

Natur mit der Geisterwelt (1810). WS 9, 1-110. – [10] NOVALIS: Das allgemeine Brouillon (1798/9) a. a. O. [4] 3, 247f. – [11] 247. – [12] FR. SCHLEIERMACHER: Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde (1800) 106. – [13] Dialektik (1811-31). Werke, hg. JONAS III/4, 2, 521. – [14] I. P. V. TROXLER: Blicke in das Wesen des Menschen (1811), hg. LAUER (1921) 65. – [15] H. STEFFENS: Anthropol. 1 (1822) 4, 7ff. – [16] F. W. J. SCHELLING: Zur Gesch. der neueren Philos. (1827). WS 10, 107. – [17] WS 7, 465ff. – [18] WS 10, 287-294. – [19] Philos. der Mythol. (1830ff.). WS 11, bes. 459. – [20] K. F. BURDACH: Der Mensch nach den verschiedenen Seiten seiner Natur (1837) bes. §§ 273-280, 332-350. – [21] J. HILLEBRAND: Philos. des G. oder Encyclop. der ges. Geisterlehre (1835/6). – [22] J. ENNEMOSER: Anthropol. Ansichten (1828) 38f. – [23] J. CHR. A. HEINROTH: Lb. der Anthropol. (1831) 116. – [24] Vgl. J. G. FICHTE: Die Anweisung zum seligen Leben (1806). Werke, hg. I. H. FICHTE (= WF) 5, 476ff. – [25] WF 9, 1-102. – [26] a. a. O. 15. – [27] 9. – [28] 5. – [29] 16f. – [30] 19. – [31] 20. – [32] Vgl. K. LEESE: Philos. und Theol. im Spätidealismus (1929). – [33] I. H. FICHTE: Grundzüge zum Systeme der Philos. III: Die speculative Theol. oder allg. Religionslehre (1846). – [34] CHR. H. WEISSE: Philos. Dogmatik oder Philos. des Christenthums (1855ff.) bes. §§ 460-481. – [35] I. H. FICHTE: Anthropol. (1856) 608 Anm. – [36] SCHELLING, Weltalter. WS 8, 237. – [37] Philos. Untersuch. über das Wesen der menschl. Freiheit (1809). WS 7, 358. – [38] a. a. O. 361. – [39] Stuttg. Privatvorles. WS 7, 479. – [40] Weltalter. WS 8, 240. – [41] a. a. O. 239; vgl. 236ff. – [42] Gesch. der neueren Philos. WS 10, 155; vgl. Philos. der Offenbarung (1841f.). WS 13, 91. – [43] Philos. der Mythol. WS 11, 459. – [44] Philos. der Offenbarung. WS 13, 260f. – [45] Vgl. a. a. O. 239-261 u. ff. – [46] Philos. der Mythol. WS 11, 571. – [47] Vgl. Gesch. der neueren Philos. WS 10, 126-164; Philos. der Offenbarung. WS 13, 80-93.

Literaturhinweise. R. HILDEBRAND, Art. <G.>, in: GRIMM IV/1, 2 (1897) 2623-2741; Art. <Genie> a. a. O. 3396-3450. – H. DREYER: Der Begriff G. in der dtsh. Philos. von Kant bis Hegel (1908). – J. HOFFMEISTER: Zum G.-Begriff des dtsh. Idealismus bei Hölderlin und Hegel. Dtsch. Vjschr. Lit.wiss. 10 (1932) 1-44.

O. MARQUARD

VIII. *Der Begriff des G. bei Hegel und seine Wirkungsgeschichte.* – 1. *Bedeutung und Funktion von <G.> beim reifen Hegel.* – Viele der Bedeutungen, die in der Philosophie nach Kant mit <G.> verbunden wurden, finden sich auch bei HEGEL. Um einige davon zu belegen: Der G. ist nicht ein Ruhendes, sondern vielmehr «das absolut Unruhige, die reine Tätigkeit» [1]. Er ist Komplementärbegriff zu <Natur>: Der Bestimmtheit «des G. überhaupt steht zunächst die der Natur gegenüber; jene ist daher nur zugleich mit dieser zu fassen» [2]. Zugleich aber transzendiert der G. diese Opposition so gut wie andere, traditionellere Oppositionen: «Der Schein, als ob der G. durch ein Anderes vermittelt sei, wird vom G. selber aufgehoben, da dieser – so zu sagen – die souveräne Undankbarkeit hat, dasjenige, durch welches er vermittelt scheint, aufzuheben, zu mediatisieren, zu einem nur durch ihn Bestehenden herabzusetzen und sich auf diese Weise vollkommen selbständig zu machen» [3]. Der G. ist «das absolute *Sichselbstbestimmen*» [4]. Sein Weg ist «die Vermittlung, der Umweg» [5]. Sein Fortschreiten auf diesem Weg «*Entwicklung*» [6].

Andere, aus der nachkantischen Philosophie kommende Bestimmungen des G. erhalten ihren spezifisch Hegelschen Sinn erst dadurch, daß die charakterisierenden Ausdrücke in Sätzen, die den G. thematisch machen, ihre grammatischen Rollen ändern. So sind es zum Beispiel nicht mehr nur die einzelnen G., die zum Zweck der Bildung des G. miteinander ringen müssen. Sondern die Entwicklung ist «im G. ein harter, unendlicher Kampf gegen sich selbst» [7]. Es ist nicht mehr bloß die Philosophie des G., die wesentlich Philosophie der Geschichte ist, sondern «der G. ist es, der die Weltbegebenheit geführt hat und führt» [8]. Hegels Pointe besteht auch nicht darin, daß der G. das Absolute ist, sondern darin, daß das Absolute G. ist. Und nicht darin, daß die Philosophie des G. wesentlich System ist, sondern: «daß das

Wahre nur als System wirklich ... ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als G. ausspricht» [9]. Oft wird <G.> von Hegel als umfassender Subjektausdruck verwendet. Dem entspricht eine Inflation kennzeichnender Deskriptoren, die angeben, in welcher näheren Hinsicht von G. die Rede sein soll. Einige der typischen Formen sind: «der G. in seiner ...», «der G. der ...», «der G. als ...». Aus der Unzahl spezifizierender Adjektiva ragen hervor: «subjektiver», «objektiver», «absoluter», «theoretischer», «praktischer», «endlicher», «unendlicher», «schlafender», «freier», «wahrer», «sich entfremdeter», «seiner selbst gewisser», «allgemeiner», «lebendiger», «selbstbewußter», «konkreter», «abstrakter».

Eine tiefer gehende Veränderung am Bedeutungsbestand von <G.> hat Hegel insofern vorgenommen, als es für ihn nicht mehr die ästhetischen Phänomene sind, die den G. paradigmatisch repräsentieren. Allerdings genießt die schöne Kunst im Vergleich zum Naturschönen einen Vorzug an Geistigkeit. Alles Schöne ist nur wahrhaft schön als des G. teilhaftig. «In diesem Sinne erscheint das Naturschöne nur als ein Reflex des dem G. angehörigen Schönen» [10]. Aber auch in der Kunst kommt «der G. nicht seinem *wahren Begriff nach* zur Darstellung» [11]. Die Kunst ist nicht Organon der Philosophie. Nach der Abgrenzung gegen Schelling vermeidet es Hegel deshalb, sich auf intellektuelle Anschauung zu berufen [12]. «Der wesentliche Zweck einer Philosophie des G. kann nur der sein, den Begriff in die Erkenntnis des G. wieder einzuführen» [13]. Paradigmatisches Phänomen des G., wenn man ein solches anführen will, ist für Hegel darum auch nicht Ich oder Selbstbewußtsein. Sondern es ist die Beziehung von selbstbewußten Individuen, die einander «alles» sind, indem sie sich rückhaltlos entäußern und zugleich wissen, daß sie im Anderen nicht von einem Fremden abhängen. Wie Fichte das Ich, so hat Hegel diesen Prozeß des Sich-Hingebens und Sich-Findens absolut gesetzt. Und wie Schelling das Ich, hat er ihn substantialisiert. Auf diese Weise wurde der G. «die absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ... verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein die Einheit derselben ist: *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist» [14]. Er hörte auf, bloß Wissen seiner selbst zu sein, und wurde stattdessen «das Wissen seiner selbst in seiner Entäußerung; das Wesen, das die Bewegung ist, in seinem Anderssein die Gleichheit mit sich selbst zu behalten» [15]. Erst diese Bedeutungsmodifikation machte <G.> zum regierenden Fundamentalbegriff bei Hegel.

Anmerkungen. [1] G. W. F. HEGEL: Encyclop. der philos. Wiss. (1830). Werke, hg. H. GLOCKNER (=WG) (1929) 10, § 378 Zusatz, 12. – [2] a. a. O. § 381 Zusatz, 20. – [3] 29. – [4] § 442 Zusatz, 301. – [5] WG 17, 66. – [6] 10, § 442. – [7] Die Vernunft in der Gesch. Werke, hg. J. HOFFMEISTER (=WH) (1955) 18 A, 152. – [8] a. a. O. 22. – [9] Phänomenol. WH 5, 24. – [10] WG 12, 21. – [11] a. a. O. 119. – [12] Vgl. dagegen WG 1, 509. – [13] WG 10, § 378. – [14] Phänomenol. WH 5, 140. – [15] a. a. O. 528.

2. *Die Entwicklung des G.-Begriffes beim jungen Hegel.* – Zum Fundamentalbegriff ist <G.> bei HEGEL verhältnismäßig spät geworden. Noch bis 1797 war Hegel Kantianer. Er versuchte das Prinzip der Autonomie so als Ursprung von Religion zu denken, daß daraus die Wirklichkeit der Freiheit, die Tatsache ihres Verlustes und die Möglichkeit ihrer Wiederherstellung verständlich wurden. In den historischen Aufklärungsschriften, an denen er während dieser Zeit arbeitete, gebrauchte er <G.> vornehmlich in der Weise Montesquieus und Her-

ders. Erst die Wiederbegegnung mit Hölderlin und die Bekanntschaft mit dessen Freunden in Frankfurt machten ihm die Unzulänglichkeit seiner Position bewußt. Um den Freiheitsbegriff als Grundlage allen Wirklichkeitsbewußtseins zu deuten, genügte es nicht, Freiheit mit Kant als Selbstbeziehung aufzufassen. Sie mußte ebenso als Hingabe verstanden werden. Ihre entgegengesetzte Tätigkeit war zu ergänzen durch ein übergeordnetes Prinzip der Vereinigung [1]. In einem der Gleichnisse, mithilfe deren HÖLDERLIN auf das ursprünglich Einige verwies, war vom G. die Rede. «Begegnet nicht in allem / Was da ist, unsrem Geist ein freundlicher / Verwandter Geist?» [2]. HEGEL konnte sich im Kontext seiner Untersuchungen zum G. des Christentums das Vereinigende, das Wesen alles Wirklichen Offenbarende durch Auslegung des neutestamentlichen $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ vergegenwärtigen. Sein Lieblingsausdruck indes war «Leben». Nur vom «unendlichen Leben» räumte er ein – im Systemfragment von 1800 –, daß man es «einen G.» nennen könne – «im Gegensatz zu der abstrakten Vielheit, denn G. ist die lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen im Gegensatz gegen dasselbe als seine Gestalt, nicht im Gegensatz gegen dasselbe als von ihm getrennte, tote, bloße Vielheit; denn alsdann wäre er die bloße Einheit, die Gesetz heißt und ein bloß Gedachtes, Unlebendiges ist. Der G. ist belebendes Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen, das alsdann ein Belebtes ist» [3]. Es mag sein, daß die Verbindung, die «G.» bei Schelling mit «Selbstbewußtsein» eingegangen war, Hegel zunächst davon abhielt, «G.» zum «erhabensten Begriff» [4] zu erklären. Tatsächlich aber besaß er auch noch keine angemessenen Mittel, um die durch den Ausdruck «Leben» bezeichnete Struktur als eine des Sich-Wissens zu begreifen. Die Auseinandersetzung mit der «Reflexionsphilosophie der Subjektivität» [5] setzte ihn dazu in stand. Es ist wohl kaum Zufall und keine Folge der Angleichung an fremde Terminologie [6], daß Hegel gerade im Zusammenhang dieser Auseinandersetzung dazu überging, die Totalität dessen, was nicht zur bloß physischen Welt gehört, «G.» zu nennen [7], und daß er im selben Jahr 1802 für das «System der Sittlichkeit», das er zuvor mithilfe des Lebensbegriffs gedacht hatte, auch den Ausdruck «G.» zu verwenden begann [8]. Diesen Ansatz haben dann Hegels Jenaer Systementwürfe weiterentwickelt und kanonisiert.

Mit der kosmologischen Verallgemeinerung des Schemas, das ursprünglich an Phänomenen des Sittlichen abgelesen war, tritt das raumbestimmte Außereinander überhaupt an die Stelle der Entzweiung zwischen den Menschen und in ihnen. Der G. wird zur Aufhebung des Äußerlichen, zur «Idealität» als «Zurückkommen» aus der Natur: «Der G. hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit, und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der G. hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben, deren Objekt ebensowohl als das Subjekt der Begriff ist» [9]. Doch bleibt auch in dieser allgemeinsten Bestimmung von G. dessen Wesen die Freiheit und seine Bestimmtheit Manifestation, Offenbaren seiner selbst [10]. Ein Weiteres kommt hinzu: Der von Hölderlin empfangene Anstoß hatte es von Anfang an nahegelegt und methodische Probleme der sich entwickelnden Systematik hatten es inzwischen notwendig gemacht, den G. nicht nur als terminus ad quem von Vereinigung, sondern ebenso als Ausgangspunkt und Substanz von Entfaltung zu nehmen. Somit ergab sich die Möglichkeit, «G.» in Anlehnung an Aristoteles' $\psi\upsilon\chi\eta$ -

Begriff als das durch sich selbst Tätige zu deuten, das sich zu dem macht, was es ist, und das ist, wozu es sich macht [11]. Diese Aristotelesrezeption wurde für Hegels G.-Begriff womöglich noch folgenreicher als dessen Ursprung in der Auseinandersetzung mit der Kantischen Moraltheologie und der Beeinflussung durch Hölderlins Fichtekritik. Das zeigt sich an der Architektonik der Philosophie des G.

Anmerkungen. [1] Vgl. D. HENRICH: Hegel und Hölderlin, in: Hegel im Kontext (1971) 22ff.; H. HEGEL: Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel (1971) 68ff. – [2] FR. HÖLDERLIN, Große Stuttgarter A. 3, 191. – [3] HEGELS theol. Jugendschr., hg. H. NOHL (1907) 347. – [4] Phänomenol. WH 5, 24. – [5] Vgl. den Untertitel von «Glauben und Wissen». – [6] F. W. J. SCHELLINGS bevorzugter Terminus war «Intelligenz»; vgl. Werke, hg. K. F. A. SCHELLING 3, 339. – [7] HEGEL, WG 1, 424. – [8] a. a. O. 505. 509. 513. – [9] 10, § 381. – [10] § 382f. – [11] § 378; 18, 372f.

3. Die Gliederung der G.-Philosophie Hegels: subjektiver, objektiver und absoluter G. – «Subjektiver G.» ist bei HEGEL der Titel für die Gegenstände a) der «Anthropologie», b) der «Phänomenologie des G.» und c) der «Psychologie»: d. i. a) die Seele in ihrer Beziehung zu natürlichen und lokalen Gegebenheiten (Lebensart, Nationalcharakter usw.) sowie in ihrer Entwicklung und Leiblichkeit; b) das Bewußtsein auf verschiedenen Stufen seines Wissens von Objekten, zu denen auch das Bewußtsein von sich selbst und von seinesgleichen gehört; c) der G. als Entfaltung solcher «Vermögen», wie sie die Seelenlehre des 18. Jh. thematisierte. – Der objektive G. ist Gegenstand der «Philosophie des Rechts». Er gliedert sich a) in Personen- und Eigentumsrecht, b) Moralität als Selbstbestimmung des einzelnen Willenssubjekts, das an nichts Äußerliches gebunden ist, und c) Sittlichkeit in den Bereichen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und vor allem des Staats als jenes selbstbewußten Zustands zur Natur gewordener Freiheit, den auch die Weltgeschichte darstellt. – Der absolute G. umfaßt geschichtlich aufeinanderfolgende Stadien der Vollendung des G. a) in der klassischen Kunst, b) der christlichen Religion und c) der innerhalb des Christentums entstandenen Philosophie.

Aus dem angedeuteten Umfang der hier zu behandelnden Begriffe ergibt sich, welches die Gesichtspunkte nicht sind, nach denen Hegel den G. einteilt: Der subjektive G. bezeichnet nicht den Menschen als einzelnes Individuum, wie oft behauptet wird. Denn Hegels Anthropologie würde auch Ethnologie und Völkerpsychologie einschließen, soweit diese den «normativen» Gedanken des Rechts nicht enthalten. – Ebensowenig ist der objektive G. gleichbedeutend mit dem geistigen Sein intersubjektiver Institutionen; denn gerade die Moralität, das Extrem subjektiver Innerlichkeit, gehört zu ihm. – Der absolute G. schließlich ist kein jenseits menschlicher Realität stehender, reiner Vollzug zeitloser «Gehalte» oder deren Inbegriff, sondern ein zeitlicher Prozeß aufeinanderfolgender Gestalten, in denen die Menschen sich zum Bewußtsein bringen, was der G. ist.

Es ist vielmehr der Gedanke der Selbstverwirklichung, der den Gesichtspunkt für die Einteilung abgibt. Seiner systematischen Stellung nach Zurückkommen aus der Natur, entwickelt sich nämlich der G. zunächst so, «daß das, was sein Begriff ist, für ihn wird und ihm sein Sein dies ist, bei sich, d. i. frei zu sein, – subjektiver G.» [1]. Diese Entwicklung bestimmt den G. in drei Phasen: in der Ununterschiedenheit von der Natur (als Seele), der Entgegensetzung gegen sie (als Bewußtsein) und in der von diesem Gegensatz befreiten, affirmativen Bezie-

hung auf sich selbst, in der für ihn wird, was sein Begriff ist: «So ist ... an dem G.e jede Bestimmtheit, in der er sich zeigt, Moment der Entwicklung und in der Fortbestimmung Vorwärtsgang seinem Ziele zu, sich zu dem zu machen und für sich zu werden das, was er an sich ist» [2]. Der G. ist daher *subjektiv*, insofern er sich in der Sphäre seiner Subjektivität zu dem macht, was er dem Begriff dieser Sphäre nach «an sich» ist. Am Ende dieser Entwicklung ist er «der G., der sich als frei weiß und sich als diesen seinen Gegenstand will, d. i. sein Wesen zur Bestimmung und zum Zwecke hat» [3]. Als solcher existiert er jedoch zunächst nur in einem einzelnen Willen und in den Sachen, in die dieser das Dasein seiner Freiheit legt. Der Freiheit als innerer Bestimmung und Zweck steht gegenüber eine äußerliche vorgefundene Objektivität von Bedürfnissen, Naturdingen und Willensverhältnissen [4]. – Um in dieser seinen Zweck zu verwirklichen, muß daher der G. sich nun auch in der Form der *Objektivität* erfassen, «in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, in welcher die Freiheit als vorhandene Notwendigkeit ist, – objektiver G.» [5], indem er sich zu einer Tätigkeit entwickelt, die eine zweckentsprechende Wirksamkeit der vorausgesetzten Objektivität hervorbringt und garantiert [6]. Auf der Ebene der Geschichte ist diese Bewegung, «der Weg zur Befreiung der geistigen Substanz, die Tat, wodurch der absolute Endzweck der Welt sich in ihr vollführt, der nur erst an sich seiende G. sich zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit seines an und für sich seienden Wesens bringt, und sich auch zum äußerlich allgemeinen, zum Welt-G., wird» [7]. Dabei angelangt, ist er dann wieder «für sich», was in dieser Sphäre sein Begriff oder seine Weise, sich zu erfassen, ist: *objektiver* G. In den Gang dieser Entwicklung gehört auch die Moralität; denn auch sie ist eine Weise, die Freiheit des Willens in der äußerlichen Objektivität von Bedürfnissen, Dingen und Willensverhältnissen zu realisieren [8]. – Der *absolute* G. schließlich erfaßt sich in beiden Formen zumal: sowohl als freie Intelligenz, die ihr Wesen zur Bestimmung hat und zu dieser Bestimmung auch in ihrer Wirklichkeit gelangt sein muß, wie auch als vernünftige Tätigkeit, die sich ihr Bewußtsein und Organ in den Subjekten schafft [9]. Zugleich ist dieses Erfassen nicht mehr eines, das bloß relativ auf sein Anderes ist: das Nicht-Erfasstsein der Natur und das Vorgefundensein einer Objektivität, auf die sich die Zweckmäßigkeit der Freiheit richtet. Da der G. definiert ist durch die Weise, in der er sich erfaßt, und da diese nicht mehr derart relativ ist, ist der G. nun *absolut*, – aber auch nur insofern und nicht etwa aus Gründen einer törichten Unterstellung von Allwissenheit. Und noch einmal wird er auch in seinem Wissen von sich zu dem, was er ist, indem er den Gegensatz zur geistigen Befreiung in ihm aufhebt, und schließlich das an keine Voraussetzungen mehr geknüpfte «Logische» als das «Geistige» zum Resultat der philosophischen Wissenschaft macht [10].

Innerhalb dieser Gliederung hat Hegel den Lehrbestand der Anthropologie und Psychologie dem *subjektiven* G. zugeordnet [11]. Er hat dabei das noch für *Kant* maßgebliche Schema zerbrochen, das Vorstellungskräfte, Fühlen und Wollen aufeinanderfolgen ließ; er hat die Alternative zwischen der rationalistischen Annahme einer unkörperlichen Seelensubstanz und ihrer empiristischen Destruktion vermieden und den traditionellen Pluralismus der Seelenvermögen nicht durch die erfolglose Suche nach einer Generalkraft zu überwinden versucht.

Die Seele ist nicht so etwas wie ein «G. in der Maschine» des menschlichen Körpers, – keine supponierte Entität, die um so mehr Scheinprobleme aufwirft, als ihr Eigenschaften zugeordnet werden: «Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Sie ist die Substanz, so die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des G., so daß er in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat und sie die durchdringende, identische Idealität derselben bleibt» [12]. Eine nachträgliche Frage nach dem «Verhältnis» von G. und Körper kann so gar nicht auftauchen; denn jeder Begriff von der Seele bezeichnet nichts anderes als ein Negieren, Assimilieren und Idealisieren der Natur. In der Ausführung dieses Gedankens hat Hegel auf *Aristoteles'* Lehre von der empfindenden Seele zurückgegriffen [13]. Indem er ihr grundlegende Bedeutung gab, vermied er es, den subjektiven G. als Bewußtsein, als dessen Grundstruktur oder als Ich zu definieren. Indem er andererseits das Bewußtsein zusammen mit den grundlegenden Erkenntnisbegriffen der *Kantschen* Kritik als eigene Sphäre innerhalb des subjektiven G. behandelte, konnte er mittels der übrigen traditionellen psychologischen Begriffe die Subjektivität des G. in ihrer Beziehung auf sich selbst bestimmen [14].

Die Entfaltung des *objektiven* G. nimmt die Tradition der Naturrechtslehre, Moralphilosophie, Ethik, Politik und Geschichtsphilosophie auf [15]. Ausgehend von *Kants* Unterschied zwischen Legalität und Moralität macht sie – gewissermaßen in umgekehrter Richtung – die Beschränkung der praktischen Subjektivität auf die Innerlichkeit rückgängig, die zur Loslösung der Ethik von der Rechts- und Staatstheorie geführt hatte. Indem sie die Moralität in der Sittlichkeit «aufhebt», schafft sie sich die Möglichkeit, die institutionelle Ethik, die zur Tradition der *Aristotelischen* Politik gehört hatte, zu erneuern und von ihr aus die geschichtsphilosophischen Abstraktionen der Aufklärung zu korrigieren: «Die Sittlichkeit ist die Vollendung des objektiven G., die Wahrheit des subjektiven und objektiven G. selbst» [16].

Im Begriff des *absoluten* G. schließlich hat Hegel die idealistische Kunst- und Religionsphilosophie – und darin seine eigenen Anfänge – mit seiner philosophischen Systematik zusammengedacht [17]. Mittels seiner Definition klassischer Kunst und christlicher Religion bestimmt er nun den Begriff der Philosophie selber. «Diese Wissenschaft ist insofern die Einheit der Kunst und Religion, als die der Form nach äußerliche Anschauungsweise der ersteren ... in der Totalität der zweiten ... nicht nur zu einem Ganzen zusammengehalten, sondern auch in die einfache geistige Anschauung vereint und dann darin zum selbstbewußten Denken erhoben ist. Dies Wissen ist damit der denkend erkannte Begriff der Kunst und Religion, in welchem das in dem Inhalte Verschiedene als notwendig und dies Notwendige als frei erkannt ist» [18]. Daß Hegel mit seiner Auffassung von Philosophie auch auf *Aristoteles* zurückgehen will, zeigt das Zitat über die *θεωρία*, mit dem die «Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften» abschließt.

Anmerkungen. [1] HEGEL, WG 10, § 385. – [2] a. a. O. § 387. – [3] § 482; vgl. § 481. – [4] § 483. – [5] § 385. – [6] § 484. – [7] § 549. – [8] § 503. – [9] § 553f.; vgl. §§ 385. 481f. – [10] §§ 555. 574. – [11] Vgl. F. NICOLIN: Hegels Arbeiten zur Theorie des subjektiven G., in: Erkenntnis und Verantwortung. Festschr. Th. Litt (1960) 356ff.; J. FETSCHER: Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der Enzyklop. der philos. Wiss. (1970). – [12] HEGEL, Enzyklop. WG 10, § 389. – [13] ebda. –

[14] § 413ff. – [15] Vgl. J. RITTER: Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik, in: Kritik und Met. Studien. H. Heimsöth zum 80. Geburtstag (1966) 331ff. – [16] HEGEL, a. a. O. [12] § 513. – [17] Vgl. H. F. FULDA: Das Problem einer Einl. in Hegels Wiss. der Logik (1965) 225ff.; M. THEUNISSEN: Hegels Lehre vom absoluten G. als theol.-polit. Traktat (1970). – [18] HEGEL, a. a. O. [12] § 572; vgl. § 573f.

4. Die Wirkungsgeschichte von Hegels G.-Begriff. – Hegels Einteilung und die entsprechenden Begriffe des G. haben die nachfolgende Philosophie direkt nur wenig beeinflusst. Seine Schüler behandelten zwar kaum eine Disziplin häufiger als die Philosophie des subjektiven G. oder Teile derselben [1], aber nicht sie, sondern der Empirismus und zunächst vor allem HERBART haben die Entwicklung der Psychologie in Deutschland bestimmt. Von Herbarts Position aus wurden die Subjektivitätstheoretischen Versuche der Hegelschule z. B. durch EXNER kritisiert [2], und diese Kritik fand unter den Spätidealistischen Zustimmung [3]. Damit war die direkte Wirkung der Philosophie des subjektiven G. zu Ende. – Die sehr viel intensivere Auseinandersetzung mit Themen von Hegels Rechtsphilosophie dagegen ließ von Anfang an den Begriff des objektiven G. aus dem Spiel. – Nur um den Begriff des absoluten G. kam es zu einer umfangreicheren Diskussion. Hier erregte vor allem die Rang- und Reihenfolge der Glieder Kunst, Religion und Philosophie Anstoß. Im Anschluß an SCHELLING, der die Kunst und später auch die Religion über die Spekulation erhob, wollte CHR. H. WEISSE und ähnlich I. H. FICHTE von der Idee der Wahrheit über diejenige der Schönheit zu derjenigen der Gottheit fortschreiten, um die «trostlose Kahlheit» der Hegelschen Resultate zu vermeiden [4]. Alle diese Versuche scheiterten jedoch am Problem der spekulativen Methode, und mit der Einsicht hierin verlor auch diese Auseinandersetzung ihr Interesse. E. v. HARTMANNS Rede vom absoluten G. ist schon ein Symptom für die Kraftlosigkeit der Hegelschen Tradition. Für v. Hartmann ist der absolute G. das substantielle Subjekt aller Wesenheit und Tätigkeit. Dies Subjekt ist in jedem Bewußtsein ein- und dasselbe, erscheint aber in einem jeden als eingeschränktes, weil es das Subjekt jener eingeschränkten Gruppe von Tätigkeiten ist, aus denen das Bewußtseinssubjekt entspringt. Es selbst dagegen in seinem Wesen und in seiner produktiven Tätigkeit ist unbewußt [5]. Eine ähnliche Tendenz, den G. als das Absolute von seinen Erscheinungen zu reinigen, herrschte im englischen Hegelianismus, wo im übrigen Begriff und Gliederung des Geistes kaum Beachtung fanden [6]. Im Gegensatz dazu bemüht sich derzeit die Theologie, wieder an Hegels Offenbarungs- und Geschichtsspekulation anzuknüpfen [7].

Hat also die direkte Bezugnahme auf Hegels Systematik des G. eine bescheidene Rolle gespielt, so steht dem die weitreichende indirekte Wirkung des vergessenen Hegel gegenüber. Sie reicht von systematischen Gliederungen innerhalb der Schulphilosophie des 19. Jh., die nun auf die Philosophie der Natur eine solche des G. folgen läßt [8], über den Gedanken der Entwicklung, der Kontinuität [9] und der allseitigen Verbundenheit geistiger Erscheinungen (vgl. H. TAINES Milieutheorie [10], W. WUNDTs «Gesamt-G.» [11], R. EUCKENS «höhere Geisteswelt» [12], CH. S. PEIRCES [13] «Synechism») bis zu den Grundkategorien des Geschichtsverständnisses in der historischen Schule.

Unter dem Einfluss der historischen Schule hat dann W. DILTHEY den Begriff des objektiven G. wieder zu Ehren gebracht. Er beruft sich dafür auf Hegel, unterscheidet aber seinen Begriff von dem Hegels: «Wir kön-

nen den objektiven G. nicht in eine ideale Konstruktion einordnen, vielmehr müssen wir seine Wirklichkeit in der Geschichte zugrunde legen ... In ihm sind Sprache, Sitte, jede Art von Lebensform, von Stil des Lebens ebenso gut umfaßt wie Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat und Recht. Und nun fällt auch ... Kunst und Religion und Philosophie unter diesen Begriff» [14]. Objektiver G. bedeutet für Dilthey «Objektivierung des Lebens» in jeglicher Hinsicht, also auch in der von Hegel dem subjektiven und dem absoluten G. zugeordneten. Durch «Nacherleben des inneren Zusammenhanges, der vom Allgemeinmenschlichen in seine Individuation führt», wird die Gliederung des objektiven G. im Verstehen erfaßt, und darin besteht die Aufgabe der Geisteswissenschaften [15].

Hieran anknüpfend hat H. FREYER eine Theorie des objektiven G. entworfen, die die methodologische Frage der Grundlegung der Geisteswissenschaften als einer Kritik des historischen Bewußtseins durch die gegenständliche der Systematik einer Kulturphilosophie ergänzen sollte. Zu diesem Zweck legt er dar, wie «die Welt des objektiven G. ... ihre natürliche Gliederung [hat], sie besteht aus relativ selbständigen, wenn auch zum Wirkungszusammenhang verbundenen Kultursystemen» [16], und er unterscheidet zwischen dem objektiven G. als Sein, als Prozeß und als System. – In ähnliche Richtung, aber dem badischen Neukantianismus verpflichtet, ging R. KRÖNER mit der Konzeption einer Philosophie der Kultur als Selbstverwirklichung des Bewußtseins [17]. Während die Grundlage hier das Bewußtsein bleibt und «G.» nur die übersinnliche Seite des Menschen im Gegensatz zu seiner Sinnlichkeit bezeichnet, wird in der ebenfalls den Rickertschen Standpunkt teilenden Wertwissenschaft J. COHNS der Vollzug der idealen Sinngebilde ausdrücklich als G. gefaßt. Cohn unterscheidet zwischen «lebendigem», d. h. sich verwirklichendem G., der im Handeln einzelner Menschen das Außergeistige in die Form des G. erhebt, und seinem Grenzfall, dem «reinen» G., der dem idealen Sinn als solchem zugewandt ist und sich durch Ablösung vom Wirklichen betrachtend verhält [18] (ähnlich dem absoluten G. Hegels, der die Welt «frei entlassen» hat) [19].

Sich freimachend von den systematischen Voraussetzungen des Neukantianismus und auf differenzierterem ontologischen Fundament fußend als Dilthey, welcher vom physisch-psychischen Dualismus ausgegangen war, thematisierte N. HARTMANN den G. zwar «als getragenes G.-Leben – getragen vom seelischen Sein», das aber doch «als geistiges Leben eine Seinsschicht eigener und höherer Art» bildet, zu der «die Sphäre des Wollens und Handelns, der Wertung, des Rechts, des Ethos, der Religion, der Kunst» gehören [20]. Das geistige Sein wird beschrieben in drei Grundkategorien: als personaler G., lebendig und real in einzelnen Personen; als objektivierter G., d. i. die überindividuellen, irrationalen, unlebendigen Produkte geistigen Schaffens; und als objektiver G., der Leben, Macht und Realität besitzt, die Geschichte trägt und geschichtliche Schicksale erleidet, aber überindividuell und bewußtlos ist und insofern vermittelnd zwischen den beiden anderen steht: «Sein Ineinsein mit dem personalen G. macht die reale Welt geistigen Lebens aus; sein Ineinsein mit dem objektivierten macht den Inbegriff des geschichtlichen G. aus» [21]. Spuren dessen, was Hegel unter dem absoluten G. begriff, enthält Hartmanns Lehre vom Echten im objektiven G. [22].

Anmerkungen. [1] z. B. G. A. GABLER: Lb. der philos. Propädeutik I. Abt.: Kritik des Bewußtseins (1827); J. G. MUSSMANN: Lb. der Seelenwiss. oder rationalen und empirischen Psychol. (1827); J. K. F. ROSENKRANZ: Psychol. oder Wiss. vom subjektiven G. (1837); C. L. MICHELET: Anthropol. und Psychol. (1840); J. E. ERDMANN: Grundriß der Psychol. (1840). – [2] F. EXNER: Die Psychol. der Hegelschen Schule (1842); zweites Heft (1844). – [3] CHR. H. WEISSE: Die Hegelsche Psychol. und die Exnersche Kritik. Z. Philos. spekulat. Theol. 13 (1844) 296. – [4] Die Idee der Gottheit (1833) 50ff. – [5] E. v. HARTMANN: System der Philos. im Grundriß (1908) 4, 109. – [6] F. H. BRADLEY: Appearance and reality (1893, zit. Oxford 1930) 441f. – [7] Vgl. W. PANNENBERG (Hg.): Offenbarung als Gesch. (1963); Gottes Gedanke und menschliche Freiheit (1972) 78; H. KÜNG: Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theolog. Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christol. (1970). – [8] Vgl. W. WUNDT: System der Philos. (1889, 1919) 2, 136ff. – [9] Vgl. CH. S. PEIRCE, Coll. Papers, hg. HARSHORNE/WEISS (Cambridge, Mass. 1931) 1, 40f. – [10] Vgl. O. ENGEL: Der Einfluß Hegels auf die Bildung der Gedankenwelt H. Taines (1920). – [11] W. WUNDT, a. a. O. [8]. – [12] R. EUCKEN: Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschen (1888). – [13] PEIRCE, a. a. O. [9] 6, 102ff. – [14] W. DILTHEY, Ges. Schr. 7, 150f. – [15] a. a. O. 151; vgl. 146ff. – [16] H. FREYER: Theorie des objektiven G. (1928) 12. – [17] R. KRONER: Selbstverwirklichung des G. (1928). – [18] J. COHN: Wertwiss. (1932) 362ff. – [19] HEGEL, WG 10, 41. – [20] N. HARTMANN: Das Problem des geistigen Seins (1962) 16f. – [21] a. a. O. 72; vgl. 66ff. – [22] Vgl. E. SPRANGER: Das Echte im objektiven G., in: Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk, hg. H. HEIMSOETH/R. HEISS (1952) 29ff. F. FULDA

IX. *Der G.-Begriff nach Hegel.* – 1. Der Begriff <G.> erfährt im 19. Jh. im Zusammenhang mit dem Zurücktreten metaphysischen und transzendental-reflexiven Denkens zugunsten einer positivistisch am unmittelbaren Objektbezug der Naturwissenschaftlichen orientierten Methode eine entscheidende, bis heute wirksame Verengung und Reduzierung auf die Gehalte des «Bewußtseins» und Denkvermögens des einzelnen Menschen. Diese Einschränkung vollzieht sich zunächst wesentlich als Auseinandersetzung mit Hegels umfassender G.-Philosophie, deren logische, metaphysische, theologische und geschichtsphilosophische Momente dabei zurücktreten zugunsten der empirisch aufweisbaren *psychologischen* und *anthropologischen* Inhalte.

War für Gegner Hegels wie HERBART oder SCHOPENHAUER der Geist ohnehin nur der Inbegriff der «intellektuellen Fähigkeiten des Menschen» [1], so wird er dann von FEUERBACH gegen Hegel ausschließlich als das einzelne, empirische Bewußtsein bestimmt [2], von dem EXNER fordert, es müsse zum Gegenstand der Beobachtung, Messung und «Rechnung» [3] nach dem «Maßstab echter Naturforschung» gemacht werden [4]. Ein weiterreichender G.-Begriff wird als «irriges Spekulation» abgelehnt [5]. Diese Psychologisierung des Geistbegriffes, die sich auch innerhalb der engeren Hegelschule selbst vollzog [6], ist um die Jahrhundertmitte zur Selbstverständlichkeit geworden [7]. Symptomatisch hierfür ist die Gleichsetzung der Begriffe <G.> und <Seele> sowie die zunehmende Verdrängung des ersten durch den zweiten, der dabei zugleich zum Oberbegriff wird. Zwar erscheint im Rahmen der frühen Naturphilosophie der G. zunächst noch als göttliche Kraft der Natur, so bei OERSTED oder BURDACH [8], und steht damit über der zur Natur selbst gehörenden Seele; das gilt auch für TROXLER [9], der jedoch zugleich den menschlichen oder endlichen G. als «Seele» bestimmt [10]. Ebenso wird G. von PLANCK verstanden [11], während ihn BURDACH schon als Moment des «Seelenlebens» auffaßt [12], wobei die Wissenschaften und Künste als das «Schaffen der Seele» behandelt werden [13]. Für LOTZE bildet die gleiche «concentrierte idealreale Lebenskraft», welche die Seele bewegt, auch das Wesen des «geistigen Lebens»

[14]. ULRICI gebraucht <G.> und <Seele> synonym [15], wobei <G.> selten vorkommt und <Seele> den ganzen menschlichen G. einschließlich des Selbstbewußtseins umfaßt [16]. EXNER verwendet beide Begriffe als völlig austauschbar [17], andererseits erscheint «Seele» auch schon als Oberbegriff [18]. LOTZE behandelt Bewußtsein und Verstand als Formen der «wissenden Seele» [19] und den G. insgesamt als Erscheinung der menschlichen Seele [20]. Für W. WUNDT sind <G.> und <Seele> «Wechselbegriffe» zur Bezeichnung des gleichen psychischen Phänomens: «bloß Klassenbezeichnungen für bestimmte Gebiete der inneren Erfahrung» [21]. FREYER bezeichnet den «subjektiven G.» als «Seele» [22], und in der anthropologischen Zuwendung der Philosophie zum Menschen als einem primär und unmittelbar natürlichen Lebewesen erscheint der G. ganz allgemein als die denkende «Intelligenz» und «bewußte Seele» (GROOS [23]) oder bei GEHLEN, PLESSNER, GROETHUYSEN u. a. als Bewußtsein der Innerlichkeit der eigenen Lebendigkeit, wobei <Seele> den Oberbegriff bildet [24] oder bei PORTMANN als die übergreifende Einheit des G. selbst gefaßt wird [25]. Beispiele des verbreiteten heutigen Sprachgebrauchs unmittelbarer Gleichsetzung von G. und denkender Intelligenz finden sich vielfach auch sonst [26].

Anmerkungen. [1] A. SCHOPENHAUER, Werke, hg. FRISCHHEISEN-KÖHLER 5, 249. – [2] L. FEUERBACH, Werke, hg. F. JODL (1904) 2, 264ff. – [3] F. S. EXNER: Psychol. der Hegelschen Schule (1842) 4, 110. – [4] a. a. O. 56. – [5] 29; FEUERBACH, a. a. O. [2] 1, 256; 2, 194ff. – [6] Vgl. G. A. GABLER: Lb. der philos. Propäd. I: Kritik des Bewußtseins (1827); J. G. MUSSMANN: Lb. der Seelenwiss. (1827); J. E. ERDMANN: Leib und Seele (1837); K. ROSENKRANZ: Psychol. oder die Philos. des subjektiven G. (1837); K. L. MICHELET: Anthropol. und Psychol. oder Philos. des subjektiven G. (1840). – [7] Vgl. R. HAYM: Hegel ... (1857) 461, 468; K. F. GÖSCHEL: Der Mensch nach Leib, Seele ... (1856); J. H. FICHTE: Anthropol., die Lehre von der menschl. Seele (1856); H. ULRICI: Gott und der Mensch I: Leib und Seele (1866) V. – [8] CHR. OERSTED: Der G. in der Natur (1854) I, 210, 212, 245; K. F. BURDACH: Anthropol. (1837) 307, 451. – [9] I. P. V. TROXLER: Naturlehre des menschl. Erkennens oder Met. (1828, zit. 1944) 60, 253; Frg. (1936) 176. – [10] Frg. 147. – [11] K. CHR. PLANCK: Grundl. einer Wiss. der Natur (1864) 303f. – [12] BURDACH, a. a. O. [8] 280, 307. – [13] 397. – [14] H. LOTZE: Med. Psychol. oder Physiol. der Seele (1852) 50, 58. – [15] ULRICI, a. a. O. [7] II, 437. – [16] Gott und die Natur (1875) 563. – [17] EXNER, a. a. O. [3] 14, 18. – [18] a. a. O. 28. – [19] H. LOTZE: Mikrokosmos I (1856) 181, 239f.; Med. Psychol. a. a. O. [14] 455f. 493f. – [20] Mikrokosmos, Buch 5 insges. – [21] W. WUNDT: Grundzüge der physiol. Psychol. I (1908) 11. – [22] H. FREYER: Theorie des objektiven G. (1923) 86. – [23] K. GROOS: Von der Seele zum G. Z. dtsh. Kulturphilos. 4 (1938) 244, 267; Über das Wesen des Seelengrundes. Bl. dtsh. Philos. 15 (1941/42) 365-395, 384. – [24] A. GEHLEN: Wirklicher und unwirklicher G. (1931) 188; Der Mensch ... (1944) 13, 22, 27, 93; H. PLESSNER: Die Stufen des Organischen und der Mensch (1928) 33, 36, 288f.; B. GROETHUYSEN: Philos. Anthropol. (1928) 203. – [25] A. PORTMANN: Biol. und G. (1965, 1968) 10, 29. – [26] W. CRAMER: Monade (1954) 56f.; Grundlegung einer Theorie des G. (1957) 86f.; H. GIPPER: Bausteine zur Sprachinhaltsforsch. (1963) 116; G. RYLE: Der Begriff des G. (1969) 6, 13ff.

2. Im Zusammenhang mit der Historisierung der Philosophie und dem Bemühen um eine Grundlegung der G.-Wissenschaften und ihrer hermeneutischen Methode erscheint der Begriff des G. und besonders des *objektiven G.* zur Bezeichnung derjenigen Gehalte, die über das einzelne Bewußtsein hinausreichen und in denen «das Individuum als Repräsentant von Gemeinsamkeit erscheint» (DILTHEY [1]). DREYER nennt den G. dabei «ein kulturphilosophisches Universale» [2], WINDELBAND den «Inbegriff der Werte des Kulturlebens» [3], die den Inhalt der «Kulturwissenschaft» bilden [4]. Er stellt für ROTHACKER einen geschichtlichen Gesamtbegriff dar [5], «der allem als das Totale ... Vollkommene zu Grunde