Ryszard Panasiuk

DER MENSCH UND DAS SYSTEM
DIE STELLE DER ANTHROPOLOGIE IN DER PHILOSOPHIE HEGELS

Hegels Philosophie ist nicht anthropozentrisch. Nicht der Mensch steht im Zentrum der Betrachtungen des Denkers, sondern das Absolute. Es kann sogar nicht angenommen werden - wenn man von Hegels Vorhaben nicht abweichen will - dass diese Philosophie die Erkenntnis des Absoluten zum Ziel hat. Es ist nämlich nicht so, dass der Mensch - dass heisst hier der Denker - das unendliche Sein zu ergründen vermag, wenn er von einem beliebigen Zeitpunkt der Geschichte ausgeht, also sozusagen unabhängig von den Zeitzusammenhängen verfährt. In dieser Hinsicht nimmt der Verfasser von *Wissenschaft der Logik* eine entgegengesetzte Stellung zur metaphysischen Überlieferung von Plato bis Spinoza ein. Man findet nämlich bei Hegel nicht das seit der Ewigkeit existierende unveränderliche, jederzeit mit sich selbst identische Absolute, dem dabei das göttliche Wissen um sich selbst eigen wäre und dem gegenüber, von ihm aber abgetrennt, der Mensch stünde, der danach strebte, das Wesen des Absoluten zu ergründen. Es gibt daher nicht ein göttliches und menschliches Wissen vom absoluten Sein, ebenso wie es einen fundamentalen Dualismus von Mensch und Gott, Gott und Welt, beziehungsweise Mensch und Welt nicht gibt. Der philosophische Gedankengang Hegels kennzeichnet sich dadurch, dass er bestrebt ist, ersichtlich zu machen, dass es nicht der vom Absoluten getrennte Mensch ist, der das Geheimnis des Absoluten ergründet, sondern dass das Absolute sich selbst in einem komplizierten, innerhalb der Zeit fortdauernden Prozess enthüllt. Der Mensch ist dabei nur ein Werkzeug, dessen das Absolute sich bedient, um sich in diesem fortwährenden Akt seinen

wesentlichen Gehalt bewusst zu machen. Der Philosoph geht hierbei von einer eigenartigen, wenn auch nicht ganz von ihm selbst stammenden Konzeption aus, nämlich der, dass das Absolute nicht statisch sei, sondern ganz umgekehrt, dass es Bewegung und Werden sei und einem komplizierten Prozess der Transformation unterliege, bis es das volle Selbstbewusstsein erreiche. Diese Selbsterkenntnis sei das Resultat und die Krönung eines langen Weges, auf dem die "Arbeit des Geistes" sich vollziehe, und sie kann sich erst am Ende dieses Weges vollenden. "Eh daher der Geist nicht an sich, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als selbstbewusster Geist seine Vollendung erreichen"¹.

Der Zweck der teleologisch aufgefassten Selbstentfaltung des Absoluten soll daher dessen vollkommenes Wissen um sich selbst, das heisst das Selbstbewusstsein sein. Beim aufbauen seines Systems strebt Hegel danach, "das Wahre nicht als Substanz sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken"². Dabei erklärt er, dass diese "Substanz wesentlich Subjekt ist"³. Zum Subjekt, das heisst zum selbstbewussten Geist wird die "Substanz" erst mit dem Abschluss des innerhalb der Zeit sich vollziehenden Transformationsprozesses des Absoluten, das in der Sphäre der sinnlichen Wirklichkeit die Vollendung seines Wesens erreicht. Das "Subjekt" - sowohl in der Logik wie auch in der Phänomenologie des Geistes (einem Traktat, das von vielen Forschern für das am meisten "anthropologische" Werk von allen Werken Hegels gehalten wird)⁴ bedeutet, wie leicht feststellbar ist, kein menschliches Subjekt⁵. Es bezeichnet dagegen jenen "Geist", der mit dem Absoluten identifiziert wird, der das volle Selbstbewusstsein als Resultat und Vollendung seiner Selbsterfüllung erlangt. Es entspricht daher nicht der Wahrheit Kojèves Behauptung, der Hegelsche Geist bedeute so viel wie Mensch⁶.

¹ A. H e g e l, Phänomenologie des Geistes, Berlin 1964, S. 559.

² Ebenda, S. 14.

³ Ebenda, S. 24.

⁴ Vgl. A. K o j è v e, Introduction à la lecture de Hegel, Paris 1947, S. 487.

⁵ W. M a r x, Hegels "Phänomenologie des Geistes", Frankfurt am Main, 1971, S. 18; vgl. auch R. P a n a s i u k, Dwieście dwa heglowskie a marksizm, Warszawa 1979, S. 27, ff.

⁶ K o j è v e, a. a. O., S. 366, 525, ff.

Wahr ist dagegen, im Gegensatz zu den überlieferten dualistischen Auffassungen, dass der Geist eine wesentliche Verwandtschaft mit dem Menschen aufweist, dass er eine Möglichkeit, ja sogar eine Notwendigkeit dafür schafft, dass der Mensch in Erscheinung tritt. Wahr ist auch die umgekehrte These: der Geist als Selbstbewusstsein (Subjekt) kann nur dank dem Menschen in Erscheinung treten. So kommt hier die "anthropologische" Perspektive nur auf dem Wege der evolutionsmässigen, dynamischen Auffassungsweise des "Geistes" zum Ausdruck. Es gehört nämlich zur besonderen Eigenartigkeit der Hegelschen Konstruktion, dass die Fortbewegung des Absoluten von **S u b s t a n z** zu **S u b j e k t** sich durch Vermittlung des Menschen vollzieht. Die Voraussetzung für die Selbsterkenntnis ist, wie bekannt, die Differenzierung des **i n e s s e n t i a** dynamischen Absoluten, seine Spaltung, die Entäusserung dessen, was anders ist. Aus dem ursprünglich undifferenzierten Ganzen kommt die sinnliche Wirklichkeit des "Andersseins" zutage: die Welt, das heisst die Natur, das Leben, das Bewusstsein, die Kultur und die Geschichte. All das geschieht darum, damit in der Sphäre des "Andersseins" das Selbstbewusstsein des Absoluten entstehen und reifen kann, mit anderen Worten: damit die "Substanz" zum "Subjekt" werden kann.

Man darf also die Behauptung aufstellen, dass Hegels "Anthropologie" ein Untersystem des Systems, das heisst des Ganzen ist, eines Systems natürlich, das in der Perspektive des Absoluten aufgebaut wird, wobei der Charakter dieser Anthropologie durch dieses System bestimmt ist.

Wenn die Natur des Absoluten eine solche ist, dass das Absolute nicht unmittelbar, nicht von sich selbst aus sondern ausschliesslich auf dem Wege der Selbstentäusserung innerhalb der Zeit die Selbsterkenntnis erlangen kann, wenn der Charakter des Seins und das Resultat dieses Prozesses der Mensch vergegenwärtigen und ausdrücken soll - der Mensch als spezifisches Fragment des zum Diskurs fähigen Seins - so muss notwendigerweise eine wesentliche Homogenität der menschlichen Vernunft und der absoluten Vernunft angenommen werden. Und so ist es auch in Wirklichkeit. Mensch und Gott sind dem Wesen nach homogen (in der Sphäre des Gedankens und des Diskurses), denn der Mensch ist Gottes Ausfluss; die Geschichte offenbart sich ja als Resultat der Selbstentäusserung des nach Selbsterkenntnis strebenden Absoluten. Das Anders-

sein ist seinem Wesen nach identisch mit dem Sein, dem es entsprochen ist. Die Wahrheit, die der Mensch auf dem Wege der philosophischen Diskurses gewinnt und sich vergegenwärtigt ist *d e f a c t o* die Wahrheit des Absoluten von sich selbst, das sich hierbei des Menschen bedient - wie Gott der Eselin des Balaam - um diese zum Ausdruck kommen zu lassen. Die Verwandtschaft des Menschen mit Gott bedeutet jedoch keineswegs eine Identität. Der Mensch ist nicht mit dem Absoluten identisch, er existiert in der Sphäre der Endlichkeit, ist ein Bestandteil des "Andersseins". Er nähert sich dem Absoluten in dem philosophischen Diskurs, aber er verliert eben dann seine menschliche Existenz. (Auf diese Frage wollen wir noch bei der Besprechung des ambivalenten Status der Hegelschen Anthropologie zurückkommen).

Ein weiterer wesentlicher Aspekt der Anthropologie von Hegel ist seine Auffassung vom Menschen als des historischen Seins. Das Werden des Menschen vollzieht sich innerhalb der Zeit. Das betrifft sowohl das Individuum wie auch die ganze menschliche Art. Dieser in anthropologischer Sphäre zum Ausdruck kommende Historismus ergibt sich unmittelbar aus dem Historismus in der Ebene der Evolution des Absoluten. Es ist ja das Absolute, das sich innerhalb der Zeit entwickelt, während die Sphäre des gesellschaftlichen Lebens und der Geschichte nur eine Erscheinung dieses ursprünglichen Aktes ist. Der Mensch, der die Wahrheit des unendlichen Seins in bezug auf sich selbst formuliert, diese zum Ausdruck bringt, befindet sich innerhalb dieses seitlichen theokosmischen Prozesses, er nimmt an der Theogonie und Kosmogonie teil als der nicht zu behebende Moment der Geburt und Kundgebung der Wahrheit. Um diese Konstruktion näher zu erklären, ist es notwendig sich zu vergegenwärtigen, dass der theo-kosmogonische Prozess nicht wie eine Marionettenspieler vor sich geht. Bei diesem Prozess fehlt der aussenstehende Zuschauer in diesem Sinne wie er, in den historischen Prozess eingreifend, in der überlieferten christlichen Metaphysik auftritt. Dieser Prozess hat selbstverständlich teleologischen Charakter, wie auch die Natur des dynamisch aufgefassten Absoluten *e x d e f i n i t i o n e* teleologisch ist. Es ist jedoch eine Teleologie von unbewusstem Charakter, das Wissen von der Natur des Prozesses gibt sich stufenweise kund, es formt sich als eine Komponente der ganzen historischen Bewegung. Das Absolute tut nicht so, als ob es "arbeite" um das Wissen von sich

selbst zu gewinnen. Es arbeitet wirklich. Hier ist die Geschichte wirklich im Werden. Das Selbstbewusstsein offenbart sich, wie bereits erwähnt, erst am Ende der Bewegung als der Ertrag, als Ergebnis der "historischen Arbeit" des Geistes. Während die Ursache der ganzen Bewegung "das Negative" ist, das im Unterschied zwischen der Existenz und der Wesenheit, der Potenz und dem Akt zum Ausdruck kommt, bildet deren Abschluss die Einheit der beiden Kategorien, die dem Absoluten als Eigenschaften desselben zukommen.

Die Gesamtheit der anthropologischen Problematik wird von Hegel in Übereinstimmung mit dem grundlegenden Vorhaben seines Systems, in der Perspektive der Kognition erwogen. Das besagt, dass die ganze geschichtliche Arbeit des Geistes nur eins zum Ziele hat: die Erkenntnis des Objekts. Infolgedessen wird das Fremdsein und die Abgetrenntheit zwischen dem Subjekt und dem Objekt aufgehoben und das Subjekt erkennt das Objekt als das Produkt, dessen Erzeuger er selbst ist⁷. Das Selbstbewusstsein als Zweck ist hier der höchste Wert - in dieser Hinsicht bleibt Hegel dem Hauptgedanken der westlichen Metaphysik treu. Das den Gedanken des Westens kennzeichnende kognitive Programm wird jedoch in Hegels Philosophie auf eine andere Weise realisiert, als es bisher üblich war. Der Erkenntnisakt des Geistes vollzieht sich - wie bereits erwähnt - durch Vermittlung der menschlichen Individuen, die schrittweise und ununterbrochen (kumulationsweise) zur Wahrheit gelangen. Darin besteht eben der Hegelsche Historismus bei der Auffassung des Wissens. Damit ist aber die Frage noch nicht erschöpft. Die Ansammlung des Wissens von dem Subjekt bedeutet die Gestaltung desselben, dessen historisches Heranreifen. Hegel hat die erstarrten, einander eindeutig entgegengesetzten Kategorien der damaligen Epistemologie - das Subjekt und das Objekt der Erkenntnis - in Bewegung gesetzt und damit dem Kognitionsakt ganz neue Dimensionen verliehen. Die P h ä n o m e n o l o g i e d e s G e i s t e s kann z.B. sowohl als eine Studie über die Geburt und Geschichte des Subjekts der Erkenntnis wie auch als eine solche über die Entwicklung des von ihm gewonnenen Wissens betrachtet werden.

Wenn wir die dem Gedenken Hegels innewohnende Ambivalenz der

⁷ Vgl. H.-G. G a d a m e r, Wahrheit und Methode, Tübingen 1972, S. 11, 329.

Auffassung dieses Prozesses nicht aus den Augen lassen, das heisst, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass der Erkenntnisprozess nicht die Geschichte des das Wissen gewinnenden Menschen (beziehungsweise nicht die Geschichte der Menschheit), sondern die des "Geistes" bedeutet, der aus der "Substanz" zum "Subjekt" wird, indem er sich der Menschen als seiner Werkzeuge bedient, dann sind wir auch berechtigt - den "phänomenologischen" Aufbau der ganzen Bewegung näher betrachtend - die Frage danach zu stellen, welche Art Inhalte Hegel darin eingeschlossen hat. Es wäre eine Frage nach Hegels Lehre vom Menschen, der Anthropologie. Eine solche Frage ist umso mehr berechtigt, als Hegels System, wie bereits erwähnt wurde, so aufgebaut ist, dass jeder der Sphären der "Offenbarung des Geistes" eine relative Autonomie eigen ist. Bei näherer Einsicht in Hegels Philosophie des Menschen wird sich zeigen, dass darin Wahrheiten von dem Menschen enthalten sind, die vor Hegel nicht im Umlauf waren.

Von der historischen Perspektive, in der der Erkenntnisakt betrachtet wird, wurde bereits gesprochen. Es ist jedoch hinzuzufügen, dass dieser Erkenntnisakt des Subjekts (wir wollen vorläufig annehmen, dass wir hier mit dem Menschen zu tun haben, den metaphysischen Hintergrund der Konstruktion ausschaltend) einen Zusammenhang aufweist, wie man ihm früher bei diesem Typ von Betrachtungen kaum begegnete. Wir wollen noch einmal darauf hinweisen, dass das Schema der historischen Auffassung der Erkenntnis darin besteht, dass das Subjekt, das nach Selbsterkenntnis strebt, sich zu diesem Zweck des in ihm als das "Anderssein" enthaltenen Objekts der Erkenntnis entäussern muss, um schliesslich den Akt der Aneignung des Objekts zu vollenden und sich selbst darin, was "anders" ist, zu erkennen. Dieses auf das Gebiet der menschlichen Beziehungen übertragene metaphysische Schema kommt zum Ausdruck in der Auffassung des Menschen als des Seins mit bestimmter psychophysischer Konstruktion⁸. In Hegels Auffassung ist nämlich der Mensch ein lebendiger Organismus mit bestimmten Bedürfnissen, die Individuen dagegen, die die menschliche Art bilden, leben in einer bestimmten Ordnung von gegenseitigen Bindungen und bilden historisch sich wandelnde Strukturen und Lebens-

⁸ R. P a n a s i u k, Der Zusammenhang von geistigen und materiellen Elementen in Hegels Anthropologie, "Hegel-Jahrbuch" 1976, hrsg. v. W. R. B e y e r, Köln 1978, S. 263, ff.

formen. Da Hegels Aufmerksamkeit ständig auf das Problem der Realisierung des Erkenntnisaktes gerichtet ist, muss er die gesellschaftlich-menschlichen Zusammenhänge, in denen dieser Akt sich vollzieht, berücksichtigen. Es ist also eine solche Situation, in der der Erkenntnisakt zu einem Derivat und Bestandteil einer ganzen Reihe von Handlungen wird, von praktischen Handlungen, die vom Subjekt des Erkenntnisaktes unternommen werden, damit es zu existieren beginnen und sich in seiner Existenz als der realisierende Erkenntnisakt behaupten kann. Es ist also Kampf und Arbeit (Kampf und Nötigung des auf das Verausgeben seines Lebens verzichtenden "Knecht" zur Arbeit), eine zielbewusste Tätigkeit, in deren Ergebnis neue, in der Natur noch nicht vorkommende Gestaltungsformen des Seins, Arten von gesellschaftlichen Bedingungen, gesellschaftliche Organisationen (die Familie, "bürgerliche Gesellschaft", der Staat) entstehen, das heisst die Gesamtheit der historisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit sowie der dazu gehörende Bereich der geistigen Kultur - das Produkt der menschlichen zielbewussten Tätigkeit.

Der Erkenntnisakt ist - wie bereits gesagt - ein Bestandteil dieses praktischen Prozesses der Bildung von gesellschaftlichen Formen und der gesellschaftlichen Organisation. In höherem Grade zutreffend ist jedoch die umgekehrte These: Da Hegel die hier erwähnte Bewegung in der Perspektive der Kognition auffasst, wird die zielgerichtete Tätigkeit des Subjekts zur Arbeit, in deren Ergebnis Erkenntnis und Wissen entstehen. Das Selbstbewusstsein wird vom Menschen in allen Bereichen seiner Aktivität gewonnen, und die sind für die Gewinnung des Wissens gleichermassen unerlässlich, wenn sie sich auch in einer hierarchischen Reihe einordnen lassen, sofern es um deren Eignungsgrad, die Wahrheit auszudrücken, geht. Es handelt sich jedoch darum, dass eine bestimmte gegebene historische Form des gesellschaftlichen Lebens ein in sich geschlossenes Ganzes bildet, den gesellschaftlich-politischen Einrichtungen der Epoche dagegen die mit ihnen verbundenen künstlerischen, religiösen und philosophischen Ideen entsprechen. Bei der Gestaltung seiner philosophischen Reflexion ist Hegel stets darauf bedacht, nichts willkürlich zu konstruieren, sondern "die Struktur des Ganzen ... in ihrer reinen Wesenheit" darzulegen⁹, das heisst, er will in dem, was in der Wirklichkeit geschehen ist,

⁹ Vgl. H e g e l, a. a. O., S. 556, ff.

das dieser Wirklichkeit immanente Gesetz aufdecken. Dem Wesen nach ist es ein hermeneutischer Eingriff, möglich auszuführen, nachdem der Entwicklungsprozess eine bestimmte Stufe (die Endstufe) erreicht hat. Dann kommt im philosophischen Diskurs nicht nur der Sinn des Diskurses selbst sowie der seiner historischen Formen (als der Sinn der in einer adäquaten Form enthaltenen Wahrheit: das begriffliche Selbstbewusstsein des Absoluten) zum Ausdruck, sondern auch der Sinn des der gesamten Kultur immanenten Gehalts, der Kultur in ihren allen geschichtlichen Stufen und Erscheinungsformen.

Jetzt ist es möglich, die grundlegenden Inhalte, die in der Hegelschen Anthropologie aufzufinden sind, zusammenzufassen. Es sind Inhalte, durch die, unser Einsicht nach, eine neue historische Perspektive für die philosophische Reflexion über den Menschen von Hegel aufgezeigt wurde. Was jetzt folgt, wird in gewissem Masse eine Wiederholung des vorher Gesagten sein. Vor allem ist zu betonen, dass Hegel den Menschen nicht als Objekt, d.h. als das mit sich selbst identische und stabile Sein auffasst, sondern - was mit seiner dynamischen Auslegung der Wirklichkeit übereinstimmt - als das "Negative" und Unruhige, als Verlangen und ununterbrochenes Handeln. Geist ist für Hegel nicht Ding, er ist Tat, das Sichselbsterschaffen, Sichselbsttätigen durch den auf das Objekt orientierten und letzten Endes sich auf das Subjekt ausrichtenden teleologischen Akt. So ist die Tätigkeit des Menschen auf eine bestimmte Weise auf das Ding ausgerichtet (mit dem Zweck, dieses umzugestalten und dann sich zu eigen zu machen) und auf andere Menschen - in den Akten gegenseitigen Anerkennens und gegenseitigen Verkehrs vermittelt der Kultursymbole, die Enttäuserungen der Subjekte sind. Vorher wurde das menschliche Sein in verschiedenen Perspektiven aufgefasst. Die einen sahen in ihm lediglich einen Bestandteil der Natur, die anderen versuchten, es von der Natur abzusondern, man hob das Denkvermögen hervor, als die den Menschen kennzeichnende Eigenschaft, man diskutierte über die Unsterblichkeit und die sündhaft-triebhafter Natur des Menschen. Hegel hat eigentlich alle diese Auffassungen abgelehnt, sie für einseitig oder einfach falsch erklärend. Niemand vor ihm vermochte, die menschliche Existenz mit ihrer naturhaften animalischen Basis so eng zu vereinigen. Er hebt jedoch eine besondere Eigenschaft des Menschen hervor, nämlich die Fähigkeit, über die-

se Basis zu transzendieren, und mehr noch, er zeigt, wie der Mensch, dank seinem teleologisch orientierten Handeln, sich der in ihm und ausserhalb von ihm existierenden Natur bedienend, das Naturhafte in eine übernatürliche Ordnung, das heisst in die Wirklichkeit der Kultur und des Sinns umgestaltet. Die Sphäre dieses Sinns - der Bildung und Formung - das heisst der Übernatürlichkeit, gestaltet sich ebenfalls als das Subjekt selbst, nicht nur als objektivierte Anordnung von Zeichen. Dieser Prozess vollzieht sich innerhalb der Zeit. Bei Hegel ist die Zeit der das Sein konstituierende Raum, sie ist eine den Geist bestimmende Kategorie ("Begriff ist Zeit"); die Zeitlichkeit der menschlichen Existenz (im Gegensatz zur "Räumlichkeit" der Natur) ist deren konstituierende Eigenschaft¹⁰. Nur für den Menschen existiert die Zeit in voller Dimension: Vergangenheit als Erinnerung und überliefertes Erbgut (Er-innerung), Gegenwart als die Tätigkeits-sphäre und Zukunft als das Gebiet des auf das Ziel ausgerichteten und vermittels der Arbeit zu realisierenden Vorhabens. Wenn es um die Auffassung der Natur des menschlichen Seins geht, so hat Hegel die Bindungen des Menschen als des leiblich-geistigen Individuums mit seiner Umgebung, seinem Milieu und der nicht menschlichen Welt in einer völlig neuen Perspektive gezeigt. In der metaphysischen Konstruktion seines Systems gehört sowohl die Natur wie auch die Sphäre der menschlichen Existenz zu gleichen Ordnung: sie sind Entäusserungen des Geistes und ihrem Wesen nach gleichartig. Im Bereich ihrer phänomenologischen Existenz unterscheiden sie sich jedoch voneinander grundsätzlich. Die Natur ist die Ordnung der Identität und der Vielheit, sie ist der Bereich räumlicher Gliederung der nebeneinander existierenden Elemente. Der Mensch als "Geist" ist der Natur von Grund auf entgegengesetzt. Das Verhältnis jedoch, das zwischen dem Menschen und dem aussermenschlichen Sein besteht, beruht nicht auf Gleichgültigkeit sondern auf einer Form der Aktivität des Menschen, die von wesentlicher Bedeutung für dessen Auftreten als Sein *s u i g e n e r i s* ist. Der Mensch, von Hegel als aktives Sein aufgefasst, ist ein expressives Sein, was besagt, dass er während des Aktes des zielbewusstesten Handelns die unbelebte Materie nicht nur in seinen eigenen organischen Körper umwandelt (durch Konsumtion von Fragmenten der

¹⁰ Die Idee der Zeitlichkeit des menschlichen Sein analysiert eingehend Kojève im angeführten Werk.

Natur), sondern diese auch in Übereinstimmung mit seinem geplanten Vorhaben gestaltet, indem er den Raum einer besonderen, für seine Existenz spezifischen Welt schafft, die man als kulturmäßig umgewandelte Natur auffassen dürfte. Den Menschen verstehen, bedeutet nicht, auf dem Wege der Introspektion in sein Inneres eindringen, sondern die menschliche Intention und Vorhaben darin wahrnehmen und erkennen, was von dem Menschen erzeugt worden ist. Der Mensch ist für Hegel nicht Leib und Seele, nicht ein außerhalb des Rahmens des gesellschaftlichen Lebens auftretendes aus Psyche und Leib bestehendes Individuum, sondern die Gesamtheit von Tätigkeitsformen, die im Verlauf der Geschichte herausgebildet worden waren. Es geht dabei nicht darum, den Menschen gänzlich zu objektivieren, ihn auf das von ihm Erzeugte zurückzuführen, sondern das menschliche Sein unter Voraussetzung der Expressivität im Zusammenhang seiner Objektivierung, was den Bereich bildet, in dem sich seine Wesenheit offenbart, aufzufassen. Der Mensch ist der Demiurg von sich selbst und seiner Umwelt, und in diesem Raum - ausgehend von der von Hegel als negativ bewerteten "Natürlichkeit" - erreicht er im Ergebnis seiner Tätigkeit den Zustand der Bildung. Innerhalb dieses Prozesses drückt sich seine Freiheit aus, sowohl in Gestalt der von ihm vollbrachten Akte wie auch der Resultate, die das Ergebnis seiner Freiheit sind. Das Wesen der menschlichen Freiheit besteht nach Hegels Auffassung nicht in der Wahlmöglichkeit unter den vorgefundenen und vorgegebenen Werten, sondern in Schaffung von Werten nach dem im kreativen Bewusstsein des Menschen entstandenen Vorhaben¹¹. Der anthropologische Gedanke des Verfassers von der *Phänomenologie des Geistes* überwindet sowohl den Naturalismus wie auch die überlieferte dualistische Metaphysik den Menschen, deren Kantsche Abart eingeschlossen. Hegel baut eine in sich abgeschlossene Konstruktion auf, die mit ihrer theoretischen Kreativität neue Perspektiven für philosophische Forschungen über das Wesen des menschlichen Seins eröffnet. Wenn die Frage gestellt würde, welches von der Fragmenten des Hegelschen Systems eine Darlegung der Anthropologie bildet, könnte man antworten, dass es die gesamte Philosophie des Geistes ist, in der, von verschiedenen Aspekten betrachtend, die Darstellung des Wesens und der Ausdruckformen des Menschen enthalten sind.

¹¹ Vgl. K o j e v e, a. a. O., S. 492.

Bei dieser Behauptung erweist es sich jedoch als unerlässlich, auf die am Anfang erwähnten Vorbehalte zurückzukommen. Wer ist eigentlich Subjekt und Objekt des absoluten Wissens? Für die Erörterung unserer Problematik ist diese Frage gar nicht unbegründet. Es ist ja wirklich so, dass die relative Autonomie einzelner Bestandteile des grossen Systems zu Erwägungen über die darin eingeschlossenen Inhalte veranlasst, dabei muss aber der die ganze Konstruktion umschliessende Rahmen sozusagen aufgehoben werden. Ein solches Vorgehen ist zusätzlich dadurch berechtigt, dass der ganze Inhaltsreichtum, der in den erwähnten Systemteilen zu finden ist, nicht "deduktionsmässig" aus den grundlegenden Voraussetzungen der Philosophie Hegels abzuleiten ist - insbesondere gilt das für die Phänomenologie des Geistes und die gesellschaftliche Philosophie - sondern anderen Quellen entnommen und vom Verfasser umgebildet, für das allumfassende metaphysische Bauwerk ausgenutzt worden ist. Es wäre jedoch ein Fehler, davon abzusehen, welchem Zweck diese meisterhaft geordneten Elemente des Systems dienen. Die Nichtberücksichtigung des Hauptvorhabens der Philosophie Hegels müsste zum Missverstehen der einzelnen Bestandteile seines Systems führen. Bei der Annahme, die Anthropologie Hegels hätte einen eindeutig zu bestimmenden Status, würden auch die Gründe und der Sinn der "anthropologischen" Auflehnung der Schüler des grossen Philosophen in der 30er und 40er Jahren des 19. Jahrhunderts nicht zu erklären sein. Im Namen des Menschen als des höchsten Wertes protestierten sowohl Feuerbach wie auch Marx gegen das System des absoluten Idealismus. Die Affirmation des Individuums als des axiologischen Absoluten bildete auch die Basis, von der Stirner und Kierkegaard in ihrer Kritik des Systems ausgingen. "Personalistische" und gegen das System gerichtete Tendenzen treten auch im polnischen Gedanken des Romantismus auf, wo Hegelianismus zwar eine Inspirationsquelle bildete, aber auch einer Kritik unterzogen wurde. Bei Vertiefung in die Richtungen und Ergebnisse der von Hegels Schülern unternommenen Kritik des Systems treten die Grenzen und Einseitigkeiten der Hegelschen Anthropologie mit grösser Klarheit hervor. Man vergegenwärtigt sich aber dabei auch die Tatsache wie viel die Kritiker von dem Meister, gegen den sie sich auflehnten, übernahmen. Es ist nicht unsere Absicht, uns auf eine eingehende Betrachtung dieses Problems einzulassen, obwohl es recht interessant wäre, die Anthro-

polgie von Bruno Bauer, Marx oder Kierkegaard mit der von Hegel zu vergleichen. Bei Berufung auf die Namen der Kritiker geht es uns lediglich darum, die ambivalente Beschaffenheit der Hegelschen Reflexion über den Menschen im Rahmen des Systems besser zu veranschaulichen. Es wurde bereits darüber gesprochen, worin diese Ambivalenz zum Ausdruck kam. Es wurde gesagt, dass Hegel die Bezeichnung "Subjekt" benutzend nicht immer und nicht vor allem den Menschen meint, wenn auch manchmal ein solcher Anschein entstehen kann. Die Unklarheit der Bezeichnung "Subjekt" in der Philosophie Hegels - hier sei es noch einmal wiederholt - hat ihre Quelle darin, dass dem Menschen und dem Absoluten die gleiche Wesenheit verliehen ist und dass die beiden verwandte Arten des Seins darstellen, was ersichtlich wird, wenn man in Betracht zieht, dass der Mensch gewissermassen ein Teil des Absoluten ist, des Absoluten, dass die Zeitformen seines Existierens erzeugt, um sich dann selbst in ihnen als seinen "eigenen" zu erkennen. Wenn es um den Status der Anthropologie geht, so ist die Konsequenz der erwähnten "Verwandtschaft" von Gott und Mensch die, dass die Anthropologie als unabhängiger Bereich der Reflexion im Rahmen der Hegelschen Konstruktion keinen Platz finden kann, denn problematisch ist darin selbst die Existenz des menschlichen Seins. Man dürfte sagen - was wie ein Paradoxon lauten wird - dass der Mensch die zentrale Stelle im Hegelschen System einnimmt, denn das seiner Natur gemäss schweigende Sein nur in ihm und durch ihn zum Diskurs zu gelangen, Rede zu werden vermag - was die Voraussetzung des Selbstbewusstseins dieses Seins ist¹². Das stimmt schon. Aber eben in der Rede und durch die Rede hört das menschliche Sein auf zu existieren; es wird aufgehoben als das zeitliche, endliche Sein, als die Vielheit von aktiven, sich in der gesellschaftlich-historischen Sphäre "beschäftigenden" Individuen, um in die Sphäre der reinen Wesenheit überzugehen, wo die Zeit aufhört und das Individuum als denkendes Sein identifiziert sich völlig mit der subjektlosen Form des Diskurses, das die Welt logischer Wesenheiten ist; es identifiziert sich mit der Existenzsphäre "des Begriffs in Form des Begriffs". Es ist daher recht problematisch, ob das Fragment des Systems, in dem das absolute Wissen ausgedrückt ist, als Anthropologie betrachtet werden kann. Der Mensch existiert nur dort, wo eine Vielheit von partikulären

¹² Vgl. bei demselben Autor, S. 460, ff.

Individuen existiert, die im Raum ihrer begrenzten Ziele wirken, wo ihre zeitliche Existenz von der ewig dauernden Wesenheit sich unterscheidet. Nicht nur bei Spinoza, auch bei Hegel tritt *a m o r d e i i n t e l l e c t u a l i s* auf als die höchste, wenn auch nicht über den "Begriff" hinausgehende Erkenntnisform¹³. Wenn auch dieser Zustand von Hegel als die "höchste Selbständigkeit des Menschen" bezeichnet wird, verschwindet hier völlig die Gegensätzlichkeit von Objekt und Subjekt. So ist man gezwungen, sich eindeutig bewusst zu machen, dass in dem aufgegliederten System Hegels, trotzdem darin eine Vielheit von ontologischen Ordnungen zur Sprache kommen kann, in der Finalphase - im Moment wenn der Bogen der metaphysischen Konstruktion gekrönt wird, kein Platz für die unabhängige Existenz des menschlichen Subjekts bleibt; sie wird von der allgemeinen Vernunft absorbiert und aufgehoben. Hegel meint, dass in dem Absoluten Spinozas, in der "Substanz", das Selbstbewusstsein des Ichs sich nicht behaupten kann, dass es untergeht¹⁴. Er glaubt, er habe Spinozas System "überwunden", denn er habe die "Substanz" in das "Ich", das heisst das "Subjekt" umgestaltet. Aber dieses "Subjekt" ist jedoch - wir wollen es noch einmal wiederholen - kein Mensch sondern das unendliche Subjekt, und das schliesst die Möglichkeit eines Nebeneinanders in dem gleichen Raum des absoluten und des menschlichen Subjekts aus. Die menschliche Subjekte können nur im phänomenologischen Bereich der Fortbewegung des Absoluten zum Selbstbewusstsein als diejenigen auftreten, die das Selbsterkenntnisprogramm des Absoluten realisieren.

Es wurde oftmals darauf hingewiesen, dass es unmöglich ist, eine in sich geschlossene Konstruktion aufzubauen, in deren Rahmen der Mensch und das Absolute nebeneinander auftreten würden, ihre Selbstständigkeit behauptend¹⁵. Auch die Bestrebungen Hegels den Menschen im Rahmen der monistischen Konstruktion als Subjekt und Freiheit zu erhalten und sogar zu konstruieren, mussten erfolglos bleiben und zu ähnlichen Konsequenzen wie bei Spinoza führen.

¹³ Vgl. H e g e l, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, § 158, Anmerkung.

¹⁴ H e g e l, Phänomenologie ..., S. 19; Wissenschaft der Logik, I. Buch, II. Kap. Anmerkung.

¹⁵ Vgl. L. K o Ź a k o w s k i, Dwoje oczu Spinozy, [In:] Antynomie wolności, Warszawa 1966.

Bei der Erwägung des Problems des "selbsteigenen Seins" des Menschen innerhalb des Hegelschen Systems sind zwei wesentliche Momente in Betracht zu ziehen: Es ist nämlich nicht nur das Problem des möglichen Nebeneinanderseins von zwei Subjekten - des Absoluten und des Endlichen - sondern auch das der Identität deren Wesenheiten. Die Hegelsche monistische Philosophie des Absoluten schliesst die Unabhängigkeit des menschlichen Seins in gleichem Masse aus, wie der Hegelsche Rationalismus das Existieren des Menschen als Freiheit ausschliesst. Die göttliche Vernunft durchdringt die Vernunft des Menschen, der von dem Menschen gesprochene Diskurs ist in Wirklichkeit die Sprache des Absoluten; die volle Klarheit des Selbstbewusstseins für sich selbst¹⁶ nimmt dem Menschen sogar diese Art der Freiheit, die ihm die überlieferte christliche Metaphysik gewährte - die Freiheit das Böse zu tun. "Die Vernunft ist zweckmässiges Tun"¹⁷; dieses zweckmässige Tun ist nicht eine Sequenz der sich in der Zeit formenden logischen begrifflichen Schemen, die sich als Wesenheiten präsentieren und deren Aufeinanderfolge präzise determiniert ist. Die Freiheit als Möglichkeit das zu tun, was nicht vorgesehen, nicht programmiert ist, ist nur in der phänomenologischen Welt möglich. Der Plan der Wirklichkeit ist vorgegeben. Er ist mit der Freiheit nur dann identisch, wenn die Freiheit als Selbstdeterminierung definiert wird. Das Absolute - damit auch der Mensch in seiner Wesenheit - ist hier auf die Logik reduziert. Das freie Tun des menschlichen Subjekts in der Geschichte ist nur insofern möglich, als der Mensch sich der ihn betreffenden "göttlichen Vorsätze" nicht bewusst ist. Die überlieferten Begriffe vom Gebiet der Metaphysik der Geschichte, wie Vorsehung, Theodizee, hat Hegel in sein System des Absoluten hineinkonstruiert. "Der höchste Grad der Unabhängigkeit des Menschen", der höchste Grad seiner Freiheit kommt dann zum Ausdruck, wenn er sich als "durch die Idee des Absoluten völlig bestimmt"¹⁸ begreift, das heisst dann, wenn er im absoluten Wissen untergeht, sich in ihm auflöst. Die oben erwähnte "anthropologische" Kritik des Hegelschen Systems betraf eben die zwei genannten Momente dieses Systems: In Frage gestellt wurde die Existenz des Absoluten

¹⁶ H e g e l, Phänomenologie ..., S. 24.

¹⁷ Ebenda, S. 22.

¹⁸ H e g e l: Enzyklopädie ..., § 158, Anmerkung.

als eines die Freiheit des Menschen aufhebenden Seins sowie der dieser Freiheit widersprechende Hegelsche Panlogismus. Man widersetze sich vor allem der Reduktionstendenz in dem System, der Bestrebung des Philosophen, das ganze Sein auf dessen logische Wesenheit zurückzuführen. Die Freiheit des Menschen und die *prae-scientia* des Absoluten schliessen sich einander aus.

Es bliebe uns noch, die ausserhalb des Hegelschen System liegenden Beweggründe zu erwägen, die bei der Bestrebung, eine Philosophie des Absoluten zu konstruieren, ausschlaggebend waren. Das Vorhaben des Philosophen wird deutlich ersichtlich, wenn wir die Zusammenhänge, die in denen das System entstand, und die Probleme die auf diesem Wege gelöst werden sollten, uns noch einmal vergegenwärtigen. Hegel konstruierte seine rationalistische Metaphysik in Opposition zum Szeptizismus und der "Philosophie der Endlichkeit" der Aufklärungszeit sowie zum Irrationalismus des Romantismus. Er lehnte die Meinung ab, die Vernunft wäre nicht imstande, die Sphäre der Endlichkeit zu überwinden, sowie die Suggestionen, das Verkehren mit dem Absoluten wäre nur auf einem ausserdiskursiven Wege möglich. Er widersetze sich sowohl der Ansicht, dass das Absolute nicht existiere, wie auch der, dass es "jenseits" der "endlichen Welt", von "diesseits" völlig abgetrennt, existiere. So hat er die Trennung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit aufgehoben; seine Dialektik sollte die Möglichkeit einer solchen Auffassungsweise der Wirklichkeit aufzeigen, wo das endliche und das unendliche Sein als Einheit auftreten würden, als Momente der gleichen, als Ganzes begriffenen Wirklichkeit. Und mehr noch - jedes Fragment der Wirklichkeit ist auf die Unendlichkeit bezogen und kann nur in dieser Perspektive der Verbindung mit der Unendlichkeit verstanden werden. Der Mensch ist ein endliches Sein¹⁹, er existiert innerhalb der Zeit, aber in der für sein Existieren wesentlichsten Sphäre kann er sich zu dem Absoluten emporheben. Durch die Vollendung des Erkenntnisaktes wird es unsterblich, aber er geht unter als Einzulexistenz, nachdem er die ewige Existenz gewonnen hat. Die Hegelsche Konzeption der "Verwandschaft" des Menschen mit Gott wird auf verschiedenartige Weise interpretiert. Man erkannte darin den Atheismus in äusserst rationalistischer Form, den Gnostizismus und Anthropotheismus, man

¹⁹ Vgl. G a d a m e r, a. a. O., S. 339.

wies auch auf die antiken und christlichen Quellen dieser Konzeption. Es unterliegt keinem Zweifel dass Hegel sowohl aus der antiken wie auch der christlichen Überlieferung schöpfte. Die aus den beiden Quellen ausgehenden Impulse wurden als Baumaterial für das System ausgewertet. Hegel ging es jedoch weder um die Verkündung des Atheismus noch beabsichtigte er den Menschen mit Gott zu identifizieren. In den meisten Fällen beruhen die Missverständnisse bei Interpretierung des Systems darauf, dass die einschlägigen Interpreten die Konstruktion des Systems auf dem Wege der Identifizierung mit einer von den in der Philosophie auftretenden Lösungen zu erklären suchen, anstatt sich auf die Besonderheiten der Hegelschen Konstruktion zu konzentrieren. Es war nicht Hegels Vorhaben den Menschen mit dem Absoluten zu identifizieren, wie es nicht seine Absicht war, die Unabhängigkeit des menschlichen Seins zu leugnen. Er trachtete nur danach, die Trennung des Menschen vom *sacrum* zu überwinden und in dem Wandelbaren dauernde Werte aufzufinden. Die christliche Metaphysik, die die Wirklichkeit in "diesseits" und "jenseits" teilte, die Zeit von der Ewigkeit abtrennte, machte es dem Menschen unmöglich, mit dem Absoluten in eine Beziehung zu treten. Das Wissen davon, was für den Menschen das Wesentlichste ist, konnte nur ein negatives Wissen sein. Die lediglich auf die sinnliche Welt ausgerichtete Vernunft bewies seine Ohnmächtigkeit. Der mit der Erbsünde belastete Mensch blieb ein gefallenes Wesen. Die Spaltung zwischen Gott und Mensch, in der philosophischen Praxis als statisch aufgefasst, wurde von Hegel in einen Prozess umgebildet, dessen Folge war, dass unter der Wirkung der Zeit eine Einheit von der bisher getrennen Momenten entstehen sollte: die Vereinigung des Menschen mit dem Absoluten im Erkenntnisakt. Das Wissen, der höchste Wert in der gesamten Konstruktion des Systems hat nicht einen instrumentalen, technischen Charakter. Als *episteme* wird es eher von *techné* begleitet, es wirft das Licht auf *techné* und enthüllt deren Sinn und Funktion im Prozess der Selbsterkenntnis des Absoluten. Die Wahrheit hat hier einen entschiedenen anthropologischen Sinn, sie hat die Form einer Gemeinschaft, die das endliche Sein - der Mensch und die Unendlichkeit, das Absolute - bilden. Durch den hermeneutischen Akt, in dem, im Ergebnis des Erkenntnisakts, die Gegensätzlichkeit zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben wird, findet der Mensch in der sich über ihn hinaus er-

streckenden Ordnung die sinnvolle Wirklichkeit, und so überschreitet er die durch die Wirklichkeit und Tod gesetzten Grenzen. In diesem kühnen Akt, in dem die Gemeinschaftsbeziehungen zwischen dem Menschen und dem absoluten Ordnung durch die Anstrengung des Menschen hergestellt werden, überwindet Hegel nicht nur das traditionelle Schema der christlichen Metaphysik, wo der Mensch von dem Wert getrennt bleibt. Noch entschiedener widersetzte sich Hegel der weltanschaulichen Konzeption, die sich auf die Welt der sinnlichen Dinge als die letzte Wirklichkeit konzentriert und das Absolute entweder gänzlich ablehnt oder es als Gegenstand des Glaubens erklärt. Im Gegensatz zu Hume und Kant, die die rationalistische Metaphysik und Theologie in Frage stellten, richteten sich Hegels Bestrebungen darauf, den Menschen mit dem Absoluten als einer Weltordnung aufs neue dadurch zu vereinigen, dass er ihn mit dem Universum, in dem Logos enthalten ist, in Verbindung setzt. Mehr noch: Er lässt den Menschen den Logos nicht nur entdecken, sondern auch zur Schaffung dessen Existenz durch sein Tun beizutragen.

In Hegels System äussert sich das Streben des Philosophen, die in der modernen geistigen Kultur anwachsenden Tendenzen der Destruktion des axiologischen Absoluten mit den Mitteln derselben Kultur einzudämmen. Das System erwies sich jedoch, wie bekannt, als Werk ohne Dauer. Eines der Elemente des Systems jedoch, nämlich die Anthropologie, hat eine aussichtsvolle, bis heute kreative Perspektive eröffnet, die zum Verständnis des menschlichen Seins führt. Dies bleibt eine unbestrittene Tatsache trotz des Umstands, dass Hegel im Gegensatz zu Kant die Anthropologie als selbständigen Bereich der Reflexion über den Menschen ausschliesst, so wie in seinem System auch die Möglichkeit der menschlichen Selbstexistenz ausgeschlossen ist. Die eigenartige Hegelsche "Anthropologisierung" des Absoluten musste notwendigerweise zur völligen Auflösung des menschlichen Seins führen²⁰. Die Möglichkeit eine durch Hegels Werk inspirierte Anthropologie zu betreiben, sowie - in einem höherem Masse - die Möglichkeit in anthropozentrischer Perspektive zu philosophieren, ergaben sich erst dann, nachdem das System in Frage gestellt worden war, wie es in der

²⁰ N. B e r d y a e v, The Beginning and the End, New York 1957, S. 135.

Hegelschen Schule selbst der Fall war. Eine solche Entwicklung war, wie heute leicht ersichtlich ist, von fundamentaler Bedeutung für die Theorie: Die Auflösung des Systems der absoluten Idealismus führte zur Entstehung von verschiedenen Richtungen der Reflexion über die Natur des menschlichen Seins.

Überstzt von Z. Soluch

Institut für Philosophie
Universität Łódź

Ryszard Panasiuk

CZŁOWIEK I SYSTEM. MIEJSCE ANTROPOLOGII W FILOZOFII HEGLA

Autor podejmuje próbę rekonstrukcji heglowskiej filozofii człowieka. Człowiek w ujęciu Hegla to byt istniejący w czasie, skończony, samotworzący się w wyniku własnego działania, zakorzeniony w historii i społeczeństwie jako właściwych sobie mediach egzystencji. Istotnym momentem samorozwoju człowieka jest stopniowe zdobywanie przezeń samowiedzy. W procesie tym jednakże człowiek ostatecznie utożsamia się z absolutem, tracąc swą samościność bytową. Świadczy to, że refleksja filozoficzna nad człowiekiem w ramach heglowskiego systemu jest o tyle możliwa, o ile pewien jego fragment zostanie wyodrębniony w całość (ten mianowicie, który dotyczy ludzkich form istnienia i działania), gdyż intencja podstawowa myśli Hegla skierowana jest nie na człowieka, ale na absolut.