nicht versöhnt, und geht sie nicht in den Grund, sondern zugrunde.

Im Text und in den Anmerkungen gelten folgende Abkürzungen:

Enz.	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1830, hrsg. von Nicolin und Pöggeler, Hamburg 1959.
Gr.	Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1955.
Enz. 1817	Enzyklopädie von 1817, zitiert nach der Jubiläumsausgabe, hrsg. von H. Glockner, Bd. 6.
Anm.	Anmerkung (Die eingerückten Passagen im Anschluß an die Paragraphen der Enzyklopädie oder Rechtsphilosophie).
Zusatz	(Die in der Ausgabe des Vereins der Freunde des Verewigten enthaltenen Zusätze zu den Paragraphen und Anmerkungen der Enzyklopädie oder Rechtsphilosophie, zitiert nach der Jubiläumsausgabe.)
L. 1812	Wissenschaft der Logik, 1. Band, 1. Buch, Nürnberg 1812 (zugänglich im Faksimiledruck, hrsg. von W. Wieland, Göttingen 1966).
L. I.	Wissenschaft der Logik, hrsg. von G. Lasson, I. Teil, Hamburg 1967.
L. II.	Wissenschaft der Logik, hrsg. von G. Lasson, II. Teil, Hamburg 1966.
WW	Hegels sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe hrsg. von H. Glockner, Stuttgart 1927–1940.