

Hans Friedrich Fulda

ANTHROPOLOGIE UND PSYCHOLOGIE IN HEGELS „PHILOSOPHIE DES SUBJEKTIVEN GEISTES“

Die Hegelsche Philosophie geistiger „Subjektivität“ hat im Vergleich zur Kantischen, ja selbst zur Fichteschen Subjektivitätsphilosophie – wie auch im Vergleich zu anderen Gebieten der Philosophie, die Hegel ausarbeitete – bis heute wenig Resonanz gefunden. Jedenfalls ist sie nicht so eingehend interpretiert und diskutiert worden, wie sie es nach ihrem sachlichen Gewicht verdient hätte. Das hat seinen Grund zum Teil zweifellos darin, daß ihre Ausbildung in der Genese des Hegelschen Denkens besonders schwer zu ermitteln ist, weil sie weithin überschattet wird von Gedanken Hegels, die zu einer spekulativen „Logik“ führten. Die bisherige Aufhellung dieser dunklen Entwicklungsgeschichte verdankt Rolf-Peter Horstmann gewichtige Beiträge, mit denen das Folgende nicht konkurrieren will. Doch ein Grund für die fast marginale Rolle, welche das Konzept subjektiven Geistes im Verlauf von Hegels gewaltiger Wirkung gespielt hat, ist vermutlich auch die schwer verständliche Entfaltung dieses Konzepts in der Hegelschen „Encyclopädie philosophischer Wissenschaften“. ¹ Mit ihr werde ich mich hier ausschließlich befassen, um den generell an idealistischer „Theorie der Repräsentation“ interessierten Leser nicht im Dschungel einer historisch-genetischen Untersuchung zu ver-

¹ Dritte Auflage Berlin 1830. Soweit nicht anders vermerkt wird der Text dieser Auflage zitiert (bloß mit Angabe der Paragraphennummer). Als Abkürzungen für weitere zitierte Werke werden gebraucht:

E: F. Hesse & B. Tuschling, hrsg., *G. W. F. Hegel. Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/28. Nachgeschrieben von J. E. Erdmann und F. Walter.* Hamburg 1994

R: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Berlin 1821

TW: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden.* Theorie Werkausgabe. Frankfurt am Main 1971

WV: G. W. F. Hegel, *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten.* Berlin 1832ff. (Band- und Seitenzahlen dieser ‚Freundesvereinsausgabe‘ sind auch in der daraus reproduktionstechnisch gewonnenen ‚Jubiläumsausgabe‘ angegeben, die H. Glockner unterm Titel *Sämtliche Werke.* Stuttgart 1927ff. ediert hat).

lieren. Die Schwierigkeiten, das Konzept selbst und seine systematische Entfaltung zu verstehen, sind schon für sich genommen groß genug. Sie dürften außer auf der kompendiösen, extrem komprimierten Form, in welcher der erste und letzte Teil der „encyclopädischen“ Philosophie des subjektiven Geistes, d. h. die Anthropologie und die Psychologie Hegels, präsentiert werden, vor allem darauf beruhen, daß Hegel, nach einer gedankenvollen Exposition des Geistbegriffs und nach dessen Einteilung, im einleitenden Paragraphen (§ 387) nur noch sehr wenig zur Orientierung der Erkenntnis unternommen hat, die von solcher Präsentation ermöglicht werden soll. Vor Hegels *Psychologie* (III) und *Anthropologie* (II) soll mich daher zunächst im *Überblick* (I) das Ganze der Philosophie des subjektiven Geistes beschäftigen, das zusätzlich zu diesen Disziplinen (und als ihr Mittleres) eine „Phänomenologie des Geistes“ enthält. Ich hoffe, daß ich mich mit diesem Vorgehen abschließend (IV) instruktiv und auf angemessenem Niveau zu einem Ergebnis von Horstmanns entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen ins Verhältnis setzen kann.

1

Hegels Lehre vom subjektiven Geist möchte den *einen* Geist betrachten, der weder lediglich aus endlichen (oder gar nur menschlichen) „Geistern“ noch bloß als Aggregat aus endlichem Geist und einem unendlichen Geist Gottes besteht und dessen (von solchen Vorstellungen abweichender) Begriff am Anfang der Geistphilosophie exponiert wurde. Aber sie nimmt den Geist zunächst in der *Form der Beziehung auf sich selbst*, in welcher er die Welt als selbständige Natur voraussetzt, sich also nicht eigens auf sie bezieht oder an ihr betätigt. Als mit einer externen Voraussetzung behaftet ist er in dieser Form freilich ein bloß endlicher. Die Entwicklung, welche er seinem Begriff nach ist, wird innerhalb dieser Form darin bestehen, daß die „Idealität“ aller Bestimmungen des – naturalen – Andersseins der Idee (d. h. dasjenige, was der *Begriff* des Geistes ist), *für ihn* (den Geist) wird, so daß ihm schließlich nicht nur sein Wesen, sondern auch sein Sein „dies ist, bei sich, d. h. frei zu sein“ (§ 385, I.). Außer dieser bereits durch die Einteilung des Geistbegriffs gegebenen Auskunft hat Hegel zur *Orientierung* der Lehre vom subjektiven Geist (§ 387) vor allem die Stelle angegeben, an welcher der sich in der erwähnten Entwicklung realisierende Begriff wieder zur Idee gelangt, sowie das Verhältnis, in welchem das bis dahin Abzuhandelnde zu der so ins Dasein tretenden Idee steht: Die Idee, um die es dabei geht, ist fürs erste diejenige des *Erkennens* (§ 223–225). Wir haben somit in der Philosophie des *subjektiven*

Geistes vor allem auszumachen, daß und wie der Geist, „in seiner Idealität sich entwickelnd“, auch „als *erkennend*“ ins Dasein treten wird. Wie schon im Fall der Naturphilosophie mit der Idee des Lebens (vgl. §§ 337, 349f.) ist damit vorgegriffen auf den *dritten* Teil der Abhandlung, welche als ganze hier diejenige des subjektiven Geistes ist: auf die Tätigkeit der Intelligenz nämlich, im Sich-bestimmen die Vernunft zu finden, um darin *für sich* Vernunft zu sein (vgl. § 445) – zunächst theoretisch in Kooperation der hierfür erforderlichen mentalen Tätigkeiten, dann aber auch praktisch und in einem an und für sich freien, vernünftigen Willen (§ 482), von dem aus die denkende Betrachtung zum Gegenstand des zweiten besonderen Teils der ganzen Geistphilosophie fortgehen wird – dem *objektiven* Geist.

Uns zum Ausgangspunkt dieses weiteren Fortgangs zu führen wird die Aufgabe des letzten von drei Teilen sein, aus denen die Philosophie des subjektiven Geistes besteht. Hegel nennt diesen Teil *Psychologie*, weil der Geist darin (wie in der neuzeitlichen empirischen Psychologie) Untersuchungsgegenstand wird „als *Subjekt* für sich“ mit den mentalen Tätigkeiten, die beim Erkennen (inklusive willentlicher Zweckverwirklichung) zu koordinieren sind. Was diesem Gegenstand in der denkenden Betrachtung vorauszu-gehen hat, ist natürlich unter dem Gesichtspunkt zu thematisieren, daß der Geist sich in der nun anstehenden Realisierung des Begriffs *zum* Erkennen bestimmt und daß er dabei nicht nur ein subjektiver, sondern zugleich ein „konkreter“ ist: Er ist zusammen mit einem lebendigen animalischen Organismus geworden und mit ihm gleichsam zusammengewachsen. Nach der *Devise*, das Allgemeine ohne begrifflich bestimmte Hinzufügung zunächst als seine erste Spezies zu nehmen, ist dabei für den Anfang der speziellen Geistphilosophie zu überlegen, wie sich der exponierte Begriff des Geistes, sofern dieser in Beziehung auf sich selbst ist, an einem animalischen Organismus und seinem Leben darstellt.

Da die Grenze zwischen Natur und Geist nur durch den Begriff des Geistes markiert ist, im Bereich des Organischen animalischer Natur aber nicht mit derjenigen zwischen Tier und Mensch zusammenfällt, wird die Menge der zunächst zu berücksichtigenden Phänomene keineswegs auf geistige Aspekte des menschlichen Lebens beschränkt sein, sondern auch solche des Lebens von (höheren) Tiergattungen umfassen, sofern auf diese die nun neu in Betracht zu ziehenden begrifflichen Bestimmungen zutreffen. Die Abgrenzung der menschlichen geistigen Natur von der tierischen wird also eine Aufgabe *innerhalb* der Lehre vom subjektiven (und objektiven) Geist sein. Hegel hat sich für sie nicht besonders interessiert und hatte dies auch nicht nötig, da er – wie Aristoteles – weder darauf ausging, die Grenze, welche die Menschen von den Tieren scheidet, metaphysisch zu überhöhen, noch darauf, sie sensualistisch einzuebneten. Dennoch heißt der *erste* Teil der Lehre

vom subjektiven Geist „*Anthropologie*“. Denn er thematisiert psychophysische Sachverhalte, deren nicht-naturalistische, aber auch nicht-dualistische Konzeptualisierung nur sichergestellt werden kann, wenn wir von uns selbst ausgehen und unser „Selbstgefühl von der lebendigen Einheit des Geistes“ (§ 379) als Schlüssel benutzen – auch zum Verständnis der entsprechenden Phänomene bei Tieren. Um – jenseits der falschen Alternative ‚Spiritualismus oder Materialismus‘ sowie ohne den Dualismus von *res extensa* und *res cogitans* – den „in die Natur versenkten“ Geist von Tieren oder Menschen zu begreifen, kommt es darauf an, ihn als „Seele“ und diese als Energie sowie Entelechie eines lebendigen Leibes zu denken, also als leiblich-seelische Einheit. Zudem befand sich die spezielle Erforschung der Phänomene, die solche Einheit bei den Tieren zu erkennen geben, zu Hegels Zeit in einem höchst rudimentären Zustand, während der Titel „*Anthropologie*“ für die disziplinäre Erforschung ihrer Pendanten beim Menschen bereits gebräuchlich war.

Die Phänomene, die es in der *Anthropologie* zu begreifen gilt, sind leiblich-seelische insofern, als die leiblichen und die „seelischen“ Aspekte ihrer Beschreibung *konzeptuell* zusammenhängen, wie man z. B. vom Erwachen nicht sinnvoll reden könnte, ohne damit einen Prozeß (des Übergangs vom Schlafen zum Wachsein) zu meinen, der seinem Begriff nach sowohl eine Menge behavioraler und physiologischer Vorgänge einschließt als auch eine spezifische Weise bedeutet, *wie es ist*, aus einem Traum oder traumlosen Schlaf „zu sich zu kommen“. Solche Beschreibungen hat Aristoteles in den *Parva naturalia* vorgenommen. Wichtige Phänomene, um die es dabei geht (z. B. Schlaf und Wachen, Jugend und Alter), werden auch in Hegels *Anthropologie* berücksichtigt. Ihr Beispiel zeigt, daß man beim in die Natur versenkten Geist, den eine *Anthropologie* zu erforschen hat, die Seele zunächst noch gar nicht als ein „Subjekt“ von Tätigkeiten betrachten darf und schon gar nicht als eines, das sich einer Sache „bewußt“ sein kann oder ist, indem es irgendwelche „Vermögen“ – womöglich willentlich – „betätigt“. Die denkende Betrachtung der Seele muß vielmehr zum Begriff eines solchen Subjekts für bewußtes „Haben“ und Fürwahrhalten von Bewußtseinsinhalten allererst hinführen.

Dabei ist einem Gesichtspunkt Rechnung zu tragen, den weder Aristoteles noch die (empirische oder rationale) *Psychologie* des 18. Jahrhunderts beachtet hat, auf den die Philosophie vielmehr erst durch Kant aufmerksam gemacht wurde: Von einem *Subjekt* bewußten Fürwahrhaltens kann überzeugend nur die Rede sein in Relation zu einem *Objekt*, von welchem oder in Aussagen *über* welches dies und jenes für wahr gehalten wird und *an* dem sich herauszustellen hat, ob das Fürwahrhalten wahr ist oder nicht. Die disziplinierte Rede von einem solchen Objekt aber kann nur stattfinden

unter Berücksichtigung von Bedingungen der *Objektivität* solchen Fürwahrhaltens, die je spezifische sind für je verschiedene Weisen von (vermeintlichem oder wirklichem) Wissen. Ein System dieser Objektivitätsbedingungen findet sich nicht bereits in der Seele vor (als einem „Am-Werk-sein“ und „Sich-in-vollendeter-Verfassung-halten“ eines Leibes). Es verlangt vielmehr, daß man vom Organismus und seiner Verfassung sowie von seelischen Gestimmtheiten, Vorlieben oder Abneigungen gerade abzusehen vermag und Gegebenes, anstatt darin befangen zu sein, „bewußt“ deutet auf eine „objektive“ Einheit hin, die nicht die psychosomatische ist, also gar nicht mehr bloß Seele.

Andererseits ist diese Einheit nicht mehr die Natur und auch noch nicht die exemplarisch „subjektive“ *aller* Tätigkeiten der Intelligenz, die zum theoretischen Erkennen des Wahren und praktischen Verwirklichen des Guten koordiniert werden müssen. Sie ist also noch nicht diejenige komplexe Einheit, auf deren Begreifen die Hegelsche Psychologie angelegt ist. Um dem Gesichtspunkt Rechnung zu tragen, daß beim subjektiven Geist in einer gewissen Phase seiner Fortbestimmung zum Erkennen er selbst als Subjekt (welches Bewußtsein „hat“) und sein Objekt auseinandertreten, muß also zwischen die Anthropologie und die Psychologie eine weitere Disziplin eingeschoben werden. Für deren Aufbau kann man sich nicht an Aristoteles halten. Man kann sich dafür aber auch nicht zulänglich von der neuzeitlichen empirischen oder gar rationalen Psychologie anregen lassen, sondern nur von Kant und seinen besten Schülern. Hegel hat diese Disziplin „Bewußtseinslehre“ oder *Phänomenologie des Geistes* genannt und gleich zu Beginn ihrer enzyklopädischen Abhandlung darauf aufmerksam gemacht, daß ihr Standpunkt in der Kantischen Philosophie (wie auch derjenigen K. L. Reinholds und J. G. Fichtes) eingenommen wird (§ 415 A). Im Vergleich zur gleichnamigen „Einleitungswissenschaft“ ist diese Abhandlung der „Phänomenologie“ aber auf deren „Anfänge und Grundbegriffe“ (vgl. § 16) beschränkt. Sie berücksichtigt nur die ersten fünf von insgesamt acht Bewußtseins-Stufen, so daß auf die fünfte Stufe, d. h. diejenige der Vernunft, unmittelbar die Psychologie folgt.

In all diesen Disziplinen des subjektiven Geistes, der Anthropologie, Bewußtseinslehre und Psychologie, geht es darum, subjektivitätsphilosophische Dualismen zu vermeiden oder zu überwinden; aber in jeder um je spezifische: in der Anthropologie um den (vermeintlichen) Dualismus von Seele und Leib sowie von Mensch als subjektivem Geist und übriger, insbesondere animalischer Natur; in der „Phänomenologie“ um den (das Bewußtsein als solches konstituierenden, aber durch Erfahrung des Bewußtseins zu überwindenden) Dualismus von (bewußtem oder selbstbewußtem) Ich und aller übrigen Realität; und um einen (ebenfalls bloß vermeintlichen) Dualismus von theoretischer und praktischer Intelligenz bzw. Denken und Wollen in der Psychologie. Wie man sieht, haben die drei Disziplinen enorme Unter-

schiede in ihren Themen und Programmen. Trotzdem haben sie außer ihrem gemeinsamen Ziel in ihrem Fortgang auch einen einheitlichen Zug: jede in der Realisierung des Begriffs neu hinzukommende begriffliche Bestimmung führt nicht nur zu irgendeiner ihr entsprechenden empirischen Erscheinung, die – wie schon im Fall philosophischer Naturerkenntnis (§ 246 A) – eigens namhaft zu machen und von der zu zeigen ist, daß sie der begrifflichen Bestimmung entspricht. Sie führt nun, da der Geist die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ist, auch zu etwas Realem, das *für* die Seele, *fürs* Bewußtsein oder *für* die Intelligenz als Subjekt erkennender Tätigkeit ist. Mit dem so jeweils für sie „gesetzten“, d. h. nun zu *ihrem* (bzw. *seinem*) Begriff gehörenden „Sein-für“ hat dann die Seele, das Bewußtsein, das Subjekt theoretischer oder praktischer Erkenntnis auch „eine höhere Bestimmung gewonnen“ (§ 387 A). Dieser einheitliche Zug verschafft dem Fortgang in der Philosophie des subjektiven Geistes den Charakter einer kontinuierlichen „Zurückführung des Äußerlichen in die Innerlichkeit“. Um mit der Mannigfaltigkeit an Stoffen der Anthropologie und Psychologie zurecht zukommen, wird man also vor allem darauf zu achten haben, wie in solcher Zurückführung das Subjekt als *Subjekt für sich* zustandekommt und zu einem *Erkennen* gelangt, das an und für sich frei und nicht mehr bloß einseitig theoretisch oder einseitig praktisch ist, aber darauf ausgeht, seine Freiheit zu *objektivieren*.

2

Wer Hegels *Anthropologie* studieren möchte, sollte sich vor allem an die wenigen authentischen Paragraphen (§§ 388–411) der „Encyclopädie“ halten sowie an ihre Vorgänger in den ersten beiden Auflagen dieses Werks.² Angesichts des Stoffes, den die Anthropologie in einem für ihre Entstehungszeit singulären Umfang direkt von Aristoteles bezogen hat, stellen ferner *De anima* und *Parva naturalia* wichtige Inspirationsquellen zum tieferen Verständnis bereit, aber die sind selber nicht leichter als Hegels Paragraphen zu verstehen und dürfen nicht vergessen machen, daß der Orientierungsrahmen der ganzen Hegelschen Geistphilosophie nicht aristotelisch ist. Der Rahmen verlangt, daß man mindestens drei Fragen beantwortet, um sich den Gehalt der Anthropologie zu erschließen: (1) Warum (und in welchem Sinn) setzt der Geist sich zunächst als Seele voraus, wo er sich doch als Wahrheit

² Außer ihnen stehen fast nur noch apokryphe Texte zur Verfügung: die (hier allerdings besonders umfangreichen) ‚Zusätze‘, welche vom Herausgeber (L. Boumann) in die ‚Freundesvereinsausgabe‘ der Geistphilosophie (WV VII,2 = TW Bd. 10) hineinredigiert wurden, und Vorlesungsnachschriften, insbesondere einer Vorlesung von 1827/28 (= E).

und absolut Erstes der Natur ergeben hat, während die Seele, grob gesagt, Energie und Entelechie eines lebendigen Organismus sein soll? (2) Als (und zu) was bestimmt sich die Seele, wenn nicht, wie der animalische Organismus als Gestaltungs-, Assimilations- und Gattungsprozeß zum Tode und Übergang in den Geist? (3) Warum (und wie) paßt das Resultat der Entwicklung ihres Begriffs ins Konzept der Geistphilosophie und den umrissenen Orientierungsrahmen hinein?

(1) Antwort auf die erste Frage hat ein über die Exposition des Geistbegriffs hinausgehender, weiterer Schritt in dessen Analyse zu geben. Er soll das Metaphysische in unserem Gegenstand zu noch konkreterer Bestimmung und Gehalt in sich bringen (vgl. § 378). Dazu müssen wir überlegen, wie der Geist – als *geworden* – auf angemessene Weise mit der Natur zusammenzudenken ist. Der zurückkehrende Fortgang, der von der Natur zum Geist – als Fürsichsein der Idee – führte und im spekulativen Begreifen sowie davon Begriffenen stattfand, war ein „Übergehen im Begriff“ (§ 388). Wenn man genauer, als es hier geschehen kann, untersucht, was das für den zu entwickelnden Begriff des Geistes bedeutet, so legt es sich *erstens* nahe zu denken, daß nicht nur der endliche Geist die Natur voraussetzt, sondern überdies der Geist schlechthin sich selbst; aber nicht nur als den in der Natur ansichseienden Geist überhaupt, welcher das begriffliche Werden der Natur ausmacht, sondern spezifischer als „Seele“, nämlich „*einfache* Allgemeinheit“ der ganzen Natur. Damit ergibt sich *zweitens*, daß die Seele weder ein je für sich immaterielles, vereinzeltens Ens im irrigen Sinne der neuzeitlichen rationalen Psychologie ist, noch bloß die natürliche Organisationsform, welche der animalische Organismus als Gestaltungs-, Assimilations- und Gattungsprozeß hat. Die Seele ist ihrer Grundbestimmung nach vielmehr „die allgemeine Immaterialität der Natur“ (§ 389). Nur so lassen sich die neuzeitlichen Probleme der Körper-Seele-Einheit auflösen (§ 389 A)³ und läßt sich ohne Naturalismus mit Aristoteles sagen, die Seele sei in gewisser Weise alles Seiende (*De anima* 431 b 21), nämlich im Hinblick auf dasjenige, was ihr zum Inhalt werden kann. Die Seele ist, so bestimmt,

die *Substanz*, so die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzlung des Geistes, so daß er in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat und sie die durchdringende, identische Idealität derselben bleibt (§ 389).

Allerdings ist diese Bestimmung der Seele noch insofern defizient, als sie nur das erste Moment im Geistbegriff berücksichtigt: dasjenige, eine ausgezeichnete Möglichkeit zu sein. Sie faßt den sich als Seele voraussetzenden Geist gleichsam nur im Schlafzustand – als den passiven Nus des Aristoteles (§ 389;

³ vgl. M. Wolff, *Das Körper-Seele-Problem*. Frankfurt/M. 1992.

vgl. De anima 430 a 24–25). Unterschlagen wird dabei, daß der Geist in seiner Bestimmtheit „Manifestation“ ist und seine Möglichkeit „unmittelbar unendliche absolute Wirklichkeit“ (§ 383).

Bei Berücksichtigung dieses Moments muß man sich vor einem weiteren Irrtum hüten. Obwohl die Seele zunächst als *allgemeine* zu denken ist, darf sie nicht wie eine *Weltseele* „gleichsam als ein Subjekt fixiert werden“ (§ 391). Die Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit ist eine des Allgemeinen, das sich *besondert* (§ 383) und seine Wirklichkeit im Fürsichsein von *Einzelnem* hat. Anstatt sich auf das erste Moment zu fixieren und eine Weltseele zu hypostasieren, muß man zu einem zweiten Moment fortgehen: Die Seele „zeigt“, d. h. manifestiert, „sich als einzelne“ (§ 391), aber freilich nur als vereinzelt „*seiende* Seele, welche Naturbestimmtheiten an ihr hat“ (ebd.), da sie ja *unmittelbar* genommen und in der Natur – ähnlich wie deren begriffliches Werden – als ansichseiender Geist oder Naturgeist vorausgesetzt wird. Fürsichsein hat die Idee als so vereinzelt seiende und mit Naturbestimmtheiten behaftete Seele bis dahin nur insofern, als die einzelne Seele je für sich ein Ensemble all ihrer Naturbestimmtheiten ist, – gleichsam der Schnittpunkt individueller Kombinationen solcher Bestimmtheiten in jeweiliger Modifikation. Was sich darin des weiteren manifestiert – ob z. B. ihre Einzelheit und Subjektivität und das Manifestieren, das den Geist als solchen ausmacht (§ 383) –, das wird sich in der Entwicklung des Begriffs der Seele noch herausstellen müssen. Desgleichen, *wer* – in welchen verschiedenen Bedeutungen des Ausdrucks „Subjekt“ – dabei das in solchen Manifestationen Fürsichseiende ist. Aber gerade als mit Naturbestimmtheiten behaftet und doch allgemein Seele manifestierend ist die vereinzelt Seele die Möglichkeit hierzu; und diese Möglichkeit ist, da von ihrer Wirklichkeit (Energeia) nicht getrennt, das – spezifisch seelische – Am-Werk-sein eines sich nunmehr leiblich bestimmenden animalischen Organismus. Im weiteren wird sich dann sagen lassen, die Freiheit, welche der Geist auch als vereinzelt endlicher ist, habe in solcher Möglichkeit eine stoffliche Basis für das selbstbestimmte Beisichsein, das sie ist. Vielleicht wird man damit auch der Bedeutung inne, welche die ganze, mit dem animalischen Organismus endigende Hegelsche Naturphilosophie für die Geistphilosophie besitzt.⁴

(2) Die Entwicklung des Begriffs der Seele macht in ihrem ersten Schritt, der das Elementare der Anthropologie betrifft, keine Verständnisschwierigkeiten

⁴ Wer die ‚mind-body‘-Debatte der letzten 35 Jahre kennt und nun mit der anthropologischen Verschmelzung der Horizonte beider Hegelscher ‚Realphilosophien‘ vertraut wird, mag sich sogar fragen, ob nicht die Erwartung, in den Grenzen dieser Debatte zu einer allgemeinen und überzeugenden Auskunft über die Einheit von Körper und Geist lebendiger Individuen zu gelangen, ein wenig engstirnig war.

mehr. Sie muß unter den Naturbestimmtheiten, welche die Seele qualifizieren, zunächst – als *natürliche Qualitäten* – diejenigen namhaft machen, welche die Seele näher bestimmen, ohne daß man schon sagen könnte, sie müßten Bestimmungen ihres Fürsichseins sein. Plausiblerweise wird sie unter ihnen die *allgemeinen* Qualitäten, die jeder vereinzelt Seele zukommen (wie z. B. die, zyklische Vorgänge auf unserem Planeten in entsprechenden leiblichen Gestimmtheiten mitzuleben), unterscheiden von *besonderen* Qualitäten, die sich aus verschiedenen Gegebenheiten, z. B. der Geographie oder der Abstammung, jeweils für eine Teilmenge der vereinzelt Seelen ergeben; und sie wird von Qualitäten dieser beiden Arten *einzelne*, konkrete Komplexe von Qualitäten in deren jeweiliger Modifikation abheben: als diejenigen, welche vereinzelt Seelen in ihren naturbestimmten Möglichkeiten gleichsam zu einem leiblichen „Subjekt“ individuieren. – Im Unterschied zu den natürlichen Qualitäten betrifft eine zweite, Möglichkeiten der vereinzelt Seele festlegende Gruppe von Naturbestimmtheiten *natürliche Veränderungen* der Art, daß die einzelne Seele ihnen nicht nur unterliegt, sondern sich auch den eigenen, spezifischen Möglichkeiten entsprechend *zu ihnen verhält*: z. B. das Älterwerden (als Wechsel von Kindheit zu Jugend, Reife und Alter) und das Erwachen (als Wechsel von Schlaf- und Wachzustand). Allemal aber interessieren diese Qualitäten und Veränderungen nicht an ihnen selbst, sondern im Hinblick darauf, daß sich in ihnen exemplarisch die Seele als allgemeine Immaterialität der Natur manifestiert. Sie zeigen etwas an, was wir in Begriffen anorganischer oder organischer Natur alleine nicht fassen können.

Eine dritte Naturbestimmtheit, welche das Fürsichsein der einzelnen Seele als solches markiert, macht das wohl deutlicher: die *Empfindung*. In Empfindungen nämlich „findet“ die Seele nicht nur „die Inhaltsbestimmtheiten ihrer schlafenden Natur *in sich selbst* und zwar für sich“ (§ 399). Sie macht darin einerseits Bestimmungen leiblicher Organe *innerlich* und *verleiblicht* andererseits die im Geist entsprungenen Bestimmtheiten (§ 401). Vor allem aber sind die empfundenen Bestimmtheiten als „besondere“, ihrer natürlichen *Eigenheit* angehörende, obwohl von der Identität des Fürsichseins unterschieden, dennoch „zugleich in dessen Einfachheit“ *einfach* „enthalten“ (§ 399f.); und in diesem „mit der Seele identischen Fürsichsein“ (§ 402) wird alsbald der ganze Bereich der *natürlichen Seele* überschritten zu einem zweiten anthropologischen Bereich hin, welchen Hegel den der *fühlenden Seele* nennt. Das ist zu erläutern.

Die *Empfindungen*, die jemand hat, sind viele und vorübergehende. Aber alle zusammen – die aktuellen mit den vergangenen, nur noch virtualiter erhaltenen, und den künftig möglichen – machen das Ganze eigentümlichen *Empfindens* einer Seele aus. Zusätzlich zur natürlichen Individualität, von welcher bis jetzt die Rede war, also jenseits bloß individuierter Naturbestimmtheit

bilden sie, aufgehoben in die „*einfache Idealität*, Subjektivität des Empfindens“ (§ 403), je bezüglich einer einzelnen Seele deren subjektive, *innerliche Individualität* (ebd.) – mit Ausschließung anderer solcher Individualität (weil der größte Umfang überhaupt möglichen Empfindens je spezifisch eingeschränkt ist), aber nichtsdestoweniger so, daß sich darin die allgemeine Seele manifestiert. Als innerlich individuell (und nicht Dazugehöriges ausschließend) verhält sich die Seele zu Bestimmungen ihres Inhalts nicht mehr nur findend. Sie *setzt* in ihr virtuell Enthaltenes, während sie selbst solchem Setzen „unterlegt“ ist. Zum ersten Mal ist sie darum im wörtlichen Sinn „Subjekt“ (solchen Setzens nämlich) zu nennen. Die Leistung des setzenden Akts aber geht nicht mehr auf Empfindung, denn sie ist „selbstischer“ als bloßes Finden. Um sie generell zu bezeichnen, gebraucht Hegel den Ausdruck „Fühlen“ (§ 402 A), womit aber zunächst gar nicht auf besondere Gefühle oder „Affekte“ abgehoben, sondern nur zum Ausdruck gebracht wird, daß die Manifestation der allgemeinen Seele nun bei der konzentriertesten Subjektivität angelangt ist. Während in der allgemeinen Seele alles zur Natur gehörende Außer-sich-seiende immateriell geworden ist, gilt dies Immateriell-geworden-sein im Fühlen nun auch von den *einander* äußerlichen Naturbestimmtheiten der einzelnen Seele. Man kann daher mit einigem Recht sagen, der „Inhalt der individuellen, von Empfindung erfüllten Seele“ sei *Substanz* der Seele und ihre *besondere*, in der Idealität des Subjekts eingeschlossene Welt (§ 404). Er ist die (uns unter der Idee des Erkennens zugängliche) Welt, wie und soweit sie ein „monadisches Individuum“ (§ 405), sich spürend, in sich „hat“. Für das Manifestieren aber, das der Geist seinem Begriff nach ist, geht es von nun an darum, daß das fühlende Individuum im ganzen Reichtum dieses Inhalts sich „in Besitz nimmt“, zur „Macht seiner selbst“ über sich gelangt – und schließlich zu einer nicht mehr fühlenden, sondern *wirklichen* Seele fortgeht: derjenigen, in welcher sich sein Fürsichsein, das vorerst nur Form an fühlend gesetzten Bestimmungen des Inhalts ist, „verselbständigen und befreien“ (§ 403) wird.

Der Weg zu diesem Ziel führt über Stationen, von denen hier selbst die wichtigsten nur anzudeuten sind, obwohl sie alle erhebliches Interesse verdienen – nicht zuletzt durch Markierung der Abwege, die von ihnen aus zu psychosomatischen Krankheiten führen (§§ 404A–408). Den Ausgangspunkt macht ein äußerster Gegensatz zur in leiblichen Äußerungen freien Seele: die *in ihrer Unmittelbarkeit fühlende* Seele eines Individuums, das in solcher Organisationsform noch gar nicht „Es selbst“ ist, sondern derart passiv, daß es seine selbstische Individualität in einem anderen Individuum hat, wie z. B. ein ungeborenes Kind in der Mutter oder ein Erwachsener, der sich im pathologischen Zustand der Hypnose befindet, im Hypnotiseur. Von so unselbständigem, gesundem (§ 405) oder krankem (§ 406), Gefühlsleben

hebt sich auf der nächsten Station die Affektivität eines Individuums ab, das sein *Selbstgefühl in besonderen* und im vollen Sinn so zu nennenden *Gefühlen* hat und sich denen überläßt, falls es sich nicht mit seinem Selbstgefühl von ihnen zu distanzieren vermag und sich tatsächlich über sie erhebt (§§ 407–409). Im Unterschied zur frühneuzeitlichen Affektenlehre, z.B. Descartes' und Spinozas, geht es Hegel jedoch nicht darum, ein System von Gefühlen oder „Passionen“ der Seele mit ihren somatischen Merkmalen aufzustellen und die Lebensführung durch ausgezeichnete unter ihnen mit der Frage nach einem guten Leben kurzzuschließen. Thema der Anthropologie ist auch an dieser Stelle ausschließlich das gesunde Gefühlsleben im Gegensatz zum kranken. Denn unsere ethischen oder sittlichen Pflichten und Tugenden, ja sogar schon die Handlungen, für die wir verantwortlich sind und an denen Tugenden sowie ihr Fehlen und Erfüllungen oder Versäumnisse von Pflichten zutage treten, lassen sich nach Hegels Überzeugung philosophisch nur in einer Lehre vom objektiven Geist erkennen. Der Schritt übers Leben in besonderen Gefühlen hinaus, der mit einem distanzierten Selbstgefühl eingeleitet wird, führt demnach auch nicht zum Ethos der Selbstbeherrschung, sondern bloß zu einer desengagierten, „auf die reine Idealität herabgesetzten“ Leiblichkeit und über sie zur *Gewohnheit* als einer „zweiten Natur“ (§§ 409f.): In gesunder Verfassung entlastet sich die fühlende Seele vom Druck der Empfindungen, die den Ungeübten bei leiblichen Betätigungen bedrängen. Sie wird offen für feinere Empfindungen und höhere geistige Tätigkeiten. Überschritten aber ist der Bereich der fühlenden Seele erst, wenn nicht mehr bloß Bestimmungen ihrer empfindenden Totalität gesetzt und verleiblicht werden – sei's auch in der komplexen, beständigeren Form besonderer Gefühle oder sogar in einem gewohnheitsgestützten Selbstgefühl. Die Leiblichkeit muß auch noch in anderer Weise durchgebildet und „zu eigen gemacht“ sein: so nämlich, daß sie sowie ihre äußere Betätigung zu einem ausdrucksvollen Zeichen des Inneren geworden ist, wie z.B. in der Gebärde einer Hand, der Mimik, der gesprochenen Sprache oder der Körperhaltung eines Menschen. In ihnen wird nicht mehr bloß etwas „gesetzt“ (wie irgendeine Folge von ihrem Grund), sondern der bis jetzt dunkle Fundus des Inneren manifestiert sich. Inneres und Äußeres sind im Ausdruck ebenso offenkundig wie unmittelbar Eins geworden. Da Hegel unter Wirklichkeit die unmittelbar gewordene Einheit von Innerem und Äußerem versteht (§ 142), nennt er diesen Bereich des „*menschlichen*, pathognomischen oder physiognomischen“ Ausdrucks denjenigen der *wirklichen* Seele. Man kann leicht sehen, daß darin auch die natürliche und die innerliche Individualität beider vorausgehenden anthropologischen Bereiche vereinigt sind; vielleicht ahnt man auch schon, daß so das Ziel einer Verselbständigung, ja Befreiung des Fürsichseins erreicht werden kann.

(3) Auch die Frage, wie dies Resultat in den größeren Orientierungsrahmen der Geistphilosophie paßt, bedarf nun nur noch in einem Punkt der Antwort. Wie Hegel den Dualismus von Körper und Geist vermeidet und am Ende sogar Phänomene überwundener Dualität von Leib und Seele thematisiert, ist gezeigt. Gezeigt ist auch, wie er die aristotelische Lehre von der empfindenden Seele (Empfindung von Fühlen abgrenzend) geistphilosophisch deutet und zu diesem Zweck den enormen Zwischenraum zwischen Aristoteles „ernährenden“ und „empfindenden“ Seele ausfüllt; desgleichen, wie er durch mehrere, noch zur Seele gehörende Schritte den Abstand zu ermessen beginnt, der zwischen Empfinden und Denken besteht – wobei unter diesem freilich eine Tätigkeit verstanden wird, die nicht (wie bei Aristoteles) einer „denkenden Seele“ zugesprochen werden kann, sondern sich erst als eine Funktion des erscheinenden und des als Subjekt durchgängig auf sich selbst bezogenen Geistes erweisen wird. Deutlich geworden ist ferner hoffentlich, mit wie reichem Gehalt sich die abstrakten begrifflichen Bestimmungen eines Geistes, der in seinem Dasein für sich wird und aus der Natur zurückkommt, inzwischen gefüllt haben und daß die Seele als solches Dasein allererst Subjekt im eigentlichen Sinne wird, indem sich ihr Fürsichsein (die umfassendste Immaterialität manifestierend) zu einem fühlenden spezifiziert. Die Verselbständigung und Befreiung dieses Fürsichseins schließlich, die vom Orientierungsrahmen her zu erwarten war, kann nicht eine der Seele *von* leiblichen Betätigungen, sondern nur eine *in* ihnen sein, wengleich sie zunächst durchaus eine der Seele ist. Wie aber treten im Gang dieser Befreiung auch Subjekt und *Objekt* auseinander? Wie also stellt sich ein Subjekt für das Haben und Fürwahrhalten von Bewußtseinsinhalten her? Wie seine Fähigkeit, Gehalte des Empfindens auf eine *gegenständliche* Einheit hin zu deuten, und wie die Befreiung von seiner je besonderen, die Welt nur subjektiv spiegelnden Perspektive? Einzig hierüber ist noch Auskunft zu geben.

Im Hinblick auf ihre Absicht muß die Auskunft mindestens zwei komplexe Behauptungen enthalten und begründen: (a) Das Subjekt der fühlenden und wirklichen Seele ist inzwischen durch Gewohnheit und Standardisierung seiner sich ausdrückenden Gehalte befestigt. Zudem aber wird es nun aus der Eigenheitssphäre individuellen Empfindens und Fühlens zurückgetrieben in ein innerstes, abstraktestes Selbstverhältnis, in welchem alles idiosynkratisch Subjektive des Selbstgefühls ausgelöscht ist. Denn ein Fürwahrhalten muß wahr sein können, kann aber nur wahr sein, wenn es Bedingungen erfüllt, die bei jedem Subjekt dieselben sind. Das bedeutet des weiteren: Im Fürsichsein des Subjekts findet sich auch etwas Allgemeines von begrifflicher Bestimmtheit – wenigstens insofern, als es in jedem Subjekt dasselbe ist. Nicht genug damit: es ist begriffliche Bestimmtheit auch insofern, als es taugt, mögliche Inhalte des Subjekts derart bestimmbar zu machen, daß sich das Subjekt

darin dank seines Selbstverhältnisses in Übereinstimmung mit sich befindet. Denn alles, was an irgendwelchen Inhalten des Subjekts für wahr gehalten wird, ist selbst etwas Allgemeines, das „unter“ jenes „höhere“ Allgemeine fällt; das ferner ebenso wie dieses Regelcharakter hat und eben deshalb das Subjekt im Inhalt seines Fürwahrhaltens mit sich übereinstimmen läßt. – (b) Das Selbstverhältnis existiert, aber nicht unabhängig von solchem Inhalt; es wird sogar erst an ihm zutage treten. Wie könnte es sich andernfalls um ein Fürwahrhalten handeln, das Bewußtsein von etwas ist? Doch der Inhalt wird gerade nicht dem Subjekt mit seinem Empfinden und Fühlen zugeschrieben, sondern einem ihm Entgegengesetzten: einem Objekt und – aufs Ganze hin – der objektiven Welt. Denn ums Auseandertreten der psychosomatischen Einheit eines Subjekts, das Seele ist, in ein – schlechthin allgemeines – Subjekt von Bewußtsein und in sein Objekt ist es ja nun zu tun.

Mit den angegebenen Behauptungen könnte man wohl von der Seele zum Bewußtsein gelangen. Aber die Gründe dafür, die bis jetzt angeführt sind, setzen bereits voraus, was Hegel erweisen will. An ihre Stelle muß also eine andere Begründung treten. Wie hat die auszusehen? Nach allem, was über den Begriff des Geistes und des subjektiven Geistes im allgemeinen gesagt wurde, darf vorausgesetzt werden, daß beim Schritt von der Seele zum Bewußtsein nicht einfach zu etwas ganz anderem übergegangen wird, das alles über die Seele Gesagte irrelevant macht oder nur äußerlich berührt. Vielmehr ist von Hegel zunächst zu zeigen, daß das begrifflich Neue wenigstens in seinem Grundbestand, der in den Behauptungen unter (a) enthalten ist, sich der Möglichkeit nach, d. h. „an sich“, bereits in der wirklichen Seele findet. Hegels Argument dafür macht geltend, daß die wirkliche Seele ein „Gefühl der Beschränktheit ihrer Macht“ über den Leib, in welchem sie sich äußert, besitzt (§ 412 Z), während andererseits die Materie an sich keine Wahrheit in der Seele hat (§ 412; vgl. § 389), obwohl darin auch, als im Geist, nichts bloß „an sich“, d. h. Möglichkeit ohne alles Dasein ist (§ 383). Um der Unwahrheit der Materie Rechnung tragen zu können, muß die Seele daher wenigstens die *zusätzliche Möglichkeit* haben, sich von ihrem unmittelbaren Sein, d. h. von ihrer Leiblichkeit und allem, was zu der gehört, zu „scheiden“ und sich in der Äußerlichkeit, die sie als wirkliche Seele hat, in sich zu *er-innern* zu jener abstrakten, all ihrer Endlichkeit entgegengesetzten, also „unendlichen“ „Beziehung auf sich“, von der schon als abstraktestem Selbstverhältnis des subjektiven Geistes die Rede war. Mit der Verwirklichung dieser Möglichkeit, die auch „Fürsichsein der freien Allgemeinheit“ genannt wird (§ 412), hört das Subjekt dann freilich auf, Seele zu sein: es wird *Ich*. Für den nächsten, entscheidenden Schritt der Begründung ist nun lediglich in Anspruch zu nehmen, daß dieses Fürsichsein nach Maßgabe des Geistbegriffs ebenfalls keine bloße Möglichkeit sein kann, sondern mindestens als Fürsich-Werden Dasein

haben muß: als das „höhere Erwachen der Seele zum Ich“, wie der Übergang von Hegel genannt wird. Dieses Ich, dessen Existenz oder wenigstens Werden zu denken hier unumgänglich wird, ist aus demselben Grund zu denken als „abstrakte Allgemeinheit, insofern sie *für* die abstrakte Allgemeinheit ist“. In dieser für sich gewordenen abstrakten Allgemeinheit ist die Seele jedoch, als Unmittelbarkeit des Geistes, nicht nur irgendwie überschritten zum Wesen (des Geistes) hin, welches ein so gedachtes Ich ist; sondern des näheren so, daß sich dieses Wesen in Erscheinung reflektiert. Denn wenn man die Herkunft der genannten Allgemeinheit aus der wirklichen Seele bedenkt, welche ihre nur beschränkte Macht über den Leib fühlt, dann wird man auch mit einiger Plausibilität in einem dritten Begründungsschritt sagen können, auf das Ich, das in der wirklichen Seele bloße Möglichkeit ist, treffe zusätzlich zu seinem Werden oder seiner Existenz das Weitere oben unter (b) Behauptete zu: dasjenige nämlich, was als Bewußtsein eines Ich die Erscheinung des Geistes ausmacht. Das jedenfalls scheint Hegels Idee einer „Ableitung“ des Bewußtseinsbegriffs aus demjenigen der Seele zu sein. Sie bedürfte viel genauerer Würdigung, als ihr hier gewidmet werden kann und in der gesamten Hegel-Literatur bisher zuteil geworden ist.

3

Hegels *Psychologie* hat jene mentalen Dispositionen, Tätigkeiten und Leistungen zu ihrem Thema, die schon Aristoteles und die „Erfahrungsseelenlehre“ des 18. Jahrhunderts unterschieden: Anschauung, Vorstellung und Denken. Als *Anschauung* ist die Intelligenz in ein sinnlich wahrgenommen Gegebenes der einen oder anderen Sinnessphäre so „versenkt“, daß sie damit eine „konkrete Einheit“ bildet (§ 449). Unter *Vorstellung* wird zunächst das Haben eines Bildes (§ 452) verstanden, das vom Eindruck eines Angeschauten her stammt, aber innerlich gemacht ist und – sei’s auch unbewußt – behalten wird (*Erinnerung*); sodann das Reproduzieren von Vorstellungsbildern, die aus solchem Fundus an bewußtlos Aufbewartem geschöpft sind, aber auch das freie Phantasieren mit reproduzierten Bildern und schließlich das Zeichen-Machen (*Einbildungskraft*). Neu hinzugefügt wird diesen Funktionen als Drittes zu Erinnerung und Einbildungskraft ein spezifisches *Gedächtnis*, das benennende Zeichen behält, reproduziert und schließlich mechanisch zum *Denken* über sie verfügt. Abgesehen von diesem Namengedächtnis treten die genannten Funktionen bei Hegel in der Reihenfolge auf, die sie schon bei Aristoteles hatten. Nur folgen ihnen, als dem *theoretischen Geist*, nun weitere Funktionen, und zwar zunächst solche, die den *praktischen Geist* (im eigentlichen

Sinn) spezifizieren: ein *praktisches Gefühl* des Angenehmen, daß etwas sein soll und so ist, wie es sein soll, und des Unangenehmen, daß es gerade nicht so ist, so daß ein Bedürfnis wach wird, den bestehenden Zustand zu verändern; des weiteren *Triebe*, die auf Befriedigung von Bedürfnissen gerichtet sind, sowie die *Willkür* als Fähigkeit, sich ihnen zu überlassen oder gegen sie zu entscheiden; und zuletzt ein Streben, mithilfe kluger Willkürentscheidungen zu einem Maximum an Triebbefriedigung in einem idealen *Glückszustand* zu gelangen. Selbst noch als Grund und Tätigkeit solchen Strebens ist der Wille nur an sich frei, da er für ein Bei-sich-selbst-sein auf gegebenen Stoff zu befriedigender Bedürfnisse angewiesen, also davon abhängig und in solchem Dasein nicht bei sich selbst ist. Doch den so hinsichtlich positiver Merkmale traditionell bestimmten, auf Eudämonie ausgehenden praktischen Geist und den bis zum Denken gekommenen theoretischen Geist ergänzt nun in einer ganz neuen, auch bei Kant nicht vorgebildeten Weise als Drittes ein *freier Geist*, als welcher der Wille an *und für sich* frei ist, weil er sich in seinem weltlichen Dasein zum Zweck statt des unbestimmten Ideals der Glückseligkeit die Freiheit macht, die er seinem Wesen nach ist.

Im Unterschied zur älteren philosophischen Psychologie und neuzeitlichen Erfahrungsseelenlehre will Hegel die genannten geistigen Funktionen nicht nur aufzählen, richtig voneinander unterscheiden und ihren Fundierungsverhältnissen gemäß anordnen – oder darüber hinaus allenfalls noch an ihnen betrachten, wie sie zu einem gemeinsamen, höchsten Zweck zusammenwirken. Im Gegenteil soll gerade unter Absehung von einem solchen Zweck (den die Betrachtung, als den der Freiheit, am Ende trotzdem erreicht) gezeigt oder wenigstens angedeutet werden, wie sie untereinander – aber auch zusammen mit den Bestimmungen der Seele und den Bewußtseinsstufen (bis zur Vernunft) – ein Ganzes bilden, das „nach der Notwendigkeit ... zusammengeeeint“ ist (WV Bd. XIV, 370; = TW Bd. XIX, 199). Allererst der Begriff dieses Ganzen soll erlauben, dasjenige Subjekt zu kennzeichnen, von welchem aus sich der (damit *objektiv* werdende) Geist ein System der Bestimmungen seiner Freiheit schafft.⁵ Die inhaltlichen Innovationen, zu welchen es damit in der Subjektivitätsphilosophie kommt, gehen viel weiter, als auf den ersten Blick erkennbar ist.

(1) Auf die bedeutendste von ihnen hat Hegel selbst aufmerksam gemacht. Sie betrifft die Stellung des (über Namen verfügenden) Gedächtnisses und dessen konstitutive Funktion fürs Denken (vg. § 464 A), hat somit auch eine

⁵ Nur dadurch sollen sich diese Bestimmungen als diejenigen einer sittlichen Welt begreifen lassen, in welcher es außer sittlichen Erfordernissen und ihrer Erfüllung auch rechtliche und moralische Ansprüche sowie Pflichten nebst entsprechenden Verantwortlichkeiten gibt und welche Welt zuletzt als geschichtlich geworden erkennbar wird.

wichtige Konsequenz für den Begriff des Denkens selbst. Aristoteles nämlich und die neuzeitliche (empirische) Schulpsychologie behandelten unterm Titel „Gedächtnis“ (*memoria*, *mnêmê*) nur das Behalten und Verfügbarhalten irgendwelcher Vorstellungsbilder bzw. die Technik solchen Verfügbarhaltens mittels willkürlicher Zeichen (Mnemonik) – also Phänomene, welche zu den Funktionen der Erinnerung oder bestenfalls der Einbildungskraft gehören; nicht aber solche, die grundsätzlich von ihnen unterschieden und höher entwickelt sind, weil sie bereits in einem ausgezeichneten, noch aufzuklärenden Zusammenhang mit dem Denken stehen. Doch erst damit hat es bei Hegel das eigentliche Gedächtnis zu tun. Es behält, reproduziert und verfügt mechanisch über Namen, die keine bildhaften Vorstellungen sind, sondern ganz äußerliche, für sich genommen nichtssagende Zeichen in beliebigen Verwendungsereignissen. Außer mit bildhaften Vorstellungen von diesen Zeichen ist das Gedächtnis letztlich auch nicht mehr angewiesen auf die Erinnerung und reproduktive Tätigkeit der Einbildungskraft. Aber es angemessen zu bestimmen ist einer der schwersten Punkte in der Lehre vom Geist (§ 464 A), wenn auch – nach einer anderen Äußerung (E 193) – das „einzig Interessante“ darin.

Zur angemessenen Bestimmung des Gedächtnisses gehört es, dessen *organischen* Zusammenhang mit dem Denken zu erfassen. Das aber ist nicht zuletzt deshalb schwierig, weil wir nun die Einheit sinnlicher und intellektueller Leistungen der menschlichen Intelligenz denken müssen, jedoch nicht über den Begriff einer „Grundkraft“ verfügen, nach welcher die empirische Schulpsychologie vergeblich gesucht hatte, und weil wir uns andererseits auch nicht damit begnügen können, unter Denken ein Gebrauchen irgendwie „allgemeiner“, d. h. mehreres unter sich subsumierender, so subjektiver wie bildhafter Vorstellungen zu verstehen. Noch Kant hatte es für seine generelle Auffassung von Begriff (also auch von Denken) dabei belassen, obwohl gerade er darauf ausgegangen war zu zeigen, daß Begriffe als „objektive Perzeptionen“ eigentlich betätigt sein müssen in einem Denken (eines Objekts überhaupt), in welchem eine subjektive Bestimmung des Intellekts – als Kategorie – vom Objektiven, Gedachten nicht verschieden, sondern schlicht die gedachte Sache ist. Dem möchte Hegel Rechnung tragen, indem er über das mechanisch Namen gebrauchende „Gedächtnis“ einen neuen Begriff von Denken einführt. Die Frage, auf deren Beantwortung sich die Schwierigkeit zuspitzt, ist daher auch: Wie gelangt man im Ausgang von durch und durch subjektiven Vorstellungen, unter denen ja auch diejenigen von Namen in einem Namen gebrauchenden Gedächtnis sind, ohne dessen Unerläßlichkeit fürs Denken zu bestreiten, dennoch zu einem Begriff von Denken, dem gemäß Gedanken, die im Denken gehabt werden, ebenso objektiv sind wie subjektiv?

Die Antwort macht uns vor allem darauf aufmerksam, daß nicht nur die Einbildungskraft, sondern auch das Gedächtnis ein Reproduktionsprozeß ist, nun aber einer, in welchem sich die Intelligenz selbst reproduziert. Darin verändern Zeichen, die Namen sind, das Verhältnis, das sie zu ihrer Bedeutung haben, derart, daß am Ende die Intelligenz jene Einheit des Subjektiven und Objektiven, als welche sich in der Bewußtseinslehre schon die Vernunft ergeben hatte, nicht mehr nur an sich ist, sondern als eine *an ihr* gesetzte *für sich*. Die Namenzeichen nämlich, welche die Sache vertreten, verknüpfen durch ihre Bedeutung in diesem Prozeß nicht nur die Vorstellung der Sache mit deren Anschauung auf eine stabile, intersubjektive und die Intelligenz als solche auszeichnende Weise, so daß das je Benannte, *wovon* etwas angeschaut, erinnert, bildhaft vorgestellt, gedacht oder erkannt werden mag, auch für jeden über die Namenzeichen Verfügenden identifizierbar ist. Sie machen, dem Prozeß unterliegend, die Intelligenz frei von der Bindung ans Idiosynkratische jeweils anschauernd und vorstellender Subjekte. Die okkasionellen, Verwendungsfall-abhängigen Bedeutungen der Zeichen werden mehr und mehr beseitigt; die Relation von Namenzeichen und Bedeutung hört auf, eine bloß äußerliche zu sein, und wird zu einer der Intelligenz als solcher eigenen; die benannte Sache wird auf eine allgemeine, für jedermann vollziehbare Weise vorgestellt, so daß es bereits im Zeichengebrauch zu einer gewissen, wengleich noch oberflächlichen Identität des Subjektiven und Objektiven kommt. Die Intelligenz selbst aber ist nun als Macht über die mechanisch gebrauchten Zeichen in diesen als ihrer höchsten Entäußerung dennoch *in sich*, ja sogar in der höchsten „Erinnerung“ ihres Vorstellens. Der Prozeß des Gedächtnisses hat also die Intelligenz nicht nur veräußerlicht. Er war auch ihre extremste Verinnerlichung. Die Intelligenz ist jetzt das äußere Medium ihres Zeichengebrauchs und zugleich ganz abstrakte, innerste Subjektivität; das reine Beisichsein dieser Subjektivität, aber auch das Objektivste.

(2) Was bedeutet das für „unser“ (philosophisches) Erkennen der (theoretischen) Intelligenz? Der Prozeß des Namengedächtnisses hat uns als zum Innersten auf dasjenige geführt, was allem Anschauen und Vorstellen zugrunde liegt und ohne das weder das eine noch das andere von ihnen erkennend wäre: auf das im Objekt und Subjekt des Bewußtseins Identische nämlich, welches an sich schon die Vernunft ist. Aber der Prozeß endet bei diesem Identischen nun so, daß sich herausstellt, wie es in seiner Wirklichkeit (*κατ' ἐνέργειαν*) ist: als ein *ursprünglich* Gehabtes, – so daß der bisher bestehende Schein verschwindet, die Vernunft sei im Erkennen allererst noch zu finden (vom Subjekt aus, das Ich ist, als etwas auch Objektives oder vom Objektiven aus als etwas Subjektives daran). Was damit zu denken und gedacht ist, fällt offenkundig nicht mehr unter den Begriff der Vorstellung. Denn diese war

konzipiert als „das *Ihrige* der Intelligenz noch mit einseitiger Subjektivität“ (§ 451). Die Intelligenz aber, wie nun zu denken, ist „*bei sich* als *Einheit* von *Subjektivität* und der *Objektivität*“ (§ 463 A) – und sie ist doch auch „in Einem jene äußerliche Objektivität“ der Namen sowie ihrer vorgestellten Objekte „und die *Bedeutung*“ (§ 464). Insofern ist auch sie noch ein Haben von Gehabtem. Aber das Gehabte besteht nicht mehr nur aus einem Zeichensystem und schon gar nicht aus einem, dessen Zeichen Anschauungen oder bildliche Vorstellungen repräsentieren. Es enthält auch zur Subjekt-Objekt-Einheit selbst Gehörendes, das im Zeichensystem ebenfalls repräsentiert wird: *Gedanken*, deren *Haben* die Intelligenz als *Denken* ist (§ 465). So gelangt die Reproduktion der Intelligenz zu dem, was der Begriff des Denkens ist.⁶ Der Zusammenhang des Gedächtnisses mit diesem Denken hat seinen *organischen* Charakter darin, daß sich die Intelligenz als ein solcher Zusammenhang wie alles Organische in zwei „allgemeine Extreme“ entzweit und deren Mitte ist (vgl. § 342 + Z). Die Extreme nämlich sind einerseits das Zeichenergebnisse-System mit allem, was zu ihm gehört, als „unorganische Natur“ der theoretischen Intelligenz und andererseits das Denken von Gedanken als das Äußerste an Verinnerlichung und als ein „sich im Ziel Halten“ (d. h. Entelechie), wie es eine „Gattung“ auszeichnet.

Im weiteren wird dann freilich auch das Denken zusätzlich zu seiner begrifflichen Grundbestimmung (Haben von Gedanken) und von ihr aus als ein Prozeß bestimmt (§ 466–468). Denn Gedanken haben *aneignende* und erkennende *Wirksamkeit*. Die Wirksamkeit mag in einem bloß formell denkenden Erkennen bestehen, dessen noch gegebener Inhalt „die zum Denken erinnerten Vorstellungen“ sind (§ 466); und dieses Erkennen mag den Gedanken „urteilend“ dirimieren oder den Inhalt eines „Schlusses“ aus sich bestimmen, so daß es mit Einsicht in die Notwendigkeit eines Zusammenhangs im Urteilen (mit Aussagegehalten aus unterschiedenen begrifflichen Momenten) fortschreitet (§ 467). Ohne daß es nun eigens gesagt würde, können die Gedanken ihre Wirksamkeit jedoch auch in einem spekulativ begreifenden Denken haben. Im Ganzen, aber in den genannten Modifikationen auf je spezifische Weise, ist der Prozeß ein solcher der *Erkenntnis* all dessen, was angeeignet werden kann dank einer Objektivität, welche die Intelligenz als Inbegriff gehabter Gedanken selber ist. Eine Identifikation oder Individuation dieser Gedanken allerdings darf man von enzyklopädischer Auskunft über den subjektiven Geist nicht erwarten. Sie ist der spekulativen „Logik“ vorbehalten. Trotzdem wäre dem umrissenen, äußerst subtilen Konzept theo-

⁶ Nähere Auskunft hierüber gibt mein Aufsatz „Vom Gedächtnis zum Denken.“ In: F. Hespe & B. Tuschling, hrsg., *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991. S. 321–360.

retischer Intelligenz zu wünschen, daß es in den gegenwärtigen, von Kant inspirierten Diskussionen über erkennende Subjektivität eine Rolle zu spielen beginnt.⁷

(3) Ein zweitwichtiger Punkt betrifft den Zusammenhang von theoretischem und praktischem Geist. Ohne deren Unterschied zu einem Dualismus zu verabsolutieren, möchte Hegel die Dualität beider gewahrt, aber auch die begriffliche Kontinuität, die zwischen Denken und Wollen besteht, beachtet wissen und zeigen, daß ihre Einheit letztlich in keinem anderen Ziel bestehen kann als demjenigen der Freiheit. Solange Denken und Wollen noch im Kontext der Idee des Wahren und des Guten (§ 225) gedacht werden, kann man über das antinomische Verhältnis zwischen ihnen nicht hinausgelangen. Unter diesen (irrigen) Voraussetzungen kann man daher auch nicht umhin, einen Dualismus beider zu behaupten. Die antinomische Struktur aber ist seit dem Fortgang von der logischen Idee des Erkennens zur absoluten Idee überwunden. Sie ist im Begriff des subjektiven Geistes ausdrücklich nicht wiedergekehrt (§ 387); und da sowohl die theoretische als auch die praktische Intelligenz in ihren Aneignungsprozessen auf endliche Inhalte beschränkt sind, taucht sie auch im Entwicklungsgang des subjektiven Geistes nicht wieder auf. Der Fortgang vom Aneignungsprozeß theoretischen Erkennens zum Wollen ergibt sich zwar aus einer „vollendeten Besitznahme“ in bezug auf gegebenen Erkenntnisinhalt (§ 468). Denn „nach“ dieser Besitznahme ist *für* die Intelligenz gesetzt, daß der Inhalt durch sie bestimmt ist, wie im Wollen; und aus dem damit erreichten *Zusammenschluß* der Intelligenz mit sich selbst folgt logisch, daß die Intelligenz sich *aufschließt* zu Inhalt, der als seiend bestimmt ist, und *entschließt* zu dessen Veränderung. Doch die „Vollendung“ der Besitznahme ist nicht eine fiktive, die erst am Ende eines ins „schlecht Unendliche“ gehenden Prozesses der Idee theoretischen Erkennens eintreten würde, aber faktisch nie eintritt. Sie findet allenthalben statt, wo ein Denken in der theoretisch erkennenden Wirksamkeit seiner Gedanken sachgemäß innehält. Denn ohne die insoweit stattfindende Beendigung dieser Tätigkeit könnte das Denken nicht zum Wollen kommen, – und es geht eben insofern dazu über, als es in seinem Inhalt ganz zu Hause und vertraut mit sich ist.

Andererseits schließt dieser Übergang aus, vom Denken und Wollen zu sagen, beim einen und anderen von ihnen handle es sich um Etwas und

⁷ Zur entsprechenden Rolle, die ihm in Diskussionen über Hegels Dialektik zukommt, habe ich etwas beizutragen versucht in „Spekulatives Denken dialektischer Bewegung von Gedankenbestimmungen.“ (D. Wandschneider, hrsg., *Das Problem der Dialektik*. Bonn 1997. S. 19–31) und „Das endliche Subjekt der eigentlichen Metaphysik.“ (J. Stolzenberg, hrsg., *Subjekt und Metaphysik*. Göttingen 2001).

etwas ganz Anderes; der Mensch habe gleichsam in einer seiner Taschen das Denken, das Wollen aber nicht in ihr, sondern in einer anderen (R § 4 Z). Vielmehr ist das Wollen nach seiner abstrakten begrifflichen Bestimmung eine besondere Weise von Denken: das Denken als Trieb, sich Dasein zu geben und sich in solches „umzusetzen“. Seiner Existenz nach aber ist das Wollen im Verhältnis zum theoretischen Denken ebensowohl dessen notwendige Bedingung, wie es umgekehrt darin selber eine solche Bedingung hat, deren Aussagegehalt in ihm vorausgesetzt und wenigstens teilweise enthalten ist. Beide sind untrennbar (§ 445 A). Die Erkenntnisprozesse (mit der zu ihnen gehörenden aneignenden Wirksamkeit der Gedanken) sind in beiden zueinander gegenläufig. Als theoretische beginnen sie damit, einen gegebenen Inhalt als seiend in sich zu finden, und führen dazu, daß die Intelligenz diesen Inhalt als den ihrigen setzt und so dahin gelangt, sich, als Einzelheit, in sich selbst zu bestimmen. Als praktische Prozesse hingegen beginnen sie hiermit und führen dahin, daß die Intelligenz beim Zwecke-setzen und -verwirklichen die Form der Allgemeinheit erlangt. Beide Male aber, also auch in beiden Richtungen, befreit sich die Intelligenz von ihrer zunächst bestehenden, einseitigen Subjektivität – des Anschauens und Vorstellens oder bloß vorstellenden Denkens sowie des praktischen Gefühls und willkürlichen oder bloß aufs Glück ausgehenden Wollens – in Produktionen, die in beiden Fällen ebenso nach außen wie nach innen gerichtet sind (§ 444). Die Tätigkeiten, von welchen die Prozesse zustandegebracht und vorangetrieben werden, können dabei wie diejenigen von Organen eines lebendigen Organismus ineinandergreifen. Sie mögen sogar zusammenwirken zu einem einzigen, komplexen, selbstkorrektiven Prozeß der Objektivierung und Verinnerlichung. Doch ausschließlich durch ihre Ausrichtung aufs (als Produkt theoretischer Erkenntnis verstandene) Wahre und aufs (als glückliches Leben verstandene) Gute sind sie gegen destruktive Konsequenzen jeweils des einen Prozesses für den anderen nicht gesichert und miteinander verträglich gemacht. Eine Optimierung der Aneignung, die in zunehmender theoretischer Erkenntnis besteht, mag ebenso unsere Glückschancen vereiteln, wie umgekehrt eine Willensbildung, welche diese Chancen optimiert, unserem Streben nach bestmöglicher theoretischer Erkenntnis im Wege stehen kann.

Die *Idee* (§ 482), in welcher sich beide Prozesse und die in ihnen zusammenwirkenden Tätigkeiten zur Adäquation bringen und stabilisieren lassen, ist erst diejenige der Freiheit bzw. des Willens, der an und für sich frei ist. Sie hat daher ihre Wirksamkeit nicht im praktischen, sondern erst in einem *freien Geist*, der sich zum Ziel nicht das Glück setzt, sondern dies, der Freiheit, welche der Wille an sich ist, Dasein und objektive Wirklichkeit zu geben und daraufhin sowohl das Streben nach Glück als auch die Suche nach theoretischer Erkenntnis zu relativieren (§§ 480f.). Nur in einem so bestimmten

subjektiven Geist können alle Tätigkeiten der theoretischen und praktischen Intelligenz antinomiefrei auf ein einziges Ziel ausgerichtet werden und läßt sich schlechthin Wahres auf allen drei Stufen der theoretischen Intelligenz (d.h. im Anschauen, Vorstellen und Denken) vollziehen, während sich das Gute auf allen drei Stufen des Willens (d.h. als praktisches Gefühl, willkürliche Triebbefriedigung und Eudämoniestreben) schlecht und recht immer wieder neu der Freiheitsverwickelung integrieren läßt. Einzig als an und für sich freier entschließt sich der fürs Gute aufgeschlossene Wille zu Gehalten, die eo ipso auch wahr sind. Erst im subjektiven Geist als freiem läßt sich daher die dem Geist als solchem geltende Aufforderung, sich selbst zu erkennen (§ 377), in der richtigen Weise beherzigen: so nämlich, daß die Erkenntnis dabei nicht abgeleitet in irrige Erwartungen, die gleich eingangs der Geistesphilosophie dementiert wurden. Ein Programm, das der Aufforderung zur Selbsterkenntnis des Geistes voll entspricht, ist nicht so zu realisieren, daß ich den wahren Gehalt meiner selbst *als* einen meiner subjektiven, theoretischen oder praktischen Intelligenz erkenne und daran feststelle, *wie es ist*, solchen Inhalt zu haben. Vielmehr muß ich als freier Geist *von mir loskommen* und den, der ich bin, in Objektivationen seiner Freiheit begreifen. Ich muß ihn, anstatt ihm eine weltlose oder überweltliche Existenz zuzuschreiben, in seiner Weltlichkeit (und ihrer Überwindung) erkennen. Vor allem aber Rechte, Pflichten und die Gerechtigkeit müssen wir wie Sokrates (Pol 368 d ff.; vgl. § 474 A) am großen Schriftzug objektiver Verhältnisse entziffern, die letztlich solche gegenwärtiger Staaten sind. Wir dürfen sie beim Philosophieren nicht den winzigen Buchstaben entnehmen wollen, in denen Gehalte praktischer Erkenntnis unserem Inneren eingeschrieben sind. Aus diesem Grund hat Hegel das „Erkenne dich selbst“ nicht zur Angelegenheit einer – theoretischen oder praktischen – Egoologie gemacht. Gleichwohl dachte er mit der delphischen Aufforderung ein schlechterdings nicht mehr von uns selbst zu Unterscheidendes angesprochen, im Vergleich womit sogar das Ich des theoretischen und das des praktischen Erkennens noch umkleidende „Gestalt“ sind.

4

Wie man sieht, werden in der umrissenen Anthropologie und Psychologie dualistische Bestimmungen des subjektiven Geistes und seiner individuellen Subjekte aufs umsichtigste vermieden. Auch wird am Ende die Intelligenz der Subjekte, die wir sind, wie von der oben angegebenen Orientierung gefordert, auf nicht-dualistische Weise als erkennend, das Erkennen aber zuletzt als frei

und seine Freiheit als sich objektivierend bestimmt. Das Erkennen, von dem die Rede ist, darf dabei nicht nur als theoretisches genommen werden. Es umfaßt auch ein praktisches Erkennen, das auf Verwirklichung des (zunächst eudämonistisch verstandenen) Guten gerichtet ist, und mündet schließlich in ein frei sich verwirklichendes Erkennen, das die anderen beiden Erkenntnisweisen integriert und das sich statt individuellen Glücks die Freiheit des Geistes (als eine zu objektivierende) zum Zweck macht. Erst Objektivierungen dieser Zwecksetzung führen auf den vom subjektiven Geist zu unterscheidenden objektiven Geist. Keineswegs also sind alle äußeren Betätigungen oder auch nur alle willentlichen Zweckverwirklichungen menschlicher Individuen vom subjektiven Geist abgespalten und einem von ihm zu unterscheidenden objektiven Geist zuzuschreiben. Vielmehr gilt eine solche Zuschreibung – ohne Abspaltung vom freien Geist, der dabei erkennend ist und bleibt – nur für Objektivationen eines Willens, der auf die Verwirklichung seiner eigenen Freiheit gerichtet ist. Außerdem werden die Objektivierungsprodukte, die den objektiven Geist ausmachen, mit ihm aber auch vom subjektiven Geist und seinem Erkennen zu unterscheiden sind, am Ende der Realisierung des Geistbegriffs zusammen mit dem ganzen subjektiven Geist erkannt als zur Wirklichkeit eines absoluten Geistes und seines freien Sich-wissens gehörig. Man kann also nicht pauschal sagen, an die Stelle der vermiedenen subjektivitätsphilosophischen Dualismen trete nun ein Dualismus von subjektivem und objektivem Geist oder ein Dualismus, dessen Bestandteile der (subjektive sowie objektive) endliche Geist und ein unendlicher Geist sind. Denn der eine oder andere dieser Dualismen bestünde nur, wenn die Objektivität des Geistes nicht als aus subjektivem Geist hervorgehend gedacht würde, sondern subjektiver und objektiver Geist als heterogen konzipiert wären und sich beide auch nicht als zwei Weisen des endlichen Geistes integrieren lassen würden in ein einheitliches Konzept der Wirklichkeit des einen, umfassenden, nicht mehr endlichen Geistes.⁸

⁸ In seiner Dissertation („Hegels vorphänomenologische Entwürfe zu einer Philosophie der Subjektivität in Beziehung auf die Kritik an den Prinzipien der Reflexionsphilosophie.“ Heidelberg 1968.) hat Rolf-Peter Horstmann gezeigt, wie Hegel in den Jenaer Jahren darauf ausging, jene Dualismen zu vermeiden, die der seinerzeitigen ‚Reflexionsphilosophie‘ der Subjektivität eigentümlich waren. Nach Auffassung des Doktoranden (ebd. S. 14) war die Absicht solcher Dualismusvermeidung sogar schon im letzten Entwurf der Jenenser Geistphilosophie Hegels verwirklicht. Dieser Auffassung dürfte Horstmann heute nicht mehr sein. Vielleicht hält er die Forderung einer nicht-dualistischen Subjektivitätsphilosophie inzwischen, nachdem er sich sein Urteil über Hegels ‚Logik‘ als ‚Relationsontologie‘ (des einen, exemplarisch Seienden) gebildet hat (vgl. *Ontologie und Relationen*. Königstein/Ts. 1984.), auf der Basis einer so verstandenen Logik eher gar nicht mehr für erfüllbar. Jedenfalls scheint sein Interesse an Hegels Geistphilosophie (und an der Systementwicklung, aus der sie hervorgegangen ist) seither zurückgegangen zu sein. Zu seiner Logik-Interpretation, die hier nicht

Allerdings besteht in Hegels Philosophie des endlichen Geistes außer der doppelten Dualität von subjektivem und objektivem, endlichem und unendlichem Geist auch eine Dualität von *Erkennen*, das menschliche Individuen als subjektiver Geist betätigen oder sind, und ihrem (moralisch zu verantwortenden) *Handeln*, das ihnen zugeschrieben wird, sofern sie Subjekte im objektiven Geist sind (§ 503, vgl. R § 113). Mit der aufs Ganze gesehen nicht dualistisch konzipierten Dualität von subjektivem und objektivem Geist ist natürlich nicht eo ipso gesichert, daß bezüglich dieser zusätzlichen Dualität ebenfalls kein Dualismus besteht. Man darf aber auch nicht behaupten, ein solcher Dualismus (von Erkennen und Handeln) bestehe einfach deshalb, weil das Erkennen subjektiver Geist, das Handeln von Individuen hingegen objektiver Geist ist. Die Frage, wie es sich mit dieser Dualität verhält, ist eigens zu erwägen. Rolf-Peter Horstmann hat sie dankenswerterweise in einer seiner entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen aufgeworfen.⁹ Er hat dabei den Verdacht geäußert (199), es müsse sich um einen Dualismus handeln. Abgesehen von entwicklungsgeschichtlichen Aspekten des Themas waren seine Feststellungen: Das Subjekt, „gerade insofern es sich als einzelnes versteht“ (198), könne für sein Handeln Freiheit im Sinne von Identität mit sich (oder Bei-sich-selbst-sein) nicht beanspruchen. Denn der moralische Wille, dessen Bestimmung die Handlung ist, sei als „subjektiver“ nicht Freiheit in diesem Sinne, weil er auf dem Standpunkt der Differenz, Endlichkeit und Erscheinung verharre. So habe die Lehre von der Moralität die „Unwahrheit“ der subjektiven Freiheitsbestimmung zu demonstrieren, „wenn es um das Subjekt als handelndes geht“. Die Folge sei, daß von Hegel die Einheit der Subjektivität im traditionellen Sinn aufgegeben werde. Denn für die Behauptung von Subjektivität als Bestimmung des subjektiven Geistes (bzw. des erkennenden Subjekts) und Subjektivität als Bestimmung des Willens im moralischen Subjekt (oder des unter moralischen Forderungen handelnden Subjekts) müßten „zwei verschiedene Begriffe von Subjektivität in Anspruch“ genommen werden. Kurz: Subjektivität kann nach dieser Auffassung nicht mehr wie in der älteren Subjektivitätsphilosophie „die Funktion übernehmen, identische Grundlage *aller* Bestimmungen des einzelnen Individuums qua Subjekt zu sein“. Was ist dazu zu sagen? Ich glaube, daß hier ein Irrtum hinsichtlich Hegels genereller Bestimmung des Verhältnisses von subjektivem Geist und Moralität vorliegt, daß aber ein zureichender Grund

mein Thema ist, habe ich mich andernorts geäußert. Vgl. „Die Ontologie und ihr Schicksal in der Philosophie Hegels. Kantkritik in Fortsetzung kantischer Gedanken.“ In: *Revue Internationale de Philosophie*. Bd. 53 (1999), S. 465 ff.

⁹ „Subjektiver Geist und Moralität. Zur systematischen Stellung der Philosophie des subjektiven Geistes.“ In: D. Henrich, hrsg., *Hegels philosophische Psychologie*. Bonn 1979, S. 191–199.

für den erwähnten Dualismusverdacht selbst dann nicht bestände, wenn kein Irrtum vorliegen würde.

Um mit dem letzteren Punkt zu beginnen: Daß zwei *verschiedene Begriffe* von Subjektivität im Spiel sind, wenn einerseits von subjektivem Geist (als an und für sich freiem Willen) und andererseits von moralisch subjektivem Willen „als unmittelbar für sich und von dem an sich seienden Willen unterschieden“ (R § 108) die Rede ist, besagt nicht viel. Denn Begriffe sind bereits dann verschieden, wenn sie in einer einzigen ihrer Bestimmungen voneinander abweichen. Damit können sie gleichwohl – wie in bezug auf ein Drittes „kompossible“ Begriffe – miteinander verträglich sein, und es kann sogar der eine von ihnen den anderen – wie ein besonderer den allgemeineren – in sich enthalten. Trotz der Verschiedenheit beider Begriffe von Subjektivität könnte also die Subjektivität des Subjekts, das freier Geist als an und für sich freier Wille ist, identische Grundlage auch des subjektiven Willens in der erwähnten, den moralischen Standpunkt charakterisierenden Unmittelbarkeit sein.

Genau genommen muß es sich bei Hegel sogar so verhalten, und damit tritt der Irrtum in der skizzierten Auffassung von Hegels genereller Bestimmung des Verhältnisses zutage, das der subjektive Geist zur Moralität hat. Der freie Geist ist bereits *an sich* die (absolute) Idee und ist der Begriff des absoluten Geistes, wenn auch *nur* dessen *Begriff* (§ 482). Mit Produkten der Objektivierung seiner Freiheit kann nichts anderes zum Thema werden, als was Produkt eben solcher Freiheit ist; und das *Recht* der *subjektiven* oder *moralischen* Freiheit (§ 503 A) könnte kein solches sein, wenn diese Freiheit nicht (qua Recht als Dasein der Freiheit des an und für sich freien Willens) eine Spezifikation der Freiheit des freien Geistes wäre. Ausdrücklich wird uns von Hegel (R § 106) sogar gesagt, mit der Moralität habe sich für „die“ Freiheit „ein höherer *Boden*“ (als der des abstrakten Rechts) bestimmt. Dieser Boden sei *an* der Idee und sei *an* ihr, als ihr reales Moment, die *Subjektivität* des Willens. Nichts spricht dafür, daß der Ausdruck Subjektivität hier in anderer Bedeutung gebraucht wird als in derjenigen, in welcher er auch die *abstrakte* Idee zu charakterisieren erlaubt, die „nur im *unmittelbaren* Willen existierend“ ist (§ 482). Im Gegenteil läßt die Methode Hegels sogar nichts anderes erwarten, als daß wir nun, mit Beginn des zweiten Teils der Lehre vom objektiven Geist, außer mit diesem auch wieder mit dem subjektiven Geist und seiner Subjektivität als an und für sich seiender Freiheit zu tun bekommen: als einer, die sich nicht mehr in vom Willen verschiedenen, äußeren Gegenständen Dasein gegeben hat, sondern es sich *in* der Betätigung des Willens *selbst* gibt. Gleichwohl ist natürlich die Moralität als Dasein, welches der an und für sich freie Wille auf diesem „höheren Boden“ hat, auch vom sich Dasein gebenden Willen noch zu unterscheiden, ohne daß von daher für die Bestimmung der Subjektivität ein Dualismus zu befürchten wäre.

Schließlich aber dürfen wir die grundlegenden Bestimmungen des moralischen Willens nicht einfach mit der *weiteren Bestimmung* identifizieren, daß „die Differenz der Subjektivität ebenso die Bestimmung gegen die Objektivität als äußerliches Dasein enthält“ und daß so *auch* der Standpunkt des *Bewußtseins* „eintrete“ – „überhaupt der Standpunkt der Differenz, *Endlichkeit* und *Erscheinung* des Willens“ (R §108). Die Bestimmung sagt keineswegs, daß die Moralität auf diesem Standpunkt „verharrt“. Wenn es darum geht, den „Standpunkt“ der Moralität zu bestimmen als einen „des *Sollens* oder der *Forderung*“, so muß ein Feld für die Alternative geschaffen werden, der Forderung zu entsprechen oder ihr nicht zu entsprechen. Ferner ist eine Möglichkeit vorzusehen, diesen Standpunkt in sich zu überwinden, *obwohl* man seinen Forderungen entspricht. Aber das heißt nicht, daß man sich, indem man seinen Forderungen entspricht, allemal auf dem Standpunkt „der Differenz, *Endlichkeit* und *Erscheinung* des Willens befände. Andernfalls wäre gar nicht zu sagen, wie sich die Moralität in Sittlichkeit sollte aufheben lassen, ohne in diesem Rahmen alles Recht zu verlieren (vgl. aber R §§ 207, 242). Auch im Hinblick auf Hegels Philosophie der Moralität besteht also kein Anlaß zur Besorgnis (oder Hoffnung), jenseits der Philosophie *ausschließlich* subjektiven Geistes könnte sich eine dualistische Bestimmung der menschlichen Subjektivität doch noch nahelegen.