

Das griechische Erbe in Hegels Anthropologie

Franco Chiereghin (Padua)

1. Die Abhandlung über die „Seele“ in der Jenenser *Metaphysik* als theoretische Grundlage der „Anthropologie“

Der erste Teil der *Philosophie des subjektiven Geistes*, die „Anthropologie“, ist zeitlich gesehen der letzte, den Hegel entworfen und in seiner endgültigen systematischen Funktion ausgearbeitet hat. Betrachtet man nämlich die Entstehung der *Philosophie des subjektiven Geistes*, kann man leicht feststellen, daß der Reifeprozess der spekulativen Inhalte der „Anthropologie“, der „Phänomenologie“ und der „Psychologie“ nach einer der systematischen Ordnung gegenüber entgegengesetzten zeitlichen Reihenfolge stattgefunden hat. Zwischen 1803 und 1806 arbeitet Hegel in den ersten Abschnitten der verschiedenen Abfassungen der Jenenser Philosophie des Geistes einen Großteil des Materials aus, das dann in die „Psychologie“ einfließt; 1807 entsteht die *Phänomenologie* und erst 1816 können wir in der *Wissenschaft der Logik* eine klare programmatische Aussage darüber finden, was der Inhalt einer Anthropologie¹ sein soll, so wie diese dann zum ersten Mal in der Heidelberger *Enzyklopädie* von 1817 eine abgeschlossene und unabhängige Gestalt annimmt. Daher muß man scheinbar, von einigen vereinzelten Hinweisen auf zur Anthropologie gehörende Themen, die in den Jenenser Philosophien des Geistes² vorkommen, abgesehen, die Veröffentlichung von 1817 abwarten, um die Hegels Idee der Anthropologie entsprechenden Inhalte Gestalt annehmen zu sehen. Als solche können weder die in den *Materialien zu einer Philosophie des subjektiven Geistes* von 1793-94 vorkommenden anthropologischen Ansätze (die Hegel auch in den systematischen Spätwerken verwendet)³ angesehen

1 Vgl. GW 12, 197.

2 Vgl. GW 6, 285-286; 8, 186-187, 190.

3 Vgl. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, 195-217.

werden noch die für die Oberklasse des Nürnberger Gymnasiums von Hegel angefertigte *Enzyklopädie*. Hier wird nämlich, trotz der in § 129 enthaltenen programmatischen Erklärung der Rosenkranzschen Ausgabe, wo bereits die Dreiteilung des „Geistes in seinem Begriff“ in „Anthropologie“, „Phänomenologie des Geistes“ und „Psychologie“ dargestellt wird, nur die „Psychologie“ behandelt, in der sich zur „Anthropologie“ gehörende Materialien vermischt finden.⁴

Es wäre jedoch nicht richtig, die Frühschriften, besonders die aus der Jenaer Zeit, für eigenartigerweise dürftig an Hinweisen auf die Entwicklung von Hegels Anthropologie zu halten. Im Gegenteil, gerade in der Jenaer Zeit zeichnet Hegel schon mit bemerkenswerter Sicherheit die theoretischen Leitlinien, auf denen er dann seine Anthropologie aufbaut. Um sie aufzufinden, muß man sich nicht an die verschiedenen Fassungen der Philosophie des Geistes wenden, sondern an die *Metaphysik der Objektivität*, d. h. an den vorletzten Abschnitt des ersten Teiles des in den Jahren 1804/05 von Hegel verfaßten Systems.⁵ Hier stellt Hegel seine metaphysische Konzeption der „Seele“ als Moment eines Prozesses dar, der durch die Entwicklung der Begriffe „Welt“, „höchstes Wesen“, „theoretisches“ und „praktisches Ich“ mit dem „absoluten Geist“ endet. Die Seele ist also schon jetzt vom Geist unterschieden und dennoch teleologisch auf ihn ausgerichtet. Aber was für das Schicksal von Hegels Anthropologie ausschlaggebender ist, sind die theoretischen Strukturen, die die Ausführung dieses Prozesses in der Behandlung der Jenenser Metaphysik leiten. Die Seele bildet die erste und unterste Stufe der Entwicklung, die den Er-

4 Die Bemerkung von Rosenkranz, derzufolge Hegel die Abhandlung über die Anthropologie und die Phänomenologie nicht vorgelegt habe, weil diese Teile schon zu einem anderen Zeitpunkt des Gymnasialunterrichts ausgeführt worden waren, mag auf die „Phänomenologie“, nicht aber auf die „Anthropologie“ zutreffen, deren Inhalt schwerlich in anderen Vorlesungszyklen auffindbar ist. (Vgl. G.W.F. Hegel, *Philosophische Propädeutik, Gymnasialreden und Gutachten über den Philosophie-Unterricht*, mit einem Vorwort v. K. Rosenkranz, Jub 3.201; zu diesem Problem vgl. auch den kürzlich erschienenen Artikel v. U. Rameil, *Der systematische Aufbau der Geistlehre in Hegels Nürnberger Propädeutik*, in: *Hegel-Studien* 23 (1988), 19-47, bes. 42-47). Zum ersten Auftreten dieser Problematik und der Notwendigkeit einer Erneuerung der rationalen Psychologie bei Hegel vgl. K. Düsing (Hg.), *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*, Köln 1988, 74-75.

5 Vgl. GW 7.138-154.

kenntnisprozeß dazu bringt, sich von der Andersheit zu emanzipieren, ein Prozeß, der endet, wenn es dem Geist gelingt, sich im anderen als sich selbst zu erkennen. Das Wesen der Seele besteht ja darin, bestimmt zu sein, so daß sie als „passives“⁶ erscheint; was sie affiziert, ist die Welt, denn „die Seele setzt die Welt, und sich selbst als in der Welt voraus“.⁷ Diese Duplizität und diese Entgegensetzung bilden somit das ursprüngliche Bestimmtsein der Seele und ihre wesentliche Passivität.

Dennoch ist die Seele nicht untätig; im Gegenteil, in demselben Maße, in dem sie bestimmt ist, ist „ebenso absolut das Aufgehobenseyn ihres bestimmtseyns“.⁸ Das bedeutet, daß, wenn das von sich selbst und von der Welt Affiziertsein für die Seele die Abhängigkeit von anderem mit sich bringt, sie in dieser Abhängigkeit dennoch tätig ist, weil sie das sie Bestimmende aufnimmt, annimmt und sich mit ihm identifiziert. In ihrer Abhängigkeit von etwas Fremden löst sie dieses Fremde in ein eigenes Moment auf,⁹ ohne daß dadurch ihr Wesenszug verschwindet, nach dem sie in ihrem Bestimmtsein nicht weiß, was von ihr selbst gesetzt wird. Es ist wichtig hervorzuheben, daß, wenn für Hegel die Passivität der Seele darin besteht, daß sie eine Welt voraussetzt oder von einem Inhalt abhängt, gegenüber dem sie sich passiv verhält, er sich dabei nicht auf eine von der Subjektivität unterschiedene oder getrennte Objektivität bezieht: diese Spaltung ist für die Seele, die sozusagen in sich selbst und in einem inneren Sichunterscheiden, was noch nicht Setzung von wirklichen Unterschieden ist, versunken ist, noch unerreichbar. Dies geschieht erst dann, wenn in dem Entwicklungsprozeß, der zum Geist führt, das Ich in seiner doppelten theoretischen und praktischen Bedeutung erscheint. Die Passivität der Seele ist daher nicht identisch mit dem Gegensatz zu einer fremden Objektivität, ebenso wie ihre Tätigkeit nicht der subjektiven Innerlichkeit entspricht; die Seele erträgt sich selbst und somit ihr eigenes Inneres in gleicher Weise wie sie die Welt erleidet, und beide haben die Eigenschaft gemeinsam, etwas zu sein, das die Seele *in* sich

6 GW 7, 139₁₉.

7 Ebd., 142₁₅.

8 Ebd., 139₁₀.

9 Vgl. ebd., 142.

selbst als ihr eigenes Moment findet; ihr Bestimmtheit geht daher der Unterscheidung zwischen innen und außen und zwischen subjektiv und objektiv voraus.

Das wird besonders in der Art und Weise deutlich, wie sich das Erkennen in der Seele darstellt. Als erstes Moment des Verwirklichungsprozesses des Erkennens ist die Seele nur einer „unvollkommenen Beziehung“¹⁰ fähig. Das bedeutet, daß der Inhalt des Erkennens in der Seele als „Synthese“¹¹ erscheint, ohne daß jedoch die Faktoren oder die Elemente der Synthese der Seele gegenwärtig sind, wobei jedes in seiner Unabhängigkeit für sich betrachtet wird. Wie schon gesagt, ist ja die Unterscheidung zwischen Subjektivität und Objektivität Werk der Reflexion des Ich oder des Bewußtseins und erscheint erst später als Setzung eines wirklichen konkreten Unterschiedes. Umsoweniger vermag daher die Seele, diesen wirklichen Gegensatz aufzuheben und ihn zur Einheit zu führen, da eine solche Macht allein dem Geist als ein ihm eigener Wesenszug zukommt. Die Seele „geht nur auf die Aufhebung des formellen Gegensatzes“,¹² weil sie nur mit ihrem Bestimmtheit zu tun hat, das sie in sich zurücknimmt und seinen verschiedenen Darstellungen gegenüber gleichgültig bleibt. Die grundlegende Eigenschaft der Seele, in ihrer wesentlichen Passivität tätig zu sein, grenzt ihre Mittelnatur ab, die zwischen Substanz und Subjekt schwebt. Die Seele ist in der Tat „das Eins der Substantialität und Subjectivität“ und dennoch „weder wahrhaftige Substanz, noch wahrhaftes Subject“,¹³ d. h. sie ist weder nur ganze Substanz, noch gelingt es ihr, vollständig Subjekt zu sein. Einerseits ist sie Substanz, weil ihre unmittelbaren Bestimmungen ihr anhaften wie die Akzidenzien oder die Prädikate in der Beziehung der Substantialität. Dennoch ist sie nicht das unbewegliche Substrat, das die Akzidenzien trägt, oder der bloße Ort ihrer Unterscheidung und ihres Wechsels. Im Gegenteil, sie ist ein tätiges Negieren der Akzidenzien in ihrer Unmittelbarkeit und ein Sichbewahren durch ihr Sichaufheben, so daß sie gesetzt sind „als ide-

10 Ebd., 139-140.

11 Ebd., 139₂₃.

12 Ebd., 142₂₇-143₁.

13 Vgl. ebd., 140₂₄₋₂₆.

elle, aufgehobene; und die Substanz ist vielmehr, Subject“.¹⁴ Aber gleichwohl ist sie auch nicht vollständig entwickeltes Subjekt, weil sie von einer für sie unüberwindlichen Differenz affiziert ist: sie vermag sich niemals von der sie bedingenden Passivität zu befreien. So ist sie als Substanz das tätige Allgemeine, das die Akzidenzien in sich zurücknimmt, nicht um sie zu vernichten, sondern um sie als aufgehobene zu bewahren. Als Subjekt ist die Seele gleichwohl das einzelne, das von einem gegebenen Inhalt bedingt ist und daher nicht zu zeigen imstande ist, daß dieser Inhalt von dem Sichunterscheiden des Allgemeinen in sich selbst und von der Fähigkeit, sich von diesem Unterschied aus wieder zu einen, stammt: „Aber diß Subject ist selbst nicht ein allgemeines, sich selbstgleiches überhaupt, sondern das sich als solches darstellt, als seine Selbstgleichheit differentiirend, und hieraus sich zurücknehmend, und zurückgenommen, oder sich reflectirend“.¹⁵

Hegel fährt mit der Charakterisierung der Seele auch in dem zweiten Abschnitt der Metaphysik der Objektivität, „Die Welt“, fort und zeigt, wie die Seele von dem Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit beherrscht ist. Ist doch die Seele einerseits in einem Befreiungsprozeß von der Passivität, die sie affiziert, begriffen; aber andererseits ist die Freiheit, die sie erstrebt, eine bloß formale Freiheit, weil es ihr nicht gelingt, ihr ursprüngliches Bestimmte aufzuheben. Im übrigen, würde dieses Bedürfnis verwirklicht, wäre das Wesen der Seele aufgehoben, und wir wären so zu einem anderen Bereich des Erkennens übergegangen. Der Freiheit der Seele ist daher immer die Notwendigkeit entgegengesetzt, sie ist Befreiungsprozeß, der die Notwendigkeit braucht, um bestehen zu können, und nie voller und entfalteter Besitz der Freiheit. Freiheit und Notwendigkeit sind daher beide wesentlich für das Zustandekommen jenes Ganzen, das die Seele ist: „Die Freyheit kann nicht aufgehoben [werden], denn es hebt sich sonst unmittelbar alle Bewegung überhaupt, und aller Gegensatz auf, der allein durch sie ist. Ebenso wenig die Nothwendigkeit, denn diese ist dasjenige, was von der Freyheit aufgehoben wird, damit sie sey“.¹⁶ Auf die

14 Ebd., 140₁₆₋₁₇.

15 Ebd., 140₁₉₋₂₁.

16 Ebd., 143₁₄₋₁₇.

Seele bezogen, besteht die Freiheit also darin, daß sie das Fremde als ein ihr eigenes Moment in sich hat und in sich auflöst, während die Notwendigkeit gerade in der Unüberschreitbarkeit dieser Beziehung besteht: „Die Freyheit ist das auf sich selbstbezogene passive, das eben darin Moment gegen anderes ist, und diese Beziehung ist seine Nothwendigkeit (...) Beydes sind Momente eines und desselben Ganzen, nicht aber Betrachtungsweisen desselben, von welchen es abstrahiren könnte“.¹⁷

Aus diesen kurzen Verweisen auf die theoretisch relevantesten Merkmale der Jenenser Abhandlung über die Seele geht meines Erachtens mit hinreichender Deutlichkeit hervor, wie Hegel auf diesen oft schwer erschließbaren Seiten den begrifflichen Hintergrund entworfen hat, auf dem er dann seit der *Enzyklopädie* von 1817 an seine „Anthropologie“ aufbaut. Es genügt, einige wesentliche Entsprechungen aufzuzeigen. Vor allem die Passivität der Seele. In den späten systematischen Abhandlungen kennzeichnet sie die Seele, insofern diese die Existenzweise des noch in die Unmittelbarkeit seines Naturlebens versunkenen Geistes ist. Der Geist kommt aus der Natur und geht der Freiheit entgegen, und die Seele bildet jene Mittelstufe zwischen Natur und Freiheit, den ersten Schritt, den der Geist tut, um sich aus dem Gefängnis seines Naturlebens zu erheben. Die Passivität der Seele zeigt sich darin, daß alles, was in ihr hervorgebracht wird, die Form des Geschehens, des Bestimmtseins hat und nicht der freien Selbstbestimmung. Die Natürlichkeit des Geistes besteht darin, daß „der Geist sich selber und eine ihm gegenüberstehende Welt überhaupt findet; ein *Sichfinden*, das zunächst nur zur Empfindung fortschreitet, aber von der concreten Bestimmung der Intelligenz und des Willens noch weit entfernt bleibt“.¹⁸ Wie schon in der Jenenser Metaphysik bedeutet auch in der späteren anthropologischen Konzeption die Tatsache, daß die Seele sich und die Welt findet, nicht, daß die Seele in dieser Duplizität und Entgegensetzung es dahin gebracht hat, eine objektive Welt von sich zu unterscheiden und diesen Unterschied als einen wirklichen Unterschied zu setzen: in der Seele findet „kein *objectives* Bewußtseyn, kein

17 Ebd., 143²²⁻²⁶.

18 Enz, § 398 Z, Jub 10, 113 f.

Wissen von der Welt als einer wirklich aus mir *herausgesetzten* statt“.¹⁹ Diese Unterscheidung gehört ja allein dem Bewußtsein an, ist daher Gegenstand der „Phänomenologie“, nicht der „Anthropologie“ und tritt erst dann hervor, wenn die Seele sich über sich selbst erhoben hat zum abstrakten Gedanken ihres Ich, das von der unmittelbaren Materie befreit „auch dem Stoffe die Freiheit des Bestehens *außer dem Ich*“ läßt.²⁰

Diese Abhängigkeit der Seele von ihrer unmittelbaren Natürlichkeit äußert sich in besonderer Weise in ihrer grundlegenden Erkenntnisweise, die in der Jenenser Metaphysik als eine Synthese oder eine unvollkommene Beziehung bezeichnet und in der „Anthropologie“ als Empfindung genauer bestimmt wird. In der Empfindung hat die Seele es mit einer Bestimmung zu tun, die sie nicht erzeugt, sondern bloß vorfindet, und von der sie unabhängig ist, weil diese für sie etwas Gegebenes ist, wobei es nicht darauf ankommt, ob von außen oder von innen. Kraft der Empfindung entsteht in der Seele ein Unterschied und ein Gegensatz zwischen dem, was die Seele *an* sich, und dem, was *für* die Seele ist, aber diese Unterscheidung bleibt noch ganz in der Seele eingeschlossen. Diese verkehrt nur mit ihren eigenen innerlichen Bestimmungen und vermag nicht, die freie Unabhängigkeit des Objektiven gegenüber ihrer Subjektivität zu erfassen. Auch wenn die Seele als empfindende „eine so unmittelbare, so unentwickelte, eine so wenig sich selbst bestimmende und unterscheidende [ist], daß die Seele, in sofern sie *nur* empfindet, sich noch nicht als ein einem Objectiven gegenüberstehendes Subjectives erfaßt“,²¹ ist sie daher dennoch „schon *an sich* der Widerspruch [...], ein *Individuelles, Einzelnes* und doch zugleich mit der allgemeinen Naturseele, mit ihrer Substanz unmittelbar identisch“.²² Dieser Widerspruch wird jedesmal in der geschehenden Empfindung aufgehoben, kraft derer die Seele das Mannigfaltige, von dem sie bestimmt wird, aktiv in ihre Innerlichkeit aufnimmt, einführt und bewahrt; in der Empfindung hebt die Seele „also den Gegen-

19 Enz, § 402 Z, Jub 10, 153.

20 Ebd., 154.

21 Enz, § 400 Z, Jub 10, 126.

22 Enz, § 408 Z, Jub 10, 208.

satz ihres Fürsichseyns oder ihrer Subjectivität, und ihrer Unmittelbarkeit oder ihres substantiellen Ansichseyns auf“.²³

So erscheint in der anthropologischen Ausarbeitung der Empfindung der schon in der Jenenser Metaphysik angedeutete Charakter der Seele wieder, nach dem sie Einheit von Substanz und Subjekt ist, aber gleichzeitig ist sie nicht mehr nur Substanz und noch nicht vollständig Subjekt. Die Seele, die Hegel hier „fühlende“ nennt, ist in der Tat „weder in der *unmittelbaren sinnlichen Empfindung* befangen und von der *unmittelbaren sinnlichen Gegenwart* abhängig, noch bezieht sie sich umgekehrt auf das nur durch die Vermittlung des reinen Denkens zu erfassende *ganz Allgemeine*, sondern hat vielmehr einen Inhalt, der noch nicht zur Trennung des Allgemeinen und des Einzelnen, des Subjectiven und des Objectiven fortentwickelt ist“.²⁴ Weil die menschliche Seele nicht nur Naturunterschiede hat (wie z. B. Unterschiede, die die Rasse, die Geschlechter, die Lebensalter, den Zustand von Wachen und Schlafen betreffen), sondern sich „in sich selber [unterscheidet], ihre *substanzielle Totalität*, ihre individuelle Welt von sich ab[trennt], dieselbe sich als dem Subjectiven gegenüber setzt“, weist sie deshalb schon in der Empfindung den Beginn jenes „Befreiungskampfes“ auf, „welchen die Seele gegen die Unmittelbarkeit ihres substantiellen Inhalts durchzufechten hat, um ihrer selbst vollkommen mächtig und ihrem Begriff entsprechend zu werden“.²⁵ Insofern sie diese tätige Befreiung von der Passivität ist, von der sie ursprünglich bestimmt ist, weist die Seele auch in der systematischen anthropologischen Abhandlung dieselbe Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit auf, die sie in der Jenenser Metaphysik kennzeichnet. Als Befreiungsprozeß ist der ganze Weg, den die Seele als empfindende zurücklegt, von dem Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit beherrscht: „denn die Seele ist einerseits noch an ihre Substantialität gefesselt, durch ihre Natürlichkeit bedingt, während sie andererseits schon sich von ihrer Substanz, von ihrer Natürlichkeit zu trennen beginnt, und sich somit auf die Mittelstufe zwischen ihrem unmittelbaren Naturleben und dem

23 Enz, § 399 Z, Jub 10, 121.

24 Enz, § 402 Z, Jub 10, 150.

25 Ebd., 153 f.

objectiven, freien Bewußtseyn erhebt“.²⁶ Einerseits ist die Seele vom Inhalt der Empfindung bedingt, durch den es ihr geschieht, daß sie wie auf etwas Gegebenes, unbewußt Gefundenes stößt; andererseits ist sie aber auch „freie Lebendigkeit“, in dem Sinne, daß nichts sie bedingen kann, was nicht schon in ihr die tätige Bedingung, aufgenommen werden zu können, vorgeformt findet: „Die Seele ist somit *freye* Lebendigkeit in der Empfindung, und zugleich als *seyend* bestimmtes, als abhängiges. Der Inhalt der Empfindung ist ein Gegebenes, und die Empfindung selbst ist der Widerspruch der Reflexion der Seele in sich selbst, und der Äusserlichkeit derselben ; – ein Widerspruch, der in der Empfindung noch nicht aufgelöst, sondern seine Auflösung in einer höhern Weise der Seele hat“.²⁷

Man hat es hier mit dem spekulativ bezeichnendsten Charakter der Natur der Seele zu tun, der es in der Jenenser metaphysischen Abhandlung ermöglichte, jedes ihr fremde Element in ein ihr eigenes Moment aufzulösen, und der es in der „Anthropologie“ des Systems erlaubte, die Tätigkeit der Seele als einen Befreiungsprozeß von der unmittelbaren Natürlichkeit zu beschreiben. In beiden Abhandlungen bringt das Affiziertsein von etwas Gegebenem oder Gefundenem, das den der Seele eigenen Passivitätscharakter ausmacht, ein Erleiden mit sich, das unmittelbar und unter derselben Rücksicht ein Tätigwerden des erleidenden Subjektes ist, d. h. die konkrete Realisierung einer Möglichkeit, die ihm immanent ist und nicht von außen kommt. Was der lebendigen Subjektivität eigen ist, ist gerade dieses Tätigsein in ihrer Passivität: wenn sie etwas erleidet, geschieht im Subjekt eine Veränderung, die nicht zu seiner Auflösung führt, wie bei der Qualität, die von der entgegengesetzten Qualität verändert und zerstört wird, sondern im Gegenteil, das Subjekt realisiert, vervollkommnet und verwirklicht sich selbst gerade im Anschluß an das, was es erleidet. Hinzu kommt, daß das Subjekt im Erleiden und Ertragen von etwas gleichmütig bleibt; das bedeutet, daß das Subjekt im Voranschreiten zu den positiven Zuständen der Selbstverwirklichung und unter pathologisch unveränder-

26 Ebd., 149.

27 *Ein Hegelsches Fragment zur Philosophie des Geistes*, eingel. u. hrsg. v. F. Nicolin, in: *Hegel-Studien* 1 (1961), 10-48, hier 37.

ten Bedingungen immer neuer Betätigungen fähig bleibt; das Gefühl, das Sehvermögen, das allgemeine Wahrnehmungsvermögen werden durch die Ausübung nicht verbraucht oder zerstört, sondern bleiben gleichmütig, d.h. immer bereit, sich zu verwirklichen, indem sie sich selbst von neuem betätigen. In der Hegelschen Sprache der Jenaer Zeit wird dieser Grundcharakter der Seele als „Indifferenz“ bezeichnet: gerade weil die Seele absolute Reflexion in sich selbst und daher tätig ist, bleibt sie gegenüber jeder Bestimmtheit gleichgültig; sie kann jede aufnehmen, weil sie von jeder in ihrer unveränderten Verfassung zurückkehrt. In der Zeit der systematischen Ausarbeitung wird dieser Charakter von Hegel noch klarer hervorgehoben, und damit deckt er die eindeutige historische Verpflichtung auf, die er bei der Ausarbeitung dieser Seite seiner Lehre von der Seele eingegangen ist. Im *Fragment zur Philosophie des Geistes* (1822-25) sagt Hegel zum Beispiel in der Abhandlung über die empfindende Seele, daß diese in ihrer abstrakten Allgemeinheit betrachtet ein allgemeines Medium sei, in der noch keine Bestimmung gesetzt ist. Die Seele erscheint so als ein noch unbestimmter und leerer ideeller Raum, „ist die tabula rasa, welche erst erfüllt werden soll und die als die abstracte Idealität zugleich absolut weich genannt werden kann“.²⁸ Aber dieses Erfüllen kann keinesfalls als eine Handlung, die von außen ausgeführt wird, angesehen werden, als wäre die Seele ein Ding, noch kann das Weiche in ihr durch Eindrücken oder Formen von außen, die jedenfalls ihrem Wesen fremd sind, geformt werden: „Aber freylich“, fährt Hegel fort, „wird diß Erfüllen nicht durch sogenannte Eindrücke von außen geschehen, etwa in der Weise wie durch ein Petschaft Bilder auf Wachs abgedruckt werden. Was in dem Geiste zur Existenz kommen kann, kann nur so in ihn kommen, daß er dasselbe selbstbestimmend in sich setzt“.²⁹

Wie aus dem Gebrauch der Bilder der Tabula rasa, der Formbarkeit der Seele, der Petschaft und des Wachses hervorgeht, ist die ganze Abhandlung über die ursprüngliche Passivität der Seele und die spekulative Interpretation Hegels sowohl der Jenaer Zeit als auch in den späteren systematischen Werken an der Aristotelischen Seelenlehre aus-

28 Ebd., 41.

29 Ebd., 41-42.

gerichtet, wie er ausdrücklich zugibt.³⁰ Was in der Empfindung die bloße Aufnahmefähigkeit übersteigt, ist die Spontaneität, mit der der Empfindende das Empfundene tätig in sich aufnimmt, so daß sich die Empfindung, vom anfänglichen Erleiden ausgehend, als ein vollendeter und vollkommener Akt setzt. Das ist die große Lehre des Aristoteles, die zu loben Hegel nicht müde wird und die er im allgemeinen übernommen hat, um die Struktur der Subjektivität zu umreißen, und die er im besonderen in der „Anthropologie“ entwickelt hat, wodurch er die Seele einerseits als ein Moment der Trägheit und der unbewußten Dunkelheit des Geistes verstehen kann, aber andererseits derart, daß in ihr ein tätiger Befreiungsprozeß von der eigenen Passivität ausgelöst wird. Worauf es nämlich in der Aristotelischen Abhandlung über die Wahrnehmungsphänomene, von den elementarsten angefangen, ankommt, ist, daß nicht nur die Ausübung der Intelligenz, sondern die Empfindung selbst, in der die Passivität und die Abhängigkeit des Empfindenden von anderem am größten ist, in Wirklichkeit von ihrer Struktur her keine *kinesis*, keine Bewegung, die auf etwas von ihr Verschiedenes gerichtet ist und die daher immer einen äußeren Zweck hat, den sie erreichen und in dem sie sich erschöpfen muß, sondern im Gegenteil eine Handlung ist, in der der Zweck mit der Ausübung der Tätigkeit übereinstimmt, die vom ersten Augenblick an vollendet und während der Dauer ihrer Ausführung vollkommen ist.³¹ Dieses Tätigwerden eines Passiven, das in der Vollendung seiner Tätigkeit gleich-

30 Über die Interpretation Hegels von *De anima* vgl. E. Coreth: *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, Wien 1952, 138-157; H.-G. Gadamer: *Hegel und die antike Dialektik*, in: *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*. Tübingen 1980², 25 ff.; W. Kern: *Aristoteles in Hegels Philosophiegeschichte: eine Antinomie*, in: *Scholastik*, 32 (1957), 321-345; ders.: *Eine Übersetzung Hegels zu De anima III, 4-5*, mitgeteilt und erl. von W. Kern, in: *Hegel-Studien 1* (1961), 49-88; ders.: *Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen „Nous“ in Hegels „Geist“*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 78 (1971), 237-259; F.G. Weiss: *Hegel's Critique of Aristotle's Philosophy of Mind*, Foreword by G.R. Mure, Den Haag 1969; E. Oeser: *Begriff und Systematik der Abstraktion. Die Aristotelesinterpretation bei Thomas von Aquin, Hegel und Schelling als Grundlegung der philosophischen Erkenntnislehre*, Wien und München 1969. Zur Bilanz von Hegel und im besonderen zu diesem Problem vgl. K. Düsing: *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt 1983, 97-132. Vgl. auch R. Wiehl: *Hegels Transformation der aristotelischen Wahrnehmungslehre*, in: *Hegel-Studien 23* (1988), 95-138.

31 Vgl. Aristoteles: *De an.* II, 5, 417 a 16; 417 b 2-21; 418 a 3-6; III, 2, 425 b 28-31; 431 a 4-7; *Metaph.* IV, 5, 1010 b 35-1011 a 2; IX, 6, 1048 b 18-35; 8, 1050 a 23-b 2; *Ethic. nic.* X, 4.

gültig bleibt, ist die allen höheren und niederen psychischen Funktionen gemeinsame Struktur, die alle als Handlungen ohne Werden beschrieben werden können und somit die Identifizierung ermöglichen, welche von Aristoteles unter dieser Rücksicht ausdrücklich zwischen *aisthesis* und *nous* vorgenommen wird. Das bedeutet jedoch nicht, ihre Unterschiede zu vernachlässigen.³² Schon in der Jenenser Abhandlung über die Seele bedient sich Hegel eines platonischen Bildes, um sowohl die Tätigkeit der Seele, die in sich die dem geistigen Leben eignenden Merkmale verwirklicht, als auch die Unbestimmtheit und Zersplitterung ihrer Verwirklichung im sinnlichen Bereich zu erläutern. Indem er den *Timaios* wiederholt, schreibt Hegel: „Die Seele ist der ganze Kreis und dessen peripherische Bewegung“; die peripherische Bewegung, die für Platon diejenige ist, in der die Empfindung geschieht, wenn infolge von äußeren Störungen der Kreis zerbricht, bezieht sich nach Hegel auf den Mittelpunkt, dehnt sich aber „zugleich als gerade Linie ins unbestimmte“ aus.³³ Der Aspekt, weshalb die Seele teleologisch auf die Intelligenz ausgerichtet ist, ist ihre Kreisförmigkeit, während ihr Eingetauchtsein in das Naturleben sich als geradliniger Übergang von einer Wahrnehmung zur anderen, von einem Bedürfnis zum anderen unbestimmt darstellt.³⁴

2. Allgemeine Kennzeichen der Gegenwart der Aristotelischen Philosophie in der *Philosophie des subjektiven Geistes*

Die große Verpflichtung, die Hegels Seelenlehre dem Aristotelischen Denken gegenüber hat, ist nur ein Moment (wenn auch zweifellos das bedeutendste) des ausführlichen Vergleiches, den Hegel in der *Philosophie des subjektiven Geistes* mit dem griechischen Denken anstellt. Von diesem Gesichtspunkt aus (und das gilt besonders für die „Anthropologie“) nimmt die Heidelberger *Enzyklopädie* eine einzigartige Stellung gegenüber den folgenden Überarbeitungen ein.

32 Vgl. *De an.* III, 4, 429 a 30 – 429 b 5.

33 GW 7, 140₃₀ – 141₁.

34 Vgl. dazu Aristoteles: *De an.* I, 3, 407 a 2-22; bezügl. Plato *Tim.* 43 a 5-44 d 4.

Einerseits sind die Verweise auf das antike Denken, besonders auf Platon und Aristoteles, ziemlich dürftig und oft in Form von Anspielungen. Andererseits läßt das Konzept der „Anthropologie“ auf lineare Weise erkennen, wieviel Hegel dem antiken Denken beim Aufbau dieses Abschnittes verdankt, sehr viel mehr als in den folgenden Ausgaben, wo der Inhalt durch viel Material aus den wissenschaftlichen Beobachtungen und den anthropologischen Abhandlungen, die Hegel benutzt hat, um das in Heidelberg umrissene spekulative Schema weiter zu gliedern, bereichert wird. Dennoch werden gerade in den späteren Überarbeitungen die Verweise auf die griechische Welt explizit und für das Verständnis der Entstehung dieses Abschnittes relevant.

Bereits im ersten Absatz der *Einführung* zur *Philosophie des Geistes* der Ausgaben nach 1817 versetzt Hegel den Leser in eine griechische Atmosphäre, indem er die Aufgabe, die zu erfüllen er sich im dritten und letzten Teil des Systems anschiekt, in dem delphischen Motto „Erkenne dich selbst“ zusammenfaßt.³⁵ In ihm wird das „absolute Gebot“ ausgesprochen, zu „der Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen, wie des Wahrhaften an und für sich, – des *Wesens* selbst als Geistes“ zu gelangen.³⁶ Das Gebot ist also absolut erstens für den Geist selbst, der, gerade weil er Erzeugnis und Ergebnis seiner selbst ist, die eigene Wirklichkeit nur insofern erlangt, als er sich zu dem macht, was er schon in seinem eigenen Begriff ist. Aber zweitens wurde dieses Gebot von jenen so absolut verstanden (nämlich in dem Sinne, daß man sich des Wesens des Geistes und nicht seiner akzidentellen und vergänglichen Äußerungen bemächtigt), die es zuerst formuliert hatten. Doch waren gerade die Griechen nicht imstande, das, was sie so wesentlich ahnten, auszuführen. In den den § 377 vorbereitenden Texten des *Fragmentes* ist Hegel in diesem Punkt sehr deutlich. Gerade auf Grund ihrer außergewöhnlichen Durchdringung des Menschlichen war es den Griechen gelungen, den *freien* Geist zu erfassen, aber noch nicht den absoluten Geist, die Unendlichkeit als Wesen des Geistigen.

35 Enz₃ § 377. Vgl. dazu A. Peperzak: „*Ken uzelf?*“ of *Wat is de filosofie van de geest?*, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 42 (1980), 720-770 und ders.: *Selbsterkenntnis des Absoluten*. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, 36 f.

36 Enz₃ § 377.

In Ermangelung dieses Verständnisses, das erst vom Christentum eingeführt wurde, sind die Griechen beim endlichen Geist stehengeblieben. Das bedeutet, daß der Mensch, so wie er von den Griechen verstanden wurde, zwar als frei erfaßt wurde, aber in dem Sinne, daß er innerhalb der Natur frei ist und somit von ihr eingeschlossen und in ihr befangen bleibt. Auch da, wo sie sich in der Philosophie zum reinen Denken erhoben haben, bleibt dieses von der Unmittelbarkeit gekennzeichnet, vom Nichtwissen um diese seine notwendige Spaltung von sich selbst, um jenen „unendlichen Schmerz“,³⁷ wodurch allein der Begriff des Geistes erreicht werden kann.³⁸ Erst wenn der menschliche Geist in Beziehung zum unendlichen Geist gebracht wird, gewinnt er „durch diese Beziehung [...] freien Boden für sich, und [tritt] damit in ein anderes Verhältnis zu der Natur, in ein Verhältnis der Unabhängigkeit“.³⁹ Es ist evident, daß gerade das, was die Grenze bildet, an der das griechische Denken stehengeblieben ist, zugleich der Grund dafür ist, weshalb das, was von den Griechen über den Menschen und somit den endlichen Geist gedacht worden ist, das spekulativ Wirksamste für den Aufbau einer philosophischen Anthropologie ist. Ist doch der Gegenstand der Anthropologie der in der Natur versunkene, an die Leiblichkeit als an seine unmittelbare Existenzform gebundene Geist; aber zugleich wird er, gerade insofern er dennoch immer Geist ist, als frei aufgefaßt, d.h. als ein aktives Prinzip, das seine Gefangenschaft nicht untätig erleidet, sondern seinen geistigen Ton auf alles und in erster Linie auf die sinnliche Natur, die zum Menschen gehört, auf sein sinnliches und leibliches Sein ausbreitet. Schon in seiner ersten Äußerung als „Seele“ drückt der Geist somit seine Natur aus, die „diese absolute Lebendigkeit, dieser Prozeß selbst zu sein, von der Natürlichkeit, Un-

37 Enz, § 382.

38 Der griechische Mensch ist „der Mensch, als *frey innerhalb* der Natur, so daß er an ihr das Organ seines Bewußtseyns behält, in ihr befangen bleibt, und indem er zwar in der Philosophie und nur in ihr, nicht in der Religion zum reinen Gedanken fortgeht, dieser selbst sich von der Abstraction – dem der Unmittelbarkeit im Gedanken entsprechenden Befangenseyn – nicht losmachen [kann], nicht zum *Begriffe* des Geistes selbst kommt.“ (Fragm. 47).

39 *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, edited and translated with an introduction and explanatory note by M.J. Petry, 3 voll., Dordrecht/Boston 1978, II, 4. Vgl. Enz, § 377 Z, Jub 10, 9-11.

mittelbarkeit zu gehen, seine Natürlichkeit aufzuheben zu verlassen, und zu sich selbst zu kommen, und sich zu befreien“⁴⁰ ist. Die Griechen sind für uns immer unübertroffene Meister in der Erforschung der geistigen Freiheit gewesen, die nicht den Leib verleugnet, sondern sich von der Trägheit und der Schwere seiner Passivität löst, sowie in der Beschreibung der Vorgänge, durch welche die in der Leiblichkeit verborgene und schlummernde Seele diese allmählich unterwirft, obwohl sie sie trotzdem noch braucht und in ihr verankert bleibt. Hegel gibt ausdrücklich zu: „Das Aufsuchen eines Zusammenhangs zwischen dem Natürlichen und Geistigen wurde aber von den Alten zu weit getrieben“,⁴¹ und das ist genau das Thema der „Anthropologie“. Für Hegel aber gebührt dem Aristoteles der höchste Platz unter den Alten, weil gerade bei ihm die Untersuchung über die Seele in ihrer Untrennbarkeit von der Leiblichkeit die Seite ihrer unbezwingbaren freien Tätigkeit hervorhebt und unterstreicht: worauf es für Aristoteles ankommt, ist nicht so sehr die Seele als Ding oder Substrat, von der die Tätigkeiten als Akzidenzien ausgehen und die auch außerhalb ihrer Äußerungen unabhängig weiter besteht; sondern das Wesentliche ist vielmehr die Untersuchung ihrer Tätigkeitsweisen, gerade weil von der Seele dasselbe ausgesagt werden kann wie vom Geist, daß er nämlich außerhalb seines Handelns nichts anderes ist, „sondern seine Thätigkeit ist seine Substantialität, die Actuosität ist sein Seyn“.⁴²

Von hier stammen die bekannten entschiedenen Urteile Hegels über das Werk des Aristoteles in diesem Zusammenhang: „Das Beste, was vom Geist gesagt ist, ist von Aristoteles, wenn man den Geist speculativ kennen lernen will, so hat man sich nur an ihn zu wenden“;⁴³ „so bleiben also durchaus die Aristotelischen Schriften die einzigen, welche wahrhaft speculative Entwicklungen über das Seyn und die Thätigkeit des Geistes [enthalten] (...) die Aristotelischen Speculationen aber über die Empfindung und überhaupt über die besondern Wirksamkeiten des Geistes, sind für die Psychologie ganz unbeachtet

40 Petry I, 6.

41 Enz, § 392 Z, Jub 10, 70.

42 Fragm., 48.

43 Vgl. Petry I, 10, Anm.

geblieben“.⁴⁴ Diese hat sich entweder an abstrakte, intellektualistische Bestimmungen der Seele als einfacher, einziger, von der rationalistischen Metaphysik untrennbarer Substanz gehalten oder hat sich allein der Empirie in die Arme geworfen und jede spekulative Betrachtung aus ihr verbannt. Dagegen ist Aristoteles, obwohl er sich nur ans Empirische zu halten scheint, höchst spekulativ, gerade weil seine Empirie total ist, und „das Empirische in seiner Synthesis aufgefasst ist der speculative Begriff“.⁴⁵ Folglich sind „die Bücher des Aristoteles über die Seele mit seinen Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben (...) deswegen noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der sein, den Begriff in die Erkenntnis des Geistes wieder einzuführen, damit auch den Sinn jener aristotelischen Bücher wiederaufzuschließen“.⁴⁶

Diese letzte Ausführung Hegels verdient es, in wenigstens zwei Punkten hervorgehoben zu werden. Vor allem nennt Hegel neben *De anima* auch jene Reihe kurzer Traktate, die gewöhnlich unter dem Titel *Parva naturalia* zusammengefaßt werden und eine unerläßliche Ergänzung dazu bilden. Daß er sie mit dem Hauptwerk gleichsetzt, bedeutet, daß er genau verstanden hat, wie dieses und die kürzeren Traktate sich gegenseitig vervollständigen und ein homogenes Ganzes von Erkenntnissen bilden. Das ist für das, was ich hier aufzeigen will, von Bedeutung, denn, während die spekulativen Thematiken von *De anima* zwar schon in der „Anthropologie“ vorkommen, aber dann auch in der „Psychologie“ fortgesetzt werden, haben hauptsächlich die *Parva naturalia*, mit Ausnahme von *De memoria et reminiscentia*, die Ausarbeitung der „Anthropologie“ Hegels bestimmt. Weder das Hauptwerk noch die kürzeren Traktate haben dagegen den Inhalt der „Phänomenologie“ beeinflusst, und das ist von großer Wichtigkeit (auf die ich später noch zurückkommen werde) sowohl für die von Hegel gegebene historiographische Bewertung des Aristotelischen Denkens als

44 Fragm., 24 f.

45 G.W.F. Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. G.J.P.J. Bolland, Leiden 1908, 468 (im folgenden zit. als: Hegels *Vorlesungen*).

46 Enz, § 378.

auch für die unabdingbare Funktion, die die Spaltung von Ich und Welt, welche von der phänomenologischen Perspektive eingeführt wurde, ausgeübt hat, um zum konkreten Begriff des Geistes zu gelangen. Der zweite Punkt, den es hervorzuheben gilt, betrifft die Notwendigkeit, erneut den Begriff in die Bestimmung der geistigen Phänomene einzuführen; das allein würde für Hegel schon genügen, um das Verständnis der Aristotelischen Bücher von neuem zu erschließen. Das scheint zu bedeuten, daß in den Aristotelischen Abhandlungen über die Seele schon der Begriff im Hegelschen Verständnis vorhanden ist, d. h. als Akt, in dem Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit vereinigt sind. Nun wissen wir, daß das gerade das Grundschema ist, nach dem Hegel die verschiedenen Entwicklungsphasen der geistigen Wirklichkeit verständlich machen will und das leicht auch in der Dreiteilung, in der die „Anthropologie“ dargestellt wird, erkennbar ist.⁴⁷ Es ist aber auch wahr, daß die Grenze, die Hegel immer im Denken des Aristoteles feststellt, darin besteht, daß er die spekulativen Bestimmungen so darstellt, daß er einfach eine an die andere reiht, ohne sie jemals in einem von der Notwendigkeit bestimmten organischen Ganzen zu vereinigen. Diese Grenze wird in Bezug auf die Aristotelische Psychologie bekräftigt, obwohl er zugibt, daß in ihr jede der dem geistigen Leben eigenen Bestimmungen in ihrer Sphäre „ebenso richtig als tief gefaßt“⁴⁸ ist. Wenn also Aristoteles auch im Bereich des Geistes auf die übliche Weise verfährt und vom Empirischen ausgeht, erfaßt er die Phänomene dann als ein Beobachter, der den eigentlich spekulativen Begriff denkt und schließlich hervorbringt. Was für Hegel am philosophischen Vorgehen des Aristoteles eigentümlich ist, findet sich so in der *Philosophie des subjektiven Geistes* dem Hegelschen Vorgehen am nächsten. Hegel selbst gibt ja zu, daß die innere Entwicklung des subjektiven Geistes „eine Reihe von Gestaltungen hervor[bringt],

47 Das erste Moment, das in Enz_1 den Titel „Die Naturbestimmtheit der Seele“ ($E_{2,3}$: „Die natürliche Seele“) trägt, entspricht dem Allgemeinen; das zweite Moment, das in Enz_1 den Titel „Gegensatz der subjectiven Seele gegen ihre Substantialität“ (Enz_2 : „Die träumende Seele“, Enz_3 : „Die fühlende Seele“) trägt, entspricht dem Besonderen; das dritte Moment, das in Enz_1 den Titel „Die Wirklichkeit der Seele“ ($Enz_{2,3}$: „Die wirkliche Seele“) trägt, entspricht dem Einzelnen.

48 Hegels *Vorlesungen*, 502.

die zwar von der Empirie angegeben werden müssen, in der philosophischen Betrachtung aber nicht äußerlich nebeneinander gestellt bleiben dürfen, sondern als der entsprechende Ausdruck einer notwendigen Reihe bestimmter Begriffe zu erkennen sind, und für das philosophische Denken nur insofern Interesse haben als sie eine solche Reihe von Begriffen ausdrücken“.⁴⁹

Was Hegel den bestimmten Begriffen hinzufügt, in deren Auffindung sich schon Aristoteles auszeichnete, ist somit die Notwendigkeit, daß er sie in einem systematischen Ganzen ordnet. Das ist zweifellos ein radikaler Unterschied zwischen Aristoteles' und Hegels Methodologie. Bei Aristoteles ist offensichtlich ein organisches Ganzes von Begriffen vorhanden, von denen aus er die Gegebenheiten der Erfahrung interpretiert, dennoch gibt es nichts, was der Hegelschen Darstellung eines Netzes von reinen Begriffen nahekommt, die in ihrer Selbstbewegung die notwendigen Gesetze der Beiordnung und der Entwicklung der Gegenstände der „realen Wissenschaften“ der Natur und des Geistes abzeichnen. Aristoteles geht einzelne Problemkerne an und bringt sie zum höchstmöglichen Verständlichkeitsgrad, gibt Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den verschiedenen Zusammenhängen an, wo diese sich zu ihrer Klärung als wirksam erweisen, hat aber kein besonderes Interesse, sie zu einer echten systematischen Einheit zurückzuführen. Für Hegel ist dieses Interesse dagegen mindestens so groß wie das Bemühen, die Begriffsbestimmungen der jeweils angegangenen Probleme herauszuarbeiten.

3. Der Begriff „Seele“ bei Aristoteles und Hegel

Das bisher Ausgeführte kann den auffallendsten Unterschied zwischen der Aristotelischen und der Hegelschen Abhandlung über die Seele erklären. Aristoteles nimmt bekanntlich die umfassendste Bedeutung des Begriffs *Psyche* an, der als Prinzip jeglichen Lebewesens im allgemeinen verstanden wird, vom vegetativen Leben bis hin zu den höheren psy-

⁴⁹ Enz, § 387 Z, Jub 10, 48.

chischen Funktionen des Menschen. Hegel beschränkt dagegen die von Aristoteles vorgenommene Öffnung des Feldes und behält die Bestimmung der Seele nur jenen Äußerungen des endlichen Geistes des Menschen vor, bei denen die seelischen Funktionen unauflöslich mit der Leiblichkeit verknüpft sind. Das gestattet ihm, dasselbe Thema auf verschiedenen Ebenen zu überdenken und wiederaufzunehmen, je nachdem ob sie zum Bereich der Naturphilosophie oder der Philosophie des Geistes gehören, wobei er die Eigenschaften des Gegenstandes im Hinblick auf die verschiedenen Untersuchungsperspektiven abwandelt und erweitert. So kann er z. B. vier verschiedene Interpretationen der sinnlichen Wahrnehmung vornehmen, je nachdem ob sie Gefühl und Empfindung des Tieres in der Naturphilosophie⁵⁰ oder der menschlichen Seele in der „Anthropologie“,⁵¹ „sinnliches Bewußtsein“ in der „Phänomenologie“,⁵² wiederum Empfindung und Gefühl in der „Psychologie“⁵³ ist; die fünf Sinne werden vom Gefühl zur Sicht und zum Gehör in der Naturphilosophie durchgenommen, weil hier der Prozeß des tierischen Organismus vom Sinn der größten Äußerlichkeit zu den Sinnen der Verinnerlichung⁵⁴ geht, während in der „Anthropologie“ der Weg umgekehrt verläuft, von der Sicht zum Gefühl, weil der Prozeß der Seele vom Abstrakten zum höchst Konkreten verläuft;⁵⁵ das Geschlechtsverhältnis scheint in der Naturphilosophie vom Gesichtspunkt der Entstehung der Geschlechtsunterschiede innerhalb der Art behandelt zu werden,⁵⁶ während es in der „Anthropologie“ als ein Sichsuchen und Sichfinden des einen im anderen erscheint;⁵⁷ die Krankheit wird in der Naturphilosophie von der organischen Seite behandelt,⁵⁸ während sie in der „Anthropologie“ von einem Gesichtspunkt wiederaufgenommen wird, den wir psychosomatisch nennen

50 Vgl. Enz₃ § 356-358.

51 Vgl. Enz₃ § 399 ff.

52 Vgl. Enz₁ § 279-282.

53 Vgl. Enz₁ § 318.

54 Vgl. Enz₁ § 335.

55 Vgl. Enz₁ § 369-371.

56 Vgl. Enz₃ § 401 A.

57 Vgl. Enz₃ § 397.

58 Vgl. Enz₁ § 293-295.

könnten, von der Unaufmerksamkeit bis hin zu den verschiedenen Formen der eigentlichen Verrücktheit.⁵⁹ Im Anschluß an eine Unterscheidung der Anthropologie Kants⁶⁰ könnte man sagen, daß, wenn die Natur das bestimmende Prinzip ist, sich der Mensch vom tierischen Organismus nicht unterscheidet, und dessen Betrachtung in die organische Physik und in die Physiologie gehört; setzt sich dagegen der Mensch als freies Wesen, als Bestimmungsprinzip seiner selbst und seiner Leiblichkeit, dann ist für seine Behandlung die Philosophie des Geistes zuständig, und im besonderen, auf der ersten Stufe, die „Anthropologie“. Mit anderen Worten: dieselben Inhalte können entweder vom physiologischen Standpunkt aus untersucht werden als Momente des tierischen Organismus und somit, hegelianisch, nicht als Äußerungen der „Seele“, sondern des Lebensprozesses, durch den sich die Art erhält; oder sie können als ein „System der Verleiblichung des Geistigen“ verstanden werden und so eine ganz andere Interpretation erfahren, mit der sich auch eine neue Wissenschaft ausführlich beschäftigen sollte, eine Wissenschaft, die von Hegel gewünscht und in der „Anthropologie“ „psychische Physiologie“⁶¹ genannt wurde. Alles in allem kann man sagen, daß die psychophysische Einheit des Menschen nach Hegel vier verschiedene Interpretationen zuläßt: a) in der Naturphilosophie, insofern der Mensch die allgemeinen physiologischen Eigenheiten mit dem tierischen Organismus teilt; b) in der „Anthropologie“ wegen der Analyse des Verhältnisses zwischen somatischer und psychischer Sphäre; c) in der „Phänomenologie“ als Bewußtsein, das der Materie die Freiheit läßt, außerhalb des Ich zu bestehen; d) in der „Psychologie“ als Geist, der es allein mit den eigenen Bestimmungen zu tun hat, der sich frei von Äußerlichkeit weiß und in jeder seiner Veränderungen seine eigene Tätigkeit erkennt.

Wenn jedoch einerseits der Unterschied zwischen Aristoteles und Hegel in der Abgrenzung des Bereichs der Phänomene, die unter dem Begriff der Seele zusammengefaßt werden, evident ist, kann er andererseits zumindest abgeschwächt werden und in sich eine Spur ent-

59 Vgl. Enz₁ § 321 A.

60 I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. AA VII, 119.

61 Enz₃ § 401 A.

halten, die eine tiefere und wesentlichere Übereinstimmung der Ansichten erkennen läßt. Hegel spricht wiederholt von tierischer Seele und menschlicher Seele,⁶² sowie von der Animalität des Tieres und der Animalität des Menschen.⁶³ Das Tier ist in der Tat Subjektivität, weil es von innen und nicht einfach von außen bestimmt ist; deshalb ist es wie der Mensch des Bedürfnisses, des Triebes und der Empfindung fähig. Was jedoch die tierische Seele von der menschlichen unterscheidet, ist, daß „sie ... immer als Eins mit der Bestimmtheit der Empfindung oder Erregung, als an Eine Bestimmtheit gebunden“⁶⁴ erscheint. In der Seele des Tieres füllt jede einzelne Empfindung die Seele ganz aus und hält die Seele so in der unmittelbaren Gegenwart des sinnlich Wahrnehmbaren gefangen; in ihr „stellt [sich] nur die geistlose Dialektik des Uebergehens von einer einzelnen, seine ganze Seele ausfüllenden Empfindung zu einer anderen, ebenso ausschließlich in ihm herrschenden einzelnen Empfindung dar“.⁶⁵ Deshalb bleibt die Seele des Tieres unter jener Möglichkeit der Freiheit, die indessen schon in der menschlichen Seele drängt. Das geschieht, weil im Tier die Seele noch nicht *für* die Seele ist, das Allgemeine *für* das Allgemeine; in den Lebensprozeß eingetaucht, geht das Tier nicht über seine Einzelheit zur Schaffung des Allgemeinen hinaus: was es schafft, ist im Geschlechtsverhältnis immer wieder etwas Einzelnes und Endliches, wenn auch gerade das Verhältnis zwischen den Geschlechtern der höchste Punkt ist, zu dem sich die Natur erheben kann, weil in ihm der Einzelne unbewußt für das Allgemeine, für die Erhaltung der Art arbeitet. Im Unterschied zur tierischen Seele unterscheidet sich die menschliche Seele in sich selbst und unterscheidet ihr Bestimmtsein von ihrem allgemeinen Sein, sich als einzelne von sich als allgemeiner. Kraft dieser Unterscheidung kann sie in ihrer substantiellen Einheit eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen in sich aufnehmen, ohne jeweils in einer einzelnen von ihnen befangen zu bleiben, wie es dem Tier geschieht. Wenn im Tier „die bestimmte Seele (...) nicht *für* die

62 Vgl. Enz, § 381 Z, Jub 10, 23 f.

63 Vgl. Fragm., 40 f.

64 Enz, § 381 Z, Jub 10, 23 f.

65 Ebd., 30.

allgemeine Seele“ ist, „ist die geistige Seele aber (...) eben diß, *als allgemeine für sich zu seyn*“.⁶⁶

Es ist nicht schwierig, den Einfluß des Aristoteles in dieser Hegelschen Unterscheidung zu erkennen. Auch für Aristoteles ist ja die natürlichste Funktion der Lebewesen, ein ihnen ähnliches Individuum zu erzeugen, das Tier ein Tier, die Pflanze eine Pflanze, „damit sie nach Vermögen am Ewigen und Göttlichen teilhaben“.⁶⁷ Im Unterschied zum Menschen, der in der geistigen Tätigkeit des Nous das Göttliche in sich hat, unter den Lebewesen, „die nicht dauerhaft am Ewigen und Göttlichen teilhaben können, insofern kein vergängliches Lebewesen als zahlenmäßig ein und dasselbe dauern kann, hat jedes, so wie es ihm möglich ist daran teil, das eine mehr, das andere weniger, und überlebt nicht in sich selbst, sondern in einem ihm ähnlichen Wesen, der Zahl nach nicht eines, der Art nach aber eines“.⁶⁸ Die wesentliche Funktion aller Lebewesen besteht somit in der Sicherung des Fortbestandes und der Erhaltung der Art. Dem Menschen kommt dagegen darüberhinaus eine höhere Aufgabe zu; er ist dazu berufen, nicht bloß zu leben, sondern auch und vor allem den Wert des Lebens zu steigern.⁶⁹ Das bedeutet, daß nur der Mensch, insofern er entweder der einzige ist, der am Göttlichen teilhat, oder in größerem Maße an ihm teilhat,⁷⁰ gerade als einzelner sich nicht die bloße Erhaltung des Lebens zum Ziel zu setzen, sondern das Allgemeine und somit *für* das Allgemeine zu leben vermag, vom elementarsten Wahrnehmen bis hin zum ethischen Handeln, zur Schaffung politischer Institutionen und generell in der Erkenntnistätigkeit. Natürlich besitzt gerade das Lebewesen, das die Fähigkeit in sich hat, den Wert des Lebens zu steigern, nämlich der Mensch, für Aristoteles eine äußerst große Vielschichtigkeit.⁷¹ Es kann ja einer bloß somatischen Betrachtung unterzogen werden, und somit in eigentlich biologische Abhandlungen aufgenommen werden, es kann von einem psychischen Standpunkt aus untersucht werden, wenn man die Verbindung zwischen den physio-

66 Fragm., 41.

67 De an. II, 4, 415 a 29-b 1.

68 Ebd. 415 b 3-7.

69 Vgl. De part. anim. II, 10, 656 a 5-6.

70 Vgl. ebd. 656 a 7-8.

71 Vgl. ebd. 656 a 4.

logischen Äußerungen und den entsprechenden Bewegungen der Seele erforschen will, es kann schließlich allein als geistige Tätigkeit betrachtet werden, wenn jene Handlungen der Seele zum Thema gestellt werden, die keine Handlung eines Körperorgans sind und daher keine organische Entsprechung haben.⁷²

Das sind Unterscheidungen, die wir schon in der systematischen Gliederung Hegels angetroffen haben, mit Ausnahme der in der „Phänomenologie“ behandelten Eigenschaften der geistigen Entwicklung, die dagegen im Aristotelischen Denken keine Entsprechung finden. Aber diese strukturellen Entsprechungen können zugespitzt werden sowohl was die allgemeinen Eigenheiten der Philosophie des Geistes betrifft als auch im besonderen im Hinblick auf die Konstruktion und die Gliederung einiger Themen der „Anthropologie“. Man betrachte z.B. die einleitenden Abschnitte der Philosophie des Geistes. Wie es nicht selten bei Hegel vorkommt, daß er sich stillschweigend auf das Aristotelische Vorbild bezieht,⁷³ so weist er zu Beginn auf einige der Hauptthemen hin, die Aristoteles im ersten Buch von *De anima* ausgeführt hat, das selbst als Vorwort zur eigentlichen Behandlung der psychischen Phänomene dient. Im ersten Abschnitt der *Einleitung* sagt Hegel, daß die Erkenntnis des Geistes die höchste und schwerste sei, sie aber zugleich nicht nur zur Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen zu führen vermöge, sondern des Wahrhaften an und für sich.⁷⁴ All das läßt anklingen an das, was Aristoteles in den ersten Zeilen von *De anima* schreibt, daß es zum Schwierigsten gehöre, von jeder Seite und auf absolute Weise eine Überzeugung hinsichtlich der Seele zu gewinnen,⁷⁵ aber zugleich, daß die Erkenntnis der Seele in großem Maße zur Erkenntnis der Wahrheit in all ihren Teilen beitrage.⁷⁶ Im folgenden

72 Vgl. *De an.* II, 1, 413 a 5-7; 2, 413 b 24.

73 In *Enz*₁ § 12 z.B. wird das erste Kapitel des zweiten Buches der *Metaphysik* wieder aufgenommen, und die Prüfung der im „Vorbegriff“ der enzyklopädischen *Wissenschaft der Logik* (*Enz*₁ §§ 18-36) enthaltenen Standpunkte entspricht der Prüfung der verschiedenen Standpunkte über den Begriff der Ursache im ersten Buch der *Metaphysik* (der nach Hegel seiner eigenen spekulativen Logik entspricht).

74 *Enz*₃ § 377.

75 *De an.* I, 1, 402 a 10-11.

76 Ebd. 402 a 5-6.

Abschnitt distanziert sich Hegel sowohl von der rationalen Psychologie oder Pneumatologie als auch von der empirischen Psychologie, indem er seine spekulative Methode auf der gleichen Linie hält wie Aristoteles bei seinen Untersuchungen über die Seele.⁷⁷ Ebenfalls im ersten Buch von *De anima* ist Aristoteles bemüht, die Methode seiner Abhandlung von der Art des Vorgehens sowohl des Physikers als auch des Dialektikers zu unterscheiden. Während nämlich der Physiker die Materie der betrachteten Phänomene angibt, gibt der Dialektiker die Form ohne die Materie an; in der Abhandlung über die Seele jedoch, wo der größte Teil der psychischen Funktionen psychosomatischen Charakter hat und daher nicht unabhängig vom Leib verstanden werden kann, ist die geeignete Methode der Abhandlung die einer sozusagen spekulativen Physik, die neben der Materie auch die Form berücksichtigen muß und die bereit sein muß, der ersten Philosophie Platz zu machen, wenn in der Seele Eigenschaften erscheinen, die eine vom Leib getrennte Existenz haben und von ihm völlig unabhängig sind.⁷⁸ Im *Fragment* hatte Hegel diese Thematik in noch stärkerer Anlehnung an die Aristotelische Quelle entwickelt. Es heißt darin, daß die Philosophie des Geistes weder empirisch noch metaphysisch sein könne (wobei empirisch und metaphysisch im rationalistischen Sinne dem Physischen und Dialektischen bei Aristoteles entsprechen). „Die empirische Betrachtungsweise des Geistes bleibt bey der Kenntniß der Erscheinung des Geistes stehen, ohne den Begriff desselben; die metaphysische Betrachtungsweise will es nur mit dem Begriffe zu thun haben, ohne seine Erscheinung; der Begriff wird so nur ein Abstractum, und die Bestimmungen desselben ein todter Begriff“.⁷⁹ Der Geist ist dagegen wesentlich tätig, er ist die Fähigkeit, sich kundzutun und seinen Begriff von sich aus zu verwirklichen. Die Methode der Abhandlung des Geistes hat daher die Entwicklung zu betrachten, kraft derer sich der Geist von der Unterwerfung unter die Leiblichkeit trennt und sich als selbstbestimmende Freiheit begreift; das bedeutet, dem Begriff des

77 Enz, § 378.

78 De an. I, 1, 403 a 29 – b 16.

79 Fragm., 25.

Geistes „in seiner immanenten, nothwendigen Entwicklung aus sich selbst zu einem Systeme seiner Thätigkeit“⁸⁰ zu folgen.

Die beiden letzten Abschnitte der Einführung sind eine leidenschaftliche Verteidigung der lebendigen Einheit des Geistes gegen „die Zersplitterung desselben in die verschiedenen, gegeneinander selbständig vorgestellten *Vermögen, Kräfte* oder, was auf dasselbe hinauskommt, ebenso vorgestellten *Tätigkeiten*“.⁸¹ Beim Übergang zu diesem Aspekt seiner Abhandlung erinnerte Hegel in seinen Vorlesungen über die *Enzyklopädie* an die Stellen von *De an.* II, 4, 415a 23-26; 5, 416b 33-34; III, 4, 429a 10 -12, in denen Aristoteles „eine vegetabilische Seele, eine animalische Lebendigkeit und eine geistige Lebendigkeit“ unterscheidet; „diese drei erscheinen als Pflanzenreich, Thierreich und Menschenreich“.⁸² Aber was er am meisten hervorheben wollte, ist die Einheit, die diese drei Seelen im Menschen erlangen, eine Einheit, die nicht durch Nebeneinanderstellung erreicht wird, sondern dynamisch, in dem von Aristoteles gewollten Sinne, nach dem die niedere Seele in der höheren als Möglichkeit enthalten ist, und diese, der es zukommt, höhere Funktionen auszuüben, vermag auch, die niederen auszuführen.⁸³ Hegel fügt nämlich hinzu, daß der Mensch vegetabilische Natur ist, aber auch ebenso sehr empfindende und denkende, so daß diese nur drei Formen sind, die in ihm ein und dieselbe Form bilden.⁸⁴ In den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* führt Hegel die Aristotelische Dreiteilung zu den immanenten Bestimmungen des Begriffes zurück und erhält damit die geschichtliche Bestätigung, daß schon Aristoteles den Geist als den in seiner Wirklichkeit bestehenden Begriff verstanden hatte. Die nährenden Seele, die ja das erste Vermögen der Seele und allen Lebewesen gemeinsam ist,⁸⁵ ist das Moment der Allgemeinheit; die empfindende Seele, die in der Fähigkeit besteht, eine Handlung zu erleiden, was eine Veränderung zu positiven Zuständen des Subjektes zur Folge hat,⁸⁶ bil-

80 Ebd.

81 Enz, § 379.

82 Petry I, 10.

83 Vgl. *De an.* II, 3, 414 b 20 – 415 a 13.

84 Vgl. Petry I, 10.

85 Vgl. *De an.* II, 4, 415 a 23-26.

86 Vgl. Ebd., 5, 416 b 33-34.

det das Moment der Unterscheidung der Seele an sich selbst und somit der Besonderheit; schließlich stellt der Nous – nach der Übersetzung Hegels der Aristotelischen Stelle „hervorbrechend in seiner Wirksamkeit hält er das Fremde ab und verzäunt sich dagegen“⁸⁷ – das Moment seiner konkreten Individualität dar.⁸⁸

Indem Hegel seine Polemik gegen die „Psychologie der Vermögen“ richtet, die sowohl die empirische als auch die metaphysische Psychologie gemeinsam haben, läßt er sich wiederum von Aristoteles Aussage leiten, daß die Tätigkeiten und Funktionen der Seele logisch gesehen den Vermögen vorausgehen.⁸⁹ Dieser Vorrang der Tätigkeit gestattet es Hegel, den Charakter der Entwicklung auf das höchste zu explizieren, der in der subjektiven Logik vorherrscht und nun die Entwicklungsstufen des als ein einheitliches Ganzes verstandenen Geistes gliedert. Es ist eine charakteristische Schwierigkeit der konkreten Erkenntnis des Geistes, daß in ihm die Stufen und Bestimmungen der Entwicklung seines Begriffs sich nicht in einer unabhängigen äußeren Existenz verhärteten, sondern als Momente oder Zustände der höchsten Grade seiner Entwicklung erscheinen. „Es geschieht dadurch, daß an einer niedrigeren, abstrakteren Bestimmung das Höhere sich schon empirisch vorhanden zeigt, wie z. B. in der Empfindung alles höhere Geistige als Inhalt oder Bestimmtheit.“⁹⁰ Daher kann Hegel sagen, „*alles ist in der Empfindung*, und wenn man will, alles, was im geistigen Bewußtsein und in der Vernunft hervortritt, hat seine *Quelle* und *Ursprung* in derselben; denn Quelle und Ursprung heißt nichts anderes als die erste und unmittelbarste Weise, in der etwas erscheint.“⁹¹ Was nun einheitlich

87 Ebd., III, 4, 429 a 20-21 (Hegels *Vorlesungen*, 510).

88 Vgl. Hegels *Vorlesungen*, 505-506.

89 Vgl. *De an.* II, 4, 415 a 18-20.

90 *Enz*, § 380.

91 *Enz*, § 400 A. Das gestattet es Hegel, in der „Anthropologie“ eine Reihe von mit der Leiblichkeit verbundenen geistigen Funktionen zu thematisieren, die dann in der „Psychologie“ wiederaufgenommen werden und von dieser Verbindung befreit und zum Ausdruck der Selbstbestimmung des Geistes erhoben sind. Einige dieser Entsprechungen können aufgezeigt werden, wenn man die *Enzyklopädie* von 1817 zur Grundlage nimmt, die in ihrer Knappheit und Wesentlichkeit einen unmittelbaren Vergleich ermöglicht. Das der Seele und dem Geist gemeinsame Merkmal ist die Loslösung von der Dumpfheit: wie „in der Seele das Bewußtseyn“ erwacht (*Enz*, § 307), sind die ersten Schritte der Intelligenz „das dumpfe Weben des

in jeder Äußerung des Menschen erscheint, ist seine Tätigkeit, und die Geistigkeit der Empfindung besteht, aristotelisch gesehen, gerade darin, daß sie das Tätigwerden eines Passiven ist, das die bloße Empfänglichkeit durch seine freie Spontaneität überwindet.

4. Die Unterscheidung zwischen Seele und Intelligenz

Wenn wir uns von den allgemeinen Merkmalen der Philosophie des Geistes nun speziell zur „Anthropologie“ wenden, finden wir gleich zu Anfang, in der Beschreibung der Struktur der Seele, mindestens zwei wichtige Hinweise auf Aristotelische Lehren. Die Seele, heißt es bei Hegel, ist der natürliche Geist, der Geist „als die Wahrheit der Natur, welche sich in ihm übersetzt und aufgehoben hat.“⁹² Wenn man untersucht, wie dieses Aufheben und Übersetzen im Geist gegenwärtig ist, sieht man, daß die Natur für den Geist „nicht mehr in leiblicher Einzelheit *ausser-sich-seyende*“⁹³ ist, sondern im Gegenteil, die Leiblichkeit ist die Materie, die außerhalb dieses immateriellen Ordnungs- und Funktionsprinzips, welches die Seele ist, nichts ist, so wie diese nur als Akt der Potentialität Sinn hat und von dieser untrennbar ist: die Seele ist somit „die absolute Substanz, als unmittelbare Identität der in sich seyenden Subjectivität und der Leiblichkeit, welche Identität als

Geistes in sich selbst“ (Enz₁ § 369), weil beide bestimmt sind, die Seele von der Leiblichkeit, der Geist von der Unmittelbarkeit seiner Tätigkeit. Dem Selbstgefühl der Seele und den angenehmen und widrigen Empfindungen, die sie in ihrem sympathischen Zusammenleben mit der Leiblichkeit erfährt (Enz₁ § 318 und A), entsprechen beim theoretischen Geist das Gefühl (Enz₁ §§ 369-370) und beim praktischen Geist das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen (Enz₁ § 391); wenn die Seele sich ihrer substantiellen Unmittelbarkeit entgegensetzt, entsprechen ihrem Träumen und Ahnen (Enz₁ § 320) die vorstellende und die einbildende Tätigkeit des theoretischen Geistes (Enz₁ §§ 372-376), während der Beginn der Krankheit der Seele, welche die Verrücktheit ist, in der Zerstreuung (Enz₁ § 321) liegt, die ihre positive Entsprechung in der Aufmerksamkeit als Moment der formalen Selbstbestimmung der Intelligenz findet (Enz₁ § 371); schließlich stellt die Seele das Gedächtnis und die Anschauung des Geistes (Enz₁ §§ 379-383) im Endpunkt seiner Entwicklung voraus dar, wenn sie im Leib ihr Ausdruckswerkzeug durchbildet, „*erinnert* sie sich ... in ihm“ (Enz₁ § 325) und setzt ihn als „*deren Zeichen*“ (Enz₁ § 326) ein.

92 Enz₁ § 308.

93 Ebd.

allgemeines Wesen die absolute Grundlage seiner Besonderung und Vereinzelung bleibt.“⁹⁴ Gewiß, auch im lebendigen Organismus im allgemeinen ist dieses Aufheben der Äußerlichkeit der Natur und der Zweckbestimmung zu einem subjektiven Prinzip gegenwärtig; aber im Geist äußert sich dieses Aufheben als Erscheinen der Freiheit, der Unterwerfung der Leiblichkeit bis zu ihrer vollständigen Auflösung in der Tätigkeit des in sich reflektierten Geistes.

Die Fragen hinsichtlich der Immaterialität der Seele oder der Einheit von Seele und Leib stellen nur für diejenigen Probleme dar, die Seele und Leib als zwei verschiedene und getrennte *Dinge* betrachten: die Dingheit der Seele macht es schwer, den Sinn ihrer Immaterialität zu verstehen, wie ihre dem Leib gegenüber unabhängige Existenz die Einheit mit diesem zu „einem *unbegreiflichen* Geheimnis“⁹⁵ macht. Hier wird der Hinweis auf die Grundlehren des Aristoteles deutlich. Die Frage nach der Immaterialität verliert an Bedeutung, sobald man bemerkt, daß die Materie einen Organismus bildet, insofern sie, nach Aristoteles, strukturiert, geformt ist; und die Form, die Seele, kann nicht, gerade weil sie Ordnungsprinzip ist, dieselben Eigenschaften haben wie das, was sie ordnet.⁹⁶ Wenn man den Sinn der Seele als „ersten Akt eines mit Organen ausgestatteten Leibes“ wohl versteht, dann braucht man nach Aristoteles nicht mehr zu suchen, ob Seele und Leib eine Einheit bilden: ist doch die Seele das Einheitsprinzip im Sinne des Aktes.⁹⁷ In seiner Polemik gegen diejenigen, die das Verhältnis von Leib und Seele als ein Problem ansetzen, wiederholt Hegel die Polemik des Aristoteles gegen Platon hinsichtlich der Einheit der Seele mit dem Leib. Was Aristoteles im *Timaios* sowie in vielen Lehren über die Seele als absurd erscheint, ist, „daß sie die Seele mit dem Leib verknüpfen und sie in ihn setzen, ohne jedoch den Grund für diese Einheit und die Verfassung des Leibes anzugeben.“⁹⁸ So nimmt auch Hegels Empfehlung, daß die Seele als allgemeine Immaterialität der Natur verstanden, „jedoch

94 Enz₁ § 309.

95 Enz₁ § 309 A.

96 Vgl. z.B. De an. II, 1, 413 a 2-6; De gen. an. II, 1, 735 a 2-9.

97 Vgl. De an. II, 1, 412 b 5-9.

98 Ebd. I, 3, 407 b 13-17.

selbst nicht wieder als *Weltseele* etwa *fixiert* werden [muß], denn sie ist nur die allgemeine *Substanz*, welche nur wirkliche Wahrheit als *Einzelheit* hat“,⁹⁹ die entschiedenen Aussagen des Aristoteles gegen Platon, gegen die Suche nach einer gemeinsamen Definition der verschiedenen Seelenarten, die in ihrer Allgemeinheit schließlich auf keine mehr zutrifft, wieder auf.¹⁰⁰ Im Gegenteil, es muß wie bei der Definition der Figur vorgegangen werden, die nicht an und für sich außerhalb der besonderen Figuren besteht, sondern im Dreieck einerseits die Figur findet, die allen anderen zugrundeliegt, als Figur in ihrer einfachsten Bestimmung, andererseits ist sie selbst eine konkrete und besondere Figur neben den anderen.¹⁰¹

Letzten Endes ist für Hegel wie für Aristoteles das, was wirklich in actu existiert, weder die Seele noch der Leib, wenn sie abstrakt betrachtet und als unabhängig gesetzt werden, sondern ihre funktionelle Identität, wobei die Seele das Ordnungsprinzip der körperlichen Funktionen und deren Zweck ist. Das Ziel der Anthropologie Hegels ist es aufzuzeigen, wie die Seele im Leib ihre eigenen Handlungs- und Ausdruckswerkzeuge bildet, wie für Aristoteles alle natürlichen Körper Werkzeuge der Seele sind und nur in Bezug auf sie bestehen.¹⁰² Wenn ich als Lebendiger einen organischen Körper habe, dann ist „dieser für mich nicht ein *Fremdes*, er gehört vielmehr zu meiner *Idee*, ist das unmittelbare, äußerliche Daseyn meines *Begriffs*, macht mein einzelnes Naturleben aus“; gerade weil zwischen dem Geist und dem Körper ein notwendiger Zusammenhang und eine viel innigere Verbindung als zwischen dem Geist und seiner sonstigen Außenwelt besteht, ist das, was der Geist dem Leibe tut, „keine *endliche*, keine bloß *negative*“ Tätigkeit.¹⁰³ Der Geist in seiner unmittelbaren Existenz zielt nicht darauf,

99 Enz₁ § 309 A.

100 Vgl. De an. II, 3, 414 b 25-28. Die von Aristoteles hier angewandte Argumentation ist der von *Ethic. nic.* I, 6 ähnlich.

101 Vgl. Ebd. 414 b 19-25. In den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie zeigt Hegel, daß er diese Argumentation des Aristoteles sehr schätzt, weil er in ihr sieht, daß „sich das wahrhaft speculative Denken vom bloss logischen formalen Denken unterscheidet“ (Hegels *Vorlesungen* 505).

102 Vgl. De an. I, 3, 407 b 25-26; II, 4, 415 b 18-20; De part. an. I, 1, 642 a 9-13; 5, 645 b 15 ff.

103 Enz₃ § 410 Z, Jub 10, 243.

die Leiblichkeit zu vernichten, sondern sie zu bändigen, damit sie geeignet ist, die Subjektivität in die äußere Objektivität umzusetzen.¹⁰⁴

Die zweite wichtige Eigenschaft der Seele, die von Hegel mit den Lehren des Aristoteles direkt in Verbindung gebracht wird, ist ihre Annäherung an den *Nous*. Diesbezüglich besteht ein bedeutender Unterschied zwischen der *Enzyklopädie* von 1817 und den späteren Ausgaben. In der ersten Ausgabe setzt Hegel nicht die Seele im allgemeinen, sondern die Seele, wie sie im ersten Abschnitt der „Anthropologie“ erscheint, die abstrakte Naturseele, dem „*Nus* der Alten, der einfache bewußtlose Gedanke“ gleich, ohne die geschichtliche Bezugnahme genauer darzustellen.¹⁰⁵ Wahrscheinlich wollte er sich hauptsächlich auf Anaxagoras berufen, in dessen Prinzip er, wie im Lichte der persischen Religion oder in der Substanz Spinozas, die Einheit des geistigen und des physischen Elementes, die absolute Grundlage von allem erblickt: „Dieselbe Einheit des Gedankens und des Seyns enthält der *Nus* des Anaxagoras; dieser *Nus* ist aber noch weniger als die Spinozistische Substanz zu eigener Entwicklung gekommen.“¹⁰⁶ In den späteren Ausgaben betrifft die Identifizierung der Seele mit dem *Nous* jedoch die Seele in ihrer Totalität, und gleichzeitig verläßt die geschichtliche Bezugnahme auf den *Nous* die Unmittelbarkeit: er ist jetzt „der *passive* *Nus* des Aristoteles, welcher der *Möglichkeit* nach alles ist.“¹⁰⁷ Die Forscher haben oft hervorgehoben, daß Hegel der Identifizierung der Seele mit dem passiven *Nous* und des passiven *Nous* mit der Natur als Ansichsein des Geistes etwas nachgeholfen habe. Dennoch ist die direkte Bezugnahme auf die Aristotelische Lehre des *Nous* von Bedeutung, nicht nur weil sie den verstärkten Einfluß von Aristoteles in den reifsten Stadien der Entwicklung des Hegelschen Denkens zeigt, sondern auch die Annahme der Unterscheidung und zugleich des Zusammenhanges zwischen den psychischen Funktionen, die notwendig mit einem organischen Grund verbunden sind, und den eigentlich geistigen, die unabhängig von der Leiblichkeit ausgeübt werden. Die

104 Vgl. Ebd., 243-244.

105 Enz₁ § 311.

106 Enz₃ § 389 Z, Jub 10, 55.

107 Enz₃ § 389.

Seele ist wie der passive *Nous* die Möglichkeit und die Materie hinsichtlich des Geistes, der als tätiger *Nous* Akt und Form hinsichtlich des Passiven ist. Insofern er hinsichtlich des tätigen Verstandes reine Möglichkeit ist, kann, nach Aristoteles, der *Nous* in actu nichts Gemeinsames mit den Gegenständen haben, die er kennen kann; er besitzt keine eigene Form, weil er der Möglichkeit nach alle Formen ist, somit nicht nur die, die er durch die Tätigkeit der Seele in ihrer unmittelbaren Verbindung mit der Leiblichkeit annimmt, sondern auch die, die den Akt des unvergänglichen und von der Intelligenz getrennten Teiles ausdrücken.¹⁰⁸ Ähnlich drückt sich Hegel aus: „so daß *er* (der Geist) in ihr (der Seele) allen Stoff seiner Bestimmung hat und sie die durchdringende identische Idealität derselben bleibt“; als Materie des Geistes ist die Seele daher Individuationsprinzip, „die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes“.¹⁰⁹ Aber auch in ihrem ersten Erscheinen ist kein Unterschied in ihr gesetzt: sie „ist nur, hat noch kein Daseyn, kein bestimmtes Seyn, keine Besonderung, keine Wirklichkeit“.¹¹⁰

Dennoch bleibt auch die Seele nicht bei dieser reinen Potentialität stehen, sondern geht, geführt von ihrem immanenten Zweck, dem Geist, der die Freiheit zur Substanz hat, von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit über. Indem er den Unterschied zwischen den Funktionen der Seele und dem Akt der Intelligenz annimmt, übernimmt Hegel einen der von Aristoteles am eindrucklichsten vertretenen, aber auch problematischsten Inhalte seines Denkens. Für Aristoteles unterscheidet sich die Seele von der Intelligenz, weil sie, als Tat und Form des Leibes, von diesem untrennbar ist, aber „die Tätigkeit einiger ihrer Teile ist die Tat der entsprechenden Teile des Leibes“; nichts verbietet jedoch zu denken, „daß wenigstens einige Teile abtrennbar sind, insofern sie keines Leibes Tat sind“.¹¹¹ So ist nämlich die Intelligenz, die wie eine Substanz „erscheint“, die nicht vergehen kann:¹¹² „nur die In-

108 Vgl. De an. III, 6.

109 Enz₃ § 389.

110 Enz₃ § 390 Z, Jub 10, 61.

111 De an. II, 1, 413 a 4-7.

112 Vgl. Ebd. I, 4, 408 b 18-19.

telligenz kommt von außen, und nur sie ist göttlich, denn die körperliche Tätigkeit hat nichts mit ihrer Tätigkeit gemeinsam“.¹¹³ Was nun dieses Von-außen-kommen bedeutet, bleibt bei Aristoteles ungeklärt und setzt eine Spaltung zwischen die Tätigkeiten der Seele, die eng mit der Leiblichkeit verknüpft sind, und dem Denkkakt. Blicken wir nur auf die von Hegel der Philosophie des Geistes gegebenen Entwicklung, könnte man denken, daß die Funktion der „Phänomenologie“, welche als mittleres Verbindungsglied zwischen die Abhandlung über die Seele und die über die Intelligenz gesetzt ist, auch die ist, die Abstraktheit der Aristotelischen Trennung zu überwinden und der Vielschichtigkeit der geistigen Funktionen eine dynamische Kontinuität auch in der Unterscheidung zu geben.

5. Hippokrates, Platon und die *Parva naturalia* von Aristoteles in der Anthropologie

Auf dem Hintergrund dieses erklärtermaßen Aristotelischen Ansatzes der Beziehungen zwischen Seele und Geist stehen die spezifischen Beiträge, die Hegel von Aristoteles aus der „Anthropologie“ entlehnt hat, neben anderen, nicht minder bedeutsamen Anregungen aus dem griechischen Denken. Wie schon in der Heidelberger *Enzyklopädie* angedeutet, ist die „Anthropologie“ folgendermaßen unterteilt: a) der erste Abschnitt, *Die Naturbestimmtheit der Seele*, zeigt, wie die Seele sich in unmittelbarer Verbindung mit der physischen Natur in die Verschiedenheit der Rassen, der Lokalgeister und der Individuen spaltet, in denen die Phänomene des Wachens und Schlafens, des natürlichen Verlaufs der Lebensalter bis hin zu dem mit der Körperlichkeit identischen Selbstgefühl, die äußerliche und innerliche Empfindung erscheinen; b) der zweite Abschnitt, *Gegensatz der subjectiven Seele gegen ihre Substantialität*, zeigt, wie die Seele durch die Empfindung ihr unmittelbares Sein von sich abtrennt und im Träumen und Ahnen die ersten Formen unabhängiger Tätigkeit zu haben beginnt, die dann die Gestalt des

113 De gen. an. II, 3, 736 b 27-30.

Widerspruchs und der Krankheit in der Verrücktheit und in jener Fixierung der Willkür, welche die Bosheit ist, annehmen; c) wenn durch Wiederholung von zweckbestimmten Handlungen die Seele den Leib wie ein durch Gewohnheit und Geschicklichkeit vollständig durchgebildetes Instrument beherrscht, kommt man zum letzten Abschnitt, *Die Wirklichkeit der Seele*, in dem die Leiblichkeit vollständig in ein Zeichen der Seele übergeht, und die Seele selbst zum Zeichen des Geistes als etwas Höherem und anderem wird. Selbst ein kurzer, äußerer Blick genügt, um zu zeigen, wie eng einige der Hauptthemen der Hegelschen „Anthropologie“ mit den von Aristoteles in den *Parva naturalia* behandelten verwandt sind: das Abwechseln von Schlafen und Wachen (*De somno et vigilia*), der natürliche Verlauf der Lebensalter (*De longitudine et brevitate vitae*, *De respiratione*), die Wahrnehmung (*De sensu et sensibilibus*), die Träume (*De insomniis*), die Vorahnung und das Vorgefühl im Traum (*De divinatione per somnum*), und das eben, weil Aristoteles trotz der Kontinuität mit der *Seelenlehre* in den *Parva naturalia* stärker bemüht ist, die enge Verbindung, die zwischen den physiologischen Äußerungen und den Veränderungen, die die Seele betreffen oder von ihr ausgehen, besteht, aufzuzeigen.

Prüft man einige dieser Wechselbeziehungen genauer, sollte man zumindest zwei andere Beiträge erwähnen, die Hegel in der Ausarbeitung der „Anthropologie“ vom Griechentum übernommen hat, den ersten von Hippokrates zu Beginn des ersten Abschnittes, den anderen von Platon im zweiten. In einer der zwischen 1820 und 1822 verfaßten *Notizen* erwähnt Hegel, daß das dem Geist eigentümliche Merkmal dasjenige sei, ewig alle Bedingungen abzuwerfen, und fügt hinzu: „Hippokrates hat anders geheilt als wir“.¹¹⁴ Das ist so zu verstehen, daß für die Griechen der Geist, wie wir gesehen haben, zwar frei ist, aber innerhalb der Natur frei ist, und somit geht auch die therapeutische Aktivität nicht über dieses sympathische Zusammenleben mit der natürlichen Wirklichkeit hinaus. Für uns dagegen, die wir auf Kosten einer höheren Abstraktion dazu gelangt sind, die Freiheit des Geistes in seiner unendlichen Autonomie zu verstehen, kann auch das

114 *Unveröffentlichte Vorlesungsmanskripte Hegels*, hrsg. u. erläutert v. H. Schneider, in: *Hegel-Studien* 7 (1972), 28.

Heilen, besonders auf psychosomatischer Ebene, nicht umhin, die Macht der freien Selbstbestimmung des Willens in Betracht zu ziehen. Auch jener wesentliche Unterschied in der Körperhaltung zwischen Mensch und Tier, der in der aufrechten Stellung besteht, wird von dem Griechen Aristoteles nach einer psychophysischen Teleologie erklärt,¹¹⁵ während er für Hegel zu einer fundamentalen Willensäußerung wird: der Mensch steht aufrecht, weil er es will.¹¹⁶ Gerade auf Grund dieses Eintauchens der subjektiven Freiheit in die Unmittelbarkeit der Natur ist die Schrift des Hippokrates über *Die Lüfte, die Gewässer, die Orte* besonders in den Betrachtungen Hegels hinsichtlich der Zusammenhänge zwischen den Verschiedenheiten der Rassen und den geographischen Teilen der Welt gegenwärtig. Dennoch verdient besonders ein Punkt als Beispiel hervorgehoben zu werden für die Fähigkeit, die die Griechen besaßen, die Phänomene immer vom Primat der geistigen Freiheit aus zu verstehen. Wenn Hippokrates die Auswirkung der physischen und klimatischen Struktur Asiens und Europas auf die jeweiligen Einwohner behandelt, hebt er nicht nur deren Einfluß auf die Sitten und Konstitutionen hervor, sondern auch den nicht-deterministischen Charakter dieser Verbindung. Dort, wo der Mensch als frei verstanden wird, ist der Beitrag, den er durch die von ihm frei geschaffenen Institutionen zur ausgewogenen Entwicklung seiner Menschlichkeit leisten kann, nicht gering.¹¹⁷ Auch Hegel unterstreicht, daß die geographischen Bedingungen zweifellos einen Einfluß auf die Beschaffenheit des nationalen Charakters eines Volkes ausüben, aber dieser ist nicht bestimmend wie hingegen die politischen Bedingungen, unter denen ein Volk sein Leben führt.¹¹⁸ Wenn die Bestimmungen der äußeren Natur zu Qualitäten der Seele werden, befindet sich diese in der Mitte zwischen der Natur, der sie den Rücken kehrt, und der Welt der inneren, ethischen und politischen Freiheit, nach der sie strebt. Im Staat als System von unterschiedenen Kreisen der Freiheit und als von der selbstbewußten menschlichen Vernunft geschaffe-

115 Vgl. De part. anim. IV, 10, 686 a 17-31.

116 Vgl. Enz₃ § 410 A.

117 Vgl. Hippokrates, *Über die Umwelt*, hrsg. u. übers. v. H. Diller, Berlin 1970, 76-82.

118 Vgl. Enz₃ § 394 Z, Jub 10, 79-80.

nen Welt entwickeln sich schließlich die Aspekte der Natur, die sich in den unreflektierten und instinktiven Qualitäten der einzelnen Individuen widerspiegeln und in ihnen vereint sind.¹¹⁹

Wenn wir zu den spezifisch aristotelischen Themen in der „Anthropologie“ zurückkehren, ist eines der relevantesten zweifellos das, welches Schlafen und Wachen betrifft. Das Erwachen ist nach Hegel das erste, unmittelbare Urteil der Seele an sich selbst, kraft dessen sie sich dem Schlaf entgegensetzt; er ist nämlich das bloße Eingetauchtsein der Seele in ihre ununterschiedene Einheit, in der sie sich weder von sich selbst noch von der Außenwelt unterscheidet.¹²⁰ „In das Wachseyn fällt überhaupt alle selbstbewußte und vernünftige *Thätigkeit* des Geistes“;¹²¹ hinsichtlich dieser Tätigkeit kann der Schlaf nicht als eine träge Ruhe verstanden werden, sondern im Gegenteil, er ist deren Bekräftigung, die Stärkung der Seele, die durch die Rückkehr in ihre substantielle Einheit sich von der Zerstreutheit und Zerstreuung in der Welt der Bestimmtheiten und vom Verstärken und Verfestigen in besondere Seiten und Aspekte der Existenz erholt.¹²² Die Empfindung unterbricht ja die schlechte Unendlichkeit des Abwechselns von Wachen und Schlafen und bildet die Einheit und Wahrheit, wonach diese Zustände streben, ohne sie erreichen zu können.¹²³ in der Empfindung bringt die Seele die Bestimmungen, die im Ansichsein des Schlafens gegenwärtig sind, zum Fürsichsein des Wachens.¹²⁴ Es ist nicht schwer, in diesen Betrachtungen Hegels die Wiederaufnahme und Entwicklung einiger schlichter Hinweise des Aristoteles in *De somno et vigilia* zu entdecken. Auch für Aristoteles ist die Wahrnehmung, die weder ausschließlich zur Seele noch zum Leib gehört, der Zweck, der das Wachsein kennzeichnet und der es somit ermöglicht, das Wachen vom Schlafen zu unterscheiden.¹²⁵ Ebenso in Bezug auf das Wahrnehmen scheint es „notwendig, daß es den

119 Vgl. Enz₃ § 391 Z, Jub 10, 63.

120 Vgl. Enz₁ §§ 315-316; Enz₃ § 398 Z, Jub 10, 112-115.

121 Enz₁ §316.

122 Vgl. ebd.

123 Vgl. Enz₁ § 318.

124 Vgl. Enz₃ § 399 Z, Jub 10, 120.

125 Vgl. De somno 453 b 31 – 454 a 11.

Schlaf gibt“.¹²⁶ Jede Funktion der Seele ist unfähig weiterzumachen und hört auf, wenn sie die Dauer, während der sie etwas ohne Unterbrechung zu tun vermag, überschritten hat.¹²⁷ Daraus folgt, daß die Unterbrechung der Wahrnehmungstätigkeit und somit des Wachseins und das Eintreten des Schlafes nicht nur eine Notwendigkeit darstellen, sondern geradezu ein Gut, denn sie bestehen im Hinblick auf die Erhaltung des Lebens und dessen primärer Funktionen. Das Wachen, das Wahrnehmen und das Denken bilden zweifellos den Zweck, aber der Schlaf ist eine unerläßliche Bedingung für deren Ausübung, weil die Seele in ihm durch die Ruhe ihre Stärkung erhält.¹²⁸

Der Aristotelische Ursprung der Hegelschen Abhandlung über den Schlaf ist wichtig, weil die Seele selbst in ihrer Gesamtheit von Hegel als „der Schlaf des Geistes“¹²⁹ bezeichnet wird, womit nochmals die Gleichstellung der Seele mit dem passiven *Nous* des Aristoteles geklärt wird. Wenn dieser nämlich bestimmt, in welchem Sinne die Seele Akt des Leibes ist, sagt er, daß Akt zwei Bedeutungen habe: entweder als Besitz eines Vermögens, z. B. der Erkenntnis, oder als deren aktuelle Ausübung.¹³⁰ Nun sind Erkennen, Sehen, wie das Wachsein, Akte im Sinne des tatsächlichen Gebrauchs eines Vermögens, während der Schlaf „Akt nach der Art des Sehvermögens und der Fähigkeit des Werkzeugs“¹³¹ ist. Wenn somit „das Wachen dem Betätigen der Erkenntnis, der Schlaf dem Besitzen und Nichtbetätigen“¹³² entspricht, wird deutlich, daß schon für Aristoteles eine Analogie zwischen Seele und Schlaf besteht, die Hegel dann übernommen hat.

Ähnliche Beobachtungen können bezüglich der anthropologischen Abhandlung über die Empfindung gemacht werden, vor allem, wenn man die von Hegel gegebenen Erläuterungen in den *Zusätzen* berücksichtigt. Hier findet man wichtige Bestimmungen über die Natur der Empfindung, wie sie im Mensch und in den Tieren erfolgt, und über

126 De somno 454 b 3-4.

127 Vgl. ebd. 454 a 19-32.

128 Vgl. ebd. 455 b 14-24.

129 Enz₁ § 309.

130 Vgl. De an. II, 1, 412 a 22-23.

131 Ebd. 412 b 27-413 a 1.

132 Ebd. 412 a 25-26.

deren Fehlen in den leblosen Dingen. Diese, sagt Hegel, empfinden nicht, gerade weil in ihnen das Allgemeine in der jeweiligen Bestimmtheit eines jeden versenkt und eingetaucht ist und nie auch *für* sie zu sein vermag: Die Naturdinge sind eben deshalb so, weil das Allgemeine, das sie bestimmt, niemals für sie selbst ist. „Das gefärbte Wasser, zum Beispiel, ist *nur für uns* unterschieden von seinem Gefärbtseyn und von seiner Ungefärbtheit. Wäre Ein und dasselbe Wasser zugleich allgemeines und gefärbtes Wasser, so würde diese unterscheidende Bestimmtheit für das Wasser selber seyn, dieses somit Empfindung haben; denn Empfindung hat Etwas dadurch, daß dasselbe in seiner Bestimmtheit sich als ein Allgemeines erhält.“¹³³ Das geschieht schon im Tier, aber in ihm bleibt, wie wir bereits gesehen haben, das Allgemeine an die einzelne Empfindung gebunden, die die Allgemeinheit der Seele ausschließlich ausfüllt. Nur in der menschlichen Seele erfolgt vollständig die Unterscheidung zwischen der einzelnen Bestimmung und der substantiellen Allgemeinheit, die nun *für* die Seele sein kann, ja immer ist. Die Bezugnahme auf ähnliche Betrachtungen des Aristoteles ist auch hier leicht erkennbar. Zum Beispiel in *De sensu* fragt sich Aristoteles, warum das Wasser, wenn das Auge aus Wasser besteht, nicht sieht,¹³⁴ und die ultimative Antwort ist, daß das Wasser nur Materie sei, und es, um ein Organ zu werden, wie das Auge, eine Tätigkeit der Seele brauche, einen Akt also und eine Form, die daraus eine funktionierende und empfindende Struktur zu machen vermöge.¹³⁵ Was dann für das menschliche Wahrnehmen charakteristisch ist, ist die Tatsache, daß man nie etwas in seiner ausschließlichen Einzelheit, sondern immer innerhalb des Allgemeinen wahrnimmt: „Wenn in der Seele etwas Einheitliches der ausdrücklich unteilbaren Dinge ist, hat man in der Seele ein erstes Allgemeines; obwohl das Einzelne wahrgenommen wird, betrifft die Empfindung das Allgemeine; es betrifft z. B. den Menschen und nicht den Menschen Kallias.“¹³⁶ Man hat daher schon, wie Hegel später wiederholt, eine empfindende Wahrnehmung des

133 Enz, § 399 Z, Jub 10, 121-122.

134 Vgl. *De sensu* 438 a 10-12.

135 Vgl. Ebd. 438 a 12-15; *De an.* II, 1, 413 a 2.

136 *An. post.* II, 19, 100 a 15-b 1.

Allgemeinen, weil das Allgemeine, das die Natur der Seele ausmacht, als solches in der einzelnen Wahrnehmung gegenwärtig wird, und nur kraft dieses Gegenwärtigwerdens ist die Seele empfindend.¹³⁷

Von den von Hegel im zweiten Abschnitt der „Anthropologie“ analysierten Phänomenen werden besonders der Traum und die Vorahnungen, die während der Träume auftreten können, auf Grund eines ausdrücklichen Hinweises auf die von Platon ausgesprochenen Überzeugungen bewertet, die im übrigen den Analysen des Aristoteles zu diesem Argument nicht fremd sind. Der Traum ist nach Hegel ein charakteristischer Ausdruck des Empfindens des Naturgeistes: er ist die Art und Weise, wie sich die Seele in eine noch abstrakte und allgemeine Beziehung zu ihrem Naturleben setzt, und zeigt somit ihre Grenzen und ihre Ohnmacht ihm gegenüber. Im Traum schwankt nämlich „der Geist zwischen seinem Naturgeiste und zwischen seiner vernünftigen Wirklichkeit“, somit gelangt er nicht zur Allgemeinheit des Denkens, sondern allein zur Vorstellung seiner besonderen Innerlichkeit.¹³⁸ Deshalb fehlt den Vorstellungen des Traumes jener objektive Zusammenhang, der dagegen in den Vorstellungen besteht, die das vernünftige Bewußtsein im Zustande des Wachens hat.¹³⁹ Dennoch kann gerade diese Lockerung der objektiven Bindungen bewirken, daß

137 Es gehört auch die schon erwähnte Umkehrung der Reihenfolge in die Aristotelische Perspektive, gemäß der die fünf Sinne in der „Anthropologie“ gegenüber der *Naturphilosophie* aufgeführt sind. Der Tastsinn erscheint hier zuletzt, weil er der konkreteste aller Sinne ist. Es geschieht ja durch den Tastsinn, daß etwas Materielles den Charakter einer für sich seienden Individualität gegenüber einer wahrnehmenden Subjektivität erhält. Deshalb gebührt dem Tastsinn die Fähigkeit, eine reiche Skala von Gegensätzen zu erfassen: leicht und schwer, hart und weich, spitz, rau, glatt, zerbrechlich, warm, kalt und letzten Endes die Dreidimensionalität der Gegenstände (Enz₃ § 401 Z, Jub 10, 133). Bekanntlich ist auch für Aristoteles der Tastsinn der Grundsinn, weil von ihm die Empfindungen des Angenehmen und Schmerzhaften und somit des Triebes abhängen, in dem die Fähigkeit, sich zu ernähren und zu erhalten, verwurzelt ist (De an. II, 3, 414 b 3-7). Außerdem ist der Tastsinn der Sinn, der die meisten Gegensätze zu erfassen vermag (ebd. 11, 422 b 23-27), und im Menschen ist er im Hinblick auf die anderen Tiere der schärfste Sinn, und das ist der Grund, weshalb der Mensch das intelligenteste aller Tiere ist (ebd. 9, 421 a 20-30). Ebenso aristotelisch ist Hegels Beobachtung, daß „die quantitative Bestimmung der Empfindung nur wichtig sei, insofern sie eine Schwelle ist, über der die Empfindung schmerzhaft und unter der nicht wahrnehmbar wird“ (Enz₃ 401 Z, Jub 10, 134, vgl. De an. III, 2, 426 a 28-b 9).

138 Enz₁ § 320 und A.

139 Vgl. Enz₃ § 398 A.

die Empfindung und die Ahnung z. B. einer bestimmten Krankheit, von denen man im Zustande des Wachens noch keine Vorahnung hatte, zum ersten Mal gerade im Traum auftreten.¹⁴⁰ Aber das ist der Beweis dafür, daß die Seele im Traum wie gebunden ist und sich in einem Zustand der Abhängigkeit befindet, den sie nicht mehr kontrollieren kann, und der ihr wie ein magischer Kreis erscheint oder wie eine Verzauberung. Mit der Ausübung des freien Selbstbewußtseins verglichen, sind also der Traum und die Ahnungen im Traum nichts anderes als ein krankhafter Zustand, in welchem „die Seele (...), der Geist überhaupt in den Naturgeist zurückgesunken ist.“¹⁴¹ Das wurde schon, wie Hegel sagt, von Platon vertreten, als er im *Timaios* erkannte, daß die Fähigkeit der Prophezeiung, die in der Leber liege, die Art und Weise darstelle, wie Gott auch dem Unterleib gewährt habe, irgendwie die Wahrheit zu begreifen; niemand, der im Besitz des Verstandes ist, hat Vorahnungen, sondern diese geschehen nur, wenn die Vernunft vom Schlaf behindert wird, oder wenn man den Verstand durch Krankheit oder göttliche Begeisterung verloren hat.¹⁴²

Grundsätzlich ähnlich ist auch die Interpretation, die Aristoteles in *De divinatione* von demselben Phänomen gegeben hat. Die Träume, heißt es bei Aristoteles, sind nicht göttlichen Ursprungs, noch geschehen sie im Hinblick auf Vorahnungen, auch wenn echte Weissagungen in ihnen nicht ausgeschlossen werden können; die Träume sind nämlich ein Zeichen von etwas, das über das Menschliche hinausgeht, und zwar sind sie Zeichen eines Zusammenhanges mit der dämonischen Seite des Naturlebens, die das Menschliche übersteigt, ohne daß deshalb gesagt werden muß, daß die Natur göttlich sei; ein Zeichen dafür ist die Tatsache, daß durchschnittliche Menschen, insbesondere geschwätzige, melancholischen und labilen Charakters, wahrheitsgetreue Träume haben, während „wenn die Träume von einem Gott geschickt würden, man sie tagsüber hätte und sie Männer der Wissenschaft erfahren würden“.¹⁴³ Auch für Aristoteles ist eine der charakteristisch-

140 Vgl. Enz₃ § 398 Z, Jub 10, 119.

141 Enz₁ § 320 A.

142 Vgl. ebd.; Enz₃ § 406 A (Plato, Tim., 70 d ff.).

143 De div. 2, 463 b 13-464 a 29.

sten Vorahnungen die bestimmter Krankheiten; im Traum lockern sich ja die den Wahrnehmungsfunktionen eigentümlichen Bindungen und der Organismus wird so gegenüber den eigenen Veränderungen empfindsamer, welche Veränderungen in ihrem Entstehen zu geringfügig sind, um vom bewußten Leben aufgenommen zu werden.¹⁴⁴ Die Vorstellungen, die man im Traum hat, entbehren deshalb jenes Hemmungscharakters, der von den objektiven Bindungen des bewußten Lebens herkommt. Sie scheinen an die Oberfläche unseres Wahrnehmungsvermögens zu kommen wie die künstlichen Frösche, wenn sich die Salzsäure, die sie im Wasser auf dem Grund eines Gefäßes verankert hielt, aufgelöst hat.¹⁴⁵

Erwähnen wir noch ein letztes klassisches Aristotelisches Beispiel, das Hegel im dritten Abschnitt der „Anthropologie“ wieder aufnimmt. Hier gewinnt die Seele ihre Wirklichkeit in actu, wenn sie durch Gewohnheit und Geschicklichkeit den Körper zu ihrem Ausdruckswerkzeug vollendet geformt hat. Die Leiblichkeit ist jetzt die Äußerlichkeit der Seele wie das Prädikat eines Subjektes, und die Seele hat in sich nichts Fremdes mehr, sondern findet sich vollendet in ihr und bleibt in ihr allein in Beziehung zu sich selbst.¹⁴⁶ Als Beispiele dieses geistigen Tones, den die Seele über ihre gesamte Leiblichkeit ausbreitet, erwähnt Hegel die aufrechte Gestalt, die Bildung des Mundes, das Lachen, das Weinen, aber „die Bildung insbesondere der Hand, als des absoluten Werkzeugs“.¹⁴⁷ Der Hinweis auf die Seelenlehre, in der Aristoteles die enge Verwandtschaft zwischen der Seele und der Hand, „Werkzeug der Werkzeuge“,¹⁴⁸ hervorhebt, ist evident; aber der Hinweis auf Aristoteles in diesem Zusammenhang hat eine tiefere Bedeutung und faßt in einem gewissen Sinne alles zusammen, was Hegel von Aristoteles übernommen hat für den Aufbau des ersten Teils seiner Philosophie des subjektiven Geistes. Das wird besonders deutlich, wenn man berücksichtigt, daß das Beispiel der Hand eine Synthese einer ausführlicheren Argumentation,

144 Vgl. ebd. 1, 463 a ff.

145 Vgl. De insomniis, 3, 461 b 13-26.

146 Vgl. Enz₁ § 326.

147 Ebd. A.

148 De an. III, 8, 432 a 1-3.

die Aristoteles in *De partibus animalium* geführt hat, darstellt, welche für die Bedeutung seiner Teleologie von bemerkenswerter Relevanz ist. Hier polemisiert er nämlich gegen Anaxagoras, der sagte, der Mensch sei das intelligenteste aller Tiere, weil er Hände habe, während gerade das Gegenteil zutreffe, und zwar daß er Hände erhalten habe, weil er der intelligenteste sei: „Die Hände sind in der Tat ein Werkzeug, und die Natur erkennt immer, wie es eine intelligente Person täte, jedes von ihnen dem zu, der sich derer bedienen kann (...) Wenn das also der beste Weg ist, und die Natur verwirklicht im Bereich der Möglichkeiten den besten, dann ist der Mensch nicht intelligenter kraft seiner Hände, sondern er hat Hände, weil er das intelligenteste aller Tiere ist. Und der intelligenteste muß der sein, der sich der meisten Werkzeuge zweckdienlich bedienen kann; nun scheint die Hand nicht ein, sondern mehrere Werkzeuge darzustellen: in einem gewissen Sinne ist sie ein Werkzeug, das anderen Werkzeugen vorangestellt ist. Dem also, der sich der meisten Techniken bemächtigen kann, hat die Natur mit der Hand das Werkzeug gegeben, das die größte Anzahl anderer Werkzeuge benutzen kann.“¹⁴⁹ Die Hand wird so zum Symbol für die Ausrichtung der gesamten Sphäre der Leiblichkeit auf das geistige Leben. Wenn Hegel hervorhebt, „die Hand des Menschen, – dieß *Werkzeug der Werkzeuge*, ist zu einer unendlichen Menge von Willensäußerungen zu dienen geeignet“, ¹⁵⁰ konzentriert er im Beispiel der Hand die Aristotelische Lehre über die Natur des Zweckes, auf der die Struktur dieses Abschnittes und seiner ganzen Philosophie grundgelegt ist. In allem Lebenden hat der Zweck eine Bedeutung für sich, der dem Subjekt der Lebensprozesse vorausgeht und sie bedingt. Die Verwirklichung des Zweckes geschieht zweifellos durch das Subjekt, aber dieses ist in seiner Prozeßhaftigkeit von dem Gesamtzweck, zu dem es gehört, bedingt. Das geschieht auch der Seele als Objekt eines Prozesses, der als Zweck den Geist hat und die vollendete Bekundung der Freiheit, dessen Wesen sie darstellt.

Wenn es der Zweck der Leiblichkeit ist, Werkzeug der Seele zu sein, so ist es auch Zweck der Seele, wie der Hand, Werkzeug des Geistes zu werden. Als Zustand der Verborgenheit oder Schlaf des Geistes enthält

149 De part. anim. IV, 10, 687 a 7-23.

150 Enz, § 411 Z, Jub 10, 248.

sie der Möglichkeit nach alles in sich. In ihrem zeitlosen Innern ist sie indifferent, die einander verdrängenden Empfindungen, „verschwinden jedoch (...) nicht absolut spurlos, sondern bleiben darin als *aufgehobene*, – bekommen darin ihr Bestehen als ein zunächst nur *möglicher* Inhalt, der erst dadurch, daß er *für* die Seele, oder daß diese in ihm *für sich* wird, von seiner Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangt“.¹⁵¹ Aber damit diese Wirklichkeit zur Erfüllung gelangt, muß die Seele über sich hinausgehen und aus ihrem Schlafe erwachen, um Bewußtsein zu werden. Ihr Zweck ist es, die Leiblichkeit zu einem vollendet geformten Werkzeug zu machen, und gerade deshalb kann sie sich nun von ihrem eigenen Leib trennen und sich in ihre einfache Allgemeinheit zurückziehen, indem sie nur sich zum Objekt nimmt. Aber hier, wo die Seele schließlich ihren Befreiungskampf von der Unmittelbarkeit ihres substantiellen Inhaltes beendet, ist sie zur einfachen Subjektivität übergegangen, zum Ich geworden, von dem aus der phänomenologische Weg beginnt.

Das ist auch die Stelle, an der Hegel Aristoteles und die Griechen, die ihm den Weg gewiesen haben, verläßt. Der Standpunkt des Bewußtseins gelangt in der Tat in der spekulativen Erfahrung der modernen Welt zu vollendeter Reife. Der Einfluß des Aristoteles ist gewiß auch in der „Psychologie“ sichtbar, da sie in der Bestimmung sowohl der allgemeinen Merkmale des theoretischen und praktischen Geistes als auch der Einzelheiten fortfährt, wie z. B. in der Wiederaufnahme der Thematik bezüglich des Gefühls, der Erinnerung, des Gedächtnisses und der praktischen Bestimmungen des Willens. Das kann geschehen, weil Aristoteles über den passiven Verstand, der die Natürlichkeit und zugleich das Empfinden und Vorstellen der Seele ist, hinausgegangen ist und im tätigen Verstand die Merkmale erkennt, die für Hegel dem absoluten Denken eigentümlich sind. Freilich ist für Hegel die Bestimmung des von Aristoteles bewirkten Denkens in actu noch abstrakt, auch wenn es schon an sich die Natur des absoluten Geistes ausmacht.¹⁵² Um diese Abstraktheit zu überwinden und das Wesen des Geistes als nicht nur freies, sondern unendliches Prinzip der Bestimmung seiner besonderen Äußerungen zu erfassen, ist es notwendig, durch die Erfahrung einer Spaltung

151 Enz, § 402 Z, Jub 10, 151-152.

152 Vgl. Hegels *Vorlesungen*, 515.

und eines Risses hindurchzugehen, wovor das griechische Denken haltgemacht hat. Letzten Endes bewirkt die Erscheinung des *Nous* in der Seele, wie wir gesehen haben, bei Aristoteles eine Art Sprung: obwohl er den Höhepunkt darstellt, erscheint er ihr gegenüber als fremd, weil er von außen kommt. Das phänomenologische Moment der *Philosophie des subjektiven Geistes* von Hegel zielt darauf, dem geistigen Leben seine Kontinuität wiederzugeben und die von Aristoteles zurückgelassene Leere zwischen Seele und Geist auszufüllen.

Zwischen der Seele und dem Geist steht jetzt die Erfahrung des Bewußtseins. Dessen Notwendigkeit bildet das reifere Ergebnis der Jenaer Jahre: an einer bekannten Stelle der *Philosophie des Geistes* von 1805/06, aus der gleichen Zeit wie die Abfassung der *Phänomenologie des Geistes*, sagt Hegel, gegenüber der schönen und glücklichen Freiheit der Griechen „ist eine höhere Abstraction nothwendig, ein grösserer Gegensatz und Bildung, ein *tieferer Geist*“.¹⁵³ Diese größere Tiefe wird erreicht, wenn sich das Subjekt von seiner substantiellen Allgemeinheit trennt, sein Selbst als das Wesen weiß und „zu diesem Eigensinne kommt, vom daseyenden Allgemeinen abgetrennt, doch absolut zu seyn“. „Diß ist das *höhere Princip der neuern Zeit*, das die *Alten das Plato* nicht kannte.“¹⁵⁴ Dieses abstrakte und formale Wissen um sich selbst, das die Griechen nicht kannten, kraft dessen das Subjekt die Absolutheit im Punkt seiner Einzelexistenz zu konzentrieren vermag, ist ja das Ich, das von der „Phänomenologie“ als Einzelwissenschaft des Geistes untersucht wird. Im Licht der Erfahrung der Spaltung kann das anthropologische Erbe des griechischen Denkens auf einer höheren Ebene wiederaufgenommen und überdacht werden, auf der Grundlage des neuen Prinzips, das jene Erfahrung zu erlangen ermöglicht hat: die begriffliche Erkenntnis des Geistes in seiner absoluten Unendlichkeit.

Aus dem Italienischen übersetzt von Magda Oschwald-Di Felice

153 GW 8, 262₇₋₈.

154 Ebd. 263₁₆₋₁₇.