

Christopher J. Bauer

Selbsterzeugung des Menschen? Hegels Integration der Anthropologie in sein Konzept einer Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften

2015

<https://doi.org/10.25969/mediarep/13414>

Veröffentlichungsversion / published version

Sammelbandbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bauer, Christopher J.: Selbsterzeugung des Menschen? Hegels Integration der Anthropologie in sein Konzept einer Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. In: Marc Rölli (Hg.): *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld: transcript 2015, S. 33–49. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/13414>.

Erstmals hier erschienen / Initial publication here:

<https://doi.org/10.14361/9783839429563-003>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 3.0/ de Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - No Derivatives 3.0/de License. For more information see:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de>

Selbsterzeugung des Menschen?

Hegels Integration der Anthropologie in sein Konzept einer *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*

Christoph J. Bauer

Für das Sommersemester 1817 kündigte Hegel erstmals eine Vorlesung mit dem Titel »Anthropologie und Psychologie« an, und Vorlesungen mit diesem Titel sollten nun zum festen Repertoire seiner Vorlesungstätigkeit werden.¹ Vergleicht man den Titel dieser Vorlesungen mit der Konzeption der ersten Auflage seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, so fällt zunächst auf, dass die entsprechenden Wissenschaftsbereiche dort gar nicht so genannt – sie heißen dort vielmehr »A. Die Seele« und »C. Der Geist« – und durch einen dritten Teil von einander getrennt werden, den Abschnitt »B. Das Bewußtseyn«.² Zusammengefasst werden diese drei Abschnitte unter der Überschrift »Der subjective Geist« als dem ersten Teil der Philosophie des Geistes, dem der objektive und der absolute Geist folgen und die ihrerseits den dritten Teil der *Enzyklopädie* nach der »Wissenschaft der Logik« und der »Philosophie der Natur« bildet. Fragt man nach den Gründen für die Diskrepanz zwischen dem für die Vorlesungen konzipierten Lehrbuch und dem Titel der Vorlesungen, so lässt sich zunächst lediglich auf die zeitgenössischen Gepflogenhei-

1 | Hegel kündigte während seiner Berliner Zeit Vorlesungen für die Sommersemester 1820, 1822 und 1825 sowie für die Wintersemester 1827/28 und 1829/30 an.

2 | G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), unter Mitarbeit von Hans-Christian Lucas † und Udo Rameil hg. v. Wolfgang Bonsiepen und Klaus Grottsch, Hamburg 2000 GW 13. Was die Analyse des Hegelschen Anthropologiekonzepts in der ersten und dritten Aufl. der *Enzyklopädie* betrifft, vgl. Marc Rölli, *Kritik der anthropologischen Vernunft*, Berlin 2011, 157-218; was die Beurteilung der Hegelschen Rassenlehre betrifft, kommt Rölli zu ähnlichen Einschätzungen wie der Autor des vorliegenden Beitrages; vgl. ebd., 209ff.

ten verweisen, Vorlesungen zu diesem Themenbereich zu benennen.³ Mit der zweiten Auflage der *Enzyklopädie* schafft Hegel größere Klarheit, indem er der Überschrift »Die Seele« den Titel »A. Anthropologie« und der Überschrift »Der Geist« den Titel »C. Psychologie« voranstellt, stiftet aber erneute Verwirrung, indem er der Überschrift »Das Bewußtseyen« den Titel »B. Die Phänomenologie des Geistes« voranstellt, jenen Titel seines Buches von 1807, das jedoch ehemals eine ganz andere systematische Funktion hatte.⁴

Untersucht man den von Hegel der »Anthropologie« zugewiesenen Bereich, so sieht man sich zunächst mit einer insbesondere in der ersten Auflage der *Enzyklopädie* doch recht überschaubaren Textgrundlage konfrontiert (GW 13, 183-194). Für die Rezeption dieses Systemteils war von daher bedeutsam, dass der Publikation der *Enzyklopädie* in den *Werken* Hegels (Bd 7,2) die auf der Grundlage von Vorlesungsnachschriften und heute nicht mehr vorhandenen Manuskripten Hegels kompilierten »Zusätze« beigegeben wurden; seit einiger Zeit liegen in der historisch-kritischen Edition der *Gesammelten Werke* jedoch auch zwei Bände mit Vorlesungsnachschriften aus den Sommersemestern 1822 und 1825 sowie aus dem Wintersemester 1827/28 vor.⁵ Darüber hinaus wurde bereits 1990 Hegels *Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes* herausgegeben, das als der mehrfach angekündigte Versuch verstanden werden kann, ein eigenständiges Kompendium für seine Vorlesungen zu schreiben, und das offensichtlich in zeitlicher Nähe zu den Vorlesungen der Sommersemester 1822 und 1825 entstanden ist.⁶ Tatsächlich hat Hegel jedoch – anders als viele seiner Zeitgenossen – niemals eine eigenständige Schrift zum Thema »Anthropologie« veröffentlicht; er hat die Anthropologie vielmehr zu einem Moment des subjektiven Geistes gemacht.

I. ZUM VERHÄLTNISS VON ANTHROPOLOGIE UND GESCHICHTSPHILOSOPHIE BEI HEGEL

Aus der Sicht der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts lässt sich eine entscheidende Entwicklungslinie der Philosophiegeschichte seit dem Ende des

3 | Vgl. *Anthropologie und Psychologie um 1800*, G. Eckhardt, M. John, T. v. Zantwijk, P. Ziche (Hg.), Köln, Weimar, Wien 2001, insbesondere 78-109.

4 | Vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heedeß, Hamburg 1980 GW 9.

5 | G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, Bd 1 u. 2, hg. von Christoph J. Bauer, Hamburg 2008 u. 2011 GW 25,1 u. 25,2.

6 | G. W. F. Hegel, *Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes*, in: G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd 15, *Schriften und Entwürfe I (1817-1825)*, hg. von Friedrich Hogemann und Christoph Jamme, Hamburg 1990, 207-249 GW 15.

18. Jahrhunderts als Auseinandersetzung um das Verhältnis von Geschichtsphilosophie und Anthropologie darstellen. Folgt man der Interpretation dieses Verhältnisses, wie sie Odo Marquard vorgelegt hat, so schließen sich Anthropologie und Geschichtsphilosophie gegenseitig aus, weil die Anthropologie zeigen wolle, dass die von ihr untersuchte Natur des Menschen die *immer gleiche* ist, während es der Geschichtsphilosophie darauf ankomme, gegen eine solche anthropologische ›Feststellung des Menschen‹ diesen als Resultat einer bestimmten Entwicklung zu begreifen.⁷

Aus Marquards Sicht war es gerade Hegel, der gegen die Tendenzen seiner Zeit, die Anthropologie zur Fundamentalphilosophie zu machen, diese gezwungen habe, »in den Zusammenhang der Geschichtsphilosophie wieder einzutreten«; während Hegel die Geschichtsphilosophie »als Theorie der menschlichen ›Wirklichkeit‹« verstanden habe, könne sich die Anthropologie »nur noch als Theorie der menschlichen ›Möglichkeit‹ halten« und dieser Versuch, »die Anthropologie an die Geschichtsphilosophie anzupassen« impliziere letztlich eine »Degradierung der Anthropologie«.⁸ Während mit diesen Formulierungen die Integration der Anthropologie in das System der Wissenschaften kritisiert wird, wurde Hegels Geschichtsphilosophie bekanntlich deshalb zum Zielpunkt der Kritik, weil diese den einzelnen Menschen zum bloßen Werkzeug des ›Weltgeistes‹ herabsetze.⁹ Im folgenden soll der Behauptung Marquards besondere Beachtung geschenkt werden, Hegel behandle die Anthropologie als eine »Theorie der menschlichen ›Möglichkeit‹«, die der Geschichtsphilosophie als »Theorie der menschlichen ›Wirklichkeit‹« unterzuordnen sei. Diese Behauptung trifft zumindest insofern zu, als Hegel sich in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* in der Tat auf die aristotelische Konzeption einer Bewegung von der ›Möglichkeit‹ (δύναμις) zur ›Wirklichkeit‹ (ἐνέργεια) bezogen hat.¹⁰ Jedoch ist Marquard zu widersprechen, wenn er behauptet, Hegel habe eine Hierarchisierung in Bezug auf die Wissenschaftsbereiche Anthropologie und Geschichtsphilosophie vorgenom-

7 | Odo Marquard, Art. ›Anthropologie‹, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. Joachim Ritter, Bd 1, Darmstadt 1971, 368.

8 | Ebd.

9 | Vgl. dazu C. J. Bauer, »Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck«, Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen, Hamburg 2001, insbesondere 354-384; Johannes Rohbeck, Geschichtsphilosophie zur Einführung, Hamburg 2004, 52-62 und 137-140; zur Kritik an Hegel vgl. Karl R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd II, Falsche Propheten, Hegel, Marx und die Folgen, München 1975; Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, in: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Bd 5, hg. v. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt 1987, insbesondere 253-256.

10 | Vgl. G.W.F. Hegel, Gesammelte Werke, Bd 18, Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831), hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1995 GW 18, 186.

men. Demgegenüber soll hier die These vertreten werden, dass die Systemteile ›Anthropologie‹ und ›Philosophie der Weltgeschichte‹ in Hegels System der Wissenschaften deshalb in enger Beziehung zu einander stehen, weil sie ein *gemeinsames* Thema behandeln, nämlich die *Selbsterzeugung des Menschen*, wie Marx diesen Prozess genannt hat.¹¹ Der Mensch, der *an sich* immer schon Mensch ist, muss sich Hegel zufolge dennoch erst »zu dem machen, was er ist« – und dies kann er nur auf der Basis der körperlichen Arbeit auf der einen Seite und der Arbeit des Geistes auf der anderen.¹² Während die Anthropologie die ›Selbsterzeugung des Menschen‹ auf der Ebene der Entwicklung des einzelnen Menschen in seiner »Naturbestimmtheit« thematisiert, geschieht dies in der *Weltgeschichte* auf der Ebene der Entwicklung der ganzen Menschheit. Anthropologie und Geschichtsphilosophie schließen sich aus dieser Perspektive also nicht aus, sondern ergänzen einander – sie *können* sich aber schon deshalb nicht gegenseitig ausschließen, weil beide der Sphäre des Geistes angehören, der als Gesamtzusammenhang selbst geschichtlich verfasst ist.

Allerdings ist offensichtlich, dass das Hegelsche Anthropologie-Konzept sich in der Tat kaum mit denjenigen Konzepten verträgt, die im 19. Jahrhundert zur Herausbildung einer eigenständigen, zunehmend physiologisch orientierten Anthropologie führen sollten bzw. darauf hinausliefen, die Anthropologie »mit *Einschluß der Physiologie, zur Universalwissenschaft*« zu erheben, wie Feuerbach es gefordert hatte.¹³

1. Es handelt sich bei Hegels Konzeption des ›subjektiven Geistes‹ zwar insgesamt – d.h. also nicht nur im Bereich der Anthropologie, die es ja explizit mit dem »Geist in seiner Leiblichkeit« (GW 25,1, 6; vgl. ebd., 22ff) zu tun hat – um eine umfassende Darstellung der aufsteigenden Entwicklung von der Dominanz der leiblichen bzw. natürlichen Verfasstheit des Menschen hin zur Dominanz seiner geistigen bzw. denkenden Verfasstheit, die für Hegel die wesentliche Seite des Menschen ausmacht. Hegels Anthropologie ist also prozessual verfasst und widerspricht auf diese Weise einer an ›Definitionen‹ oder ›Kategorien‹ orientierten Lehre vom Menschen; sie ist selbst Teil der umfassenderen Geschichte des Geistes.

11 | Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: Marx-Engels Werke, Bd 40, Berlin 1973, 574.

12 | G. W. F. Hegel, Vorlesungen, ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd 5, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 3, Die vollendete Religion, hg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1984, 226f.; vgl. auch GW 18, 158-162.

13 | Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: Ders., Gesammelte Werke, hg. v. Werner Schuffenhauer, Bd 9, Kleinere Schriften II (1839-1846), § 55, 337.

2. Der ›Geist‹, das ›Denken‹, die ›Vernunft‹ dominieren auch dort das Wesen des Menschen, wo dieser unmittelbar seiner Naturseite ausgeliefert zu sein scheint. Der Mensch ist also – an sich – immer schon Geistwesen. Jedoch muss, um den immergleichen Mißverständnissen vorzubeugen, betont werden, dass der Mensch – trotz der Dominanz des Geistes – auch bei Hegel seine Naturseite nicht los wird, selbst dann nicht, wenn es der Geist im dritten Teil des subjektiven Geistes programmatisch nur noch mit sich selbst zu tun hat.¹⁴ Entsprechend wird auch der Mensch niemals seinen Körper und die mit diesem zusammenhängenden Probleme los, selbst wenn der Geist immerfort darauf aus ist, diesen Körper – verstanden als Material-Ursache im Sinne der Aristotelischen Teleologie – zu formen. Hegels Anthropologie ist eine Wissenschaft, die von der dynamischen Spannung des ›Kampfes‹ des Geistes mit der Natur bestimmt ist. Der Mensch ist also – an sich – immer schon in diesem Kampf befangen.

Das Verhältnis des Geistwesens Mensch zu seiner Leiblichkeit (der Natur-Seite an ihm) bestimmt durchgängig die Problemlage der Anthropologie. Unter diesen Voraussetzungen scheint mir das Hegelsche Konzept des subjektiven Geistes und die Rolle, welche die Anthropologie in diesem Konzept spielt, aber gerade deshalb von besonderem Interesse, weil es weite Teile der Entwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts als Verfallsgeschichte oder – mit Lukács gesprochen – als Geschichte der »Zerstörung der Vernunft«¹⁵ erscheinen lässt, die

14 | »Der erste Theil also ist der Geist als Naturgeist, auf der zweiten Stufe ist der Geist in Relation auf Andere, auf der dritten als reiner Geist in Relation nur mit sich selbst.« GW 25,1, 9

15 | Georg Lukács, Werke, Bd 9, Die Zerstörung der Vernunft, Neuwied/Berlin 1962. Lukács zeichnet die Tendenz zum Irrationalismus in der deutschen Philosophie (Lukács nennt den späten Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, die Lebensphilosophie und den Neuhegelianismus) und in der »deutschen Soziologie« nach, um dann Sozialdarwinismus, Rassentheorie und Faschismus ausgehend von der Rassentheorie des 18. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Schriften von Gobineau, Gumplowicz, Ratzenhofer, Woltmann und H. St. Chamberlain zu analysieren. Was die Gegnerschaft zur französischen Revolution betrifft, sieht er insbesondere Edmund Burke, aber auch die »Historische Rechtsschule« in der Verantwortung für die auf dieser Gegnerschaft basierenden rassistischen Lehren. Dass sich diese Verfallsgeschichte nicht auf eine weltanschauliche Linie beschränken lässt, zeigt Reinhard Mocek, Materialismus und Anthropologie im 19. Jahrhundert, in: Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert, Bd 1, Der Materialismus-Streit, hg. v. K. Bayertz, M. Gerhard und W. Jaeschke, Hamburg 2007, 177-203. Mocek macht deutlich, dass nicht nur die in weiten Teilen konservativ, ›aristokratisch‹, elitär oder nationalistisch orientierte bürgerliche Philosophie des 19. Jahrhunderts diese Tendenz in sich trägt, sondern auch

ausgehend von bestimmten anthropologischen Grundannahmen hinführt zu Rassismus und Eugenik, zu der Überzeugung, es sei möglich, den ›Wert‹ von Menschen anhand äußerlicher bzw. ›natürlicher‹ Merkmale zu bestimmen.

II. ANTHROPOLOGIE ALS MOMENT DES PHILOSOPHISCHEN SELBSTVERSTÄNDIGUNGSPROZESSES: DER BEGRIFF DER GLEICHHEIT UND DER BEGRIFF DES MENSCHEN

Verantwortlich für den grundlegenden Unterschied des Hegelschen Ansatzes zu den meisten der ihm nachfolgenden – ihn zum Teil aber schon begleitenden – Konzepten ist, dass er die allgemeine Struktur des subjektiven Geistes, wie die des Geistes überhaupt, als Bezug des Geistes auf sich selbst *und* auf die Natur als dem Anderen des Geistes gefasst hat. Für ihn kann daher die Anthropologie nicht eine Einzelwissenschaft sein, die sich einen besonderen Untersuchungsgegenstand – in diesem Fall ›den Menschen‹ – vornimmt. Hegel stellt seine ›Anthropologie‹ vielmehr ausdrücklich unter das antike Motto »Erkenne dich selbst«¹⁶, das er aber gerade nicht im Sinne der Selbsterkenntnis partikularer Individuen versteht – diesen Weg sieht er durch die »sogenannte Menschenkenntniß« besritten. (GW 25,1, 6) Die Anthropologie ist für ihn *Moment* jenes Selbstverständigungsprozesses, den die Philosophie als Wissenschaft im Sinne des Hegelschen absoluten Geistes zu durchlaufen hat. Gegenüber der Behauptung, Hegel habe, indem er die Anthropologie in das Programm des philosophischen Systems aufnahm, eine »Degradierung der Anthropologie« vollzogen, wäre nun nach den Gründen für eine solche ›Herabsetzung‹ zu fragen.

Geht man dieser Frage vor dem Hintergrund der These von der charakteristischen Verbindung von Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Hegel nach, deren Struktur zum einen durch das aristotelische Entwicklungsmodell von Möglichkeit und Wirklichkeit zu kennzeichnen ist, zum anderen durch das Modell der ›Selbsterzeugung des Menschen‹, so ist zunächst festzuhalten, dass Hegel die Bewegung auf dem Gebiet der Weltgeschichte bekannt-

Vertreter der Sozialdemokratie und des Marxismus in ihrer Begeisterung für die Lehren Ernst Haeckels empfänglich waren für sozialdarwinistische, eugenische und rassenhygienische Auffassungen, so Karl Kautsky und Eduard Bernstein. Entsprechende Tendenzen im anglo-amerikanischen Liberalismus zeigt: Domenico Losurdo, ›White supremacy‹ und Konterrevolution. Die Vereinigten Staaten, das Russland der ›Weißen‹ und das Dritte Reich, in: Faschismus und soziale Ungleichheit, Studien des Gesellschaftswissenschaftlichen Instituts Bochum, Bd 1, hg. v. C. J. Bauer et al., Duisburg 2007, 155-185.

16 | Auffällig ist, dass Hegel hier ein Motto wählt, das auch zum Motto von Karl Philipp Moritz' *Magazin zur Erfahrungsseelenlehre* wurde.

lich als »Fortschritt im Bewußtseyn der Freyheit« (GW 18, 152) bestimmt hat, eine Bestimmung, die sich in der Anthropologie deshalb so nicht findet, weil sich der Geist hier noch im Zustand der Bewusstlosigkeit befindet, das Bewusstsein erst Resultat des anthropologischen Entwicklungsganges ist. Die besonderen Entwicklungslinien der beiden Systemteile scheinen sich also nicht ohne weiteres miteinander in Beziehung setzen zu lassen. Diesem Einwand ist jedoch entgegenzuhalten, dass – nach dem Selbstverständnis der Hegelschen Philosophie – der Geist (und damit der Mensch) immer schon *an sich* frei ist. Insofern gilt dieser Umstand auch dort, wo der Geist (resp. der Mensch) sich – wie in der Anthropologie – noch in einem defizienten Zustand befindet. Er gilt für den anthropologischen Zustand genauso, wie er für die vorgeschichtlichen Perioden der Weltgeschichte gilt. Geht man aber davon aus, dass der Geist und damit *alle* Menschen immer schon *an sich* frei sind (GW 18, 186), weil Freiheit die wesentliche Bestimmung des Geistes ist, so erlangt auch eine andere Kategorie entscheidende Bedeutung, die Kategorie der *Gleichheit* – zugleich und nicht zufällig Leitbegriff der französischen Revolution und Komplementärbegriff zum Begriff der Freiheit: Sind *alle* Menschen immer schon *an sich frei*, so sind sie in dieser Hinsicht auch immer schon *an sich gleich*.

Obwohl Hegel die Forderung nach ›Gleichheit‹ in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* explizit als die »abstracte Identität des Verstandes« kritisiert,¹⁷ was der hier vertretenen Behauptung zu widersprechen scheint, ›Gleichheit‹ sei für Hegel eine entscheidende Kategorie, muss man sehen, dass sich die in den *Grundlinien* angesprochene Forderung auf die »Austheilung des Erdbodens oder gar des weiter vorhandenen Vermögens« bezieht, damit aber wiederum auf die »Natur in ihrer unendlichen Besonderheit und Verschiedenheit«. »Von einer *Ungerechtigkeit der Natur* über ungleiches Austheilen des Besitzes und Vermögens« kann Hegel zufolge jedoch nicht gesprochen werden, denn »die Natur ist nicht frey, und darum weder gerecht noch ungerecht«. Insofern lässt sich jedoch folgern: ›Der Geist aber sehr wohl!‹ Und genau aus diesem Grunde lassen sich ›Freiheit‹ und ›Gleichheit‹ hinsichtlich des Hegelschen Geist-Begriffs nicht gegeneinander ausspielen: Gleich sind alle Geist-Wesen insofern sie Geist-Wesen sind, d.h. konkret: indem sie »denkend« sind (GW 25,1, 34) und gleich sind sie auch, indem sie über einen Willen verfügen (was wiederum bedeutet, dass sie frei sind).¹⁸ ›Ungleich‹ sind und bleiben die Menschen, indem sie eine Naturseite haben. Und so hebt Hegel in den *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts* die Gleichheit der Menschen hinsichtlich ihrer Teilhabe an der Vernunft erneut hervor: »Alle Menschen sind vernünftig dies ist die Hauptsache, [...]. Einen Menschen vernünftig, den

17 | Siehe G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. v. Klaus Grotzsch u. Elisabeth Weisser-Lohmann, Hamburg 2009 GW 14,1, 60 (§ 49).

18 | Vgl. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, a.a.O., 223.

anderen unvernünftig zu machen wäre das höchste Unrecht, er ist nur Mensch als Vernunft als denkendes Selbstbewußtsein.«¹⁹

III. STEFFENS' ANTHROPOLOGIE

Die einzige zeitgenössische Position zum Thema ›Anthropologie‹, die von Hegel im Zusammenhang seiner eigenen Schriften ausdrücklich kritisiert wurde, ist die *Anthropologie* von Henrich Steffens.²⁰ Im *Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes* findet sich die Bemerkung, Steffens verflechte »Geologie sosehr mit Anthropologie«, dass »auf die letztere etwa der 10te oder 12te Theil des Ganzen kommt.« Und: »Da das Ganze aus empirischem Stoffe, aus Abstractionen und aus Combinationen der Phantasie erzeugt, dagegen das, wodurch Wissenschaft constituirt wird, Gedanke, Begriff und Methode verbannt ist, so hat solches Werk wenigstens für die Philosophie kein Interesse.« (GW 15, 216f.) Andere Positionen, vor allem Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* oder andere Schriften, die Hegel gekannt haben könnte²¹, finden in den drei Auflagen der *Enzyklopädie* und in seinen Vorlesungen vordergründig keine Beachtung. Jedoch erweist sich bei genauerer Untersuchung der Vorlesungsnachschriften, dass Hegel durchaus orientiert war, was die zeitgenössische Literatur betrifft. Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang, dass auch diejenigen, die bereits auf dem Weg waren, eine entsprechende Wissenschaft zu konstituieren, nicht immer schon den Begriff ›Anthropologie‹ ihren Projekten voranstellten – so trug das »Leitmodell der psychologisch-anthropologischen Periodika um 1800«²², Karl Philipp Moritz' *Magazin zur Erfahrungsseelenlehre* diesen Begriff ebenfalls nicht in seinem Titel.

Obwohl Hegel Steffens' *Anthropologie* schon aus konzeptionellen Gründen kritisiert, so ist im Kontext der vorliegenden Untersuchung die dort behandelte Frage nach der »Rassenverschiedenheit[] der Menschen« (GW 25,2, 956) von größerer Relevanz. Steffens richtet sich kritisch gegen Kants Schrift *Muthmaß-*

19 | G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K. G. v. Griesheims 1824/25*, in: Ders., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, Vierter Band, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, 509.

20 | Henrich Steffens, *Anthropologie*, 2 Bde, Breslau 1822.

21 | Hier sind diejenigen Bücher gemeint, die sich im *Verzeichniß der von dem Professor Herrn Dr. Hegel [...] hinterlassenen Bücher-Sammlungen* aus dem Bereich finden, den man heute der Anthropologie zuordnen könnte.

22 | Georg Eckhardt et al., *Anthropologie und empirische Psychologie*, a. a. O., 145.

licher Anfang der Menschengeschichte²³, weil dieser »die ursprüngliche Einheit des menschlichen Geschlechts« verteidige sowie gegen jene, die behaupten, dass die Menschheit »aus einem Paare entsprungen« sei.²⁴ Demgegenüber argumentiert Steffens unter Verweis auf die Mannigfaltigkeit der natürlichen Erscheinungsformen für eine »ursprüngliche Verschiedenheit« (ebd., 382), gegen die Annahme der Einheit der menschlichen Gattung und weist die etwa von Blumenbach vertretene These vom prägenden Einflusses des Klimas auf die Entstehung der Rassen zurück.²⁵ Zwar sei es möglich, dass sich das »Eigenthümlich der Racen« durch »Mittelzeugungen« aufhebe und durch »Versetzung in ein anderes Klima« einzelne »hervorstechende eigenthümliche Merkmale [...] sich verwischen«, jedoch könne man den »Neger durch Chlorine bleichen«, aber der »gebleichte Neger« werde dadurch nicht zum »Kaukasier. Dieses alles« sei »ausgemachte Thatsache«. (Ebd., 367f.) Was die »natürliche« Ordnung betrifft, sind für Steffens »mit *einer* Form der Organisation alle übrigen gegeben«, weshalb »die ganze gegenwärtige Epoche als eine Gesammtorganisation betrachtet werden« müsse. (Ebd., 371) Für ihn ist »das wahre Verständniß der Racen [...] der Schlußpunct der Naturwissenschaft, wo die stumme Geschichte der Natur und die lautgewordene des menschlichen Geschlechts ein inneres Gespräch anfangen und sich wechselseitig verständigen werden.«²⁶ Und Steffens zog weiterführende Schlüsse aus diesem »wahre[n] Verständniß der Racen«. Für ihn sind die Menschen »nicht bloß mit einander vereinigt und von einander getrennt durch die Einheit und Verschiedenheit der Gestalt, sondern auch durch die *Einheit* und Verschiedenheit *geistiger* Fähigkeiten.«²⁷ Weiterhin bringt er das »Princip der Racenbildung« mit der Erbsünde in Verbindung (ebd., 415), welche, da die ursprüngliche Unschuld im Paradiese »die innigste Vereinigung mit der Natur« beinhalte, auch »eine Veränderung des Leiblichen herbeiführen« musste (ebd., 417) und schließt hinsichtlich der »afrikanischen Negerrace«, dass deren »Stärke«, deren »Ausdauer« und »kör-

23 | Kant, Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, in: Berlinische Monatsschrift, Bd VII (1786), 1-27.

24 | Steffens, Anthropologie, a.a.O., 379-382.

25 | »Der Europäer wird nie ein Neger, der Mauretanier lebt seit *Herodots* Zeiten in den brennenden Wüsten, ohne daß das Klima die Mißgestalt zu erzeugen vermochte. [...] Es ist entschieden, daß die empirische Naturwissenschaft genöthigt ist, mehrere menschliche Stämme anzunehmen, die eine ursprüngliche Grundverschiedenheit des Geschlechts. Alle geschichtliche Entwicklung [...] trifft diese Urverschiedenheit als ihr Fundament. [...] Eben das Unveränderliche bildet die sogenannten *Racen*.« (Ebd., 367)

26 | Ebd., 398; zu dieser Diskussion vgl. auch J. F. Pierer, Medizinisches Realwörterbuch, Bd I, 1816, 70-75 und J. E. von Berger, Grundzüge der Anthropologie, Altona 1824, 307.

27 | Steffens, Anthropologie, a.a.O., 394.

perliche Kraft, die, der sinnlichen Lust dienstbar«, diese »seit uralten Zeiten [...] zu Knechten anderer Völker« bestimmt habe. (Ebd., 422) Für ihn ist die geistige und körperliche Ausbildung der Rassen auf eine »geheime Verschuldung« zurückzuführen, der gegenüber man vergeblich versucht habe, »die Wilden Racen als schuldlose Menschen zu schildern«. (Ebd., 430)

Bei diesen Überlegungen handelt es sich offensichtlich um jene von Hegel sogenannten »Combinationen der Phantasie«. Die Steffenssche ›Argumentation‹ hält Hegel nicht nur für verfehlt, ihm sind auch ihre gefährlichen Konsequenzen bewusst. Im ›Zusatz‹ zum § 393 der *Enzyklopädie* von 1830 findet sich von daher folgende prägnante Stellungnahme:

»Rücksichtlich der Racenverschiedenheiten der Menschen muß zuvörderst bemerkt werden, daß die bloß historische Frage, ob alle menschlichen Racen von Einem Paare oder von mehreren ausgegangen seyen, uns in der Philosophie gar nichts angeht. Man hat dieser Frage eine Wichtigkeit beigelegt, weil man durch die Annahme einer Abstammung von mehreren Paaren die geistige Ueberlegenheit der einen Menschengattung über die andere erklären zu können glaubte, ja zu beweisen hoffte, die Menschen seyen, ihren geistigen Fähigkeiten nach, von Natur so verschieden, daß einige wie Thiere beherrscht werden dürften. Aus der Abstammung kann aber kein Grund für die Berechtigung oder Nichtberechtigung der Menschen zur Freiheit und zur Herrschaft geschöpft werden. Der Mensch ist an sich vernünftig; darin liegt die Möglichkeit der Gleichheit des Rechts aller Menschen, – die Nichtigkeit einer starren Unterscheidung in berechtigte und rechtlos Menschengattungen. Der Unterschied der Menschenracen ist noch ein natürlicher, das heißt, ein zunächst die Naturseele betreffender Unterschied.« (GW 25,2, 956)²⁸

Und dass Hegel eher einer Auffassung, wie derjenigen Blumenbachs vom Einfluss der Klimate auf die Herausbildung der Unterschiede zwischen den Menschen zuneigt, zeigt sich in der Nachschrift Hotho von 1822: »Der Mensch ist Mensch, für seinen Begriff ist die Abstammung gleich. Man glaubt nun aber ein Unterschied der Vernünftigkeit habe von jeher stattgefunden und daher ein Unterschied von Rechten. Der Mensch sei vernünftig, das Thier nicht, deshalb herrsche der Mensch über sie, und so gäbe es auch untergeordnete Menschenracen. Aber der Mensch ist denkend, und somit gleich. Diese Frage lassen wir liegen, und sprechen nur von den natürlichen Verschiedenheiten des anthropologischen Menschen. Diese Verschiedenheit ist« – und man könnte hinzufügen ›aber‹ – »nothwendig durch die Verschiedenheit des Aufenthalts gegeben«, also auf die Zufälligkeit der Herkunft zurückzuführen. (GW 25,1, 33f.)

28 | Vgl. die entsprechenden Ausführungen Hegels in seinem »Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes« GW 15, 225-227 und in der Nachschrift Griesheim GW 25,1, 235-236.

Die Untersuchung der natürlichen Verschiedenheiten des Menschen sind also durchaus Gegenstand der Anthropologie, jedoch lässt sich das, was den Menschen wesentlich ausmacht, nicht aufgrund der Feststellung dieser Unterschiede bestimmen. Bei den Unterschieden zwischen den Rassen handelt es sich für Hegel lediglich um »Qualitäten«, die dem »bloßen Seyn des Geistes angehören; aber der Begriff des Geistes, Denken und Freyheit, ist höher als das blossе Seyn, und der Begriff überhaupt und näher die Vernünftigkeit ist eben diß nicht qualitativ bestimmt zu seyn. Die Unterschiede fallen in die *besondere* Natur des Menschen oder in seine Subjektivität, die sich als Mittel zur Vernünftigkeit verhält, wodurch und worin diese sich zum Daseyn bethätigt. Diese Unterschiede betreffen deswegen nicht die Vernünftigkeit selbst, sondern die Art und Weise der Objektivität derselben, und begründen nicht eine ursprüngliche Verschiedenheit der Freyheit und Berechtigung unter den sogenannten Racen.« (GW 15, 224f.)

Wenn Hegel sich gegen die Reduktion des Menschen auf das »bloße Seyn« der Natur ausspricht, so heißt das nicht, dass er die Untersuchung der Naturseite des Menschen für überflüssig hält. Hegel arbeitet jedoch konsequent an einem »Begriff des Menschen«²⁹, der die *Gemeinsamkeiten* der Menschen betont, d.i. ein Begriff des Menschen, der in der Folge der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts zunehmend in Frage gestellt wurde, indem man das Gewicht auf die *natürlichen Unterschiede* zwischen den Menschen gelegt hatte – mit Folgen für eine sich aus diesen Unterschieden ableitende politische Praxis.³⁰ Hegel bezieht seinen Begriff der Gleichheit nicht auf die Gleichheit natürlicher Merkmale, was – wie gesagt – absurd wäre: Gleichheit ist für ihn vielmehr eine Grundbestimmung des Geistes. Der Weg zum »Begriff des Menschen« führt für ihn – entgegen den zeitgenössischen Tendenzen – insofern nicht weg von der Vernunft und hin zu einer Orientierung an der natürlichen bzw. sinnlichen Verfasstheit des Menschen. Auf diese Weise stellt er sich bereits grundsätzlich gegen jene Auffassung, die auch das Denken lediglich

29 | GW 25,1, 34; vgl. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, a.a.O., 225.

30 | Vgl. Domenico Losurdo (Hegel und die Freiheit der Modernen, Frankfurt a.M. u.a. 2000, 375-403), der zeigt, dass schon für Justus Möser (Der jetzige Hang zu allgemeinen Gesetzen und Verordnungen ist der gemeinen Freiheit gefährlich [1772]) die Bestimmung des Menschen anhand der Kategorie »Allgemeinheit« gleichbedeutend mit der Bestimmung anhand der Kategorie »Einförmigkeit« war; den Kategorien »Allgemeinheit« und »Gleichheit« sind für Möser die Kategorien »Verschiedenheit« oder »Mannigfaltigkeit« entgegensetzen. Adam Müller setzt unter dem Einfluss von Edmund Burke »Eigenheit« gegen »Gleichheit« – und der Einfluss von Burke ist bei Friedrich von Gentz und Ludwig von Haller ebenso aufzufinden wie später bei Rudolf Haym und noch später bei Hayek.

als Prädikat des Menschen ansieht – wie Feuerbach³¹ – oder als Produkt der physischen Tätigkeit, wie Carl Vogt, der 1845 die Überzeugung äußert, dass »die Gedanken in demselben Verhältnisse etwa zum Gehirn stehen wie die Galle zu der Leber und der Urin zu den Nieren.«³² In diesem Zusammenhang wird Hegels Ansatz jedoch auch aus einem weiteren Grunde relevant: Er betont nicht nur die geistig-vernünftigen Gemeinsamkeiten zwischen den Menschen gegenüber den natürlich-zufälligen Unterschieden, sondern er traut der Philosophie im Allgemeinen und der philosophischen Anthropologie im Besonderen zu, das Wesen der Gattung Mensch im Prozess der reflektierenden *Selbsterkenntnis* zu durchdringen: »Die natürlichen Dinge, die Thiere wissen nicht, was sie sind«, formuliert er gleich zu Beginn der Vorlesungen von 1822, »und darin unterscheidet sich der Mensch, daß er sich selbst begreift.« (GW 25,1, 5) Die philosophische Anthropologie ist in diesem Prozess des reflektierenden Selbstbezugs in jedem Moment *Aufhebung* der unmittelbaren Natur, jedes Moment der Bestimmung des Menschen hat den Geist zu seinem Resultat.

IV. MIT DER ›MACHT DES GEISTES‹ GEGEN DIE ›SUBSTANTIIERUNG‹ DER UNTERSCHIEDE

Fragt man nach der Begründung für seinen in der Orientierung an den *Gemeinsamkeiten* aller Menschen gewonnenen »Begriff des Menschen«, so scheint der von Hegel der Anthropologie zugeschriebene Aufgabenbereich einer solchen Orientierung zunächst zu widersprechen, wonach diese die Aufgabe habe, den »Geist in seiner Leiblichkeit« zu betrachten, »wo er noch in seinem Naturzustande ist, noch nicht aus seiner Existenz heraus ist.« (GW 25,1, 8) Demnach könnte man annehmen, die Anthropologie habe es auch nach Hegel in der Hauptsache mit den natürlichen Unterschieden zu tun. Jedoch macht er deutlich, dass diese Existenz »eine dem Geist unangemessene« sei, und so zeige sich auch in der Anthropologie »gleich der Gegensatz von Seele und Leib, der Kampf des Geistes gegen seine Leiblichkeit gegen seine Unfreiheit.« (Ebd.) Der Naturzustand ist insofern nur von Interesse, als er für diese Unfreiheit verantwortlich ist. Die Parallelen zum leitenden Prinzip der Geschichtsphilosophie sind offensichtlich, wobei dort der Kampf gegen die Unfreiheit in der Hauptsache als Kampf des Geistes »gegen sich selbst« gefasst wird. (GW 18, 184)

31 | Feuerbach, Grundsätze, a.a.O., 334 (§ 52).

32 | Carl Vogt, Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände, Stuttgart 1845, 206. Vgl. Michael Hagner, Hirnforschung und Materialismus, in: Der Materialismus-Streit, a.a.O., 204-222.

Hier liegt die Frage nahe: Zeigt sich in Hegels Geistbegriff nicht jene Leibfeindlichkeit, die eine solch große – aus einem bestimmten Blickwinkel auch verheerende – Rolle in der christlich-europäischen Geschichte gespielt hat? Im Durchgang durch die Vorlesungen tritt jedoch geradezu das Gegenteil einer solchen Ausrichtung zutage: Versucht man den angesprochenen Konflikt zwischen dem Geist und der Leiblichkeit auf dem Wege der Unterdrückung des Leibes zu lösen, so hat das letztendlich die Zerstörung des Körpers zur Folge, auf den der Geist aber zwingend angewiesen ist.³³ Hegel kommt es auf den *Widerspruch* an, der zwischen der Naturseite des Menschen – der Seite der Nichtidentität – und der Geistseite des Menschen – der Identität – herrscht. Der Mensch ist fraglos bestimmt durch *beide* Sphären – insofern legt auch Hegel seiner Anthropologie das *commercium corporis et mentis* zugrunde. Fragt man jedoch, *worin* sich der Mensch von der Natur unterscheidet, so ist es allerdings der *Geist*, der ihn gegenüber der Natur auszeichnet. *Allein* vom Standpunkt des Geistes aus kann aber erkannt werden, aufgrund welcher Bestimmungen Natur und Geist zu unterscheiden sind. Jedoch *wird* der Geist umgekehrt erst zum Geist, indem er »selbst sich gegen die Natur bestimmt« (GW 25,1, 9), ein Prozess, in dem es aber nicht um eine Zerstörung der Natur und ihrer Unterschiede zu tun sein kann.

Für Hegel kann die Natur aus der Perspektive des Geistes anhand der Bestimmungen »Aussereinander« und »Notwendigkeit« gefasst werden. Zwar handele es sich bei der Natur bereits um einen »Zusammenhang« – immerhin ist die Natur »an sich« auch die Idee –, jedoch um einen, worin »die Zusammenhängenden nicht in wahrhafter Einheit sind«. (GW 25,1, 10) Wenngleich sich in der Entwicklung der Natur hin zum Geist bereits eine Tendenz zur Einheit gegenüber dem »Aussereinander« verzeichnen lässt, so ist es doch erst der Geist, der die *Einheit* zu seiner Bestimmung hat, wie auch er erst frei ist gegenüber der blinden Notwendigkeit, unter der die Natur – und damit »auch das Leben« – noch steht. (GW 25,1, 11; vgl. GW 25,1, 13) Die Bestimmung der »Einheit« ist es also, die den Geist und den »Idealismus« als Moment der Philosophiegeschichte wesentlich kennzeichnet. »Idealität« als *die* »Weise des Geistes« bezieht sich insofern auf die »Unselbstständigkeit der Unterschiede«, durch die die Natur wesentlich bestimmt ist. Nur der Geist qua Idealität ist in der Lage, die vordergründigen »Selbstständigheiten« der Natur zu »Momenten« – eben

33 | Der »Geist muß die Leiblichkeit befriedigen, weil er sie sich, da er innig mit ihr verbunden ist, nicht darf zur Feindin machen.« (GW 25,1, 87) Entsprechend sei es »einfältig wenn man vom Ausrotten der Triebe spricht, es wird dabei eine falsche Negation gegen den Trieb als allgemeinen gesetzt, so ist er aber bestimmtes Moment der Idee der Lebendigkeit, ist darin enthalten als allgemeines Moment und so ist er zu respektieren als Moment der Idee, er ist so in seiner Wahrheit, und wenn dieß Allgemeine verletzt wird, [...] so kehrt es sich als Feind gegen das Individuum.« (GW 25,1, 370f.)

zu Unselbstständigkeiten – herabzusetzen, nur er hat somit »Macht über alles Bestehende«. (GW 25,1, 11) Diese Macht des Geistes zeigt sich in der Möglichkeit des Menschen, ›Gleichheit‹ gegen die ›Ungleichheit‹, ›Einheit‹ gegen die ›Unterschiede‹ der Natur setzen zu können.

Nun sind es bekanntlich Formulierungen, wie die von der Macht des Geistes »über alles Bestehende«, der Macht der Identität über die Nicht-Identität des Individuellen, die Hegels Philosophie vielfach Kritik eingebracht haben. In diesem Zusammenhang kann zum einen auf die weiterführenden Erläuterungen des Hegelschen Standpunktes (1), zum anderen auf die Konsequenzen verwiesen werden, die sich aus dem ›Idealismus‹ Hegels für die Anthropologie ergeben, bzw. auf die Gefahren, die sich aus einer solchen Wissenschaft notwendig dann ergeben, wenn diese sich – in Abwehr der aus Hegels Sicht *vernünftigen* Bestimmungen ›Einheit‹ und ›Gleichheit‹ – an den »natürlichen« Verschiedenheiten der Menschen orientiert. (2)

Ad (1): Da ihm der Einwand bereits nicht ganz unbekannt ist, der einer Orientierung des wissenschaftlichen Denkens an ›Einheit‹ und ›Gleichheit‹ entgegengebracht werden kann, macht Hegel deutlich, dass die »ideelle Thätigkeit« des Geistes zwar in der Tat im »Negiren eines Andern« besteht, jedoch sei unter ›Idealität‹ eben nicht das »abstracte Aufgehobensein des Mannigfachen zu verstehen.« (GW 25,1, 12) Die »wahre Idealität« sei vielmehr der *Begriff*, der sich als »Proceß in sich selbst« in drei Momente unterscheide, welche da sind: 1. »das Subjekt, das leere Allgemeine, die Identitäten«, 2. das Besondere, das gegen das Allgemeine steht, »die Negation überhaupt gegen das Erste«, und schließlich 3. die »Aufhebung dieser Negation, das Zurückgehn in sich selbst«, also die viel zitierte »Negation der Negation«, die »concrete Allgemeinheit, das Wiederherstellen der ersten Einheit, aber nicht so, daß sie noch wie die erste unbestimmt ist, sondern in sich die Bestimmtheiten enthält«. (Ebd., vgl. GW 25,1, 172) Dieser Vermittlungsprozess des Allgemeinen mit dem Besonderen ist es, der als für den ›Geist‹ charakteristisch bezeichnet werden kann. Jedoch ist es Hegel in keiner Weise darum zu tun, etwa die Differenzen zwischen den Menschen (und Völkern) zu nivellieren – worum es ihm aber geht, ist, die *Einheit der Differenzen* gegenüber den *bloß natürlichen Differenzen* zu betonen. Der so verstandene ›Geist‹ unterscheidet sich nach Hegel grundsätzlich von jener Tätigkeit des *abstrakten Verstandes*, welcher in der Tat dazu neigt, das Besondere unter das Allgemeine zu zwingen. Die Auswirkungen einer solchen Orientierung am ›abstrakten Verstand‹ hatten sich während der *terreur* in der französischen Revolution gezeigt. Insofern muss aus Hegels Sicht, so wie der spekulative Begriff der *Einheit* im Sinne der *Einheit Differenter* verstanden werden muss, der spekulative Begriff der *Gleichheit* von dem nivellierenden *abstrakten* Begriff der Gleichheit unterschieden werden. Diese Einsicht bedeutet für ihn jedoch keine Aufgabe der Orientierung an ›Gleichheit‹, wie sie von den Denkern der Restauration propagiert wurde. Vielmehr

leitet sich für ihn aus den konkreten historischen Erfahrungen die Aufgabe ab, gegenüber den Abstraktionen der Jakobiner eine ›Negation der Negation‹ zu vollziehen, die *kein* ›Zurück zum Ausgangspunkt‹ bedeutet.

Ad (2) Die konkreten Gefahren, die sich aus einer »beobachtenden« bzw. »empirischen« Anthropologie ergeben, welche Hegels spekulativen Begriff der Einheit (resp. Gleichheit) zurückweist oder ignoriert, liegen in der unreflektierten Orientierung an »Sinnlichkeit« bzw. an den natürlichen Unterschieden begründet, denn – so Hegel – das »sinnliche Bewußtsein will jeden Unterschied gleich substantiieren«. (GW 25,1, 11)³⁴ Ein solcher Ansatz fällt nach Hegel hinter die Erkenntnis zurück, dass der Mensch mit seiner – wiederum auf Einheit ausgerichteten – Fähigkeit zu denken, durchaus in der Lage ist, die ihm durch die Sinne gelieferten Daten nach Maßgabe vernünftiger Einsicht zu synthetisieren. Verharrt der Mensch im Prozess der Wahrnehmung auf der Stufe der sinnlichen Gewissheit, erfasst er nur die Unterschiede. Verselbständigt sich dieses Verfahren zu einer aus diesem Grund nur »sogenannten« Wissenschaft, so führt dies unweigerlich zur leeren Abstraktion gegenüber dem Ganzen des Gegenstandes in seinem Zusammenhang, oder – wie wir heute sagen würden – in den Reduktionismus. Ein solcher Reduktionismus ist jedoch niemals harmlos, insbesondere dann nicht, wenn es um die Frage nach dem Wesen des Menschen geht.

V. EINE ›DEGRADIERUNG‹ DER ANTHROPOLOGIE AUS GUTEM GRUND

An sich gleich sind die Menschen für Hegel also, insofern *alle* Menschen über Geist verfügen, insofern *alle* Menschen Anteil an der Vernunft haben. Auf der anderen Seite kann aber auch die Einsicht, dass weder die einzelnen Menschen noch die Völker reine *Geistwesen* und insofern ›an sich‹ gleich sind, dass vielmehr sowohl die einzelnen Menschen als auch die einzelnen Völker

34 | Hegel nennt hier bereits die Argumente, die der Feuerbachschen Hinwendung zum Sinnlichen engengehalten werden können. Während Feuerbach für die Philosophie nach Hegel aufgrund seiner Religionskritik und seiner Hinwendung zum Materialismus von herausragender Bedeutung war, folgen aus seiner Hinwendung zur Anthropologie und seinem »nominalistischen Sensualismus« auch aus marxistischer Perspektive ausgesprochen problematische Konsequenzen: »Hat Feuerbach die Inhalte des religiösen Glaubens, wenn auch anthropologisch als Projektionen des menschlichen Wesens, so doch als Ideologie und damit als historisch Gewordenes entlarvt, so fiel er nun wieder auf eine quasi metaphysische, ahistorische Position zurück, indem er ein emotionales Apriori als *Struktur* des Gattungswesens annahm.« Hans Heinz Holz, *Einheit und Widerspruch, Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, Bd 3, Die Ausarbeitung der Dialektik, Stuttgart, Weimar 1997, 219.

auch *Naturwesen* und insofern ›an sich‹ ungleich sind, als Resultat dieser Untersuchung bezeichnet werden. Aus der dialektischen Spannung zwischen der Gleichheit der Menschen und Völker aufgrund ihrer geistigen Verfasstheit und der notwendig auf die Gleichheit zurückwirkenden natürlichen bzw. materiellen Ungleichheit der Menschen und Völker hat sich ein Großteil jener Konflikte entzündet, welche die Weltgeschichte seit der Proklamation der Gleichheit während der französischen Revolution maßgeblich bestimmt haben. Während die Proklamation der Gleichheit der Menschen und Völker von konservativer aber auch von liberaler Seite bis heute radikal in Frage gestellt wird, lässt sich auf der Basis der Hegelschen Philosophie ein Modell der *Vermittlung* von Gleichheit und Ungleichheit rekonstruieren, das einen Beitrag zur Kritik bestimmter Positionen leisten kann. Sowohl der Bildungsgang des einzelnen Menschen als auch der Bildungsgang der ganzen Menschheit ist geprägt durch das dialektische Verhältnis von Natur und Geist, Freiheit und Notwendigkeit, Gleichheit und Ungleichheit. Es zeichnet jedoch den Geist aus, diese dialektischen Verhältnisse wiederum *vermitteln* zu können.

Gegenüber den Tendenzen der Philosophie nach Hegel, die Anthropologie zur ersten Wissenschaft bzw. zur »Universalwissenschaft« (Feuerbach) zu erheben, findet sich die Anthropologie bei Hegel lediglich als *Moment* im System der Philosophie zu Beginn der Geistphilosophie, wo der Geist sich noch im Übergang von der Natur, also erst am Beginn des Weges zu sich befindet. Aufgrund seines Misstrauens gegenüber den Tendenzen seiner Zeit, die Menschen anhand ihrer natürlichen Unterschiede zu beurteilen, geht sein Bestreben dahin, Barrieren gegen die sich abzeichnenden Möglichkeiten einer populistischen Verselbständigung der physiologisch orientierten Anthropologie zu errichten. Ein solches Misstrauen hatte er bereits in der *Phänomenologie des Geistes* artikuliert, nämlich in der Kritik an der Gallischen ›Schädellehre‹ und Lavaters Physiognomik. (GW 9, 181-186) Und entsprechend dieser Ablehnung der *einseitigen* und *vorschnellen* Beurteilung der Menschen anhand von natürlichen Merkmalen kommt er folgerichtig zu einer Kritik der ›empirischen Psychologie‹, wie sie sich unter Bezug auf Kants im Anschluss an die Kritik der ›rationalen Psychologie‹ formuliertes Diktum – »es bleibt uns nichts anderes übrig, als unsere Seele an dem Leitfaden der Erfahrung zu studieren«³⁵ – seit 1800 an den deutschen Universitäten etabliert hatte, ohne jedoch Kants eigene Skepsis hinsichtlich der Möglichkeiten, die Seele auf empirischem Wege zu untersuchen, angemessen zur Kenntnis zu nehmen.³⁶ Denn diese »empirische Psychologie« stellt sich aus Hegels Sicht den Geist erneut, wie schon die rationale Psycho-

35 | Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 382.

36 | Kant sah die Schwierigkeiten einer auf ›Erfahrung‹ sich gründenden, empirischen Psychologie darin, dass sie sich dem »Range« nach weder auf der Ebene der Metaphysik (KrV B 876) noch auf der Ebene der Naturwissenschaft bewege. Vgl. Immanuel Kant,

logie, als ein »Ding« – als ein »Aggregat von Kräften und Vermögen« – vor, auf deren Funktion oder Dysfunktion die beobachteten Phänomene zurückgeführt werden, statt den ›Geist‹ als komplexes, zusammenhängendes, prozesshaft sich entwickelndes und am Ende selbstbewusstes Ganzes zu begreifen.

Nimmt man diese Positionen Hegels zusammen, so trifft in der Tat zu, dass Hegel die Anthropologie »degradiert« hat – jedoch tat Hegel das aus gutem Grund. Der »Herabsetzung« der Anthropologie ist vor allem deshalb zuzustimmen, weil die Entwicklung hin zu einer *physiologischen* Anthropologie³⁷ zu einem blinden Determinismus tendiert, der sich relativ problemlos instrumentalisieren lässt, wie die Geschichte gezeigt hat. Dagegen kann das Hegelsche Programm als ein optimistisches Programm der ›Selbsterzeugung des Menschen‹ verstanden werden, wonach der Mensch über eine ganze Reihe in ihm angelegten *Möglichkeiten* verfügt, die er freiheitlich zu *verwirklichen* in der Lage ist. Unter Berücksichtigung der Überzeugung, der Weltgeschichte lasse sich entnehmen, dass diese im Menschen angelegten Möglichkeiten auch verwirklicht würden, sind Anthropologie und Geschichtsphilosophie für Hegel keine sich ausschließenden Alternativen – wie für Odo Marquard.³⁸ Jegliche anthropologische *Feststellung* des Menschen – jene der Anthropologie innewohnende Tendenz, »den Menschen zu fixer Gegenständlichkeit erstarren« zu lassen³⁹, sei es als *homo sociologicus*, sei es als *homo oeconomicus*, sei es als »Mängelwesen« oder sei es als Mensch, der primär einer Rasse, einem Geschlecht oder einer anderen von der Natur vorgegebenen Zufälligkeit zugehört, ist dagegen mit Hegels dynamischem Modell der Selbsterkenntnis bzw. Selbsterzeugung nicht vereinbar. Fragt man nach einer Grundlage, die zur Beurteilung eines Menschen herangezogen werden kann, so gibt Hegel in der *Phänomenologie* eine unmissverständliche Antwort: »das wahre Seyn des Geistes« zeigt sich nicht in den natürlichen Unterschieden, »das wahre Seyn des Geistes« sei »vielmehr seine That«. (GW 9, 178) Aufgrund der »Thaten« der Menschen können diese allein *beurteilt* – und gegebenenfalls *verurteilt* – werden. Die Beurteilung der »Thaten« der Menschen ist aber nur insofern Gegenstand der Anthropologie, als im Durchgang durch diese Wissenschaft Kritik an falschen und gefährlichen Sichtweisen in Bezug auf ›den Menschen‹ geübt werden kann.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften (1786) (Akademie-Ausgabe, Bd 4, 471); vgl. KrV A 381.

37 | Marquard selbst sieht in der Entwicklung der Anthropologie die Tendenz hin zur Orientierung an der Physiologie; er affirmiert diese Entwicklung, weil die Anthropologie ihrer »subalternen Stellung« nur entgehen könne, »wo sie sich wieder primär zu ihrem ›physiologischen‹ Programm« bekenne. Odo Marquard, *Anthropologie*, a.a.O., 366.

38 | Ebd., 370.

39 | Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin 1923, 204.