

## Vom Gedächtnis zum Denken

*Hans Friedrich Fulda (Heidelberg)*

Hegel, wenn nicht Hölderlin, ist meines Wissens der erste gewesen, der versucht hat, die Verwandtschaft der deutschen Wörter „Gedächtnis“ und „Denken“ für die Frage, was Denken heißt, fruchtbar zu machen. Anders als Autoren unseres Jahrhunderts, die eher Hölderlin gefolgt sind, hat der nüchterne Hegel sich jedoch nicht durch die griechische Mnemosyne als Mutter der Musen anregen lassen und nicht sein Vertrauen auf die Bilder schaffende Einbildungskraft – „das Formelle der Kunst“ (§ 456Z) – gesetzt, sondern sich im Gegenteil gerade an diejenigen Gedächtnisleistungen gehalten, in denen wir uns von „Andenken“ oder „Eingedenken“, ja sogar von allem Nachdenken und von uns selbst so weit entfernen, daß wir in ihnen nur noch befaßt sind mit etwas, das wir „auswendig“ kennen. Im Gegensatz zu diesen Autoren hat Hegel dadurch einen Begriff des Denkens eingeführt, der nicht auf philosophisches Denken oder auf das Denken in Philosophie und Kunst restringiert ist oder gar nur zu einer eigensinnigen Forderung an die Philosophie paßt. Es geht ihm vielmehr um Denken in jenem breiten Verständnis, in dem wir es jemandem zusprechen, der „denkt, daß...“, – einerlei, ob er dies im Rahmen der Wissenschaften, der Philosophie, der künstlerischen Arbeit oder in einem der vielen sonstigen Bereiche des Lebens tut. Denken so verstanden ist für Hegel ein Begriff der philosophischen Psychologie. Wenn man sich für diese allgemeine Bedeutung des Ausdrucks „Denken“ interessiert und das, was man damit bezeichnet, doch nicht einfach mit Sich-Vorstellen oder einer seiner Spezifikationen identifizieren will, so tut man immer noch gut, sich vor allem mit Hegels Auskunft über das Verhältnis von Gedächtnis und Denken zu befassen.

### I

Die Begriffsexpositionen in der „Encyclopädie“, die uns Hegels „Psychologie“ skizzieren, sind allerdings ermüdend eintönig. Alles lassen sie

gleich bedeutsam erscheinen; fast nirgendwo werden sie von Bemerkungen unterbrochen, in denen der Autor auf Schwierigkeiten aufmerksam macht, Aufgaben formuliert oder Punkte besonderer Wichtigkeit markiert. Zum Glück aber findet sich eine seltene Ausnahme von dieser Regel gerade beim Übergang vom Gedächtnis zum Denken. Da enthält die Anmerkung zum § 464, der die „Ableitung“ des Begriffs ‚Denken‘ skizziert, den bemerkenswerten Satz:

Es ist einer der bisher ganz unbeachteten und in der Tat schwersten Punkte in der Lehre vom Geiste, in der Systematisierung der Intelligenz die Stellung und Bedeutung des Gedächtnisses zu fassen und dessen organischen Zusammenhang mit dem Denken zu begreifen.<sup>1</sup>

Wenn man Hegels Auffassung von Denken nicht nur oberflächlich zur Kenntnis nehmen, sondern ihren Hintergrund ausleuchten möchte, um ihre Gründe zu verstehen und sie danach beurteilen zu können, so muß man schon genau hinhören, was diese Bemerkung sagen will. Man kann sich dabei zunutze machen, daß sie in Johann Eduard Erdmanns Nachschrift der Vorlesung vom WS 1827/28 ein doppeltes Echo gefunden hat. Beide Male klingt Hegels Stimme noch emphatischer. Eine vorläufige Übersicht über Stufen der Vorstellung endet mit dem Hinweis:

Das Schwere und einzig Interessante ist die Selbstreproduktion der Intelligenz zu dem was der Begriff des Denkens ist (E 193).

In den späteren Ausführungen zum Gedächtnis als solchem wird dann vom mechanischen Gedächtnis (vgl. § 463 f.) gesagt:

Diese Bestimmung ist höchst wichtig in Beziehung aufs Denken (E 224).

Was immer die zitierten Bemerkungen für einen genauen Sinn haben, der nun zu ermitteln ist, – man darf wohl unterstellen, daß sie auf ein und denselben Punkt aufmerksam machen wollen. Dies unterstellt gilt jedenfalls, daß der gemeinte Punkt (a) die *Systematisierung* der Intelligenz in einer philosophischen Psychologie, wie Hegel sie konzipiert,

1 So in der Ausgabe von 1830. In der Ausgabe von 1827 ist noch von einem organischen *Übergang* ins Denken die Rede und nicht behauptet, der erwähnte Punkt betreffe auch die Bedeutung des Gedächtnisses, sei aber bisher unbeachtet gewesen. Der Satz lautet nur: „Es ist einer der schwersten Punkte in der Lehre vom Geiste, in der Systematisierung der Intelligenz die Stellung des Gedächtnisses zu fassen, und dessen organischen Übergang in das Denken zu begreifen“. Vgl. Enz<sub>2</sub> § 464A., GW 19.342<sub>18-21</sub>

betrifft und innerhalb derselben vor allem ( $\alpha$ ) die *Stellung*, die das Gedächtnis einnimmt, sowie ( $\beta$ ) dessen *Bedeutung* (nicht zuletzt als diejenige einer Selbstreproduktion der Intelligenz zu dem, was der Begriff des Denkens ist); und vermittelt dieser Bedeutung ( $\gamma$ ) den organischen *Zusammenhang* von Gedächtnis und Denken, für den das mechanische Gedächtnis eine Hauptrolle spielt. Es gilt ferner, daß der gemeinte Punkt (b) für eine Theorie des Denkens *höchst wichtig*, ja innerhalb der Lehre von der Vorstellung sogar das *einzig Interessante* ist; aber (c) innerhalb dieser Lehre auch das *einzig Schwere*, innerhalb der ganzen Philosophie des Geistes hingegen mindestens *einer* der schwersten; und (d) in den vorhegelischen Beiträgen zu einer solchen Philosophie *ganz unbeachtet*. Vielleicht ist es für die weitere Aufklärung vorteilhaft, mit der vierten dieser Behauptungen und darum mit einem Rückblick auf die Vorgeschichte der Hegelschen Psychologie (in der Perspektive ihres Begründers) zu beginnen.

A. Inwiefern ist der Punkt, auf den Hegel aufmerksam machen möchte, vor ihm gänzlich unbeachtet geblieben? Die Frage sollte im Rahmen einer etwas allgemeineren Betrachtung beantwortet werden.

1. Hegel hat für seine Philosophie des Geistes *im ganzen* einzig Aristoteles als großen Vorgänger angesehen, von dem Entscheidendes zu lernen ist (vgl. § 378<sup>2</sup>). Aristoteles' Bücher über die Seele und die *parva naturalia* galten ihm als „noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand“ (ebd.). Im Vordergrund dieses Interesses stand dabei zweifellos, daß Aristoteles die Seele nicht als Ding bestimmt hatte (z.B. von einfacher Natur, aber mit verschiedenen Vermögen ausgestattet), sondern als Form ( $\mu\omicron\rho\phi\eta$  και  $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ ), Am-Werk-Sein ( $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ) und Sich-vollkommen-Verhalten ( $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ ) des Körpers (vgl. § 34 u. Z; Jub 18, 368, 370 f.), sowie als Ursache und Grund ( $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$  και  $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ , vgl. 415b 8 ff.) des Lebendigen und zwar sowohl im Sinn eines „existierenden Begriffs“ ( $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ) des an ihm der Möglichkeit nach Sei-

2 Man beachte, daß dieser Paragraph nicht in die Einleitung zum subjektiven Geist, sondern in diejenige zum dritten Teil der „Enzyklopädie“, also zur ganzen Philosophie des Geistes, gehört.

den wie auch im Sinn eines Ziels (τέλος; vgl. Jub 18, 373). Im Vordergrund stand ferner, daß Aristoteles Weisen, von der Seele zu reden und sie zu bestimmen (Jub 18, 373), unterschied – die ernährende, empfindende (αἰσθητικῆ) und verständige (διανοητικῆ), mit der Wirksamkeit der letzteren, dem Denken (νοεῖν), als der höchsten Weise – und daß er bezüglich des Verhältnisses dieser drei Seelen oder Seelenteile, aber in Verbindung mit der Frage, ob und inwiefern sie trennbar sind, eingeschärft hatte, es sei wie auch bei anderen Dingen nicht der gemeinschaftliche Begriff (κοινὸς λόγος) zu suchen, der von keinem der seienden der eigentümliche (ἴδιος) sein wird, auch nicht in bezug auf das besondere (αἰκείον) und das unteilbare Eidos (414b 25 ff.; vgl. Jub 18, 374). Damit nämlich schien dem gedient, was Hegel für den wesentlichen Zweck einer Philosophie des Geistes hielt: das bloß logisch formelle Denken zugunsten des spekulativen aufzugeben und „den Begriff in die Erkenntnis des Geistes wieder einzuführen“ (§ 378); letzteres aber nicht nur in methodischer Hinsicht, sondern – verbunden mit der aristotelischen Lehre vom νοῦς παθητικός – auch in der Absicht, den schlechthin freien Geist als Möglichkeit zu denken, die „unmittelbar unendliche, absolute Wirklichkeit“ (§ 382 f.) ist, sowie ein Offenbaren („im Begriff“), das Erschaffen (ποίησις) – und zwar der Natur als seines Seins – ist (§ 384), womit dann allerdings auch ein kühner, das Wesen selbst als Geist begreifender (§ 377) Schritt über Aristoteles hinaus getan war, ohne welchen für Hegel wohl keine Aussicht bestanden hätte, den Geist mit den endlichen Formen seiner – von denen das Denken nur eine ist – in einer über viele Stufen hinwegschreitenden „Realisierung“ seines Begriffs zusammenzubringen. Zuvörderst also soll uns der Rückblick auf Aristoteles in Hegels Augen nahelegen, über den Geist insgesamt ungefähr so zu denken, wie es sich für eine auf den philosophischen Gedankenbestimmungen und ihrer Dialektik selbst beruhende, spekulativ begreifende Erkenntnis aus deren eigener, innerer Notwendigkeit ergibt.

2. Doch außer der Rolle, die Aristoteles für die Idee einer spekulativen Geistphilosophie überhaupt spielt, hat sich Hegel auch für viele beson-

dere Züge ihrer Ausführung Anregung und Bestätigung von Aristoteles' Abhandlungen über die Seele versprochen; so z.B.

- für das Wagnis, es in der Philosophie nicht mit den Abstraktionen der neuzeitlichen *psychologia rationalis* (im Gegensatz zur *psychologia empirica*) sein Bewenden haben zu lassen, sondern zu beherrzigen, daß man, „wenn man den Geist denken will“, „gegen seine Besonderheiten gar nicht so spröde sein“ darf (§ 34Z; vgl. § 378 f.);
- für den Gesichtspunkt, welcher von der „Anthropologie“ (als Lehre von der *Seele* in Einheit mit dem menschlichen Organismus) die „Psychologie“ grundlegend unterscheidet – im Sinne einer Lehre, die den Geist als *Intelligenz* und Willen, sowie als deren Subjekt *für sich* betrachtet<sup>3</sup> (vgl. § 387 A; Jub 18, 370); allerdings verlangt dieser Gesichtspunkt in Hegels Augen auch, daß von beiden ein Mittleres abgehoben wird (eine „Phänomenologie des Geistes“ oder *Bewußtseinslehre*), wofür dann nicht Aristoteles zum Vorläufer geworden ist, sondern Kant mit seinem Aufweis der fundamentalen Bedeutung, die der Bewußtseinsbegriff für die Erkenntnislehre und Psychologie besitzt (vgl. § 415A), – ohne daß Kant dieser Einsicht bereits in seinem eigenen Psychologie-Vortrag durch eine gründliche Umgestaltung des überlieferten Gedankenmaterials Rechnung getragen hätte (vgl. z.B. Met. L<sub>1</sub> 227 ff., bes. 240; Anthropol. § 1 ff.).

für die Analyse einzelner Formen bzw. Vollzugsweisen des endlichen Geistes, wie insbesondere die *Empfindung* bzw. Wahrnehmung (*αἰσθησις*), deren aristotelische Auffassung verständlich macht, wie und warum sich ihre Abhandlung bei Hegel durch die Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie hindurchzieht, so daß in diesen Disziplinen je Spezifisches von ihr thematisiert wird; sowie nicht zuletzt das *Denken* (*νόησις*), für dessen begriffliche Exposition Hegel in vielerlei Hinsichten auf Aristoteles verweisen konnte, vor allem aber hinsichtlich der grundsätzlichen Einheit von denkendem Geist (*νοῦς*) und actu Gedanken Haben, sowie hinsichtlich der Einheit von Gedanke und Sache, die unangesehen des

<sup>3</sup> Vgl. zum Gebrauch der Ausdrücke „Seele“ und „Intelligenz“ Kant, Met. L<sub>1</sub>, AA XXVIII.1 224 f.

Umstandes besteht, daß ein formelles Denken (in einem endlichen denkenden Erkennen) von seinen Gegenständen und ihrer sinnlichen Gegebenheitsweise abhängig ist (vgl. § 464-67; Jub 18, 384 ff. und unten II, 3.).

3. Obwohl Hegel betont, daß Aristoteles in seinen Abhandlungen über die Seele eigentlich nur „eine Reihe fortgehender Bestimmungen“ thematisiert, „die nicht als ein Ganzes nach der Notwendigkeit sind zusammengeeeint“ (Jub 18, 370), hat er faktisch gerade die Systematik seiner Psychologie ihrem Umriß nach in jenen Abhandlungen vorgefunden. Das gilt nicht nur für die Stufenfolge Anschauung (αἴσθησις), Vorstellung (φαντασία)<sup>4</sup>, Denken (νόησις). Es gilt auch für diejenigen Begriffe, die Hegel dem Begriff der Vorstellung zuordnet: Phantasie (oder „Einbildung“) im engeren Sinne (des Habens) eines Bildes, das für sich selbst (qua Gebilde) etwas ist und wie ein bloßer Gedanke (φάντασμα τι) auftritt, nicht wie eine Kopie von (εἰκῶν) oder ein Andenken an etwas (μνημόνευμα; vgl. 450b); sowie für die Begriffe ‚Gedächtnis‘ (μνήμη) und ‚Erinnerung‘ (ἀνάμνησις), die auch bei Aristoteles demjenigen der Vorstellung ausdrücklich zugeordnet werden. Sie gehören zum selben Seelenteil, zu dem die φαντασία gehört (450a 22; 451a 15).

Ähnliches findet sich unter variierenden Bezeichnungen natürlich auch in der neuzeitlichen Schulpsychologie bis zu Kant.<sup>5</sup> Es ist ja auch alles andere als paradox. Im Hinblick auf eine Systematisierung des Psychischen und auf die Zuordnung zum Begriff der Vorstellung überhaupt kann man mithin wirklich nicht behaupten, die Stellung des Gedächtnisses sei in der vorhegelschen Psychologie ganz unbeachtet geblieben. Wenn man unterstellen darf, daß Hegel, wo er das Gedächtnis abhandelt (§ 461-64), vom selben redet wie Aristoteles in seiner Abhandlung über μνήμη (449b – 451a), so können sich die eingangs zitierten Bemerkungen Hegels daher allenfalls auf die Stellung beziehen, die dem Gedächtnis *relativ* zur *Erinnerung* (§ 452-54) und zur

4 - im weitesten Sinne dessen, wodurch irgendein Vorstellungsbild in uns entsteht, oder im Sinn des Habens eines solchen.

5 Vgl. G.F. Meier, Alexander Gottlieb Baumgartens...Metaphysik. Halle 1783, insbesondere § 414 ff.; Kant, Met. L<sub>1</sub>, AA XXVIII.1 235 ff.

„eigentlichen Vorstellung“ (der „Einbildungskraft“; vgl. § 454) zugeprochen wird.

Nichts anderes ist von der *Bedeutung* des Gedächtnisses und seinem *Zusammenhang* mit dem Denken zu sagen. Schon Aristoteles hat sich über beide nicht völlig ausgesprochen. Er hat behauptet, es gebe kein Denken ohne φάντασμα. Denn im Denken trete dasselbe „πάθος“ ein wie im Zeichnen eines Diagramms, z.B. eines Dreiecks. In diesem Fall zeichnen wir das Dreieck mit einer bestimmten Größe, auch wenn wir davon, daß die Größe bestimmt ist, keinen Gebrauch machen. Ebenso stellt sich einer, der denkt, selbst wenn er nicht denkt, wie groß es ist, etwas von einer Größe vor Augen, denkt es aber nicht als von einer Größe. Wenn die Natur dessen, in bezug worauf gedacht ist, eine von den Dingen ist, die Größe haben, aber keine bestimmte, stellt er sich etwas von bestimmter Größe vor Augen, denkt es aber als nur von irgendeiner Größe (450a 1-7). Soweit aber das φάντασμα behalten wird, da das πάθος, das ins Denken eintritt (συμβαίνει) durch die αἴσθησις in der Seele und in dem Teil des Körpers, der sie selbst hat, entstanden ist wie ein nach dem Leben gemaltes Bild (ζωγράφημα τ; vgl. 450a 30), muß man sagen, das betreffende Denken sei nicht ohne Gedächtnis. Mindestens für eine minimale Dauer muß das φάντασμα, ohne das ein Denken nicht ist, folglich auch im Gedächtnis behalten werden, falls es das betreffende Denken gibt. Des weiteren sagt uns Aristoteles: Das Gedächtnis, auch dasjenige der Denkobjekte (τῶν νοητῶν), ist nicht ohne φάντασμα, so daß es eines des gedacht Werden (τοῦ νουμένου) κατὰ συμβεβηχός ist (450a 14). Zumindest insofern, als es für den νοῦς παθητικός kein Denken gibt, bei welchem von demjenigen, in bezug worauf der Denkende etwas denkt oder das ihm Anlaß zu denken gibt, nicht auch irgend etwas im Gedächtnis behalten würde, behauptet Aristoteles mithin einen Zusammenhang von Denken und Gedächtnis; und die Bedeutung des letzteren fürs Denken scheint zumindest darin zu bestehen, dem Denkenden etwas zur Verfügung zu halten, das er braucht, um überhaupt denken zu können. Obwohl nicht im Wesen des Denkens gelegen, besteht auch für Aristoteles schon ein durchgehender Zusammenhang zwischen Gedächtnis und Denken (des leidenden Geistes); dieser Zusammenhang

scheint sich sogar auf dasjenige zu erstrecken, was gedacht wird bzw. denkbar ist, die νοητά.

Solange man unterstellt, was Hegel „Gedächtnis“ nennt sei dasjenige, was bei Aristoteles „μνήμη“ heißt, muß man daher sagen: Hegel kann nur wahrheitsgemäß behaupten, es sei bis zu ihm versäumt worden, die Bedeutung des Gedächtnisses zu fassen und dessen Zusammenhang mit dem Denken zu begreifen, wenn er dem Gedächtnis eine ganz *andere* Bedeutung und einen anderen Zusammenhang mit dem Denken zuspricht als Aristoteles. Oder er müßte unter „fassen“ und „begreifen“ etwas Anspruchsvolleres verstehen, als mit Aristoteles' Untersuchung bereits geleistet wird. Letzteres aber gilt nach dem grundsätzlich über Aristoteles Gesagten trivialerweise, kann also der Hegelschen Bemerkung nicht ihre Pointe verschaffen. Die Bedeutung des Gedächtnisses, die es zu fassen gilt, darf nicht irgendeine sein; es muß sich – wenn um eine bis zu Hegel ganz unbeachtete – um eine *ausgezeichnete*, um die für die *Vernunft wesentliche* handeln. Diese hat Aristoteles in der Tat nicht aufgedeckt; er kann sie nicht aufgedeckt haben, wenn er behauptet, daß das Gedächtnis zum Denken bzw. dem, was gedacht wird, nur κατὰ συμβεβηχός gehört. Ebenso kann der zu beachtende, bis zu Hegel ganz unbeachtet gebliebene Zusammenhang des Gedächtnisses mit dem Denken nicht *irgendeiner* sein, der durchgängig besteht. Es muß sich um einen näher zu qualifizierenden handeln; und er wird ja auch näher qualifiziert, indem Hegel ihn als *organischen* bezeichnet.

4. Ist der Punkt, auf den wir aufmerksam gemacht werden sollen, so wie bisher zu verstehen, dann darf man Hegel ohne umständliche Nachforschungen wohl des weiteren zubilligen, daß auch die neuzeitliche psychologia empirica ihn unbeachtet ließ. Gewiß aber gilt alles, was ich zu den eingangs zitierten Bemerkungen bisher gesagt habe, nur in erster Näherung, sofern es mit der Voraussetzung verbunden war, Hegel thematisiere mit dem Terminus „Gedächtnis“ dasselbe wie dasjenige, was Aristoteles als μνήμη bezeichnet hat. Diese Voraussetzung ist falsch, wie man bereits daraus ersehen kann, daß das Behalten eines Namens – „als Verknüpfung der von der Intelligenz produzierten

Anschauung und seiner Bedeutung“ (§ 460) – für Hegels Begriff des Gedächtnisses konstitutiv ist, während es für Aristoteles' Rede von  $\mu\eta\mu\eta$  keine Rolle spielt. Man kann es auch aus Hegels polemischen Bemerkungen über die „vor einiger Zeit wieder aufgewärmte...“ Mnemonik der Alten entnehmen (§ 462A).<sup>6</sup> Diese Mnemonik, so Hegel, hänge mit den „gewöhnlichen Vorstellungen“ zusammen, die man von dem Gedächtnis im Verhältnis zur Einbildungskraft hat, als ob diese eine höhere, geistige Tätigkeit wäre als das Gedächtnis (ebd.). Damit ist wohl in erster Linie auf neuzeitliche „gewöhnliche Vorstellungen“ gezielt, die sich in der schulmäßigen, systematischen Präsentation der *psychologia empirica* niedergeschlagen haben<sup>7</sup>. Aber Hegel fährt sogleich mit einem Satz fort, der die Verwechslung von Gedächtnis und  $\mu\eta\mu\eta$  zugunsten ihrer Unterscheidung korrigiert: „Vielmehr hat es das Gedächtnis nicht mehr mit dem *Bilde* zu tun, welches aus dem unmittelbaren, ungeistigen Bestimmtheit der Intelligenz, aus der Anschauung her genommen ist“<sup>8</sup>. Genau dazu gehört nach Aristoteles die  $\mu\eta\mu\eta$ . Es stimmt zwar, daß wie oben gesagt schon Aristoteles  $\mu\eta\mu\eta$ ,  $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$  und  $\varphi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$  (im engeren Sinne) demselben Seelenteil zugeordnet hat wie die „Vorstellung“ ( $\varphi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$  im weiteren Sinn), und daß insofern Hegel sich Aristoteles' systematische Vorarbeit für seine Psychologie zunutze machen kann. Aber diese Vorarbeit betrifft *nicht* den spezifisch Hegelschen Begriff des Gedächtnisses, sondern den Zusammenhang von – hegelisch gesprochen – Erinnerung und Einbildungskraft. In ihm entspricht Aristoteles'  $\mu\eta\mu\eta$  dem Aufbewahren des *Bildes*, als welches die Intelligenz den Inhalt des Gefühls in ihre Innerlichkeit setzte (vgl. § 452 f.). Indem Hegel den aristotelischen  $\mu\eta\mu\eta$ -Begriff mit einer geringfügigen, intelligenz- und bewußtseinstheoretischen Modifikation an dieser Stelle (§ 453) übernimmt, hindert er ihn zugleich daran, eine „höhere“ Stellung oder gar diejenige des „Übergangs“ von der Vorstellung zum Denken einzunehmen; er schafft Raum für einen *anderen* Begriff, der diese Stellung einnimmt

6 Vgl. auch die Ausführungen über Mnemonik in E 218 f.

7 Vgl. z.B. Meier, a.a.O. § 432 ff. und 438 ff.; dagegen schon Kant, Anthropol. § 28 ff.; 34A.

8 Ebd. Vgl. auch den letzten Satz der Anmerkung zu § 458 und insbesondere den in der zweiten Auflage hierauf folgenden (d.h. GW 19.336<sub>13-16</sub>)!

und der sprachlichen Verwandtschaft von „Gedächtnis“ und „Denken“ Rechnung tragen kann (vgl. § 464A). Die neuzeitliche, vorhegelische empirische Psychologie hingegen hat die Begriffsverhältnisse verwirrt, indem sie – vermittelt übers Lateinische („*memoria*“) – „*μνήμη*“ mit „Gedächtnis“ übersetzte. Indem sie an die Nahtstelle zwischen Sinnlichkeit und Verstand eine Lehre vom *Bezeichnungsvermögen* (*facultas characteristica*) plazierte, hat sie allerdings auch die Ausbildung eines ganz neuen Gedächtnisbegriffes vorbereitet (vgl. Meier, a.a.O., § 459). Doch da sie den Charakter der „Verknüpfung“, der zwischen der anschaulichen Seite von Zeichen und deren Bedeutung besteht, nicht näher untersucht hat und erst recht nicht seiner vernünftigen Entwicklung nachging, während die Verwendung des Ausdrucks „Gedächtnis“ durch eine inadäquate Übersetzung blockiert war, vermochte sie nicht zu erkennen, was unter Gedächtnis eigentlich zu verstehen ist.

Wir aber vermögen nun zu sehen, inwiefern Hegel meinen konnte, der Punkt, auf den er mit den zitierten Bemerkungen aufmerksam macht, sei bislang ganz unbeachtet gewesen. Er war es, insofern die älteren Beiträge zur Systematisierung der Intelligenz das Gedächtnis an einer falschen Stelle plazierten und dadurch verkanteten, was es an ihm selber ist. Diese Beiträge ließen also nicht nur die Bedeutung unbeachtet, die ein hinsichtlich seiner inneren Bestimmungen Erfasstes oder ein zumindest richtig Identifiziertes *für* ein anderes (das Denken) seinem Begriff nach hat, sondern vielmehr auch diejenige Bedeutung, die seinen Begriff ausmacht und ihn vom Begriff der *μνήμη* unterscheidet. Und er war es, insofern am solcherart verkanteten Gedächtnis natürlich auch dessen *organischer* Zusammenhang mit dem Denken unsichtbar bleiben mußte. Von diesem ersten Ergebnis aus müßte sich eine Antwort auf die Frage finden lassen, warum die Theorie des Gedächtnisses als „Selbstreproduktion der Intelligenz zu dem, was der Begriff des Denkens ist“ „das Schwere und einzig Interessante“ einer spekulativ-philosophischen Lehre von der Vorstellung sein soll (B) und ob – wenn nicht gar: wie – sich von der Aufklärung dieser Selbstreproduktion aus sowohl die Bedeutung des Gedächtnisses als auch dessen organischer Zusammenhang mit dem Denken erschließt (II).

B. 1. Es leuchtet ein, daß es schwerer ist, eine philosophische Lehre zu *begründen*, als das Material einer bereits bestehenden umzubilden und in vernünftige Formen zu bringen, wenn die Fermente für diese Umbildung bereits von einer spekulativen Logik zur Verfügung gestellt sind. Sofern unter das erste Glied dieser Alternative innerhalb der Hegelschen Vorstellungstheorie nur das Gedächtnis fällt, gewiß aber nicht viele Teile der ganzen Philosophie des Geistes auch dazu gehören, versteht sich leicht, warum der von Hegel benannte Punkt einer „der schwersten in der Lehre vom Geiste“ und in der Systematisierung philosophischer Auskunft über Vorstellung schlicht „das Schwere“ ist. Als Fortgang von der (vorstellenden) Intelligenz zu der ihr eigenen, sinnlichen Äußerlichkeit betrifft er grob gesprochen den „Übergang vom Denken zur Körperlichkeit“, den Hegel auch an anderer Stelle als „sehr schwierig“ und „für die Alten zu begreifen zu schwer“ bezeichnet hat (Jub 18, 209). Wie die Systematisierung angelegt ist, kommt hinzu, daß dies Schwere am *Ende* der „Realisierung“ eines Begriffs (der Intelligenz) geleistet werden muß und daher im Rahmen der – allemal schweren – Aufgabe, die dialektische oder negativ-vernünftige Bewegungsphase eines philosophischen Gedankens zum Abschluß zu bringen und das zu ihr gehörende „*Spekulative* oder *Positiv-Vernünftige*“ (vgl. § 79-82; Jub 18, 226) auszumachen. Nur die Frage, warum dies Schwere gerade in einer *Selbstreproduktion* der Intelligenz gelegen sein soll, mag sich noch nicht auf Anhieb beantworten lassen, zumal Hegels (sich nur in der Vorlesung findende) Rede von einer solchen Reproduktion gewiß der Erklärung bedarf. Die Rede hat zweifellos mit der Behauptung zu tun, mit der Hegel seine Ausführungen zum Gedächtnis beginnt (§ 461, 1. Satz): daß die Intelligenz als Gedächtnis gegen die Anschauung des *Worts* dieselben Tätigkeiten des Erinnerns durchlaufe, wie als Vorstellung überhaupt gegen die erste unmittelbare Anschauung. Das kann als die gesuchte Erklärung vorläufig genügen. Denn mit ihr liegt die Schwierigkeit bereits auf der Hand: Wie kann die denkende Betrachtung der bloßen *Wiederholung* einer schon betrachteten Folge von Tätigkeiten, sei's auch bei neuer Anwendung dieser Tätigkeiten, mit der genannten Aufgabe fertig werden? Oder, dieselbe Schwierigkeit in einer inhaltlich bestimmteren

Frage angesprochen: Wie kann eine Folge von Tätigkeiten, die für die Intelligenz wesentlich *reproduktiven* Charakter haben, also dahin führen, daß die Intelligenz *hervorgeht* in die Äußerlichkeit (vgl. § 455, 1. Satz), in *mehr* resultieren als in einem bloßen *Äußerlichwerden* der Intelligenz; wie kann sie zugleich die Intelligenz zu demjenigen bringen, was der *Begriff des Denkens* und damit das Innerste des Innersten ihrer selbst ist (vgl. § 467A)?

2. So, scheint mir, ist die Schwierigkeit, vor der sich Hegel sieht, mit seinen eigenen Mitteln zu beschreiben. Aus etwas größerem Abstand lassen sich aber noch zwei andere Beschreibungen für sie geben, die den Vorteil haben, uns auch auf die *Wichtigkeit* aufmerksam zu machen, die ihre Bewältigung hat. In der Tradition des philosophischen Rationalismus wäre das Problem, vor dem Hegel steht, als die Aufgabe gedeutet worden, aus einer „Grundkraft“ der Seele die Einheit von sinnlichem und intellektuellem Erkenntnisvermögen begrifflich zu machen. Diese Deutung wird von Hegel nicht übernommen. Die Suche nach einer Grundkraft oder gemeinschaftlichen Wurzel der beiden „Erkenntnisstämme“ mag als gescheitert anzusehen sein oder nicht – ihr Ergebnis ist für das Hegelsche Unternehmen irrelevant.<sup>9</sup> Aber was kann nun, nachdem Kant auf den nicht in einem verschiedenen Deutlichkeitsgrad von Vorstellungen bestehenden, sondern viel einschneidenderen Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand aufmerksam gemacht hat, an die Stelle der Suche nach einer gemeinschaftlichen Wurzel der beiden Erkenntnisstämme treten und, wenn nicht die Einheit von Sinnlichkeit und Verstand in einem *Seienden* mit solchen Vermögen, so wenigstens deren *prozessuale* Einheit in einem „objektiven Gedanken“ gewährleisten? Von einem Kantischen Standpunkt aus muß es unmittelbar einleuchten, daß die Beantwortung dieser Frage ebenso wichtig wie schwierig ist.

Ferner: Was Hegel den *Begriff des Denkens* nennt, betrifft nicht nur ein hinsichtlich der *Adäquatheit* seiner Begriffe problematisches Denken. Ein solches hätte Hegel Denken in bloß abstrakten Vorstellungen

9 Vgl. das oben zum wesentlichen Zweck einer Philosophie des Geistes Gesagte.

genannt. Es betrifft ein Denken in *Gedanken* – d.h. in einem solchen Produkt seiner, „von dessen Objektivität nicht mehr das Subjektive ein Verschiedenes“ ist (§ 464) und das daher – gemäß dem, was das Denken von sich weiß – schlicht die *Sache* ist – „einfache Einheit des Subjektiven und Objektiven“ (§ 465 u. Z). Die neu zu begründende Theorie des Gedächtnisses hat also auch darin ihre Schwierigkeit und ihr Interesse, daß sie nicht eine Lehre vom Denken als Vorstellen in abstrakten Vorstellungen von Gemeinschaftlichem begründen, sondern die Auffassung rechtfertigen soll, „daß der Gedanke die Sache ist, daß das was gedacht ist, *ist* und was ist, nur ist als Gedanke“ (E 230) – eine Auffassung, die „ganz etwas Altes, nichts Exzentrisches, Paradoxes, Verrücktes“ (ebd.) ist, bei deren Verteidigung jedoch „diejenigen, die von Philosophie nichts verstehen“, „die Hände über dem Kopf zusammen“ schlagen (§ 465Z). Ich nehme an, es liegt vor allem an der Funktion für diese Verteidigung, daß die Bestimmung des mechanischen Gedächtnisses in Hegels Augen „höchst wichtig in Beziehung aufs Denken“ ist. Was Hegel „höchst wichtig“ und „das einzig Interessante“ nennt, besitzt seine Auszeichnung mithin nicht nur, weil es zu einer philosophischen Theorie des Gedächtnisses gehört, die erstmals diesen Namen verdient; und nicht nur, weil es erlaubt, den Zusammenhang von Sinnlichkeit und Verstand erstmals als einen „organischen“ und darum nicht bloß einen „mechanischer“ oder „chemischer“ Zusammensetzung zu denken (vgl. E 223; WdL I 24; GW 21, 28<sub>26-28</sub>); sondern deshalb, weil es zu einem Begriff von Denken führt, mit dem erstmals wieder der Überzeugung Rechnung getragen ist, daß das Denken bzw. sein Produkt, der Gedanke, und das Gedachtwerdende, die Sache, dasselbe ist (vgl. Jub 18, 390). Es führt zu jenem „höheren Begriff“ von Denken, den die „ältere“ Metaphysik im Unterschied zu derjenigen „in neuerer Zeit“ hatte: daß das, was durchs Denken an und von den Dingen erkannt wird, das *allein* an ihnen *wahrhaft Wahre* ist (vgl. WdL I 25; GW 21, 29<sub>15,24</sub>) – dasjenige nämlich, was gedacht wird in Bestimmungen, die dem Denken und nicht bereits dem Vorstellen *eigentümlich* sind und als solche dann auch zum Gegenstand der Bearbeitung in einer spekulativen „Logik“ gemacht werden können (vgl. Jub 3, 113). Die Schwierigkeit betrifft darum auch die Frage, wie das

spekulative Denken von einem abstrakt Allgemeinen, das bloße Vorstellungsbestimmung und darum *subjektiv* ist, zur gedachten Sache als einem *Objektiven* gelangen kann.

## II

1. Die bisherige Auskunft über den Sinn der eingangs zitierten Bemerkungen hat bezüglich der Stellung und Bedeutung des Gedächtnisses, sowie von dessen Zusammenhang mit dem Denken immerhin einiges klar oder nunmehr wenigstens leicht aufklärbar gemacht. Was die *Stellung* betrifft, die das Gedächtnis in Hegels Systematisierung der Intelligenz innehat, ist wesentlich, daß sein Begriff der *letzte* im Aufbau einer Lehre von der Vorstellung ist – zu exponieren also *nach* demjenigen der *Erinnerung* (die ein vorgestelltes *Bild* von anschaulich Gegebenem und dessen *Behaltenwerden* einschließt) und *nach* dem Begriff der „reproduktiven, produktiven und zeichenmachenden“ *Einbildung* bzw. Phantasie; und *in sich* den *Übergang* zum *Denken* enthaltend (§ 464) als zu einer von allem Vorstellen unterschiedenen Tätigkeitsweise des Geistes. Tiefer erfaßt als hinsichtlich der bloßen Äußerlichkeit eines systematischen Orts hat das Gedächtnis die Stellung eines *Prozesses* der Intelligenz, der sich zwischen zwei andere Prozesse einschiebt. Der eine dieser beiden, der dem Gedächtnis vorangeht, ist der selbst dreifache des – nicht mehr durch eine bestimmte Anschauung bedingten – reproduktiven *Wiederhervorgebens* von Bildern aus der Innerlichkeit des Ich, des produktiven *Einbildens* eines Vorrats bloß aufgenommener Bilder in den eigentümlichen Inhalt der Intelligenz und des *Produzieren*s von anschaulich Gegebenem, das *Zeichen*charakter hat, – als Ganzes genommen mithin der Prozeß, in welchem die an ein bestimmtes Anschauungsobjekt nicht mehr gebundene Intelligenz sich an ein von ihr selbst hervorgebrachtes Anschauungsobjekt, das *Zeichen* ist, *selbst bindet*. Der andere, auf das Gedächtnis folgende Prozeß ist derjenige, der die Tätigkeit des Denkens selber ist und der grob gesprochen darin besteht, daß das Denken – *zunächst* als bloßes *Haben* von Gedanken bestimmt – deren *aneignende* und dadurch *erkennende* Wirksamkeit

wird – sei's in einem bloß formellen denkenden Erkennen als Denken überhaupt (E 229), dessen noch gegebener Inhalt „die zum Denken erinnerten Vorstellungen“ sind (§ 466), sei's in einem den Gedanken „urteilend“ dirimierenden Denken, das zuletzt den Inhalt eines „Schlusses“ aus sich bestimmt, so daß es fortschreitet mit Einsicht in die Notwendigkeit des Zusammenhangs, den im Urteil unterschiedene begriffliche Momente haben (§ 467); – im ganzen also ein Prozeß der Erkenntnis all dessen, was dank einer Objektivität angeeignet werden kann, die der Intelligenz selbst als Vorrat an Gedanken zu eigen ist. (Die vollendete In-Besitz-Nahme kann dann vom sich bestimmenden Willen nicht mehr unterschieden werden.<sup>10</sup>) Der sich zwischen diese beiden Prozesse einschiebende, die eigentümliche Stellung des Gedächtnisses ausmachende Prozeß geht vom Namencharakter besitzenden Zeichen aus und verändert das Verhältnis, das dieses zu seiner Bedeutung hat, derart, daß am Ende die Einheit des Subjekts und Objekts, welche die Vernunft ist, nicht nur an sich (δυνάμει) in der Intelligenz ist, sondern *gesetzt an* der Intelligenz, so daß die Intelligenz diese Äußerlichkeit des Objektiven *ist* (vgl. E 225).

Mit all dem ist auch bereits eine Menge über die *Bedeutung* gesagt, die den Hegelschen Begriff des Gedächtnisses ausmacht. Sie besteht näher betrachtet nicht nur darin, daß das Gedächtnis im relevanten Sinn des Ausdrucks mehr ist als ein bloßes Behalten irgendwelcher innerer Bilder (φαντάσματα), – nämlich das Behalten der Bilder von Anschaulichem, das *Zeichen* ist und das als Zeichen hervorzubringen in der Macht der Intelligenz steht sowie als Zeichen Namencharakter hat, so daß es die vom Namen bezeichnete *Sache vertritt*. Die Bedeutung des Gedächtnisses besteht außerdem in dem *Ganzen* dieses (Bilder) behaltenden, (ihre anschaulichen Gegenstücke) hervorbringenden und (über das Hervorbringen) verfügenden Vorstellens von Sachen. Sie besteht auch – genaugenommen sogar *allererst* (vgl. § 460) – in einem Prozeß, der sich *an* der *Verknüpfung* vollzieht, welche der Name ist und welche vermittelt seiner Bedeutung die Vorstellung der bezeichneten Sache (als ein Inneres) mit der Anschauung (sowohl des Zeichens

10 Vgl. auch die Vorbereitung dieses Gedankens im Übergang von der Idee des Wahren zu derjenigen des Guten in WdL II, 477 = GW 12.231.

wie der bezeichneten Sache „als einem äußerlichen“) verbindet – die Verknüpfung nämlich zwischen einem Namen als „von der Intelligenz produzierter Anschauung“ des anschaulichen Zeichens sowie Repräsentanten einer Sache und seiner Bedeutung. Diese Verknüpfung und der Name, der sie herstellt, ist im Fall der bloß (irgendwelche) Zeichen machenden Phantasie, was das Verhältnis des Namenzeichens und seiner Bedeutung betrifft, noch „eine *einzelne* vorübergehende Produktion“: Die Intelligenz kann anschauliche Zeichen produzieren (wie z.B. einen Knoten im Taschentuch), die ihre Bedeutung bloß fallweise haben. Und die Verknüpfung ist, was den Zusammenhang der Vorstellung (einer bezeichneten Sache) mit der Anschauung betrifft, bloß *äußerlich*: Die Bedeutung eines Zeichens, über das die Intelligenz qua Namenzeichen machende verfügt, verknüpft die Vorstellung einer Sache einerseits mit deren Anschauung und andererseits mit der Anschauung des am Zeichen anschaulich Gegebenen zunächst auf eine *instabile*, nicht intersubjektive, sowie von der Anschauung und dem inneren Bild der Sache noch *abhängige* Weise, – nicht in einem systemischen Zusammenhang der Namen und im Verfügen über ihn begründet. Erst die „*Erinnerung*“ dieser Äußerlichkeit der Verknüpfung ist dasjenige, was das Gedächtnis seinem von Hegel eingeführten Begriff nach ist und was demnach seine Bedeutung im eigentlichen Sinn ausmacht. „*Erinnerung*“ ist dabei zu verstehen als Ausdruck für das Innerlichwerden dessen, was zuerst äußerlich war, – in einem Prozeß, der dem die Erinnerung – ihrem von Hegel eingeführten Begriff nach – ausmachenden Prozeß zumindest eng verwandt ist, sofern sich *deren* Prozeß an der Anschauung des Worts, das Name ist, wiederholt. Die Intelligenz wird – wie als Erinnerung überhaupt (§ 452-54) – im Vorstellen des Bildes (eines Wortes, das Name ist) zunehmend frei von der Bindung an ein bestimmtes Anschauungsobjekt, das im Stiften der Bedeutung präsent sein mußte, hingegen im bloß noch mechanisch reproduzierenden Gebrauch des Zeichens oder vielmehr seines Vorstellungsbildes nicht einmal mehr im eigentlichen Sinne (§ 454) – anlässlich einer sinnlichen Anschauung – erinnert werden muß. Insofern hat das Gedächtnis seine immanente Bedeutung auch darin, daß die Intelligenz „gegen die Anschauung des Worts dieselben Tätigkeiten des Erinnerns“ durchläuft „wie als Vorstellung überhaupt

gegen die erste unmittelbare Anschauung“ (§ 461); und die letzte Stufe des Gedächtnisses in diesem Prozeß ist dabei verständlicherweise das *mechanische* Gedächtnis.

Die Beschreibung des Prozesses, der die Bedeutung des Gedächtnisses ist, beschreibt mithin in gewissem Sinn auch die *Genese* des mechanischen Gedächtnisses. Aber es versteht sich, daß damit nicht das Werden eines äußerlich Existierenden in der Zeit und nach empirischen Gesetzen gemeint ist, – es zu erforschen wäre einer empirischen Wissenschaft vorbehalten, in der Philosophie hingegen fehl am Platz. Bei der zu beschreibenden Genese kann es sich nur um ein Werden im vernünftigen philosophischen Denken und nach dessen eigener innerer, aber auch der verhandelten Sache immanenter Notwendigkeit handeln. Diese Notwendigkeit zeigt sich – wenn überhaupt – auch nicht, indem man Weisen des Gedächtnisses oder andere geistige Tätigkeiten, die zuvor abgehandelt wurden, *funktional* betrachtet und hiermit im Hinblick auf die Rolle, die sie für etwas anderes, z. B. für das denkende Erkennen, spielen (vgl. § 442A). Wie auch sonst muß man, um die Notwendigkeit zu entdecken, dasjenige, das ihr unterworfen ist, an und für sich selbst betrachten; nur daß dies im Fall des Gedächtnisses – als eines Habitus und einer Tätigkeit der *Intelligenz* – bedeutet, daß man seinem *immanenten Sinn* nachgeht, der zugleich ein innerer *Zweck* der Intelligenz ist (§ 445; vgl. E 171 f.). Man darf also nur nicht erwarten, das Gedächtnis werde in der Untersuchung, die ihm hier zuteil wird, auf einen *externen* Zweck (und sei's auch der des Denkens) bezogen. Andererseits aber ist mit allem insoweit zur Bedeutung des Gedächtnisses Gesagten natürlich *noch nicht* ausgemacht, worin denn nun in ihm die Selbstreproduktion der Intelligenz besteht, die irgendwie mit dem Wieder-Durchlaufen der „Tätigkeiten des Erinnerns“ zusammenhängt, von dem die Rede war. Die Frage, worin sie besteht, wird also noch zu beantworten sein. Erst recht nicht ist ausgemacht, inwiefern die Selbstreproduktion im Verhältnis zum Prozeß, der wiederholt wird, Neues ergibt und gar solches, das als das Denken zu begreifen ist.

Ähnlich wie für die Bedeutung des Gedächtnisses gilt für dessen *Zusammenhang* mit dem Denken: Auch bezüglich dieses Zusammen-

hangs dürfen wir nicht erwarten, anders als beiläufig etwas darüber zu erfahren, unter welchen funktionalen Abhängigkeiten vom Gedächtnis sich Denken befindet (oder umgekehrt bestimmte Gedächtnisleistungen sich vom Denken befinden), wie z. B. unter der – sehr vage umschriebenen – Abhängigkeit, es sei „in Namen, daß wir denken“ (§ 462A). Die Erforschung solcher Abhängigkeiten beträfe für Hegel nur einen *mechanischen* oder allenfalls auch einen *chemischen* Zusammenhang beider (wenn sich ergeben sollte, daß die beiden nicht nur äußerlich nach gewissen Gesetzen der Einwirkung wie durch Druck und Stoß aufeinander bezogen sind, sondern daß Prozesse der Scheidung *zu* und Neutralisierung *von* Gegensätzen zwischen ihnen stattfinden). Auf jeden Fall beträfe es keinen *organischen* Zusammenhang.

Worin aber besteht ein solcher und worin besteht er im vorliegenden Fall? Die Vorlesungsnachschrift Erdmanns legt nahe, unter einem organischen Zusammenhang – im Gegensatz zum mechanischen – einen Zusammenhang zu verstehen, der durch die *Natur* mindestens des Ganzen bestimmt ist, zu dem die Zusammenhängenden gehören und in welchem sie den Grund ihres Zusammenhangs haben – in unserem Fall also durch die Natur der Intelligenz (vgl. E 223). Da die Intelligenz aber nichts sich bloß „hinter“ ihren Tätigkeitsweisen Verbergendes ist, sondern nur *in* ihnen existiert, möchte man annehmen, daß ein organischer Zusammenhang auch durch die Natur mindestens des einen der Zusammenhängenden selbst bestimmt ist, wenn nicht beider. Man könnte daher denken, mit dem organischen Zusammenhang von Gedächtnis und Denken sei ein Verhältnis gemeint, wie es zwischen *Gliedern* eines Organismus, insbesondere aber im Fall ihrer harmonisch abgestimmten Wirksamkeit besteht. Dann aber müßte es Sinn machen, auch von einem „unorganischen“ – nämlich unharmonischen – Zusammenhang des Gedächtnisses mit dem Denken zu reden. Angesichts der Mannigfaltigkeit von Verhältnissen, in denen sich Glieder eines – geologischen, vegetabilischen oder tierischen, ganz zu schweigen vom menschlichen – Organismus befinden können, wäre damit auch herzlich wenig Bestimmtes gesagt. Es müßte außerdem von einem Organismus die Rede sein, dessen Glieder Gedächtnis und Denken sind, und diese müßten als Glieder auch ein äußerliches

Verhältnis zueinander haben, also trennbar sein – und sei's auch um den Preis, daß die Glieder das Leben verlieren oder daß der ganze Organismus es verliert. Doch nichts, soweit ich sehe, deutet darauf hin, daß Hegel Gedächtnis und Denken einerseits und die Intelligenz andererseits nach Analogie von Gliedern eines Organismus gedacht hat. Wenn man dies berücksichtigt, so darf man den Zusammenhang von Gedächtnis und Denken nicht als den von Gliedern eines Organismus denken. Man muß ihn als einen verstehen, der wesentlich *selbst* ein Organisches ist und also die Natur *des* Organischen hat. Für dieses aber ist nach Hegels Auffassung charakteristisch, daß es sich in zwei „allgemeine Extreme“ entzweit – die unorganische Natur und die Gattung -, daß es deren „Mitte“ ist und mit deren jedem unmittelbar Eins, selbst Gattung und unorganische Natur (vgl. § 342 u. Z). Es macht keine Schwierigkeit, diese minimale Bestimmung des Organischen auf den Begriff des Zusammenhangs von Gedächtnis und Denken anzuwenden. Denn im mechanischen Gedächtnis jedenfalls – als ein System „auswendig“ gelernter, für sinnvolle Verwendung verfügbarer Namen, deren inneres Band, das sie miteinander und mit den Vorstellungen verknüpft, die Intelligenz selber ist (E 223) – hängen das Gedächtnis und das Denken so miteinander zusammen, daß mit Sinn gesagt werden kann, das eine sei die „unorganische Natur“ des anderen und dieses seine „Gattung“ oder Entelechie; und ihr Zusammenhang sei sowenig ein äußerlicher, daß er nicht nur „Mitte“ oder ein Drittes *zwischen* ihnen ist, sondern mit jedem von ihnen unmittelbar eins. Ob es berechtigt und sogar zwingend ist, dies zu behaupten, ist damit natürlich noch nicht ausgemacht. Um etwas darüber auszumachen, wird zu fragen sein, was das spekulative Denken eigentlich nötigen soll, vom Gedächtnis zum Denken überzugehen und damit den *Begriff* des Denkens „abzuleiten“ (4.). Dazu aber sollte zuvor genauer als bisher festgestellt werden, welchen Begriff von Denken Hegel eigentlich ableiten will (3.) und worin die geistige Tätigkeit besteht, die Hegel „Selbstreproduktion der Intelligenz“ nennt (2.).

2. Meine Auskunft über diese Tätigkeit war in zwei Hinsichten unbefriedigend: Sie ließ bis jetzt unbeachtet, was es mit dem Namen auf sich

hat, den Hegel ihr gibt; und sie versäumte anzugeben, wie sich das so Benannte in jene Erinnerung einfügt, die den Begriff des Gedächtnisses ausmacht. Das ist nun nachzuholen.

Was den Ausdruck „Selbstreproduktion der Intelligenz“ betrifft, muß man berücksichtigen, daß nichts reproduziert werden kann, es sei denn zuvor schon produziert gewesen; vor allem aber auch, daß es nicht Vorstellungsbilder sind, von denen der Ausdruck sagt, sie würden reproduziert, und daß gewiß nicht in jeder Leistung der Vorstellungsbilder reproduzierenden Einbildungskraft sich die Intelligenz reproduziert, sich also statt bloßer Vorstellungsbilder *selbst* produziert. Ich nehme an, die Produktion der Intelligenz, die deren Selbstreproduktion vorausgegangen sein muß, sieht Hegel in jenem Prozeß der Phantasie gelegen, in welchem sich die Intelligenz schließlich an ein von ihr selbst hervorgebrachtes Äußeres bindet. Indem die Intelligenz, die bereits als reproduktive Einbildungskraft die Bestimmung der Äußerlichkeit an ihr selbst hat (E 199), den Inhalt, der zunächst bloß gegeben ist, qua Phantasie zum ihr *eigentümlichen* (§ 456; vgl. E 199) verarbeitet und *diesem* Inhalt, der sozusagen ihre eigene „Seele“ selbst ist und nicht nur die Seele all ihres Inhalts (vgl. E 200), Anschaubarkeit in einem Äußeren von Zeichencharakter gibt, *produziert sie sich selbst*, statt bloß wie bereits als produktive Einbildung eine zum „bewußtlosen Schacht“ ihres „Inneren“ gehörende, vereinzelte Vorbildbestimmung zu äußern. Für dieses ihr Produkt also, das sie selbst ist, gilt es nun die *Reproduktion zu denken*, indem unterstellt wird, daß an entsprechend ausgezeichnetem Äußeren, das Zeichen mit Namencharakter ist, dieselben (zur reproduktiven Einbildung führenden) Tätigkeiten des Erinnerns ausgeübt werden wie gegenüber der „ersten unmittelbaren Anschauung“ (§ 461). Dabei aber kann es sich natürlich nicht nur um die triviale Feststellung handeln, daß anschaulich gegebene Zeichen erst durchs Behalten der *Bilder* von ihnen und dadurch, daß sie im üblichen Sinn erinnert, aber auch aus der eigenen Innerlichkeit des über sie verfügenden Ich hervorgebracht werden können, wie alles in der Anschauung Aufnehmbare *innerlich* gemacht werden (vgl. § 453 f.; E 197). Mit dieser Feststellung ist zwar insofern Wichtiges gesagt, als mit ihr darauf aufmerksam gemacht wird, daß die Intelligenz, indem sie ihr Produkt, das sie selbst ist, repro-

duziert, nicht nur Äußerlichkeit wird, sondern sich auch *verinnerlicht*. Ihre Produktion ist, im Reproduzieren, nicht nur nach außen – aufs Wort – gerichtet, sondern auch nach innen: auf das Gewinnen einer „ideellen Welt“ (§ 444); und es ist nun, im Selbstreproduktionsstadium der Intelligenz, gerade *innerhalb* des „Erinnerungs“-Prozesses, daß die Produktion nach außen statthat. *Daß* der Selbstreproduktionsprozeß der Intelligenz sich in jene Erinnerung einfügt, welche den Begriff des Gedächtnisses ausmacht, ist damit keine Frage mehr. Aber solange man nicht sieht, worin das Eigentümliche des *nun* zu reproduktiver Einbildung führenden Weges der Intelligenz liegt, kann man *weder* sagen, *wie* sich die Selbstreproduktion der Intelligenz in jene Erinnerung einfügt, *noch* sehen, daß sie zu etwas vom Ergebnis der reproduktiven Einbildung überhaupt Unterschiedenem, Neuem führen kann, das sogar Denken sein mag.

Dazu genügt es nicht, nur wie bisher die „Erinnerung“ der Äußerlichkeit einer mit dem Namen hergestellten Verknüpfung zu berücksichtigen, die den Hegelschen Gedächtnisbegriff ausmacht. Man muß dessen *Entwicklung* auf seine Stadien hin betrachten und diese Stadien genauer als bisher mit den „Tätigkeiten des Erinnerns“ zusammenbringen, die zur produktiven Einbildung führten und die nun von der Intelligenz als Gedächtnis angeblich wieder „durchlaufen“ werden. Die Zuordnung, die dabei sichtbar wird, ist:

Tätigkeit des Erinnerns	ergibt:	Entsprechende Form des Gedächtnisses:
1) αα) → ββ)	: <i>Aufbewahren</i> des Bildes	3) Namen behaltendes Gedächtnis
ββ) → γγ)	: Bilder <i>reproduzierende Erinnerung</i>	<i>reproduzierendes Gedächtnis</i>
γγ) → 2) αα):	assoziativ tätige und <i>repro-</i> <i>tive Einbildungskraft</i>	Gedächtnis als solches das <i>mechanisch</i> arbeitet

Hegels Pointe ist nicht so sehr, daß den Prozessen oder Tätigkeiten, die von einer Form der innerlich werdenden Vorstellung zur nächsten führen, Formen des Gedächtnisses zugeordnet werden, sondern daß dieselben Tätigkeiten nun, im Falle des Gedächtnisses, eben deshalb etwas Neues wirken, weil sie nicht „gegen“ eine vereinzelte, „erste unmittelbare Anschauung“ mit dem Zweck, deren Erfordernis beiseite zu schaffen, gerichtet sind, sondern gegen das ganze komplexe Gebilde, das ein Wort als im einzelnen Verwendungsfall gegebener Name ist, dessen bloß Verwendungsfall-abhängige Bedeutung es fortzuschaffen gilt; und daß in dem von dieser Aufgabe ausgehenden Verarbeitungsprozeß jeweils neben der besonderen „erinnernden“ Tätigkeit, die vorherrscht, auch die anderen dieser Tätigkeiten mit am Werk sind. So trifft die oben „trivial“ genannte Feststellung bereits für das Namen *behaltende* Gedächtnis zu; darüber hinaus aber wird mit diesem ersten Innerlichmachen des anschaulich gegebenen Zeichens dessen Bedeutung „objektiv“, d.h. bleibend und intersubjektiv (vgl. E 217f.); und der bezeichnete Inhalt, sowie die Bedeutung werden mit dem Zeichen zu *einer* Vorstellung verschmolzen, in der idealiter eine eins-eins-eins-Relation zwischen Namenszeichen-Typ, Bedeutung und Benanntem besteht (§ 461; vgl. E 216). Wie im innerlich gemachten und fixierten Vorstellungsbild eines sinnlich Gegebenen, dessen Einzelheiten ausgewischt sind, ist auch im Namen mit dauerhafter Verknüpfung das Okkasionelle abgearbeitet und die Bedeutung das Wesentliche im Gegensatz zum materiellen Charakter und Auftreten des Zeichens als dem Unwesentlichen. Insofern die Verknüpfung, die der Name ist, hierdurch *innerlich* oder zu einer der Intelligenz eigenen gemacht ist, während zugleich die Weise der Äußerung der im Namen repräsentierten einen Vorstellung *allgemein* gemacht ist, kann man auch vom Namen behaltenden Gedächtnis schon sagen, in ihm sei eine Einheit von Subjektivität und Objektivität (E 216), während ein Vorstellungsbild und dessen Aufbewahrtwerden „im Schachte der Intelligenz“ noch etwas bloß Subjektives waren. Die Intelligenz reproduziert sich nun im Namen jedenfalls insoweit selbst, als bestimmte Vorstellungen, die zum ihr eigentümlichen Inhalt gehören, ihr Dasein *nur* noch in dieser spezifischen Weise der Äußerung haben.

Noch stärker kontrastieren Erinnerung und Gedächtnis im Ergebnis der zweiten, *reproduzierenden* Tätigkeit der Intelligenz. Während diese Tätigkeit im Fall der eigentlichen Erinnerung dahin führt, daß ein inneres *Bild*, das „bewußtlos aufbewahrt“ war, anläßlich einer gegebenen Anschauung wieder auftaucht und die Anschauung unter sich subsumiert, so daß diese auf dasjenige verweist, *wovon* jenes Aufbewahrte einmal das Bild war, bedarf das reproduktive Gedächtnis *weder* einer Anschauung *noch* eines Bildes des im Namen Vorgestellten, indem es diesen aktiviert. Der Name ersetzt also nicht nur die Anschauung eines Gegebenen, sondern auch das von ihr bewahrte Vorstellungsbild. Indem er aktiviert bzw. reaktiviert wird, ist die Intelligenz jedoch gerade nicht bei ihm in seiner äußerlichen Beschaffenheit und – im Unterschied zur *ἀνάμνησις* – auch nicht bei einem anschaulich Gegebenen, das unter den Namen fällt; sondern bei seiner Bedeutung und über diese bei der benannten, aber nur noch „allgemein“ vorgestellten Sache. Sie „hat und erkennt im Namen die Sache, und mit der Sache den Namen, ohne Anschauung und Bild“ (§ 462; vgl. E 219). Im Gegensatz zur eigentlichen Erinnerung besteht daher im reproduzierenden Gedächtnis keine Differenz mehr zwischen meiner innerlichen Vorstellung und dem in der erneuten Anschauung wieder präsenten Inhalt, dessen früheres Gegebensein ich im gewöhnlichen Sinne des Ausdrucks „erinnere“. Vielmehr gilt nun: Der Name ist die *Existenz* des Inhalts in der Intelligenz selber; und seine Aktivierung, die man doch als seine *Erinnerung* zu betrachten hat, ist „zugleich die *Entäußerung*“, in der sich die Intelligenz „innerhalb ihrer selbst“ setzt (§ 462). Dies gilt auch insofern, als nun die assoziative Verknüpfung der jeweiligen, „besonderen“ Namen keine bloß äußere mehr ist. Sie hängt nicht an Regelmäßigkeiten ihrer äußeren Gestalt, sondern ist nun verankert („liegt“) in der Bedeutung, welche die Namen als „Bestimmungen der empfindenden, vorstellenden, oder“ (!) „denkenden Intelligenz“ haben. Einzig die Tatsache, daß die *materielle* Seite der Zeichen gegen die Bedeutung noch weitgehend *gleichgültig* ist, beschränkt die Einheit des Inneren und Äußeren bzw. des nach innen gehenden Erinnerungs- und des nach außen gehenden Entäußerungsprozesses der Intelligenz. Hiervon als von einem Unwesentlichen abgesehen kann

man nun mit noch höherem Recht als bei der ersten Form des Gedächtnisses eine „Identität des Subjektiven und Objektiven“ (E 219) diagnostizieren. Diese Identität ist nicht mehr nur jene sporadische „Einheit“, die am vereinzelt, in seiner Bedeutung befestigten Namen auftritt, sondern eine „innerhalb der Intelligenz selbst“; und sie betrifft diese im ganzen, soweit sie sich im Namen ausdrückt. Jene Reproduktion, deren Produkt die Intelligenz selbst ist, tritt daher hier ebenfalls nicht mehr nur sporadisch, an einer Teilklasse von Namen auf, sondern durchgängig, wo Namen im reproduzierenden Gedächtnis aktiviert werden; und sie reproduziert die Intelligenz nicht nur hinsichtlich einzelner Vorstellungen, die zu ihrem eigentümlichen Inhalt gehören. Vielmehr ist ihr eigentümlicher Inhalt, *soweit* er überhaupt bei Namen benannt ist, in deren Aktivierung nunmehr als ganzer existent. Wir haben „den ganzen Inhalt, indem wir den Namen vor uns haben“ (E 222); und – möchte man hinzufügen – die Intelligenz geht darauf, den Inhalt des Ganzen, das sie ist, in Existenz zu setzen, indem sie mit der Erinnerung des Namens „zugleich die Entäußerung“ ist, „in der sie innerhalb ihrer selbst sich setzt“. Hätte der eigentümliche Inhalt der Intelligenz nicht nur Namen gefunden für *Vorstellungen* seiner, sondern auch einen Namen für seinen *Begriff* und für begriffliche Bestimmungen, in denen er zu *denken* ist, so gälte das bis dahin über die entäußernde Erinnerung der Intelligenz im Namen Gesagte auch für *diese* – denkende – Weise ihrer Selbstreproduktion. Natürlich ist aber bislang durchaus unentschieden, ob eine solche Weise überhaupt angenommen werden muß.

Erst im Kontext einer Betrachtung der dritten Tätigkeit des Erinnerns möchte Hegel diese Frage entscheiden. Zunächst aber geht es nur darum auszumachen, wie die sich aus dieser Tätigkeit ergebende Form des Gedächtnisses beschaffen ist. Dabei fallen zunächst weitgehende Übereinstimmungen mit dem Ergebnis der Betätigung am Vorstellungsbild ins Auge: Wie in diesem das Hervorgebrachte aus „der eigenen Innerlichkeit des Ich“ (§ 455) hervorging und frei, ohne das Vorliegen einer äußerlichen Bedingung nötig zu haben, *vor* mich gebracht, in diesem Sinne also „geäußert“ werden konnte (vgl. E 199),

so ist nun die Intelligenz „die Macht der Zeichen“ (E 223), wengleich natürlich dasjenige, dessen Macht damit *gebrochen* wurde, in beiden Fällen verschieden ist: die Anschauung im einen Fall, im Fall des Gedächtnisses hingegen „die Verknüpfung“ der Bedeutung „mit dem Sein“ der Zeichen „als Namen“ (§ 463). Daran aber heftet sich nun ein neuer, gewichtiger Kontrast. Während die Macht des Ich, Bilder aus ihrer eigenen Innerlichkeit hervorgehen zu lassen, lediglich zur „Selbstanschauung“ der Intelligenz in produktiver Phantasie führt, die dem aus ihr selbst genommenen Gehalt eine bildliche Existenz verleiht (§ 457), in der sich das Selbst zunächst einmal *verliert*, gelangt die Intelligenz nun dazu, in ihrer „höchsten Entäußerung“ dennoch *bei sich* und „einfach in sich zurückgekehrt“ (§ 463) zu sein. Die im Begriff des Namens gelegene Verknüpfung nämlich, die „noch eine Synthese“ ist – also nachträgliche Verbindung ursprünglich Verschiedener, will sagen des Äußeren und seiner Bedeutung für die Intelligenz, sowie der vielen besonderen Namen -, wird nun ersetzt durch „Ich, die Intelligenz [...] dieses Eine und damit in dem Vielen ihrer selbst [...] Vereinigende“ (E 222). Dieses Eine ersetzt jene Synthese, sofern in ihm Namen zur Einheit eines Sinnes gebracht sind und der Unterschied, der zwischen der Bedeutung und dem Namen bisher noch zu beachten war, als irrelevant *aufgehoben* ist (vgl. § 463). In einheitlichen Sinngebilden, in denen die Intelligenz „die einfache Wahrheit ihrer besonderen Entäußerungen und ihr durchgeführtes Aneignen“ ist, hat all dasjenige, was an der materiellen Seite der Zeichensysteme, auf denen die Gebilde beruhen, willkürlich und zufällig ist, nicht einmal mehr den Charakter eines Unwesentlichen im *Gegensatz* zur Bedeutung als dem Wesentlichen. Es ist nur noch ebenso wesenloser wie aufs Innere hin durchsichtiger Schein. Gegenüber dem reproduzierenden Gedächtnis ist die Ausübung dieser Macht der Intelligenz daher die *höchste Erinnerung* des Vorstellens; denn in ihr ist das Vorstellen nicht mehr nur – wie die Aktivierung von Namen im reproduzierenden Gedächtnis – von der Bindung an ein auf Gegebenem beruhendes Vorstellungsbild befreit, sondern auch von der Differenzierung des Vorstellens in ein Wesentliches und Unwesentliches: die Bedeutung und ihr mit Zufälligkeiten behaftetes

materielles Substrat. Damit aber wird es nach Hegels Auffassung unerlässlich, die als höchste Erinnerung zu deutende Tätigkeit der Intelligenz auch als deren *höchste Entäußerung* zu deuten. Denn indem die Differenz zwischen der Bedeutung des Namens und seinem mit Zufälligkeit behafteten materiellen Substrat als gänzlich irrelevant in der betätigten Macht der Intelligenz aufgehoben wird, ist diese nicht mehr nur das Innerste, das in Namen, die Bedeutung haben, seinen eigentümlichen *Inhalt* hervorbringt und reproduziert. Vielmehr setzt die Intelligenz sich *selbst* nun auch als äußeres Medium des Zeichensystems: „den allgemeinen Raum der Namen als solcher, d. i. sinnloser Worte“ (§ 463). Während die Intelligenz zu Beginn der Tätigkeiten des Erinnerns (§ 453) als in sich *konkretes*, alle Bestimmtheiten, die erst noch zur Existenz kommen müssen, in virtueller Möglichkeit affirmativ enthaltendes, und doch *einfach* bleibendes Allgemeines zu denken war, *existiert* sie nun im Verhältnis zu den Namen in ihrer gänzlichen Äußerlichkeit als ein solches Allgemeines. Zugleich aber ist sie auch die Macht über diese sinnlosen Worte, und dies „als *ganz abstrakte Subjektivität*“. Sie ist „Beziehen“ der vielen Namen in einem lediglich „mechanischen“ Gedächtnis. Gerade in der „Kraft der mechanischen Weise dieses Zusammenhalts“ (E 225) bekundet sich also die Souveränität der Intelligenz; und indem die „als wunderbar“ erscheinende Tatsache *nun* berücksichtigt zu werden verlangt, „daß der Geist, dieses wesentlich freie, Beisichseiende in sich selbst, in seiner Innerlichkeit so äußerlich auf ganz mechanische Weise sich verhält“ (E 224), offenbart sich „die Wahrheit [...], daß das reine Subjekt, das innerlich Subjektive [...], das Beisichsein der Intelligenz an ihm selbst das Objektivste ist“ (ebd.). Die Selbstreproduktion der Intelligenz im *mechanischen* Gedächtnis besteht also nicht mehr nur darin, daß die Intelligenz in Namen, die bei aller äußerlichen Beschaffenheit vor allem eine Bedeutung haben, ihren an sich seienden, eigentümlichen Inhalt immer wieder zur Existenz bringt; sondern darin, daß sie, indem sie Worte bloß noch mechanisch gebraucht, also „keinen Sinn bei den Worten hat“, doch sich selbst als ganz abstrakte Subjektivität hervor- und wieder hervorbringt, – und darin „*bei sich* als *Einheit* der *Subjektivität* und der *Objektivität*“ ist (§ 463A).

Wenn dies das vorläufige Ende des Veräußerlichungs- und *zugleich* Verinnerlichungsprozesses ist, dem die vorstellende Intelligenz als Selbstreproduktion unterliegt, so wird man sich nun nicht mehr verwundert fragen, wie sie in ihm zum Innersten des Inneren gelangen kann und wie das Wieder-Durchlaufen von Tätigkeiten, die bereits zur „erinnernden“ Vorstellung gehören, zu etwas gänzlich anderem als der bloß reproduktiven Einbildungskraft führen mag. Es fragt sich nur noch, warum dies Andere gerade Denken sein soll, warum Hegel mithin an dieser Stelle den Begriff des Denkens hofft ableiten zu können. Doch bevor dieser Frage nachgegangen wird, sollte erst einmal festgestellt werden, in welchem Sinn der Ausdruck „Denken“ und der Begriff des in ihm Bezeichneten hier von Hegel genommen werden. Im Gegensatz zur Darlegung des Hegelschen Gedächtnisbegriffes und seiner „Entwicklung“, für die ich möglichst alle wichtigen Textstellen berücksichtigen wollte, kann ich mich dabei von Paraphrasen ziemlich freihalten.

3. Die Eingangspassagen dieser Arbeit könnten suggeriert haben, daß Hegel sich seinen Begriff des Denkens historisch gesehen in der Beschäftigung mit Aristoteles erarbeitet hat. Vielleicht ist es zum Teil tatsächlich so gewesen. Doch Hegels systematische Einführung dieses Begriffs erfolgt eindeutig im Kontext einer Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen, vorstellungstheoretischen Auffassung von Denken. Gegen diese Tradition gerichtet und Kantische Korrekturansätze radikalierend soll sie Denken *nicht* als ein besonderes Vorstellen begreiflich machen, das mittels einer Stufenleiter von Vorstellungsarten definierbar wäre, zum Beispiel als Betätigen oder Haben von Vorstellungen, die „objektive Perzeptionen“ sowie abstrakte Allgemeinvorstellungen, als solche aber von Anschauungen verschieden sind (vgl. Kant, KrV B 376 f.).<sup>11</sup> Denken ist vielmehr nach Hegels Auffassung eben so sehr von allem Vorstellen wie vom Anschauen zu unterscheiden. Es *existiert nicht ohne* Vorstellen; denn „es ist in Namen, daß wir *denken*“ (§ 462A; vgl. KrV B 763); Namen oder Wörter zu gebrauchen aber ist eine besondere Form des Vorstellens. Vorstellungen, deren Haben

11 Vgl. auch Kants Ausführungen über Denken in Met. L<sub>1</sub>, 239 ff., sowie Anthrop. § 40 ff.

oder Betätigen das Vorstellen ist, sind subjektiv. Sie sind „das Ihrige der Intelligenz noch mit einseitiger Subjektivität, in dem das Ihrige noch bedingt ist durch die Unmittelbarkeit, nicht an ihm selbst das *Sein* ist“ (§ 451). Dies macht den Hegelschen *Begriff* der Vorstellung aus. Es gilt daher auch für Vorstellungen, die Namen und als solche Bedingungen der Existenz von Denken sind. Es gilt hingegen gerade nicht von Denken. Denken, seinem Begriff nach, ist das Haben von Gedanken; Gedanken aber, die ein Denken hat, sind nach Hegelscher Auffassung nicht abstrakte Vorstellungsbestimmungen oder Instanzen einer species solcher. Denn der Gedanke ist – gemäß der Einführung seines Begriffs (§ 464) – eine Seinsweise der Intelligenz, von deren „Objektivität nicht mehr das Subjektive ein Verschiedenes ist“ und von der außerdem gilt, daß das Subjektive, „diese Innerlichkeit an ihr selbst *seiend* ist“. Indem Hegel einen dialektischen „Übergang“ aufzeigen möchte, der vom Begriff des mechanischen Gedächtnisses zu diesem Begriff des Gedankens und Denkens führt, möchte er gegen die neuzeitliche, vorstellungstheoretische und subjektivistische Überzeugung wieder die oben (I A 2.; B 2.) erwähnte, auch an Aristoteles abgelesene und überhaupt der „älteren Metaphysik“ zugeschriebene Auffassung von Denken zur Geltung bringen. Er möchte damit aber auch der ebenso gewöhnlichen wie alten Überzeugung Rechnung tragen, daß alle Erkenntnis des „Wahrhaften“ ein *Nachdenken* verlangt und also nicht bereits in abstrakten Vorstellungsbestimmungen, die eines solchen unbedürftig sind, erfolgen kann (vgl. § 21). Das Nähere der übers Haben von Gedanken hinausgehenden Tätigkeit des Denkens gehört jedoch nicht mehr zu dessen *Begriff* als solchem, sondern bereits zu seiner Entwicklung (vgl. oben II 1.), die nicht mehr mein Thema ist. Nur auf zwei Punkte, die den *Unterschied* des Begriffs und seiner Entwicklung betreffen, ist hier noch aufmerksam zu machen, weil sonst gewiß mißverstanden würde, was Hegel unter Denken ganz im allgemeinen versteht.

Was ich bis jetzt gesagt habe, könnte den Eindruck erwecken, Hegels Versuch, Denken von Vorstellen abzugrenzen, sei mit Kant verglichen um den Preis eines enormen Verlustes an Bestimmtheit im Begriff des Denkens erkaufte. In Wahrheit aber ist es eher so, daß Hegel

den Begriff des Denkens gerade durch dessen Abgrenzung vom Vorstellen genauer faßt als Kant. Er berücksichtigt in diesem Begriff, daß das Denken als solches *eigentümliche* Bestimmungen besitzt, und macht dadurch Ernst mit einer Einsicht, die Kant in seiner Theorie des Erkennens gehabt hat, aber in seiner empirisch-psychologischen Lehre vom Denken folgenlos bleiben ließ. Indem Hegel diese Einsicht in die systematisch-philosophische Exposition des Begriffs ‚Denken‘ aufnimmt, gelingt es ihm, genauer als Kant anzugeben, was einerseits das Denken als solches auszeichnet und was andererseits – im Wege der Entwicklung seines Begriffs – über dasjenige Denken zu sagen ist, das *denkendem Erkennen* eignet und als solches im Vordergrund des Kantischen Interesses steht. Was hat es damit auf sich?

(a) Kant hat nicht nur Allgemeinvorstellungen, die er „Begriffe“ nennt, als „Erkenntnisse“ (cognitiones) betrachtet, sondern auch Anschauungen (intuitus), worin ihm Hegel übrigens gefolgt ist, wenngleich mit einer modifizierten Auffassung von dem, was dabei unter „Erkennen“ verstanden werden muß (vgl. KrV B 376 f.; § 445). Erkenntnisse, seien sie nun Anschauung oder Begriff, unterscheiden sich nach Kant von sonstigen Vorstellungen mit Bewußtsein (Perzeptionen) dadurch, daß sie *objektive* Perzeptionen sind. Was aber soll das anderes heißen als mindestens dies, daß in ihnen ein Bewußtsein vom *Objekt* enthalten ist; und wie sollte dieses Bewußtsein zu verstehen sein, wenn nicht als eines, in welchem zumindest ein *Begriff* von einem Objekt *überhaupt* enthalten ist (vgl. KrV B 160 f.)? Es anders zu verstehen würde die Behauptung erfordern, man könne im *bloßen* Anschauen oder bildlichen Vorstellen das Bewußtsein haben, *daß* eine Qualität, deren man sich bewußt ist, Qualität eines *Gegenstandes* sei. Wenn aber diese Behauptung zu verwerfen ist, muß dann nicht bereits in objektiven Perzeptionen von der Art der Anschauung ein Denken (als Haben eines Begriffs) *enthalten* sein; und muß ein solches Denken nicht *unterschieden* werden von einem Denken, das mit Perzeptionen seiner *besonderen* Art den Anschauungen gegenübersteht, also in objektiven Perzeptionen, die Anschauungen sind, gerade *noch nicht* enthalten ist? Gesetz dies sei so, doch der in objektiven Perzeptionen, die Anschauungen sind, enthal-

tene Begriff und die zu ihm gehörenden Begriffe seien nicht bloße Allgemeinvorstellungen (eines „Gemeinschaftlichen“ am Gehalt von Vorstellungsbildern), sondern Gedanken im Hegelschen Sinn und diese Gedanken seien dem Denken als solchem eigentümlich, wie dies ja auch Kant mit seiner Theorie derjenigen Begriffe meint, die ihren „Sitz“ angeblich im reinen Verstand haben: muß dann nicht zunächst einmal ein *fundamentaler* Begriff von Denken gebildet werden; und muß er nicht so gebildet werden, daß er sowohl für Anschauungen *als auch* für bildhafte und mit Zeichengebrauch verbundene Vorstellungen dasjenige spezifisch faßt, was vielleicht nicht dieser oder jener in ihnen enthaltene Gedanke, aber jedenfalls *überhaupt* in ihnen enthaltener *Gedanke* und das zu diesem gehörende *Denken* ist? Ich glaube, daß Hegel durch Suggestionen dieser Art – und nicht nur durch Rekurs auf Aristoteles – dahin gelangt ist, seinen „psychologischen“ Begriff des Denkens so einzuführen, wie dieser Begriff sich in § 464 f. „abgeleitet“ und „exponiert“ findet, und daß sich noch weitere Charakteristika an ihm aus diesem historischen Kontext verständlich machen lassen.<sup>12</sup> Vor allem leuchtet in diesem Zusammenhang ein, daß das Denken zunächst einmal nicht als eine besondere, in bezug auf das Anschauen und Vorstellen stehende, an ihrem Material ausgeübte und insofern bloß *formelle* Tätigkeit gefaßt wird, sondern als *Haben* von Gedanken, das im Innersten der Intelligenz und also im Zentrum ihres Subjekts seine Stelle hat, aber doch gerade eine diesem Innersten eigentümliche Äußerlichkeit und Objektivität besitzt. Man versteht auch, daß von diesem Zentrum *aller* geistigen Tätigkeiten der Intelligenz so lange *nicht* die Rede sein kann, als noch vom Denken *unterschiedene* Tätigkeiten Thema sind. Denn alle Intelligenztätigkeiten sollen jeweils an und für sich selbst und auf einen immanenten Zweck hin betrachtet werden. (Hegel betrachtet ihn als den Zweck, in den Formen, in denen die Intelligenz sich *bestimmt* findet, die Vernunft zu *finden* (§ 445). Dieser Zweck ist mit dem Haben von Gedanken erreicht; denn was einer „hat“, braucht er nicht noch zu finden. Die

12 Eine genauere Aufklärung des Kontextes dürfte freilich den zu Hegels Theorie des *Selbstbewußtseins* gehörenden Begriff des Denkens nicht unterschlagen. Vgl. dazu Ph.d.G. 151 ff.; aber auch Jub 3, 114 f.

Verwirklichung eines anderen, zum genannten gehörenden Zwecks allerdings steht damit noch aus.) Anschauung und Vorstellung werden nicht hinsichtlich dessen genommen, was sie ihrem Begriff nach sind, wenn sie als „objektive Perzeptionen“ bestimmt werden; und was den in ihnen tätigen Geist zu einem Erkennen macht, muß zunächst einmal anders gefaßt werden als durch Bezugnahme auf „Objektives“, das von der Natur des Gedankens ist. (Es wird gefaßt als Widerlegung des Scheins, das Vernünftige sei zu finden.) Trotzdem aber kommt, wenn der Gedanke dann zum Thema wird, mit ihm fürs erste nichts anderes zur Sprache als die Objektivität des Objektiven in jenen „Perzeptionen“, die Kant objektive und „cognitiones“ nennt und die er mit Sinn nur so nennen kann, weil er ihnen ein zum Denken überhaupt gehörendes Haben eines fundamental Begrifflichen zuordnet. Die Paradoxie aber, die darin zu liegen scheint, daß gleichwohl bei Hegel schon von jenen „vor“ dem Denken liegenden Tätigkeiten des Anschauens und Vorstellens als *erkennenden* die Rede war, wird dadurch vermieden, daß der nun eingeführte Begriff des Denkens (als Gedanken Habens) nicht der Begriff eines „Vermögens“ der Intelligenz ist, das zu anderen Erkenntnisfunktionen hinzukommt; sondern der Begriff von etwas, das die Intelligenz „immer“ ist (vgl. E 229), weil es ihr *Wesen* ist (ebd.) und zur „Wurzel des Geistes“ gehört (E 8). Der Unterschied zwischen der ihrem Begriff nach bereits bestimmten Intelligenz und dem Denken, dessen Begriff nun eingeführt wird, ist lediglich der aristotelische zwischen demjenigen, was eines (die Intelligenz nämlich) als solches bereits *an sich* (*δυνάμει*) ist und demjenigen, was es seiner Wirksamkeit nach (*κατ' ἐνέργειαν*) ist. Indem dies nun aufgedeckt wird, wird zugleich Aufschluß darüber gegeben, wie die Intelligenz in ihren vom Denken unterschiedenen, bereits abgehandelten Tätigkeiten am Werk war. – Als Betätigungen eigentümlicher Erkenntnisvermögen genommen führen diese Tätigkeiten (und sei es auch mit Hilfe des Denkens) freilich nur dahin, daß wir Dinge nach der Art, wie sie erscheinen, erkennen. Da die Intelligenz im Denken hingegen (als einer von ihnen unterschiedenen Tätigkeit) von dieser Art unabhängig ist und *als* Denken begriffen zum Begriff (vgl. E 229 f.; § 442A) dessen gelangt, was sie an sich ist, versteht man nun auch, daß

sie, wenn überhaupt als Vermögen, so jedenfalls betrachtet werden darf als Vermögen, etwas so, wie es ist, und unabhängig von der Art, wie es erscheint, zu erkennen (vgl. Kant, Met. L<sub>1</sub> 240 f.) – mag dieses „Vermögen“ für sich genommen zu einer Erkenntnis von *Dingen* nun zulänglich sein oder nicht. Denn wenn durch Denken für sich überhaupt etwas erkannt wird, so jedenfalls etwas, das in diesem Denken indifferent ist gegenüber der Vielheit sinnlicher *Erscheinungsweisen*, welche Dinge in der anschauenden oder bloß vorstellenden Erkenntnis haben. Und evidentermaßen kann man behaupten, durch bloßes Denken lasse sich etwas erkennen, ohne daß man gegen Kant behaupten muß, was sich dadurch erkennen lasse, seien Dinge oder Gegenstände im Kantischen Sinne. Wenn im Hegelschen Begriff des Denkens die Intelligenz als „für sich an ihr selbst erkennend“ gedacht wird, so ist damit also keineswegs Kants Behauptung der Unerkennbarkeit von Dingen an sich verneint, so wahr die Intelligenz für Hegel kein Ding ist. In Wahrheit nämlich soll damit die Weise bestimmt werden, in welcher das Haben von Gedanken die ihm eigentümliche Objektivität besitzt: *nicht* als das Vorkommen einer Pluralität von „Bestimmungen“ der Intelligenz, die als solche subjektiv, aber zugleich *auch* als bloß gemeinschaftliche Merkmale irgendwelcher Dinge oder Objekte objektiv sind, – wobei dafür, daß die Merkmale gemeinschaftlich zukommen können, diese Dinge dann freilich schon vorausgesetzt werden müßten und das Vernünftige an ihnen, sollte es zugänglich sein, nur noch *gefunden* werden könnte; *vielmehr* als Haben eines Allgemeinen, welches das Eigenste der Intelligenz ist, zugleich aber entgegentritt als das *Objekt* der Intelligenz und insofern als seiend, so daß gerade in ihm – also an ihr *selbst* – die Intelligenz den Schein zum Verschwinden bringt, das Vernünftige sei zu finden. Die Gedanken, deren Haben das Denken ist, sind also nicht nur der Intelligenz „eigentümliche“ Bestimmungen, die sich durch ihren Inhalt von abstrakten Vorstellungsbestimmungen unterscheiden. Sie haben ihren Unterschied von diesen vor allem in der *Form* des Allgemeinen, welches sie sind und welches in ihnen die Intelligenz ist. Im Ausgang von diesem Begriff des Denkens als solchen kann dann der Begriff eines in seiner Tätigkeit auf andere Tätigkeiten bezogenen und angewiesenen Denkens entwickelt

werden: der Begriff eines Denkens in denkendem Erkennen, das *formell* ist (§ 466 f.). Indem er vom deutlich gemachten Begriff des Denkens als solchen abgehoben wird, wird er auch seinerseits präziser als in einer von vornherein nur auf das Zusammenwirken von Erkenntnisfunktionen abhebenden Begriffsbildung bestimmt.

(b) Hegels Begriff des Denkens verlangt, Bestimmungen der Intelligenz, die bloße Vorstellungsbestimmungen sind – und seien sie auch abstrakt –, von *Gedanken* zu unterscheiden. Das provoziert die Frage, wie dieser Unterschied im Denken oder wenigstens in einem formellen denkenden Erkennen *bewußt* sein kann. Die Schwierigkeit, sie zu beantworten, mag den Verdacht nähren, es gebe kein Kriterium, anhand dessen beide im Einzelfall zu unterscheiden sind, oder im Denken sei ein solches Kriterium jedenfalls nicht zur Hand; und dieser Verdacht, wenn er sich bestätigen sollte, könnte leicht zur Überzeugung führen, mit der Unterscheidung zwischen Vorstellen und Denken, auf die Hegel im Gegensatz zur neuzeitlichen, vorstellungstheoretischen Auffassung von Denken so großes Gewicht gelegt hat, sei im Grunde kein großer Staat zu machen. Tatsächlich ist Hegel in seiner enzyklopädischen Skizze einer Theorie des Denkens und in den Vorlesungen hierzu, wie auch sonst in seinen Äußerungen zum Denken, fern davon, uns solch ein Unterscheidungskriterium an die Hand zu geben oder uns wenigstens eine Klassifikation zu liefern, die „Bestimmungen“ in solche der Vorstellung und solche des Denkens scheidet. Seine Ausführungen zum Aneignungsprozeß, welcher das Denken als *Verstand* in einem *formellen* Erkennen ist, sprechen auch nur sehr summarisch von einer Verarbeitung erinnerter Vorstellungen „zu Gattungen, Arten, Gesetzen, Kräften u.s.f., überhaupt zu den Kategorien“ (§ 467).

Doch gerade diese summarische Angabe legt die Vermutung nahe, daß Hegel dem Denken in bloß formellem Erkennen gar nicht die Fähigkeit zusprechen möchte, irrtumsfrei zwischen Vorstellungsbestimmungen und Gedanken zu unterscheiden, sondern diese Fähigkeit einem davon unterschiedenen Denken in philosophisch begreifendem Erkennen vorbehält. Wenn es sich so verhält, gilt a fortiori, daß diese

Fähigkeit auch nicht schon in und mit dem Begriff des Denkens gegeben ist. Unabhängig hiervon gilt auch: Sie kann darin noch gar nicht gelegen sein, wenn der Begriff des Denkens als solchen nur dasjenige auf den Begriff zu bringen versucht, was die Intelligenz selbst ihrer Wirkungsweise nach in *allen* ihren Tätigkeiten, also sowohl im erkennenden Anschauen und Vorstellen wie im erkennenden Denken ist. Die Auffassung, daß der Unterschied von Gedanke und Vorstellungsbestimmung im Denken als solchem und im Denken eines formellen Erkennens kriterienlos auftritt, hat auch den Vorzug, uns zu erklären, daß und warum mit diesem Unterschied innerhalb des formellen denkenden Erkennens, dessen Möglichkeitsbedingungen Kant in erster Linie aufzuklären unternahm, sowie auch innerhalb einer Theorie solchen Erkennens tatsächlich kein großer Staat zu machen ist. Aufgrund des Zusammenhangs zwischen Denken als solchem und dem Denken in diesem Erkennen ist lediglich zu sagen, *daß* ein Unterschied zwischen bloßen Vorstellungsbestimmungen und Gedanken besteht und worin er besteht; nicht aber generell zu entscheiden, welche Bestimmungen, mit denen sich das Denken abgibt, Gedanken sind, und welche noch nicht.

Soweit ich sehen kann, verträgt sich die Auffassung mit allem, was Hegel über das Denken als solches und das Denken in einem formellen Erkennen sagt. Insbesondere verträgt sich das Wissen, das zum Denken seinem Begriff nach gehört, das Wissen nämlich, daß, „was *gedacht* ist, *ist*; und daß was *ist*, nur *ist*, insofern es Gedanke ist“ (§ 465), durchaus mit einem *Nichtwissen* des Denkenden darüber, ob diese oder jene Bestimmung Gedanke und darum seiende Bestimmung ist oder nicht. Innerhalb der spekulativen *Philosophie* sind die einzigen Bestimmungen der Intelligenz, für die dies mit dem Begriff des Denkens (und mit dem Begriff des Denkens in formellem Erkennen) ausgemacht sein dürfte, diejenigen Bestimmungen, in denen diese Begriffe selbst gedacht sind, – vorausgesetzt, daß sich die Einführung dieser Begriffe rechtfertigen läßt. Ich nehme daher an, daß bei Hegel mit dem Denken als solchem und auch mit dem Denken in einem formellen Erkennen *für* solches Denken noch nicht entschieden ist, welche von den Bestimmungen, in denen sich die Intelligenz betätigt oder die sie hat, Gedankenbestim-

mungen sind, und welche nicht. Was wir *anstelle* eines solchen Kriteriums besitzen, ist, solange nicht *begreifend* erkannt wird, nur die unser Denken begleitende Überzeugung, daß gewisse Bestimmungen dem Gedachten „nach der Notwendigkeit der Sache“ (E 193) zukommen. Wenn dies richtig ist, so hat Hegels Auffassung von Denken auch darin eine ihrer Pointen, daß sie weder dem Denken als solchem noch dem Denken in einem formellen Erkennen die Macht zuspricht, von sich aus festzustellen, was an demjenigen, in bezug worauf gedacht wird (sei dies ein Vereinzelttes oder ein Allgemeines), dem Denken selbst zugehört und was nicht. Wenn gilt, nur was durchs Denken von und an den Dingen erkannt wird, sei das an ihnen wahrhaft Wahre, so impliziert meine Annahme natürlich auch, daß in einem Denken formellen Erkennens nicht ausgemacht werden kann, was das „wahrhaft Wahre“ ist. Daß dies für Hegel trivialerweise gilt, kann als weiteres Indiz für die Richtigkeit der Annahme gelten.

4. Nach allem Ausgeführten ist es nicht mehr unmöglich, wenigstens intuitiv zu erfassen, wie Hegel seine Ableitung des Begriffs ‚Denken‘ bewerkstelligen will. Er muß dazu mindestens zugunsten von drei Behauptungen argumentieren; zugunsten der Behauptung nämlich,

- (1) daß eine neue Gedankenbestimmung zu denken ist, mit der das (im Vergleich zum Anschauen und Vorstellen) Innerste der Intelligenz aufgedeckt wird, ohne welches weder irgendein Anschauen noch irgendein Vorstellen erkennend wäre;
- (2) daß mit dieser Gedankenbestimmung über den Begriff des Vorstellens zu einem keine Besonderung seiner ausmachenden Begriff des Denkens hinausgegangen wird;
- (3) daß in ihr nicht ein bloß Gemeinschaftliches am Gehalt der Vorstellungsbilder von irgendwelchen Objekten gedacht wird, sondern etwas, das von der Struktur des Gedankens ist.

Die Argumente zugunsten dieser Behauptungen müssen in Aussagen bestehen, die nicht Aussagen über das mechanische Gedächtnis als sol

ches sind, sondern Aussagen darüber, was die Intelligenz selbst ist, die das Gedächtnis mechanisch betätigt; und mit denen eine Einheit von Innerem und Äußerem behauptet wird, welche *nicht jene* zum mechanischen Gedächtnis als solchem gehörende Einheit im vorstellend (oder auch Zeichen äußernd, also anschauend) Geäußerten ist – die Einheit der vielen Bedeutungen, die *einen* Sinn ergeben; sondern vielmehr eine Einheit, welche die Intelligenz *schon sein* muß, um vorstellend und anschauend solche Sinneinheit überhaupt sein zu können. Die Argumente müssen darum auch Antwort auf die Frage geben, worin *diese* „vorgängige“ Einheit besteht.

Hinsichtlich der *ersten* Behauptung, mit der sich Hegel in seinen kargen Formulierungen am wenigsten Mühe gemacht hat, scheint mir das Argument ungefähr das folgende zu sein: Da sich die Intelligenz sogar im *mechanischen* Gedächtnis bewähren, also dessen Leistungen den Sinn bewahren kann, und da dessen Leistungen so umfassend auftreten können wie bedeutungshafte Anschauungen und Vorstellungen überhaupt, muß es eine Einheit der Intelligenz selbst geben, die (erkennendem) Vorstellen und Anschauen *generell* zugrunde liegt, in der darum *alle* erkennende Tätigkeit der Intelligenz eins ist und in der die Intelligenz *für sich* als jene Vernunftidentität (von Subjektivem und Objektivem) tätig (also κατ' ἐνέργειαν) ist, welche sie als Vernunft *an sich* ist (§ 464). Indem die anschauende und vorstellende Intelligenz in diese Einheit als in ihren Grund zurückgeht, ist es in ihr, daß sie sowohl als vorstellende wie als anschauende die Vernunft *findet*, die sie in sich hat, – und zwar als eine, die gar nicht erst zu finden, da ursprünglich *gehabt* ist und an welcher nur der Schein zu beseitigen ist, das Vernünftige sei ein zu findendes (§ 445). Da die zu denkende Einheit eine solche sein muß, ist sie notwendig auch die Einheit derjenigen zur Vernunft gehörenden Bestimmungen, ohne welche weder Anschauen noch Vorstellen erkennend sind.

Die Argumentation zugunsten der *zweiten* Behauptung ist das *Kernstück* der Ableitung. Sie darf nicht nur geltend machen, daß die zu denkende Einheit allem Vorstellen, wie es bisher thematisiert wurde, voraus- und zugrunde liegt; denn damit könnte sie immer noch die Einheit eines weiteren, besonderen Vorstellens oder in einem solchen

vollzogene Einheit sein. Sie muß vielmehr überzeugend dartun, daß die zu denkende Einheit *nicht* mehr unter den eingeführten Begriff der Vorstellung fällt, „das *Ihrige*“ der Intelligenz „mit einseitiger Subjektivität“ und *nicht* an ihm selber „das *Sein*“ zu sein; sondern daß sie den Begriff einer Formbestimmung der Intelligenz ausmacht, in welcher das Bestimmte *ebenso* sehr Sache oder objektiv *wie* der Intelligenz *Eigenes* oder subjektiv ist. Zugunsten dieser Überzeugung mag schon die These sprechen, daß die Intelligenz als *reproduzierendes* Gedächtnis „ohne Anschauung und Bild“ im Namen die Sache erkennt (§ 462) und sich reproduzierend dem aus ihr selbst genommenen Gehalt also keine bildliche Existenz mehr gibt (vgl. § 457); und mehr noch die These, daß die Intelligenz in Betätigung eines mechanischen Gedächtnisses sich selbst als ganz abstrakte Subjektivität hervorbringt, in der sie als Einheit von Subjektivität und Objektivität *bei sich* ist (§ 463). Ausreichend aber sind diese Thesen gerade nicht. Sie verbleiben *innerhalb* einer Theorie der Vorstellung. Erst wenn es gelingt, eine weitere Selbstproduktion der Intelligenz aufzuweisen, in deren Produkt die genannte Subjektivität *keine* „ganz abstrakte“ mehr ist, sondern einen ebenso subjektiven wie objektiven Inhalt hat, wird es unerläßlich, den Begriff der Vorstellung zu transzendieren. Hegel hofft diesen Aufweis zustande zu bringen, indem er einen Unterschied herausarbeitet zwischen der äußeren Einheit einerseits, welche das Seiende als *Name* (in einem allgemeinen Raum der Namen) mit seiner *Bedeutung* in der vorstellenden Intelligenz besitzt (von der die „wahre“ Verfassung oder „Objektivität“ der Namen abhängt), und andererseits der Einheit der *Intelligenz* des mechanischen Gedächtnisses, die das „innere“ Gegenstück zu jener Einheit ausmacht: Während in jener das Äußerliche, Objektive, um in seiner wahren Verfassung zu sein, des anderen – der Bedeutung – *bedarf*, sich also wie ein Bedingtes zu seiner inneren, wesentlichen Bedingung verhält, ist die Intelligenz als innere Einheit „in Einem jene äußerliche Objektivität selbst und die *Bedeutung*“ (§ 464). Sie ist darum *sowohl an ihr selbst* eine Objektivität, also nicht bloß abstrakte Subjektivität; *als auch* eine *nicht* mehr von *Bedeutung* abhängige Objektivität, also a fortiori nicht abhängig von einer Bedeutung, die auf vorstellender Intelligenz beruht. In *dieser* Objektivität ist sie

nun „bei sich und [...] in sich zurückgekehrt“. Während in allen bisher thematisierten Formen, in denen die Intelligenz existiert, noch Gegensätze bestanden – von Äußerlichkeit und Innerlichkeit, Objektivem und Subjektivem, Unmittelbarkeit und Beisichsein, Einzelheit und Allgemeinheit –, sind diese Gegensätze nunmehr „weggefallen“ (E 226). Wenn die Intelligenz als solche Einheit zu denken ist, so darf man wohl mit Recht sagen, mit dem Begriff dieser Einheit sei derjenige des Vorstellens überschritten. Und wenn die angestellte philosophiehistorische Betrachtung uns berechtigt, unter einem Gedanken keine bloß von Konkreterem aus gebildete, abstrakte Vorstellungsbestimmung zu verstehen, so darf gewiß auch behauptet werden, der Begriff des Vorstellens sei überschritten zu demjenigen des Habens von (mindestens einem) Gedanken, also zum Denken. – Vielleicht kann man das Argument zugunsten der zweiten Bedeutung auch in folgende Kurzform bringen: Wenn wir denken, die Intelligenz, die sich als mechanisches Gedächtnis betätigt, reproduziere sich so, daß sie dabei *durch und durch* äußerlich wird, so müssen wir auch einräumen, daß sie in ihrem *Innersten* äußerlich wird. Worin aber anders könnte das äußerlich gewordene Innerste bestehen als im Haben von Gedanken?

Warum aber ist im Gedanken nicht doch nur ein „Gemeinschaftliches“ am Gehalt von Vorstellungsbildern, sondern vielmehr ein davon unterschiedenes, *begrifflich* Allgemeines gehabt? Auch diese Frage ist nicht einfach mit Hinweis auf das soeben schon Behauptete zu beantworten. Denn danach könnte das Denken noch ein Haben von Gedanken sein, in denen bloß ein Gemeinschaftliches verschiedener Vorstellungsinhalte gehabt wird, das ebenso objektiv wie subjektiv ist. So aber wird der Begriff des Gedankens von Hegel gerade nicht verstanden. Die „Objektivität“ des Gedankens ist nicht einfach die Eigenschaft einer „Bestimmung“, *sowohl objektiv als auch* subjektiv (Merkmal und Inhalt einer abstrakten Vorstellung) zu sein; sie ist die Objektivität eines „wahrhaft Allgemeinen“, „welches die übergreifende Einheit seiner selbst über sein Anderes, das Sein, ist“ (§ 465). Die Frage ist darum, wodurch dem Gedanken diese, ihn dann freilich vom bloß Gemeinschaftlichen unterscheidende Struktur zukommt. Hegels Antwort, welche die *dritte* Behauptung begründen soll, scheint zu sein, daß

wir uns den Gedanken als so strukturiertes Allgemeines denken müssen, weil ihm nicht nur gemäß dem zu (2) Gesagten eine wahre Objektivität zuzusprechen ist, sondern wir ihn gemäß dem zu (1) Gesagten auch als dasjenige zu denken haben, was die Intelligenz selber ihrer Tätigkeit nach (*κατ' ἐνέργειαν*) ist, so daß *in ihm* die Intelligenz *für sich* ist, ohne das Vernünftige darin erst noch *finden* zu müssen. Im Gedanken, den das Denken „hat“, reproduziert die Intelligenz sich so, daß sie selbst darin sich gegenübertritt, sich ihr Gegenstand wird *und* sich *wiedererkennt als* das Allgemeine, das sie ist (vgl. § 465). Sie könnte sich als solches jedoch nicht wiedererkennen und wäre auf das trügerische Glück, sich zu finden, angewiesen, wenn das Allgemeine, das sie ist, nicht ein „Begriff“ wäre, der – indem sie am Werk ist – über ihr einfaches Fürsichsein hinausgeht und ausgreift auf den Gegenstand, als der sie sich entgegentritt. Dieses Argument ist gewiß schwer zu durchschauen. Aber man wird wenigstens nicht sagen können, es sei aus der Luft gegriffen. Ohnehin ist meine Erläuterung der Hegelschen Argumentationsskizze nicht mit einer Rekonstruktion zu verwechseln. Zu einer solchen müßten aus Hegels unvollständigen Ausdrücken viele Sätze gemacht und die Folgerungsbeziehungen, in denen sie stehen sollen, offengelegt werden. Das wäre Thema einer weiteren Arbeit. Ich kann daher hier auch keinen sinnvollen Versuch machen, das Gewicht der Argumente abzuschätzen, die Hegel andeutet. Leicht aber scheint mir nun zu sehen, daß diese Argumente, wenn sie erfolgreich sind, einen *Zusammenhang* von Gedächtnis und Denken ergeben, der dem oben umrissenen Begriff des Organischen genügt. Sie heben ja vor allem auf die Zusammengehörigkeit zweier extremer Einheiten ab: der im mechanischen Gedächtnis sich herstellenden, äußeren, und einer allererst durch sie aufzudeckenden, inneren. Man kann daher sagen, daß das Denken als Innerstes der Intelligenz das Gegenstück und „gattungs“-hafte „allgemeine Extrem“ ist zur „wahren Objektivität“, die das Seiende als Name im nur noch „unorganisch“ Naturhaften, aber ebenso die ganze Intelligenz umgreifenden Extrem des mechanischen Gedächtnisses bekommt, und daß der Zusammenhang als „Übergang“ des Gedankens von dem einen zum andern mit jedem der beiden unmittelbar eins ist. Es ist wohl auch nicht mehr nötig, eigens

auszuführen, wie dieser Zusammenhang die Einheit der Intelligenz in ihren sinnlichen und Verstandestätigkeiten gewährleisten kann und wie sein Aufweis damit jenes Einheitsproblem bewältigen würde, das einmal mit der Frage nach einer gemeinschaftlichen Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand aufgegeben schien.