

KAREN GLOY

DIE PHILOSOPHIE DES DEUTSCHEN IDEALISMUS

EINE EINFÜHRUNG

KÖNIGSHAUSEN & NEUMANN

Gloy — Die Philosophie des deutschen Idealismus

Em. Prof. Dr. Dr. h.c. Karen Gloy promovierte und habilitierte sich in Heidelberg in Philosophie, lehrte dann als Ordinaria an der Universität Luzern (Schweiz), war jahrelang Gastdozentin in Wien und Ulm und lehrt jetzt noch an der Ludwig Maximilians-Universität München. Bei K&N ist zuletzt von ihr erschienen *Zeit in der Kunst* (2017), *Wahrheit und Lüge* (2019), *Demokratie in der Krise* (2020) und *Philosophie zwischen Dichtung und Wissenschaft* anhand von Rainer Maria Rilkes *Duineser Elegien* (2020).

Karen Gloy

Die Philosophie des deutschen Idealismus

Eine Einführung

Königshausen & Neumann

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2021
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Umschlag: skh-softics / coverart
Umschlagabbildung: Chio: Cielo; 373714404 © adobestock.com

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-7248-2

www.koenigshausen-neumann.de

www.libri.de
www.buchhandel.de
www.buchkatalog.de



Inhalt

1.	Allgemeine Einführung in den Idealismus	7
2.	Motive einer monistischen Philosophie	16
3.	Wurzeln des Idealismus:	21
	a) Griechische Philosophie	21
	b) Kantische Philosophie	28
4.	Kants Erkenntnistheorie	33
5.	Kants Theorie des Selbstbewusstseins	39
6.	Kants Theorie des Dings an sich	54
7.	Kants Theorie der Totalität	61
8.	Reinhold als Vertreter eines methodischen Monismus	65
9.	Fichte als Vertreter eines metaphysischen Monismus: Sein Leben und Werk	72
10.	Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins in seiner Früh- und Spätphase	76
11.	Schelling	82
12.	Hegel und die Wissenschaft der Logik	87
13.	Verschiedene Zugänge zum Absoluten	94
14.	Schellings Naturphilosophie	101
15.	Hegels Geschichtsphilosophie	115
	Literatur	129
	Index	135
	Sachen	135
	Personen	137

1. Allgemeine Einführung in den Idealismus

Diese Einführung ist der Philosophie des deutschen Idealismus gewidmet. Mit diesem Namen bezeichnen wir diejenige Epoche deutscher Geistes- und Kulturgeschichte, die von den 80er Jahren des 18. Jahrhunderts bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts reicht. Den Beginn des Idealismus pflegt man mit dem Erscheinen von Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781) zu setzen, da das Bemühen um deren Verständnis, das Eindringen in deren Inhalt und die konsistente Entfaltung von deren Prämissen eine Bewegung initiierte, die nicht nur ein Weg hin zu Kant, sondern zugleich ein Weg weg von Kant und über Kant hinaus war. Und das Ende des Idealismus pflegt man zumeist mit dem letzten Erscheinen der Werke von Hegel und Schopenhauer zu Beginn der 50er Jahre des 19. Jahrhunderts zu setzen. Den Höhepunkt dieser geistigen Entwicklung bilden zweifellos das letzte Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts und das erste Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts, in denen der rastlos schaffende Fichte die größte Zahl seiner Systeme konzipierte, der frühreife Schelling die bedeutendsten und wirksamsten seiner Schriften publizierte und der langsamer reifende Hegel an seinem Riesenwerk, der *Phänomenologie des Geistes* und der *Wissenschaft der Logik*, arbeitete. Der Höhenflug der Bewegung reicht noch bis in die 20er Jahre zum Erscheinen von Hegels letzter größerer Schrift, der *Rechtsphilosophie* (1821), so dass der Idealismus die relativ kurze Zeitspanne von 40 Jahren bzw., wenn man seine Ausläufer bis in die 50er Jahre des 19. Jahrhunderts mitrechnet, von 70 Jahren umfasst – eine Zeitspanne, die eine geistige Bewegung hervorgebracht hat, deren spekulative Höhe und geistige Tiefe, deren Flut sich drängender und überbietender Systeme nichts Vergleichbares in der Geschichte aufweist, wenn man von der griechischen Philosophie einmal absieht, die aber einen viel längeren Zeitraum in Anspruch nahm und bei weitem nicht die Fülle von Systemen hervorbrachte und auch nicht die Einheitlichkeit und Geschlossenheit zeigt, die den Idealismus charakterisiert.

Für den heutigen Betrachter hebt sich der Idealismus von den vorhergehenden und nachfolgenden Epochen durch seine äußere und innere Geschlossenheit ab trotz aller Kontroversen, die sich innerhalb seiner abgespielt haben, so dass man zu Recht seinen Anfang mit Kant und sein Ende mit Hegel setzen kann, was auch Richard Kroner zu einem zweibändigen Werk über den Idealismus mit dem Titel *Von Kant bis Hegel* veranlasst hat. Die Ursachen dieser Geschlossenheit sind vielfältiger Art; es lassen sich sowohl äußere wie innere nennen. Was die äußeren betrifft, so hat sich der Idealismus vorzüglich an zwei Forschungs- und Bildungszentren in Deutschland abgespielt, in Jena und später in Berlin.

In Jena lebte und wirkte Reinhold, dessen Interpretation der Kantischen Philosophie bahnbrechend wurde und eine Bewegung in Gang setzte, die den eigentlichen Idealismus einleitete. Reinhold kann als Vermittler zwischen Kant und den großen Idealisten: Fichte, Schelling und Hegel angesehen werden. Das wahre Verständnis der Kantischen Philosophie setzte der damals in Deutschland herrschenden Popularphilosophie des ausklingenden Aufklärungszeitalters erhebliche Schwierigkeiten entgegen, deren Wende Reinhold mit seinen 1786/87 in Wielands *Deutschem Merkur* veröffentlichten *Briefen über die Kantische Philosophie* brachte, indem er mit einem glücklichen Griff diejenige Seite der Kantischen Philosophie, die dem Verständnis der Öffentlichkeit am weitesten entgegenkam, nämlich die sittliche und religiöse, in seiner Darstellung zum Ausgangspunkt machte und so lebenswahr den Weg nachzeichnete, den er sich selbst zur Vernunftkritik gebahnt hatte. Er erzielte mit seiner Darstellung den Eindruck des unmittelbar Empfundnen und innerlich Durchlebten, wie ihn die objektive und kritisch abwägende Sprache Kants nie hatte erwecken können.

Nach Reinholds Weggang von Jena nach Kiel 1794 wurde Fichte auf den Reinholdschen Lehrstuhl berufen. Fichte war über Nacht berühmt geworden durch seine Schrift *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, deren Titel starke Anklänge an Kantische Publikationen verriet. Darüber hinaus war sie in streng Kantischem Sinne abgefasst, erschien bei demselben Verleger, bei dem Kants Werke publiziert waren, und zwar anonym, und wurde daher zunächst für eine Schrift Kants gehalten. Bekanntlich hatte sich Kant in seiner Philosophie drei Fragen vorgelegt: 1. die Frage, was kann ich wissen, 2. die, was soll ich tun, und 3. die, was darf ich hoffen, die zusammengefasst sind in der anthropologischen Frage: was ist der Mensch? Auf die erste Frage hatte er mit der *Kritik der reinen Vernunft* geantwortet, auf die zweite mit der *Kritik der praktischen Vernunft*. Es stand also die Beantwortung der dritten Frage: was darf ich hoffen? noch aus, auf die man ein religionsphilosophisches Werk erwartete. Als anonym die Schrift *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* erschien, zudem bei demselben Verleger, bei dem Kant veröffentlichte, hielt man sie allgemein für das noch ausstehende Werk Kants. Als Kant bekanntgab, dass diese Schrift von Fichte, nicht von ihm stamme, war dieser mit einem Schlag berühmt und erhielt in Jena den freiwerdenden Lehrstuhl von Reinhold.

Fichte seinerseits holte den jungen, frühreifen Schelling nach Jena, der ihm durch eine Zusammenfassung der damals gängigen Philosophie aufgefallen war. Schelling hatte 1788 eine Schrift veröffentlicht mit dem Titel *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur*, die Fichte so bedeutend erschien, dass er Schelling nach Jena zu ziehen wünschte. Unterstützt wurde er dabei von Goethe, der ein Interesse an Schellings naturphi-

losophischen Spekulationen hatte. Schelling seinerseits, der aus dem Tübinger Stift stammte und mit Hegel und Hölderlin befreundet war, ermöglichte seinem älteren Freund und Kameraden Hegel 1801 die Habilitation und anschließend die Anstellung in Jena. In Jena ballten sich aber nicht nur die Lehrer der Philosophie mit klangvollen Namen, sondern es sammelte sich dort auch ein bedeutender Schülerkreis, die Romantiker, zu der die Gebrüder Schlegel, Novalis, Steffens und viele andere mehr gehörten.

Später wurde Berlin zum geistigen Mittelpunkt der Bewegung. Um die Jahrhundertwende verlor Fichte durch den sogenannten Atheismusstreit seinen Lehrstuhl in Jena und siedelte mit Friedrich Schlegels Hilfe nach Berlin über, wo er zunächst Privatvorlesungen in Privatkreisen hielt und, als 10 Jahre später (1810) die Universität in Berlin gegründet wurde, zu deren erstem Rektor gewählt wurde. Er hatte enge Beziehungen zum Romantikerkreis, zu den Gebrüdern Schlegel und zu Schleiermacher.

Auch Hegel nahm später, nach einem kürzeren Aufenthalt an der Universität Heidelberg, einen Ruf nach Berlin an, wo er bis zu seinem Lebensende lebte und wirkte und einen bedeutenden Schülerkreis um sich versammelte, der sich später in die Rechts- und Linkshegelianer spaltete.

Freilich erklären diese Lokalitäten nicht die Einheit und Geschlossenheit der Epoche, wohl aber bilden sie die äußere Voraussetzung für den persönlichen Kontakt und den Gedankenaustausch, in dem die großen Geister jener Zeit standen. Die bedeutendsten Männer jener Epoche waren miteinander bekannt oder sogar befreundet, beeinflussten und kritisierten sich wechselseitig, wobei sich stets dasselbe Schema wiederholte, dass sehr enge Freundschaften mit Brüchen endeten, bedingt durch aufkommende geistige Differenzen. Dies gilt für das Verhältnis Fichtes zu Schelling, die zunächst eng befreundet waren, dann aber, etwa um die Jahrhundertwende, sich geistig auseinanderlebten und miteinander brachen. Das gilt auch für das Verhältnis von Schelling und Hegel, die zunächst befreundet waren, durch die Entwicklung ihrer konkurrierenden Gedankensysteme sich aber auseinanderlebten und später nur noch gegeneinander polemisierten. Wenn auch durch diese geistigen Ballungszentren Jena und Berlin und mit gewissen Einschränkungen das Tübinger Stift, aus dem Hegel, Hölderlin und Schelling hervorgingen, die Voraussetzungen für den Gedankenaustausch geschaffen waren, so erklären sie allein noch nicht die innere Einheit und Geschlossenheit dieser Zeit. Hinzukommen müssen andere, innere Gründe, und hier sind vor allem zwei zu nennen, zum einen der einheitliche und unverkennbare Stil dieser Epoche und zum anderen die thematische Übereinstimmung, die trotz aller Differenzen, ja Kontroversen bestand.

Blicken wir von unserem heutigen Standpunkt auf den deutschen Idealismus, so fällt als markantester, geradezu stilprägender Zug das eigentümliche

Pathos auf, das diese Epoche durchzieht und in Sprache und Rhetorik ihren Niederschlag findet. Es ist das Pathos von der Macht und Freiheit des Geistes gegenüber dem vorgegebenen Ansichsein. Vorbereitet wurde dieses Pathos durch die Aufklärung, die die Befreiung des Menschen von allem Vorgegebenen und Überlieferten, von allen Dogmen proklamierte. „Aufklärung“, so hat es Kant formuliert,

„ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht im Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“¹

Dieses Motto der Aufklärung steigerte sich im Idealismus zum Pathos von der Selbständigkeit der Vernunft, ihrer Independenz und Undeterminiertheit vom Sein. Seinen charakteristischen Niederschlag findet dies in den Worten, mit denen Hegel seine Heidelberger Antrittsrede eröffnete und die sich ähnlich auch am Schluss seiner Berliner Antrittsvorlesung finden:

„Der Mut der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung der Philosophie. Der Mensch, da er Geist ist, darf und soll sich selbst des Höchsten würdig achten, von der Größe und Macht seines Geistes kann er nicht groß genug denken; und mit diesem Glauben wird nichts so spröde und hart seyn, das sich ihm nicht eröffnete. Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, die dem Muthe des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm aufthun, und seinen Reichthum und seine Tiefe ihm vor Augen legen und zum Genusse geben.“²

Dieses Pathos, das ich als Freiheitsbestreben des Geistes gegenüber dem vorgegebenen Sein, als dessen Unabhängigkeit und Selbständigkeit zu charakterisieren versuchte, hat nicht zuletzt seinen Niederschlag in der Bezeichnung

1 Immanuel Kant: *Was ist Aufklärung?* In: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 1 ff. Berlin 1902/10 ff [abgekürzt. Akad. Ausg.], Bd. 8, S. 33-42, bes. S. 35.

2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in 10 Bden., hrsg. von Hermann Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 ff., Bd. 17, S. 22, vgl. Bd. 8, S. 36.

dieser Epoche „Idealismus“ gefunden. Idealismus ist der Gegenbegriff zu Realismus. Wie naiv oder wie sublim auch immer der Realismus verstanden wird, seine Grundhaltung ist der Primat des Materiellen, Stofflichen, Realen in der Welt, demgegenüber das Geistige, Gedankliche als Derivat, als Ausfluss oder Überbau betrachtet wird. Der Idealismus hingegen, in welchen Formen und Varianten er auch auftritt, geht vom Primat des Geistes, des Ich, des Subjekts, der Intelligenz aus, so dass sich als Kontrastbegriffe Geist und Natur, Form und Materie, Subjekt und Objekt gegenüberstehen. Der Idealismus macht die scheinbar vom Geist unabhängige Materie zum Resultat eines Bemächtigungsprozesses des Geistes, der verschiedene Stufen umfassen kann. Er kann sich auf die formale Produktion der Natur aus dem Geist beschränken, jedoch auch bis zur materiellen Produktion reichen. Indem das Stofflich-Reale immer mehr in den Intellekt verlagert wird, immer mehr von ihm umfasst und verarbeitet wird, anders gesagt, indem die Welt in das Ich verlagert wird, tritt das Ich nicht mehr nur aus sich heraus zum Anderen, außer ihm gelegenen Sein, um dieses erkennend zu ergreifen, sondern findet es von Anfang an in sich selber vor und wird damit von einem endlichen, auf die Natur noch angewiesenen und von ihr abhängigen, relativen Ich hypostasiert zum absoluten Ich, das letztlich die Welt aus sich selber freisetzt. Die Grundüberzeugung des Idealismus besteht im Primat des Ich (des Denkens, der Idee) gegenüber dem Sein, die sich bis zur Überzeugung der Absolutheit des Ich und der Gegründetheit alles Seins im Ich steigern kann.

Korrelativ dazu ist die Auffassung, dass die Materie kein gleichgültiges Ansichsein hat und das Geschehen in der Natur kein bloß mechanisches Geschehen ist, sondern dass sich in der Materie und in dem Naturgeschehen selbst noch der Geist spiegelt, insofern diese einen Sinn offenbaren, den wir als das Wahre, das Gute und das Schöne erkennen und erstreben. Auch das uns scheinbar gegenüberstehende Andere und Fremde, die Natur, ist noch als Ausfluss und Manifestation des Absoluten zu verstehen und damit dem erkennenden Geist in seinem Sinn und in seiner Bedeutung zugänglich. Es gibt nichts, was dem Geist nicht fassbar wäre. Denn die Natur ist nur die entäußerte Vernunft; sie ist nicht das der Vernunft schlechthin Äußere, sie ist die Selbstentäußerung der Vernunft, die daher jederzeit auf ihren Ursprung reliert bzw. reduziert werden kann. Diese Position lässt sich in Schillers Versen ausdrücken:

„Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor;
Es ist *in* dir, du bringst es ewig hervor.“³

3 Friedrich Schiller: *Sämtliche Werke*, auf Grund der Originaldrucke hrsg. von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert in Verbindung mit Herbert Stubenrauch, München 1958, Bd. 1, S. 215 f. „Die Worte des Wahns“.

Freilich reicht auch diese Kennzeichnung der für das idealistische Zeitalter typischen Grundeinstellung und -haltung und des darauf basierenden Pathos nicht aus, um die Einheit und Geschlossenheit dieser Epoche befriedigend zu erklären. Zu nennen ist vielmehr die Einheit der Thematik. Trotz aller Differenzen und Kontroversen ist das alle Idealisten verbindende, gemeinsame Thema die Hen-Kai-Pan-Problematik, die Alleinheitsspekulation. Dass Eines Alles sei bzw. umgekehrt Alles Eines, darüber besteht unter den Idealisten Konsens. Dissens ergibt sich jedoch hinsichtlich der Frage; wie Eines zu Allem werden könne bzw. umgekehrt wie Alles in Einem zusammengefasst werden könne, ob hierzu das Eine so gefasst werden müsse, dass es die Mannigfaltigkeit bereits impliziert und diese dann durch Analyse, Explikation oder Entwicklung aus sich entlässt, oder ob das Eine so aufzufassen sei, dass es als absolut Einfaches der Mannigfaltigkeit, Differenz und Relationalität gegenübersteht, derselben also emanent oder transzendent ist, wobei sich dann die Schwierigkeit ergibt, wie aus einem absolut differenzlosen Eines die Fülle der Welt hervorgehen soll, ohne dass ein zweites, autonomes Prinzip hinzutritt. Diese monistische Thematik ist es, die der Epoche als ganzer ihren Stempel aufgedrückt und ihr ihr unverkennbares Gepräge verliehen hat, was nicht heißen soll, dass es in der Geschichte der Philosophie nicht auch andere monistische Systeme und Zeitalter gegeben hätte, so etwa den Neuplatonismus oder das System von Giordano Bruno, die Systemkonzeptionen der Leibniz-Wolffschen-Schule oder die Einheitslehre von Spinoza. Nur sind diese Monismen niemals über einen so langen Zeitraum hinweg prägend gewesen wie der idealistische. Es handelt sich bei diesen Monismen zwar um einheitliche Gesamtkonzepte, die aber nicht wie im Idealismus unter dem Diktat der Einheit und Vereinheitlichung des Ganzen stehen. Vielmehr ergeben sie sich aus Einzelproblemen und Problemgruppen, die dann formal ihren Ausdruck in einem Gesamtkonzept finden. Die Idealisten gehen einer wie der andere von Anfang an auf die Idee der Einheit des Ganzen.

Der Monismus charakterisiert nicht nur die Philosophie des deutschen Idealismus, sondern er charakterisiert auch das Verständnis von Philosophie überhaupt im deutschen Idealismus. Das Selbstverständnis von Philosophie ist ein monistisches, was anhand dreier Zitate der wichtigsten Vertreter des Idealismus, nämlich von Fichte, Schelling und Hegel zu belegen ist. So sagt Fichte in seiner *Wissenschaftslehre* von 1804 gleich einleitend:

„Das [die Einheit] haben alle [Philosophien] dunkel oder deutlich gewollt; und könnte man historisch nachweisen, daß es eine nicht gewollt hätte, so läßt sich dieser der philosophische Beweis entgegenstellen, daß sie es habe wollen müssen, so

gewiß, sie hat *existieren* wollen: denn das bloße Auffassen des Mannigfaltigen als solchen, in seinem Faktischen ist Historie.“⁴

Es charakterisiert nach Fichte die Philosophie gegenüber der Geschichtsschreibung, dass sie nicht wie diese bloß rezipierend und konstatierend verfährt, allenfalls das Gesichtete sammelt, ordnet und systematisiert, es unter eine begrenzte, überschaubare Anzahl von Axiomen und Verfahrenstypen zum Zwecke der Theoriebildung bringt, sondern dass sie das Ganze des Seienden zu begreifen, d.h. wörtlich in den Griff zu bekommen sucht durch Reduktion der zunächst chaotisch erscheinenden Fülle auf letztlich ein Prinzip bzw. durch Deduktion der Vielheit aus einem einzigen Deduktionsgrund.

Und ebenso heißt es bei Schelling in seiner Schrift *Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie* (1802):

„Die Lehre [...] von der Einheit, die ungeteilt allem gegenwärtig und die Substanz aller Dinge ist, werdet ihr von Spinoza und Parmenides zurückgehend, so weit die Geschichte der Philosophie und der menschlichen Erkenntniß reicht, sicher antreffen.“⁵

Durch den historischen Rekurs auf Spinoza und noch weiter zurückliegend auf die antike Philosophie, auf Parmenides, versucht hier Schelling die Definition der Philosophie schlechthin als Einheitslehre zu legitimieren.

Und last but not least hat auch Hegel, wie aus seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* hervorgeht, in der ganzen „Philosophie“ „nichts anderes als das Studium der Bestimmungen der Einheit“ gesehen.⁶

Mit dieser Definition von Philosophie steht eine andere in Zusammenhang, die auf dasselbe hinausläuft, gleichsam nur eine andere Betrachtungsweise derselben Sache ist. *Monistische* Philosophie ist immer auch *systematische* Philosophie. Wird Philosophie als Alleinheitslehre verstanden und damit als Absolutheitsphilosophie, so kann dies nur erreicht werden über eine zunehmende Systematisierung, eine Reduktion der uns umgebenden Fülle der Erscheinungen auf immer weniger, immer allgemeiner und um-

4 Fichtes *Werke*, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte (fotomechanischer Nachdruck von *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, hrsg. von I.H. Fichte, 8 Bde., Berlin 1845/1846 und *Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke*, 3 Bde., Bonn 1834/1835, Berlin 1971 [abgekürzt Fichte: *Werke*], Bd. 10, S. 93.

5 Schellings *Werke*, hrsg. von Manfred Schröter, München 1927 [abgekürzt: Schelling: *Werke*], Ergänzungsbd. 1, S. 453 (IV, 401).

6 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke*, auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 1 ff., Frankfurt a. M. 1971 ff. [abgekürzt: Hegel: *Werke*], Bd. 16, S. 100.