

Die ontologischen Grundlagen der Hegelschen Menschenlehre

Von CHRISTA DULCKEIT-v. ARNIM

A

Die Menschenlehre ist ein brennendes Problem unserer Gegenwartsphilosophie, sie ist die Grundlage aller Systematik überhaupt. Erst wenn sie im vollen Umfang als metaphysische Menschenlehre wiedergewonnen ist, kann eine neue Metaphysik und Ethik auf diesem Fundament errichtet werden. Das frühe 19. Jahrhundert ist die große Zeit einer neuen Menschenlehre als Antithese gegen das mechanistische Welt- und Menschenbild der Aufklärung, eine beginnende Rückbesinnung auf die Einheit des ganzen Menschen in der Einheit von metaphysischer Person und ihrer Naturgrundlage, der Geistseele. Es sind nach Jahrhunderten des Auseinanderfallens des Menschen in Geist und Körper die ersten noch nicht voll ausgereiften Versuche, die Brücke zur christlichen Personlehre des Mittelalters und der antiken Seelenlehre neu zu schlagen. Zugleich aber liegt in ihrem Ausgangspunkt, der neuen Selbstbewußtseinstheorie, die Möglichkeit einer umfassenden Persönlichkeitsphilosophie, die über die Theorie einer einheitlichen Menschennatur hinaus die freie geistige Selbstverwirklichung des Menschen im Auge hat.

Es soll darum versucht werden, nicht nur die Hegelsche Philosophie des Menschen als solche zu interpretieren, sondern darüber hinaus ihre Stellung in der Entwicklung der Geistesgeschichte wenigstens andeutungsweise zu bestimmen. Die Eigenwilligkeit der Hegelschen Begriffsbildung erschwert ein solches Vorhaben. So muß darum weiterhin der Versuch gemacht werden, diese in die allgemeingültige Philosophensprache zu übersetzen, um damit im Rahmen der geistesgeschichtlichen Gesamtentwicklung den notwendigen Vergleichsmaßstab zu gewinnen. Unser Abstand von Hegel ist groß genug, um ihn gerecht beurteilen zu können. Dazu muß man aber die Verbindungslinien nicht nur in die Gegenwart ziehen, sondern ebenso in die Vergangenheit. Die Selbstkritik der Philosophie (A. Dempf) verlangt eine solche Einordnung, wie sie Hegel selbst in seiner Geschichte der Philosophie in vorbildlicher Weise gegeben hat, indem er die einander ablösenden einseitigen „Standpunkte“ nicht nur als unzulängliche Monismen, sondern ebenso sehr als historische und logische Notwendigkeiten in der Entwicklung der Idee aufgezeigt hat und ihnen ihre jeweils zeitgebundene „Wahrheit“ zuerkannte.

Das Zerfallen des Menschen in Geist und Leib, ein Dogma der Philosophie seit Descartes, ist in Hegels Anthropologie bereits von Anfang an aufgehoben und überwunden. Einen besonderen Abschnitt für die unterste Schicht im Menschen, das Leben des Leibes, gibt es nicht. Sie gehört in die Seelenlehre, weil der Leib ohne Seele nicht wirklich ist. Der Mensch ist von Natur aus ein

geistiges Wesen, diese Tatsache bestimmt auch seinen Leib und läßt alles Natürliche an ihm auf besondere, spezifisch menschliche Weise erscheinen. Das oberste Prinzip im Aufbau des Menschen ist formgebend für die Gesamtgestalt. Der ganze Mensch ist vom Geiste geprägt, und damit ist die Einheit seiner Natur aufs neue begründet. Das Verhältnis des Leibes zur Seele wird weder als bloße Wechselwirkung selbständiger, aber aufeinander bezogener Momente, noch als einfache Identität aufgefaßt, sondern als spekulative Einheit des wahrhaft Allgemeinen und der individuellen Einzelheit. In dieser Einheit ist der Geist „die existierende Wahrheit der Materie“ (§ 388). Bereits in der Logik führt Hegel aus, daß der Gedanke der Materie das Prinzip der Form schon in sich schließt, und daß darum auch in der Erfahrung nirgends eine formlose Materie als existierend vorkäme. Die tiefere Anschauung gegenüber dem Demiurgen, der die Welt aus dem ewigen Urstoff bilde, sei die, daß Gott die Welt aus dem Nichts erschaffen habe, „womit denn überhaupt ausgesprochen ist, daß die Form nicht von außen an die Materie gelangt, sondern als Totalität das Prinzip der Materie in sich selbst trägt, welche freie und unendliche Form sich uns demnächst als Begriff ergeben wird“ (Enz. § 128). Ist doch „sogar den Physikern in neuerer Zeit die Materie unter den Händen dünner geworden“ (388) schreibt Hegel schon 1817. Daß „die Form sich uns demnächst als Begriff ergeben wird“, ist für den Hegelschen Formbegriff entscheidend. Er kann nicht allein aus dem Abschnitt über Form und Materie in der Logik gewonnen werden (S. Lakebrink, Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik S. 157 ff.), weil es sich dort nur um die äußere Form handelt. Darüber hinaus wird die Form als Inhaltsmoment begriffen und entwickelt, als äußere Form hebt sie sich auf und wird zu einer mit ihrem Inhalt identischen Form und „nach ihrer entwickelten Bestimmtheit das G e s e t z der Erscheinungen“ (§ 133). Damit ist sie aber im Grunde schon Begriff, „der als Formtätigkeit nur sich selbst zum Inhalt hat“ (§ 212). Selbstverständlich ist auch bei Hegel die Form immer das höhere Prinzip, das seine Grundlage durchdringt, ohne im schlechten Sinne mit ihr identisch zu werden.

Die Einheit der Seele als lebendiger Form und des Leibes kann der Einheit von Form und Materie analog bestimmt werden. Es liegt eine Einheit höherer Natur vor, denn die Seele, die den Leib formiert, benutzt ja bereits die niedrigere Einheit des geformten Stoffes. Die Formkraft des Geistes ist in der „toten“ Materie und im lebendigen Organismus jeweils eine andere. Der Unterschied zwischen den Schichten wird nicht aufgehoben, wie Hegel ausdrücklich betont, die Körperlichkeit geht im seelischen Formprinzip nicht auf, sondern sie bleibt in der spekulativen Einheit erhalten. Es gibt Elemente im Leib, die sich nicht „vermenschlichen“ lassen. Eisen bleibt Eisen, Phosphor Phosphor. Die Substanz ist die gleiche wie in der äußeren Natur, nur ihre Funktionen sind im Organismus spezifisch.

Hegel hat sich mit seiner Menschenlehre nicht nur von aller vorausgehenden materialistischen Philosophie abgewandt, sondern an die Tradition der Antike und des Mittelalters wieder angeknüpft, indem er die Geistseele als allgemeingültige Geist- und Leiborganisation, als eigentliche geistige Wesen-

heit der Menschennatur wiederaufgenommen hat. Die Seele „ist die Substanz, die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so daß er in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat, und sie die durchdringende identische Idealität desselben bleibt“ (§ 388). Als Substanz und Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung ist die Seele das Formprinzip, die immaterielle gestaltende Kraft der Arten und Einzelwesen. Hegel beruft sich an dieser Stelle auf Aristoteles. Er kennt das *enhylon eidos*, die zweite Substanz als tätige Form, eine Tatsache, die nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, wenn man bedenkt, daß schon seit Beginn des Nominalismus der Substanz-, Wesens- und Seelenbegriff fortschreitender Auflösung anheimgefallen war, und man den Organisationsgrund als solchen nicht mehr sah, sondern nur noch seine Wirkweisen. „Die Bücher des Aristoteles über die Seele . . . sind noch immer das vorzüglichste und einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand“ (§ 378). Wie genau Hegel die Seelenlehre des Aristoteles gekannt hat, entnehmen wir seiner Geschichte der Philosophie, wo er sich auf 20 Seiten mit ihr auseinandergesetzt hat. Was die Beziehung von Leib und Seele angehe, so habe der Meister die abstrakte Identität beider abgelehnt, denn „sie haben nicht gleiche Würdigkeit in Ansehung des Seins, das wahrhaft würdige Sein hat nur die Entelechie; die Identität ist nur als solche Entelechie zu fassen“ – und er fügt hinzu: „Unsere Idee“ (Glocknersche Ausgabe 18, 371/72).

Tatsächlich enthält die aristotelische Entelechie in der Dynamis die Potenz oder Vermöglichkeit und in der *Energieia* die Wirksamkeit, den Akt. Entelechie ist die Selbstverwirklichung des Organisationsgrundes. Der Same enthält das bestimmte Formprinzip zugleich mit der Möglichkeit, sich zu realisieren. Auf Leib und Seele angewandt, ist die Seele der Akt und der Leib die Potenz. Da der Akt immer das höhere Prinzip ist, hat Hegel recht, wenn er sagt, beide hätten nicht die gleiche Würdigkeit in Ansehung des Seins. Hegels Idee ist die Einheit des Begriffs und der Wirklichkeit. „Die Einheit des Daseins und des Begriffs, des Körpers und der Seele ist die Idee. Sie ist nicht nur Harmonie, sondern vollkommene Durchdringung. Nichts lebt, was nicht auf irgendeine Weise Idee ist“ (§ 1). Für beide Denker ist die sichtbare Gestalt immer Ausdruck des unsichtbaren *Eidos*, des Begriffs.

Die Substantialität der Seele besteht in ihrer Formhaftigkeit, d. h. sie ist innere Form, die sich im Leibe als äußere Form verwirklicht. Der Mensch ist insoweit die Einheit aus einem Leibe, der seiner Seele zugrunde liegt, ihr Grenze und Geschlossenheit verleiht, und einer Seele, die ihren Leib informiert und substantialisiert. Die Hegelsche Idee ist aber bereits die abgeschlossene Verwirklichung dieser Einheit, während die Aristotelische Entelechie nur erst die Möglichkeit und Kraft zur Verwirklichung in sich trägt, noch nicht die *perfectio* selber ist.

Darüberhinaus sind im Gegensatz zu Aristoteles für Hegel Stoff und Form ausdrücklich endlich, nicht ewig (Lo S. 260), solange wir uns im Bereich der Materie und des Lebens befinden. Für den Menschen genügt das *enhylon eidos* im Sinne des Aristoteles nicht. Über den beseelten Leib hinaus ist er Geistper-

sönlichkeit, das ist für ihn konstitutiv und verlangt eine Individuation, die im Bereich des Geistes liegt. Der Begriff verbindet sich ja nicht nur mit Dasein oder Leib, sondern ebenso mit einer geistigen Wirklichkeit.

Wie Aristoteles die Seele in dreifacher Weise als vegetative, sensitive und denkende Seele bestimmt, so folgt ihm Hegel mit der natürlichen, der fühlenden und der wirklichen Seele, nur daß er anders als Aristoteles nicht einen dreifachen Organisationsgrund annimmt, sondern nur eine dreifach geartete Abwandlung des einen Grundes, des Geistes. Davon wird noch zu reden sein.

Als allgemeines geistiges Prinzip ist die Seele die Grundlage der Menschennatur. Sie ist zwar Geist, aber am Anfang noch der Geist in seiner reinen Leiblichkeit und als solcher Naturgeist. „Wir müssen also von dem noch in der Natur befangenen, auf seine Leiblichkeit bezogenen, noch nicht bei sich selbst seienden, noch nicht freien Geiste anfangen. Diese – wenn wir so sagen dürfen – Grundlage des Menschen ist der Gegenstand der Anthropologie“ (§ 387). In dieser noch bewußtlosen Einheit der Seele und des Leibes ist die Seele das Formgebende und damit die Wahrheit des Leibes. Aber diese Wahrheit ist nur eine vorläufige. Denn als Naturgeist ist die Seele nur ein Anfang. Sie entwickelt sich von der natürlichen über die fühlende zur wirklichen Seele. Jede dieser Stufen, die sich in der einen realen Seele unterscheiden, aber nicht trennen lassen, findet ihren Niederschlag in bestimmten menschlichen Verhaltensweisen, Lebensaltern, Rassen und Völkern, was noch im Einzelnen ausgeführt werden soll. Die Flüssigkeit der dialektischen Bewegung, die durch eine Stufenfolge von Übergängen und Vermittlungen, durch ein immer neues Sichtrennen und Sichvereinen auch die Artnatur des Menschen differenzieren und entfalten muß, macht einen Vergleich mit anders aufbauenden Philosophien schwer.

Dem dialektischen Entwicklungsprozeß, der zugleich eine logisch-metaphysische „Selbstbewegung“ des Begriffs und ein freies Sichvollenden der Persönlichkeit ist, steht in der mittelalterlichen Menschenlehre ein anders geartetes Denken gegenüber, das das in sich begrenzte und beständige Wesen der Dinge, ihre objektive feste Natur als solche bestehen läßt und in eine Ordnung bringt, die die Endgültigkeit alles Geschaffenen als *Analogie* einer übersinnlichen Ordnung begreift.

Den Menschen sieht die Scholastik als ein in sich real geschiedenes Wesen. Die Geistseele, als die den Leib informierende spezifische Differenz, als Artnatur auf der einen Seite, und die Person als ihr individuelles Selbst auf der anderen. Essenz und Existenz des Menschen sind verbunden im konkreten Ich zur wirklichen empirischen Persönlichkeit: eine horizontale Konkretion, deren Grundlage die Person und deren unlösliche Begleiterin die in sie aufgenommene Geistseele ist. Spezifikations- und Individuationsprinzip werden unterschieden als feststehende Begriffe, in ihrem Sosein und Sondersein von Gott geschaffen und keiner Entwicklung unterworfen. Was sich entwickelt, sind die aus diesem Grund hervorchwachsenden Kräfte und Vermögen allein, es ist die empirische Persönlichkeit des Menschen, nicht seine metaphysische Person oder unwandelbare Artnatur.

Die Unterscheidung von Spezifikation und Individuation ist bei Hegel keineswegs ausdrücklich und systematisch durchgeführt. Sie versteht sich zwar aus der Verwirklichung der allgemeinen Seele im Besonderen als spezifischer Differenz und im einzelnen als letzter Individuation. Aber es ist immer nur das e i n e Prinzip, die Seele, die aus sich heraus die beiden Seiten im Menschen als M o m e n t e der dialektischen Entwicklung entfaltet, wobei sie je nach der Stufe der Entwicklung einmal das eine und einmal das andere Moment stärker betont. Das metaphysische Wesen des Menschen wird eingeordnet in die überpersönliche Entfaltung des Logos im Kosmos. Es geht nicht so sehr um das Zusammenwachsen der beiden Prinzipien, obwohl es, wie wir noch sehen werden, nicht außer acht bleibt, sondern um die sich verwirklichende Anwesenheit des Logos im Endlichen, das niemals ein fertiges, sondern immer ein sich vervollkommnendes ist. Nur der Logos, der Begriff macht die Dinge erkennbar, verleiht ihnen Wert und Würde und läßt sie teilnehmen am Ganzen. Diese verliehene Immanenz des absoluten Geistes, die Teilhabe am Ganzen stiftet die Einheit auch des Menschen. Es ist der Gedanke der platonischen Parousia, der von Hegel wieder aufgenommen wird. Individuum, Person sein heißt teilhaben am absoluten, am göttlichen Sein. Die Frage nach einem besonderen Individuationsgrund, ob die Materie die Form individuiert oder ob auch die leibliche Individuation der Person unterstehe, wird nicht ausdrücklich gestellt. Aber Hegels Geistphilosophie widerspricht dem Gedanken eines reinen Hylomorphismus. Das eigentliche Individuationsprinzip muß darum notwendig ein geistiges sein, das aber erst im Selbstbewußtsein der Persönlichkeit zur vollen Entfaltung kommt. Aber auch Hegels Seele ist nicht nur Artform, nicht nur das, was den Menschen zum Menschen macht, sondern sie trägt schon individuelle Züge, ist als Form bereits durch Individualität ausgezeichnet. Sie ist diese bestimmte Seele und durch sie und mit ihr wird der ganze Mensch mitsamt seinem Leibe individuell. „Die Seele ist das A l l e s d u r c h d r i n g e n d e“, sie „muß als das g a n z A l l g e m e i n e gefaßt werden.“ „Zugleich aber ist die Seele i n d i v i d u e l l e, b e s o n d e r e bestimmte Seele; sie hat daher mannigfache Bestimmungen oder Besonderungen in sich“ (§ 406 Zus.). Darüberhinaus sind auch die Möglichkeiten einer, wenn auch noch unbewußten Persönlichkeitsentwicklung bereits in der Seele angelegt, denn die Tätigkeit des Geistes wirkt ja bereits durch die Seele hindurch. Die Unterscheidung von metaphysischer Person und empirischer Persönlichkeit kann darum auch nicht durchgeführt werden, weil der Organisationsgrund und seine Wirkweisen, actus primus und actus secundus nicht grundsätzlich unterschieden werden.

Zusammenfassend ist zu sagen: Die Seele ist der immaterielle Einheitsgrund des Menschen. Diese metaphysische Seeleneinheit ist zugleich logoshafte und lebensmächtige Form. Sie entfaltet sich sowohl nach der begrifflichen, wie nach der persönlichen Seite. In sich enthält sie die beiden Momente der allgemeinen Geistnatur und der individuellen Geistperson, die nicht immer streng von ihren Äußerungen, dem geistigen Seelenleben des wirklichen Menschen geschieden werden. Im Vordergrund steht die Entwicklung der allgemeinen

Geistnatur und ihre Verwirklichung im konkreten Menschen; der Mensch als einmalige Person, als intelligible Existenz, wie bei Kant, wird hier noch nicht genügend problematisch, weil das Individuationsprinzip erst auf der zweiten Stufe der Menschenlehre, in der Phänomenologie zur vollen Entfaltung kommt und die Führung der dialektischen Bewegung übernimmt, dann allerdings als Persönlichkeitslehre weiter ausgebaut wird. Der Fortschritt gegenüber der Aufklärung, ja gegenüber dem Nominalismus überhaupt, der die Realität der metaphysischen Einheit der Seele leugnet, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Die Trennung von mens und corpus ist wirklich überwunden.

Kant hat mit seiner Entdeckung der transzendentalen Ästhetik, Psychologie und Noologie den ersten Schritt auf diesem Wege getan. Er findet die Methode der Organisationsbedingtheit der menschlichen Akte. Außersinnliche – innersinnliche – und allgemeingültige Geistorganisation bestimmen die Funktionsgesetzlichkeit der Anschauung, Vorstellung und des Denkens. Sie selbst sind aber auch nur ein Funktionszusammenhang und als solche keine Organisationsgründe. Der Kantische Seelenbegriff ist noch nicht Natur. Er ist nur die subjektive Einheit des Bewußtseins, im Gegensatz zur objektiven Einheit der transzendentalen Apperzeption, die dem empirischen Ich zugrunde liegt. Diese subjektive Einheit des Bewußtseins wird ausdrücklich gleichgesetzt mit dem denkenden Ich, von dem wir nicht sagen können, ob es sich von dem erschlossenen, dem intelligiblen Ich überhaupt unterscheidet (Kr. d. r. Vern. S. 370 Ausg. der wiss. Buchgemeinschaft 1956). „Ich als denkend bin ein Gegenstand des innern Sinns und heiße Seele . . . demnach bedeutet der Ausdruck Ich, als ein denkend Wesen. schon den Gegenstand der Psychologie, welche die rationale Seelenlehre heißen kann“ (aaO. 341). Der Schluß vom Ich als der besonderen Form der Bewußtheit überhaupt auf einen Organisationsgrund, auf eine *r e a l e* Seele als substantiellen Träger dieser Bewußtheit ist nicht erlaubt. So läßt sich weder die Identität der Person, noch die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele, weder ihre Existenz, noch ihre Beschaffenheit beweisen. Ebenso wenig lassen sie sich widerlegen. „Es bleibt somit nichts als die einfache, für sich an Inhalt ganz leere Vorstellung: Ich, von dem man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet“ (Lo II 264) sagt Hegel gegen Kant. Die Einheit von Körper und Seele macht Kant nur deshalb keine Schwierigkeiten, weil die Materie ja selbst nichts anderes ist, „als eine bloße Form oder eine gewisse Vorstellungsart eines unbekanntes Gegenstandes, durch diejenige Anschauung, die man den äußeren Sinn nennt“ (aaO. 286).

Kann man die metaphysischen Wahrheiten nicht beweisen, so kann man sie aber doch fordern, wenn ein praktisches Interesse an ihnen besteht, wenn sie nützlich sind für die Höherentwicklung des Menschengeschlechtes. Neben den allein gültigen Kategorien der Verstandesmetaphysik steht die Welt der praktischen Vernunft. Das intelligible Ich, wie es als wirklich von ihr postuliert werden muß, ist das Ich, das durch die Autonomie des Willens sich selbst

konstituiert, und die Unsterblichkeit der Seele ist die Fortdauer der frei sich vollendenden Persönlichkeit, als des einzig Guten in dieser Welt. Diese Fortdauer ergibt sich als Forderung, weil „die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz“ welche Heiligkeit ist, nicht in diesem Dasein, sondern nur in einem „ins Unendliche gehenden Progreß“ erreicht werden kann (Kr. d. pr. Vern. 252). Ebenso muß in diesem Zusammenhang die Existenz Gottes, als zur Möglichkeit des höchsten Guts notwendig gehörig, postuliert werden. Diese moralische Notwendigkeit ist aber rein subjektiv, sie ist „Bedürfnis“, denn wohlgemerkt, es ist nicht gemeint, „daß die Annehmung des Daseins Gottes, als eines Grundes aller Verbindlichkeiten überhaupt, notwendig sei (denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst)“ (aaO. 256).

Die Verwurzelung Kants im Nominalismus liegt auf der Hand. Von der Lehre Oechsles vom unerkennbaren, verborgenen Gott führt ein gerader Weg zur vernunftkritischen Leugnung der Erkennbarkeit des Dings an sich. Das Ende dieses Weges liegt heute offen zutage.

Hegel hat sich mit den Lehren Kants immer wieder auseinandergesetzt. Er meint, Kant folge mit seinem Kritizismus nur einfach der Humeschen Manier, dem Skeptizismus, während er die „wahrhaft spekulativen Ideen älterer Philosophen über den Begriff des Geistes“ nicht beachte und untersuche (Lo II, 265). „Daß die Realität darin besteht, ein sinnliches Dasein zu sein; aus dieser Vorstellung kommt Kant nicht heraus“ (Gesch. der Phil. III, 578). So sehr sich Hegel auf der einen Seite Kants Ausgangsstellung, „das Prinzip der Unabhängigkeit der Vernunft, ihre absolute Selbständigkeit in sich“ (§ 60) zu eigen macht und sie als das allerdings erst formale allgemeine Prinzip der neueren Philosophie anerkennt, so sehr unterscheidet er sich von ihm, wenn es sich um die Frage nach der Realität des Dings an sich und seiner Übereinstimmung mit dem Denken handelt. Die Grundbehauptung des transzendentalen Idealismus, die Verwandlung der Dinge an sich in bloße Gegenstände für uns, „dies Verhältnis der Unwahrheit des Erkennens als das wahrhafte anzunehmen, ist der zur allgemeinen Meinung neuerer Zeit gewordene Irrtum“ (Lo II 276). Bei Hegel treffen unsere Begriffe nicht mehr nur einen bloßen Erscheinungskomplex, sondern die zugrundeliegende metaphysische Einheit selbst. Das Wesen ist wieder real geworden, die eigentliche Wirklichkeit der Dinge, ihr Bestand ist logoshaft und darum erkennbar. „Das Ding an sich ist also, wie sich ergeben hat, wesentlich nicht nur so Ding an sich, daß seine Eigenschaften Gesetzsein seiner äußerlichen Reflexion sind, sondern sie sind seine eigenen Bestimmungen, durch die es sich auf bestimmte Weise verhält; es ist nicht eine jenseits seiner äußerlichen Existenz befindliche bestimmungslose Grundlage; sondern in seinen Eigenschaften als Grund vorhanden, das heißt, die Identität mit sich in seinem Gesetzsein“ (Lo I 608). Unser vom Begriff bewegtes Denken und die uns äußerliche, ebenfalls vom Begriff bewegte Welt müssen einander entsprechen. „Wir sehen der eigenen Entwicklung des Gegenstandes gleichsam nur zu, verändern dieselbe nicht durch Einmischung unserer subjektiven Vorstellungen und Einfälle“ (§ 379).

Die Dinge sind durch ihren Begriff, durch ihr Wesen in sich selbst bestimmt, unabhängig vom Erkennen des Menschen. Und insofern ist auch der Kantsche Ansatzpunkt schon überholt. In Wahrheit ist Hegel durch die fundamentale Anwesenheit des Logos in den Dingen Realist.

Der stufenweise, logische Entwicklungsprozeß des Menschen verbindet sich bei Hegel zugleich mit der Anerkennung einer Schichtenlehre, die den Menschen in die Gesamtwirklichkeit einordnet und ihr zugleich überordnet, indem sie in ihm die drei Seinsschichten des Unbelebten, des Belebten und des Geistigen zusammenfaßt. Der Geist als oberste Schicht wird zugleich als Organisationsgrund des Ganzen bestimmt, den beiden anderen Seinsbereichen aber eine Art untergeordneter Selbständigkeit zugebilligt. Hegel kennt wie Thomas und Platon nur einen Organisationsgrund, den Geist. Aber diese eine Substanz erscheint in verschiedenen Formen. Der Geist offenbart sich in der Form der Materie, in der Form des Leibes etc. Während bei Thomas der Leibstoff erst für die endgültige Form, die Geistseele vorbereitet werden muß durch eine vorübergehend wirksame, dann aber zerstörte *anima vegetativa* und *sensitiva*, ist bei Hegel, dem Wesen seiner Dialektik entsprechend, die Seele an sich auch in der Form der Bewußtlosigkeit schon Geist. Der Schichtenaufbau der Seinsbereiche ist in der Logik, die ja zugleich Metaphysik und Ontologie ist, grundsätzlich durchgeführt. Seine Kategorienlehre baut die Seinsstrukturen selbst auf, nicht nur unsere Vorstellungen von ihnen. Sein, Wesen und Begriff enthalten die Kategorien der unbelebten Natur als der berechenbaren Quantität, des Lebendigen, dessen Wesen als Grund der Existenz aufgefaßt wird, und die Formen der lebendigen Wirklichkeit des Geistes, denn vom Wirklichen ist nur wahr, „was kraft dieser Formen, durch sie und in ihnen wahr ist“ (§ 162). Diese in den Dingen verborgene Wahrheit, ihre Begrifflichkeit oder Logoshaftigkeit drückt sich aus im Stufenbau der Wirklichkeit, der seinerseits wiederum der Ordnung im Aufbau des Menschen entspricht und nur darum für uns erkennbar wird. Der Mensch versinnlicht, verwesentlicht und vergeistigt in Abhängigkeit von der so gestalteten Objektivität und in Abhängigkeit von seiner dreifach gestalteten Organisationsgesetzlichkeit.

Der artbedingten subjektiven Konnaturalität der aus dem Grunde erwachsenden Kräfte und Vermögen entspricht eine ebenfalls konnaturale Umwelt. Dieser Grundsatz einer theoretischen Anthropologie seit Sokrates ist auch aus der Hegelschen Menschenlehre herauszulesen, durch die neuere Biologie ist er wiederum erhärtet worden: die spezifische Sinnesenergie (Johannes Müller), die spezifische Gegenstandsordnung (Helmholtz) und die artbedingte Umwelt (Uexküll).

In seiner Kritik der historischen Vernunft gibt Alois Dempf eine kurze grundsätzliche Prinzipienlehre einer modernen theoretischen Menschenlehre, die noch über seine theoretische Anthropologie hinausgeht und sämtliche im Laufe der abendländischen Philosophiegeschichte immer wieder auftauchenden Axiome auf Grund einer Schichtenlehre neu in einen geschlossenen Zusammenhang, in ein, wie mir scheint, für heute endgültiges System

bringt. Es sei gestattet, die sechs Prinzipien Dempfs kurz wiederzugeben und damit die ganze Problemstellung nochmals zu klären und zusammenzufassen:

1. Das **I n d i v i d u a t i o n s p r i n z i p**, die 1. Substanz des Aristoteles, ist das Prinzip der Vereinzelnung der Art. Es betrifft die Existenz, die individua subsistentia (Boethius), zu ihr gehören die Handlungen und werden in ihr geeint. Das eigentliche Individuationsprinzip des Menschen ist die **P e r s o n**, ist der „geistige Selbststand des Sonderseins gegenüber dem allgemeingültigen Bestand der menschlichen Wesenheit“.

2. Die Artbildung der äußeren Artgestalten aus der artgestaltenden Formkraft macht das **S p e z i f i k a t i o n s p r i n z i p**, die 2. Substanz aus. Zu ihm gehört der Satz von der **K o n n a t u r a l i t ä t** der Vermögen und Wirkweisen. „Alles Können ist artgemäß“, *cognoscere sequitur esse*. Die Erscheinungsgesetzlichkeit hängt ab von der Wesensgesetzlichkeit. Wenn ein Artmerkmal gegeben ist, sind die andern auch da. Der Schluß von der Organisation auf den Organisationsgrund ist erlaubt. Zu ergänzen ist der Satz durch den der **o b j e k t i v e n** Konnaturalität der artgemäßen, spezifischen Umwelt. Ich, Menschennatur und Welt ermöglichen die spezifische Menschenwelt.

3. Individuum und Art werden geeint durch Zusammensetzung zum **K o n k r e t u m**, zur dritten Substanz. Das **K o m p o s i t i o n s p r i n z i p**: Jedes endliche Wesen ist zugleich individuell und allgemein. Scheidung und Einigung sind **r e a l**.

4. Das Kompositum ist geschichtet. Das Prinzip der **K o n f o r m a t i o n** der unteren Vermögen bestimmt die Formierung der einzelnen Schichten (die äußersinnliche – innersinnliche – und Geistorganisation). Im Gegensatz zu Thomas, der als einzige Form (*forma unica*) für den gesamten Aufbau des Menschen nur die Geistseele kannte, – und zu Duns Scotus, der die Mehrzahl der Formen beibehält, die durch die letzte (*forma ultima*) geeint werden, schlägt Dempf eine mittlere Lösung vor: die Konformation der unteren Schichten an das spezifische *Telos* der oberen. Die Organisationsgründe werden beibehalten, aber ihre Verhaltensweisen werden angeglichen und der obersten Wesensform, beim Menschen der Geistseele, dienstbar gemacht.

5. Der fünfte Grundsatz betrifft das Verhältnis des Menschen zu den Bereichen der großen Natur und Welt, denen sein eigener Aufbau entspricht. „Die Kräfte und Vermögen der Seinsbereiche sind den unsern gleich und ungleich.“ Nur darum können wir sie erkennen und gebrauchen. Die einzelnen Bereiche werden förmlich geeint nach der schichtgemäßen Weise der Komposition der Wesen. Die Menschheit wird geeint durch die allgemein gültige Organisation der Geistseelen.

6. Die einzelnen Bereiche, die in sich geeint und gesondert sind durch ihre regionale Verbindungsweise, sind zugleich untereinander geeint durch ihre „Zielverbundenheit mit dem Menschenreich“, „die Bereiche werden zielgesetz-

lich geeint vom höchsten, vom menschlichen“: Das Kontinuitätsprinzip.

B

Wenden wir uns jetzt der Hegelschen Seelenlehre im einzelnen zu. Sie beginnt mit dem ersten unmittelbaren Leben der Seele, das noch ganz in abstrakter Allgemeinheit verharret, noch nicht zur Besonderung und damit zur Wirklichkeit fortgeschritten ist. Es ist „die allgemeine Substanz, welche ihre wirkliche Wahrheit nur als Einzelheit, Subjektivität, hat“ (§ 391). Diese allgemeine Seele, in der als dem ganz Einfachen noch keine Unterschiede gesetzt sind, „weder von Individualität gegen Allgemeinheit, noch von Seele gegen Natur“ ist der substantielle Urgrund der gesamten Natur, der wie das Allgemeine überhaupt nur im besonderen und einzelnen existent wird. „Wie das Licht in eine unendliche Menge von Sternen zerspringt, so zerspringt auch die allgemeine Naturseele in eine unendliche Menge von individuellen Seelen; nur mit dem Unterschiede, daß, während das Licht den Schein eines von den Sternen unabhängigen Bestehens hat, die allgemeine Naturseele bloß in den einzelnen Seelen zur Wirklichkeit kommt“ (§ 390 Zus.). Obwohl sich Hegel ausdrücklich dagegen verwahrt, diese allgemeine Seele als Weltseele und damit „gleichsam als Subjekt“ zu fassen (§ 391), wobei er vermutlich die Weltseele und den Weltgeist bei Schelling im Auge hat, läßt sich doch nicht bestreiten, daß sie eine Art substantieller Organisationsgrund der großen Natur ist, demgegenüber die einzelne Seele sich in sich zu einem einzigen Zentrum zusammenschließt.

Aber auch in der einzelnen Seele ist das „allgemeine planetarische Leben“ als Moment noch erhalten, es bestimmt die Abhängigkeit der kleinen Naturen vom Leben des Kosmos, so z. B. vom Klima, von den Jahres- und Tageszeiten. Von Natur aus ist auch der Mensch in das Leben der kosmischen und tellurischen Mächte eingeordnet, was in Krankheitsfällen, wenn die kosmische Seite der Seele übermächtig wird, zu Schädigungen des selbstbewußten Lebens führen kann.

Die erste Besonderung der allgemeinen Seele im menschlichen Bereich sind die Arten, die „ebenso physischen wie geistigen Rassenverschiedenheiten des Menschengeschlechts“ (§ 390). Hegel erwähnt in diesem Zusammenhang, daß aus der Tatsache dieser Besonderung eine Berechtigung oder Nichtberechtigung der Menschen zu Freiheit oder Herrschaft nicht abgeleitet werden kann. Denn von Natur aus ist jeder Mensch vernünftig, und „darin liegt die Gleichheit des Rechts aller Menschen, – die Nichtigkeit starrer Unterscheidungen in berechnete und rechtlose Menschengattungen“ (§ 393). Die Differenzierung der allgemeinen Menschennatur schreitet fort zu den Völkern und Nationen, erst an dritter Stelle ist die Seele zum individuellen Subjekt vereinzelt, d. h. zum einzelnen Individuum an sich, noch nicht zum wirklichen Menschen.

Die jetzt beginnende Entfaltung der Seele zum Bewußtsein ist dialektisch

und wird bestimmt durch eine Reihe von Trennungen und Vereinigungen zweier Momente innerhalb der einen Seele. Es sind die beiden Prinzipien des Spezifizierens und Individuierens, die hier verdeckt durch die Hegelsche Terminologie am Werke sind. Die Scheidung in diese zwei Momente beginnt sich bereits in der natürlichen Seele anzudeuten, um im Verlaufe des Prozesses immer deutlicher hervorzutreten. Am Anfang überwiegt die Artnatur des Menschen, die aber als bereits individuierte die besonderen Kennzeichen der Einmaligkeit an sich trägt. Das personale Moment tritt im Laufe der Entwicklung immer stärker hervor, um schließlich im Bewußtsein die Führung der dialektischen Bewegung zu übernehmen. Im individuellen Subjekt, das vorläufig „nur als Vereinzelung der Naturbestimmtheit in Betracht“ kommt (§ 395), vereinen sich in Naturell, Temperament und Charakter die allgemein menschlichen Züge mit den Eigentümlichkeiten der individuellen Seele, die allgemeine Naturgrundlage mit der Zufälligkeit der einzelnen Existenz. Die individuelle Seele als Vereinzelung der Naturbestimmtheit ist natürlichen Veränderungen unterworfen. Der Entwicklungsprozeß, der eine Übereinstimmung des Geistigen und Physischen aufweist, entfaltet sich in den Lebensaltern, legt sich in die Verschiedenheiten der Geschlechter auseinander, kehrt aus diesem Gegensatz zur Einheit mit sich zurück und wird erst damit von der an-sich-seienden zur wirklichen für-sich-seienden Einzelheit. Erst jetzt haben wir es mit der Wirklichkeit eines bestimmten einzelnen Menschen zu tun. Hegel setzt an diese Stelle das Erwachen der Seele aus ihrer Versunkenheit in die ungeschiedene Einheit aller Bestimmungen. Durch den Unterschied der Geschlechter ist die erste Unmittelbarkeit der Seele aufgehoben. Indem der Mensch sich im andern Menschen sucht und findet, entsteht in der Seele die erste vermittelte Rückbeziehung auf sich und damit ihr e r s t e s e i n f a c h e s F ü r - s i c h - s e i n. Aber dieses Für-sich-werden ist in dieser Phase nur erst ein Erleiden der Seele, der „Blitz der Subjektivität“, der durch die Unmittelbarkeit hindurchschlägt, ist zunächst ein einfaches Geschehen, ein bloßes Finden eines anderen und ein Sich-finden, das zur Empfindung weitergeht (§ 398). Das Wachen der Seele hat seine natürliche Grenze in der Ermüdung, sie sinkt in die ungeschiedene Einheit, in den Schlaf zurück, der seinerseits wieder zum Erwachen der Seele führt. Der natürliche Wechsel von Schlafen und Wachen ist die doppelte Weise, in welcher in dieser Sphäre die Geschiedenheit der beiden Momente, der an-sich-seienden Substantialität und der für-sich-seienden Einzelheit zum Ausdruck kommt. Der Wechsel ist ein Progreß ins Unendliche. Aber im Wachen der Seele liegt zugleich das affirmative Moment, das die Entwicklung weitertreibt, denn die Seele findet die substantielle Einheit und Allgemeinheit ihrer schlafenden Natur in sich und schafft so selbst die im Wechsel erstrebte Einheit, bewährt sich in ihm und hat damit ihre wahrhaftige Individualität erreicht, indem sie die ihr zugrunde liegende allgemeine Natur zur eigenen Bestimmung ihres Für-sich-werdens macht. „Durch das Erwachen tritt die natürliche Seele des menschlichen Individuums zu ihrer Substanz in ein Verhältnis, das als die Wahrheit, die Einheit der beiden Beziehungen betrachtet werden muß“ (§ 398 Zus.). Der ganze Prozeß zeigt deutlich, wie das

Erwachen der Seele „eine Teilung in eine für-sich-seiende und eine nur seiende Seele“ hervorbringt (§ 399 Zus.). Die beiden im Menschen verbundenen Prinzipien, die allgemeine substantielle Artnatur und ihr einzelnes Dasein sind in ihrer Unterschiedenheit schon in der natürlichen Seele gesetzt, um sich im Laufe der Entwicklung immer inniger zu verbinden und damit den wirklichen Menschen zu konstituieren. Erst wenn diese erste Durchdringung und Verbindung der „beiden Seelen“ vollbracht ist, ist der Mensch empfindend. In dieser Empfindung aber „hat alles, was im geistigen Bewußtsein und in der Vernunft hervortritt, seine Quelle und seinen Ursprung“ (§ 400).

Hegel unterscheidet die äußerlichen Empfindungen der fünf Sinne und der durch sie geweckten Stimmungen und Sympathien von den innerlichen. Letztere gehören aber nur insoweit in die Anthropologie, als sie sich verleiblichen. Ihr eigentliches Wesen, ihre Innerlichkeit gehört in die Sphäre der Psychologie. Die Verleiblichung der innerseelischen Empfindungen drückt sich in der Gebärde aus, zeigt sich im Weinen und Lachen, in der Stimme, noch bevor sie zur Sprache wird. Sie kann aber auch den ganzen Organismus oder einzelne Organe ergreifen, „weil alle Systeme sich in lebendiger Einheit miteinander befinden“ (§ 401 Zus.), „und der Wissenschaft liegt es ob, die notwendige Beziehung zu zeigen, welche zwischen einer bestimmten innerlichen Empfindung und der physiologischen Bedeutung des Organs herrscht, in welchem dieselbe sich verleiblicht“ (§ 401 Zus.).

Die Unterschiede der äußeren und innersinnlichen Empfindungen der Seele sind aber vorläufig nur für uns. Die Seele selbst, in ihrer einfachen Einheit von Substantialität und Für-sich-sein erfaßt sich noch nicht in ihrem grundsätzlichen Unterschied von der Äußerlichkeit. Die Empfindung ist noch etwas der menschlichen und tierischen Seele gemeinsam Angehöriges. Sie bleibt etwas Vereinzelt, Zufälliges, etwas jeweils unmittelbar Existierendes, von außen her Bestimmtes. Die Subjektivität der empfindenden Seele ist noch eine „so unentwickelte, eine so wenig sich selbst bestimmende und unterscheidende, daß die Seele, insofern sie nur empfindet, sich noch nicht als ein einem Objektiven gegenüberstehendes Subjektives erfaßt“ (§ 400 Zus.). Der Übergang zum zweiten Teil der Anthropologie, zur fühlenden Seele, vollzieht sich gerade darin, daß die Seele nun ihre eigene Einheit und Wirklichkeit, ihre Individualität nicht nur mehr in der Zufälligkeit und Unmittelbarkeit der immer nur einzelnen Empfindung erfährt, sondern jetzt darüberhinaus zum subjektiven Bewußtsein ihrer Totalität gelangt, die Bindung an das Einzelne überwindet und damit zum Mittelpunkt und Subjekt allen Inhalts wird. Sie hat zwar noch kein objektives Bewußtsein, „kein Wissen von der Welt als einer wirklich aus mir herausgesetzten“, denn die fühlende Seele hat den Gegensatz ihrer eigenen Innerlichkeit und der Welt noch in sich eingeschlossen. „Was ich auf diesem Standpunkt empfinde, das bin ich, was ich bin, das empfinde ich (§ 402).“ So steht sie in der Mitte zwischen dem vorstellenden Bewußtsein und der Unmittelbarkeit der Empfindung und hat einen Inhalt, der noch nicht „zur Trennung des Subjektiven vom Objektiven, des Allgemeinen und Besonderen fortentwickelt ist“.

Als nicht mehr natürliche, sondern als individuelle Seele ist sie zwar „ausschließend überhaupt und den Unterschied in sich setzend“, aber „das von ihr Unterschiedene ist noch nicht ein äußeres Subjekt wie im Bewußtsein, sondern es sind die Bestimmungen ihrer empfindenden Totalität. Sie ist in diesem Urteil Subjekt überhaupt, ihr Objekt ist ihre Substanz, welche zugleich ihr Prädikat ist“ (§ 404).

Diese Gefühlstotalität ist zunächst noch eingebettet in das „Magische“. Immer noch spielt das Leben des Unbewußten eine entscheidende Rolle. Im Traum, dem Moment der einfachen Einheit auf dieser Stufe der Entwicklung, „kommt der Mensch zu einem tiefen und mächtigen Gefühl seiner ganzen individuellen Natur, des gesamten Umkreises seiner Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ (§ 405).

Das Kind im Mutterleib ist die Stufe der Differenz dieser Totalität. Nach Hegel hat das Kind noch keine eigene „Seele“, d. h. eigentlich: diese Seele ist noch unvollständig, sie ist nur Belebungsprinzip, noch nicht Selbst, „noch nicht undurchdringlich“. Das Animare ist bereits da, noch nicht aber das Amare, denn die Mutter ist das „einzelne Selbst beider“.

Die dritte Weise der Gefühlstotalität ist nicht die einfache Einheit der beiden Momente wie im Traum, auch nicht die in eines zusammengefaßte Zweiheit, sondern Verschiedenheit und ungetrennte Einheit in eins. Das Individuum und sein Genius nennt Hegel jetzt die beiden im Menschen vereinten Seiten des Allgemeinen und Besonderen. Wie im Erwachen die natürliche Seele sich in eine für-sich-seiende und eine seiende Seele, als individuiert und spezifiziert unterscheidet, verbinden sich auch jetzt auf höherer Stufe wieder „die allgemeine Natur des Individuums“ und sein konkretes Sein, seine Besonderheit. „Unter Genius haben wir die in allen Lagen und Verhältnissen des Menschen über dessen Tun und Schicksal entscheidende Besonderheit desselben zu verstehen“ (§ 405). Dieses „was ich in meinem auf besondere Weise bestimmten Innern bin“, ist die eigentliche subjektive Wirklichkeit des Individuums. Die Einheit aber von Individuum und Genius ist die Einheit der geistigen Natur des Menschen mit seinem unverwechselbaren Selbst, das aber noch nicht der denkende freie Geist, sondern noch in die Gefühlsform versunken ist (§ 406). Aber auch dieses noch unvollkommene Selbst hat eine Welt und eine Welterkenntnis, wenn auch noch keine Wesenserkenntnis, weil diese die Unterscheidung von Subjektivem und Objektivem voraussetzt. Der in eine Welt ausstrahlende und mit ihr unlöslich verknüpfte Mensch, dessen Tun und Erleiden von seinem Genius geprägt wird, weiß von dem Zusammenhang seines inneren Wesens mit der gesamten Objektivität und weiß, daß dieser Zusammenhang erst seine eigentliche Wirklichkeit ausmacht. Das Bewußtsein wird an dieser Stelle, wie auch vorher schon, ausdrücklich antizipiert, denn ohne Bewußtsein ist menschliche Individualität ja überhaupt nicht zu denken. Wenn „die Tätigkeiten des Geistes, die erst später in ihrer freien Gestalt betrachtet werden können“, ausdrücklich vorweggenommen werden müssen, so deshalb, „weil dieselben bereits durch die fühlende Seele hindurchwirken“ (§ 402 Zus.).

Wenn die subjektive Wirklichkeit des Individuums, die Hegel den Genius nennt, sich von der allgemeinen Natur des Menschen trennt, wenn beide Seiten der einen Seele so auseinandertreten, daß die immanente Wirklichkeit und die Geistnatur in der Seele in gegenseitiger Selbständigkeit verharren, führt dieser Zustand zu geistiger und seelischer Krankheit. Die Individualität des Kranken, sein Für-sich-sein bleibt zwar scheinbar erhalten, aber es wird eine leere, nicht präsenze, nicht wirkliche (§ 406). Das wesentliche objektive Verhältnis zur Wirklichkeit geht verloren. Die reine Subjektivität der fühlenden Seele, die keinen Maßstab kennt als ihr eigenes jetzt unkontrolliertes Innere, gewinnt Macht über den ganzen Menschen. „Die Notwendigkeit jenes Fortgangs liegt aber darin, daß die Seele schon an sich der Widerspruch ist, ein Individuelles, Einzelnes und doch zugleich mit der allgemeinen Naturseele, mit ihrer Substanz unmittelbar identisch zu sein. Diese in der ihr widersprechenden Form der Identität existierende Entgegensetzung muß als Widerspruch gesetzt werden. Dies geschieht erst in der Verrücktheit; denn erst in derselben trennt sich die Subjektivität der Seele nicht bloß von ihrer Substanz, sondern kommt in direkten Gegensatz gegen diese –“ (§ 408 Zus.). So kann sich das Verhältnis der beiden selbständig gewordenen Seiten von bloßer Verschiedenheit gegeneinander bis zur gänzlichen Trennung und zum Gegensatz steigern. Je nach dem Grade der Entzweiung unterscheidet Hegel Somnambulismus, Magnetismus, Hellsehen und ähnliche Zustände von der eigentlichen Verrücktheit, der Narrheit und dem Wahnsinn, der den Zustand äußerster Zerrissenheit und völliger Zerfallenheit mit der Objektivität darstellt. „Die durch die Trennung entstehende Seelenkrankheit ist aber mit leiblicher Krankheit nicht nur zu vergleichen, sondern mehr oder weniger mit derselben verknüpft, weil bei dem sich Losreißen des Seelenhaften vom Geiste, die dem letzteren wie dem ersteren zur empirischen Existenz notwendige Leiblichkeit sich an diese zwei auseinandertretenden Seiten verteilt, sonach selber zu etwas Getrenntem, also Krankhaftem wird“ (§ 406).

Die Verrücktheit als wesentliche Stufe des Menschengeistes überhaupt – (nicht des Einzelnen, bei dem sie höchstens in der Form von „Beschränktheiten, Irrtümern und Torheiten auftritt“) „welche die fühlende Seele in ihrem Kampf mit der Unmittelbarkeit ihres substantiellen Inhalts durchläuft, um sich zu der im Ich vorhandenen, sich auf sich beziehenden einfachen Subjektivität zu erheben“, muß überwunden und die Harmonie von objektiver Ordnung und subjektiver Innerlichkeit wieder hergestellt werden. Diese Wiederherstellung findet Hegel auf dieser Stufe in der *Gewohnheit*. Für die einzelne Seele erscheint die Wiedererlangung eines in sich harmonischen Selbstgefühls als etwas Zufälliges, an sich aber ist das „ungestörte Beisichsein der Seele“ auch auf dieser Stufe der Entwicklung etwas Nötwendiges. Das noch Unmittelbare, Seiende muß darum zu einem bloßen Moment herabgesetzt werden, damit die Seele durch diese Negation „freie Individualität für sich selber“ werden kann. Im Verhältnis der menschlichen Seele zu ihrem Genius haben wir das Für-sich-sein des Selbst schon einmal betrachtet. Aber dort war die Unterschiedenheit der beiden Seiten noch nicht bis zum Widerspruch

gesteigert, wie in der Verrücktheit. So konnte der Genius „diese bestimmte Innerlichkeit ungehindert sich in dem menschlichen Individuum zur Erscheinung“ bringen. Jetzt haben wir es mit einem Für-sich-sein zu tun, das durch Überwindung und Aufhebung der absoluten Zerrissenheit des Menschen zustande gebracht ist, und darum mit viel größerer Festigkeit in sich selbst ruht. „Dies Bei-sich-selber-sein nennen wir Gewohnheit“ (§ 410 Zus.). Vorbedingung für das Freiwerden der Seele und ihres Gelangens zum objektiven Bewußtsein ist die Bemächtigung des Leibes (§ 410 Zus.). Während die Seele „in ihrem an-sich-seienden Begriff nur die Substanz derselben als solche war“, soll sie jetzt auf dieser Stufe zur „subjektiven Substantialität“ ihrer Leiblichkeit werden (§ 409). Durch den „Mechanismus des Selbstgefühls“, der dem Menschen zur „zweiten Natur“ wird, die nicht mehr eine unmittelbare, sondern eine von der Seele gesetzte ist, wird auf der einen Seite durch die ständige mechanische Wiederholung eine gewisse Zwangssituation heraufgeführt, auf der anderen aber doch eine, wenn auch erst abstrakte Befreiung, eine „Abhärtung“ der äußeren und inneren Sinne gegen die Empfindungen, die auf sie eindringen. Dies führt zu einer Unterwerfung des Leibes unter die Herrschaft der Seele, die sich auf diese Weise in ihrer Idealität bewährt und erhält. Die Form der unmittelbaren Einheit des Leibes und der Seele wird auf diese Weise zu einer durch den Geist gesetzten und vermittelten Einheit, der Leib zum gefügigen Werkzeug der Seelenkräfte (§ 410 Zus.). Damit ist aber die dritte Stufe in der Entwicklung, die wirkliche Seele, bereits erreicht.

„Die in ihrer Leiblichkeit auf konkrete Weise für-sich-seiende, somit wirkliche Seele“ (§ 411 Zus.) hat in dieser Leiblichkeit ihre „freie Gestalt, in der sie sich fühlt und sich zu fühlen gibt, die als das Kunstwerk der Seele menschlichen, pathognomischen und physiognomischen Ausdruck hat“ (§ 411). Sie ist aus dem Zustand unmittelbarer Verbundenheit mit dem Leib durch eine Stufenfolge von Trennungen und wieder errungenen Vereinigungen aus sich selbst heraus zur Vollendung erwachsen, in der der Leib als ideell gesetztes Äußeres sein wahres geistiges Gepräge erhalten hat. Die allgemeine geistige Natur des Menschen wird sichtbar in seiner besonderen menschlichen Leibesgestalt. Aufrechter Gang, Greifhand, geistiger Ausdruck in Gebärden- und Mienenspiel und die menschliche Stimme sind die äußeren Erscheinungen der wirklichen geistigen Seele.

Die Hineinbildung der Seele in ihre Leiblichkeit ist aber keine vollkommene, sie ist keine „den Unterschied der Seele und des Leibes völlig aufhebende. Die Natur der alles aus sich entwickelnden logischen Idee fordert vielmehr, daß dieser Unterschied sein Recht behalte“ (§ 412 Zus.). Die Sphäre des Seins im Leibe bleibt damit erhalten, wird nicht zu einem bloßen Scheinleib aufgelöst. Durchdrungen und überhöht von der Sphäre des Wesens ist er doch ein wirklicher Leib. Die Hineinbildung der Seele in ihren Leib ist nur seine eine Seite; die Allmacht des Geistes in seinem Seelen- und Leibbereich bleibt begrenzt durch die unteren Schichten. Aber gerade im Gefühl der Beschränktheit ihrer Macht reflektiert die Seele sich in sich, „wirft sie die

Leiblichkeit als ein ihr Fremdes aus sich heraus. Durch die Reflexion in sich vollendet der Geist seine Befreiung von der Form des Seins, gibt sich die Form des Wesens und wird zum Ich“. Im Selbstbewußtsein wird der Geist sich seiner beschränkten Freiheit und damit seiner Herrschaft bewußt (§ 112). „Im Ich wird das Wesen der Seele für die Seele.“ Damit erfolgt ein Erwachen höherer Art. Das Selbst ist nicht mehr wie im einfachen Für-sich-sein an einen beschränkten und widersprechenden Inhalt des Empfundnen gebunden, es erscheint nicht „wie in der Gestalt des Genius als eine . . . wie nur von außen und zugleich wie nur von innen wirkende Macht“ (§ 412), sondern es hat sich auf der jetzt erreichten Entwicklungsstufe der Seele „das Selbst in dem Dasein der Seele, in ihrer Leiblichkeit verwirklicht, und umgekehrt in sich selber das Sein gesetzt; so daß jetzt das Selbst oder das Ich in seinem Andersichselbstanschaut und dies Sich-anschauen ist“ (§ 412). Dieses Erwachen der Seele zum Ich aber ist Bewußtsein. In ihm vereinen sich jetzt das Wesen der Seele und das Selbst im Ich, aber nicht in der Weise, daß sie identisch werden, sie bleiben unterschieden, doch das Bewußtsein als eigentlicher innerster Einheitspunkt der Persönlichkeit ist jetzt von ungleich größerer Mächtigkeit. Es kann zwar die vorgegebenen Grenzen der Seelennatur nicht sprengen oder aufheben, die Dualität in allem Endlichen bleibt erhalten, aber es wächst über sie hinaus. Die ungleich größere, im Zentrum des bewußten und selbstbewußten Ichs versammelte Kraft vollendet und verwirklicht jetzt erst die in der Seele von Natur angelegte Ordnung. Das bewußte und selbstbewußte Ich wird damit zum Träger der weiteren Entwicklung des Menschen, hervorge wachsen aus dem Seelengrund, überhöht es diesen, bleibt von ihm bestimmt und führt ihn doch erst zu seiner eigentlichen Bestimmung und Vollendung. Die Wechselseitigkeit dieser dialektischen Bewegung muß auch dann im Auge behalten werden, wenn sie nicht ausdrücklich erwähnt wird.

C

Mit der Anthropologie ist die Naturlehre des Menschen abgeschlossen. Was jetzt beginnt, ist die großartige Lehre von der Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit. Um ein vollständiges Bild der Hegelschen Menschenlehre zu gewinnen, müßte die gesamte Geistphilosophie herangezogen werden. Da das an dieser Stelle nicht möglich ist, sei es gestattet, den Fortgang der Entwicklung mit einigen kurzen Worten wenigstens anzudeuten. (Eine schematische Übersicht habe ich am Ende in Form einer Tabelle zusammengestellt.) Das Selbst, das bisher noch eingebettet war in die Totalität der Seele, erwacht zum Bewußtsein und wird damit zu dem seiner selbst gewissen Ich. Als sich auf sich beziehende, ausschließende Einzelheit ist das Ich dennoch zusammengeschlossen mit seiner abstrakten Allgemeinheit. Die natürliche Seele und das Ich sind Selbstunterscheidung und Einheit mit sich zugleich. Diese Differenzierung wird aber jetzt nicht mehr zurückgeführt in die noch

unbewußte Einheit von Natur und Geist wie in der Seele, sondern indem das Ich sich seiner selbst bewußt bleibt, entfaltet es den Unterschied zu etwas ihm selbständig Gegenübertretenden, zu etwas außer ihm Liegenden, zu einem Gegenstand. Das Seelenleben ist jetzt aufgespalten in das Ich und das ihm äußerliche Objekt. Die Phänomenologie, als Stufe der eigentlichen Differenz, ist die Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt und mit seiner eigenen Person, die ihm in eigentümlicher Weise selbst zum Objekt wird. Diese Aneignung und Durchdringung der Welt und des eigenen Ich ist die eigentliche Konstitution des Menschen als *P e r s ö n l i c h k e i t*. Die Drei-Substanzenlehre des Aristoteles genügt nicht mehr. Erst durch die Einbeziehung der ganzen Welt und schließlich im Bezug zu Gott vollendet sich der Mensch persönlich. Das Ich ist das Wirkende, es schafft die Einheit des Subjektiven und Objektiven, indem es als Selbstbewußtsein in „seinem absoluten Unterschied von seinem Anderen doch zugleich identisch mit demselben ist“ (§ 437). Das Aufheben des Unterschiedes zwischen Subjekt und Objekt aber ist die Tätigkeit der Vernunft, des Geistes. Erst auf der dritten Stufe, der Lehre vom Geist, vollendet sich die konkrete, durch das Sich-Wissen des reinen Geistes hervorgebrachte Einheit des Natürlichen und Geistigen. „Der Geist hat sich zur Wahrheit der Seele und des Bewußtseins bestimmt“ (§ 440).

Der freie Geist als das *W i s s e n* der Einheit des Subjektiven und des Objektiven ist die Einheit „der Seele, dieser einfachen geistigen Substanz oder des unmittelbaren Geistes —, und des Bewußtseins, . . . des Sichtrennens dieser Substanz“ (§ 440).

Das große Thema der Hegelschen Philosophie, das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität wird auf jeder Entwicklungsstufe neu erarbeitet. Im subjektiven Geist, d. h. in der Aufbauordnung des Menschen als Natur und seiner Entwicklung zur geistigen Persönlichkeit entspricht der subjektiven Seele die Objektivität der Leibnatur, das Bewußtsein sieht die Welt als Gegenstand sich gegenüber, und der Geist erkennt ihren inneren Zusammenhang.

Im objektiven Geist beginnt ein neuer Kreis von Momenten. Jetzt liegt das Schwergewicht auf den objektiven Ordnungen von Recht und Staat. Ihnen gegenüber steht der Mensch als soziales Wesen und als Rechtsperson. Sein Wirken in der Außenwelt, sein moralisches und sittliches Verhalten in Familie, Beruf und Staat ist nicht denkbar ohne diese Ordnungen.

Der Übergang vom subjektiven Geist zum objektiven Geist erfolgt in dem Moment, in dem das Ich sich zum denkenden freien, d. h. zum vernünftigen Willen bestimmt hat und damit nicht nur mehr einzelner Wille ist, sondern sich mit dem allgemeinen Willen zusammengeschlossen hat. Das Wesen dieses allgemeinen, wahren Willens ist die Freiheit, seine Verwirklichung das Recht. Wenn der Mensch seine subjektiven Zwecke, die aber jetzt in ihrer Wahrheit bereits allgemein und vernünftig sind, ausführt und als seine Wirklichkeit ins Dasein setzt, schafft er sich selbst eine objektive geistige Welt. Im Recht findet der freie, vernünftige Wille als objektiver Begriff seine Gestaltung im Dasein, so im wirklichen Eigentum, im Vertrag oder in der konkreten Handlung, um nur einige Beispiele zu nennen. Diese Objektivität des Rechts ist

aber wiederum bezogen auf den Menschen, auf den Eigentümer, den Vertragspartner und den Handelnden. So vollzieht sich die substantielle Bewegung des Begriffs auch im objektiven Geist nicht nur auf der Seite des Rechts und der objektiven Ordnungen selber, sondern ebenso auf der Seite der Subjektivität des Menschen. Es ist der freie Wille des Menschen als Rechtsperson, der sich im Eigentum, im Vertrag etc. ein objektives Dasein setzt. In der Moralität, dem Recht des rein subjektiven Willens, wird die Rechtsperson zum moralischen Subjekt. Der subjektive für sich freie Einzelwille schafft sich in der Handlung, dem tragenden Begriff der Moralität, eine äußere Welt, in der er seine persönlichen Zwecke und Vorstellungen, das von ihm für gut und richtig Erkannte zu verwirklichen und als sein Recht zu behaupten sucht, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, ob sein eigener Wille und der allgemeine Wille übereinstimmen. Letzteres ist erst im an und für sich freien Willen der sittlichen Persönlichkeit der Fall, die ihre vermeintliche Freiheit nicht mehr in der Durchsetzung ihrer eigenen Zwecke und Ziele zu erreichen sucht, sondern erkennt, daß die wahre Freiheit des Menschen nur auf der Übereinstimmung des einzelnen und des allgemeinen Willens beruht (vgl. hierzu Gerhard Dulckeit, Rechtsbegriff und Rechtsgestalt [1936]).

Der Mensch als sittliche Persönlichkeit, der sich den selbstgeschaffenen sittlichen Ordnungen gegenüber behauptet und sich doch gleichzeitig ihnen unterordnet, ist das Höchste, was in einem Leben für diese endliche Welt erreicht werden kann. Aber es ist nicht das Letzte für den Menschen überhaupt. Erst im Bezug zur Gesamtwirklichkeit und zum unendlichen Absoluten, im Wissen der absoluten Werte und der absoluten Wahrheit vollendet sich der Mensch. Durch die ihm innewohnende Geistseele ist ihm dieser Bezug schon von Natur aus gegeben, sie stiftet eine metaphysische Gottverbundenheit aus dem innersten Wesen des Menschen. Kunst, Religion und Philosophie sind menschliche Weisen der Erfassung des Unendlichen. Recht, Staat und Sittlichkeit sind die Verwirklichung des Geistes in dieser Welt, in Zeit und Geschichte, auch Kunst, Religion und Philosophie sind geschichtliche Mächte und als solche objektiver Geist. Darüberhinaus aber will der Mensch in ihnen nicht nur seine Idee in der Realität wahr machen, sondern sich selbst in seinem Wesen anschauen und begreifen und von der Erkenntnis seiner eigenen Natur fortschreiten zu den letzten Prinzipien der Welt- und Gotteserkenntnis. Insofern ist der absolute Geist wiederum vorwiegend subjektiver Geist, als diese ganz persönliche Bemühung des Menschen um die Erfassung des Absoluten. Im Grunde sind die drei Momente des absoluten Geistes, Kunst, Religion und Philosophie nur von ihrer Mitte her, der Religion zu verstehen. Denn auch Kunst und Philosophie sind in Wahrheit Gottesdienst.

Absoluter Geist	Objektive Seite	Die natürliche Wahrheit Der Mythos	Die geoffenbarte Wahrheit Das Reich des Vaters, des Sohnes und des Geistes Der sich offenbarende Gott	Die Idee der Wahrheit Die Gottesidee
	Subjektive Seite	Sichtbare und unsichtbare Bilderwelt Kunstreligion, Naturreligion	Die gläubige Gemeinde Geoffenbarte Religion	Philosophie
Das unendliche Absolute				
Das endliche Absolute als Erfassung der Gesamtwirklichkeit				
Die Vollendung des Menschen im Bezug zum Absoluten				
Objektiver Geist	Objektive Seite	Eigentum, Vertrag, Recht gegen Unrecht Abstraktes Recht	Gut und Böse Moralität	Familie, Gesellschaft, Staatsverfassung Idee der Freiheit Sittlichkeit
	Subjektive Seite	Freies Ich, Freiheit des allg. Willens Abstrakte Person	Besonderer Wille, Willkür, Hand- lung, Schuld und Gewissen Moralisches Subjekt	Einheit des allg. und des besonderen Willens, Pflichtenlehre Sittliche Persönlichkeit
Rechts- und Staatsordnung				
Rechts- und Staatsbewußtsein				
Soziale und ethische Menschenlehre				
Subjektiver Geist	Objektive Seite	Die Leibnatur	Die Welt und das Ich als Objekt	Geistes- und Naturwelten als begriffenes Objekt
	Subjektive Seite	Die bewußtlose Einheit des unmittelbaren Geistes Die Seele Anthropologie	Der erscheinende Geist, die Differenz Das Bewußtsein Phänomenologie	Vermittelte Einheit von Seele und Bewußtsein, der freie Geist Der Geist Psychologie
Der Aufbau der Persönlichkeit auf Grund der Menschennatur				