

Christa Hackenesch

Selbst und Welt

Zur Metaphysik des Selbst
bei Heidegger und Cassirer



Meiner

CASSIRER-FORSCHUNGEN

Band 6

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Christa Hackenesch

Selbst und Welt

Zur Metaphysik des Selbst
bei Heidegger und Cassirer

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Dem Andenken meiner Mutter
Lissy Hackenesch

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://portal.dnb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1546-8

ISBN eBook: 978-3-7873-2361-6

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2001. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. www.meiner.de

Inhalt

| | |
|---|-----|
| I. Vorwort | 1 |
| II. Der ererbte Anspruch: Hegels Logik des ›lebendigen Individuums‹ | 5 |
| III. Heidegger: Das Selbst als grundloser Grund der Welt | 23 |
| 1. Das Postulat: Eine Phänomenologie des Selbst wider seine metaphysische Verstellung | 23 |
| 2. Mea res agitur: Das Dasein des Menschen als ›ich bin‹ | 29 |
| 3. Dasein als Ort des Zwischen: ›Sein und Zeit‹, die Aporetik von Selbst und Welt | 35 |
| 4. Der wahre Ort des Selbst: Einsamkeit. Weltbildung als souveräner Akt | 55 |
| IV. Cassirer: Die Gestaltung zur Welt als das Werden des Selbst | 111 |
| 1. Ein Widerstreit im Blick auf das, was Freiheit heißt: Cassirers Disputation mit Heidegger | 111 |
| 2. Der unhintergehbare Anfang: Das Tun des Symbolisierens | 115 |
| 3. Die Kontingenz der Weisen der Welterzeugung und das Telos ›freier Überschau‹ | 123 |
| 4. Der ›Riß im Dasein‹: Die Aporetik der Wirklichkeit des Selbst | 155 |
| 5. Die Welt als Werk. Eine Metaphysik des Selbst ex post | 184 |
| V. Schluß | 197 |
| Literaturverzeichnis | 205 |

I.

Vorwort

Daß alle Wirklichkeit der Welt ihren Grund in einem Selbst hat, das sie aus sich erstehen läßt – diese Überzeugung bestimmt das metaphysische Denken Hegels, das als vergangen gilt in seinem Anspruch, ihre Wahrheit zu begründen. ›Das Selbst‹ erscheint aufgelöst in heterogene Dimensionen von Subjektivität, der Grund, den es bedeuten sollte, nivelliert in der Anerkennung der Kontingenz der ›Weisen der Welt-erzeugung‹.

Der Prozeß dieser Auflösung, dieser Nivellierung setzte bereits unmittelbar nach Hegels Tod ein. Schopenhauer behauptet das Selbst als eine Illusion, konfrontiert seinem Begriff die ursprüngliche Macht des Willens, eines ›blinden Willens‹, der den Menschen treibt und bestimmt, statt daß dieser das Subjekt, der souveräne Autor seines Tuns wäre. Ein Wille, der nicht nur das Wesen des Menschen, sondern das der Welt bedeuten soll, den dunklen, irrationalen Grund ihrer Wirklichkeit, in der *er* sich manifestiert. Kierkegaard verteidigt die ›wirkliche Subjektivität‹ des einzelnen Menschen gegen die Abstraktion des Selbst, setzt dem metaphysischen Begriff des Selbst den der aporetischen, endlich-unendlichen Existenz des Menschen entgegen. Nietzsche enttarnt die Vorstellung des Selbst als Ausdruck der Hybris des Menschen, seines vermessenen Selbstbewußtseins, setzt ihm die Wirklichkeit einer Welt des Widerstreits, einer Pluralität der ›Willen zur Macht‹ entgegen. Dilthey konfrontiert dem ›Geist‹, den das Selbst repräsentiert, das ›Leben‹, die Unmittelbarkeit der Wirklichkeit des Menschseins. Und im zwanzigsten Jahrhundert verzichtet eine pragmatistisch bestimmte Philosophie offensiv auf den Begriff des Selbst im Blick auf die als vorgängig behauptete Wirklichkeit der Gemeinschaft der Menschen, die immer schon in einer Welt sind, statt als ein Selbst Welt zu begründen. Wie Welten entstehen, ist dann eine Frage im Raum der Kontingenz, eine Frage nach der ›Grammatik‹ ihrer Genese statt nach ihrem ›Grund‹, ihrem Subjekt. ›Weltbildung‹ geschieht – ohne daß ein identisches Selbst ihr Autor wäre, ohne daß es eines solchen Selbst bedürfte. Der Begriff dieses Selbst bedeutet dann nur noch die Erinnerung an eine vergangene Hybris metaphysischen Denkens.

Der Entschiedenheit dieser Diagnose entgegen artikulieren sich im Denken zweier Philosophen unserer, einer ›nachmetaphysischen‹ Zeit – Martin Heidegger und Ernst Cassirer – Versuche einer Philosophie

des Selbst, deren Bedeutung in die unmittelbare Gegenwart reicht und die deutlich bestimmt sind von der Gestalt, die Hegel dieser Philosophie gegeben hatte. Die Richtungen, in die diese Versuche gehen, sind extrem gegenläufig, gerade darin aufeinander bezogen.

Aber ist nicht ausgemacht, daß das Denken Heideggers wie das Cassirers in seinem Zentrum gerade bestimmt ist durch den Bruch mit der metaphysischen Tradition? Daß es Heidegger um die radikale ›Destruktion‹ der Figur des Selbst geht statt um ihre Neubegründung? Daß Cassirer in einer ganz anders gearteten, aber ebenso radikalen Weise mit dem metaphysischen Selbst bricht, es auflöst in den Prozeß symbolischer ›Gestaltung zur Welt‹? Entgegen solcher Eindeutigkeit des Urteils ist zu zeigen, daß Heidegger wie Cassirer das Erbe der Hegelschen Philosophie des Selbst einer entschiedenen und umfassenden Umwandlung und Neubestimmung aussetzen – daß sie darin aber es tradieren, statt es hinter sich zu lassen.

Heidegger führt dies zu einem Selbst, das als endliches Selbst Freiheit verwirklicht als die, eine Welt zu begründen. Cassirer, der vom Menschen als ›animal symbolicum‹ ausgeht, gelangt zu einer Prozessualität fortschreitender Freiheit, deren eigener Sinn das Tun der Einzelnen übersteigt. Beiden Figuren des Selbst ist die eingezeichnet, die Hegel beschreibt: Durch den endlichen Menschen hindurch verwirklicht sich sein Wesen, eine Welt zu bilden, die seine ist, in der er keine fremden Grenzen seiner Freiheit mehr erfährt.

Diese Hegelsche Figur soll hier zuerst in Form nur einer knappen Zeichnung einleitend vergegenwärtigt werden, um dann zu sehen, wie in den gegenstrebigsten Philosophien des Selbst, die Heidegger und Cassirer entwerfen, zuletzt ihre Spur sich geltend macht.

Einer sich vielleicht aufdrängenden Frage ist dabei vorab zu begegnen. Sie betrifft die Grundthese dieses Buches: Ist nicht *Kant* der Autor, auf den sich Heidegger wie Cassirer primär beziehen? Bildet nicht die Kantische Philosophie die Folie, vor deren Hintergrund die Gestalt des Denkens Heideggers wie die Cassirers sichtbar und verstehbar wird?

Das transzendente Subjekt Kants aber ist nicht das Selbst, um dessen Neubegründung, nach dem ›Ende der Metaphysik‹, es Heidegger und Cassirer geht. Das Kantische Subjekt repräsentiert nicht die Einheit von Selbst und Welt, sondern den Einheitszusammenhang von Erfahrung, von Erkenntnis. Es, als unhintergehbare Bedingung von deren Möglichkeit, ist doch darum eben kein Teil des Raums der Erfahrung wie kein möglicher Gegenstand der Erkenntnis. Der Begriff des transzendentalen Subjekts beschreibt eine Funktion, kein Sein. Seine ›Wirklichkeit‹, die seiner konstitutiven Leistungen, beweist sich

nicht an den Gestalten der Welt, sondern ist gesetzt als unableitbare Voraussetzung aller denkenden Erfahrung *gegebener* Wirklichkeit, auch der des eigenen ›empirischen‹ Selbst.

Heidegger und Cassirer aber binden die Wirklichkeit des Selbst an die ›empirische‹ Gestalt, die es sich zu geben vermag. Und darin ist Hegel, nicht Kant, ist Hegels Begriff des Selbstbewußtseins das Paradigma, dem sie sich aussetzen, an dem sie sich, ihre Philosophie des Selbst, messen. Denn Hegel ist es, der, gegen Kant und im Festhalten eines von diesem ›neutralisierten‹ Problems, die Differenz des Transzendentalen und des Empirischen, des Allgemeinen und des Einzelnen, *Endlichen* ins Zentrum seines Begriffs des Selbst rückt. Dies, daß der allgemeine Autor der Bestimmtheit von Welt zugleich der Einzelne ›in ihr‹ ist – ein Spannungsverhältnis, das Kant, im Auseinanderhalten der Dimensionen des Transzendentalen und des Empirischen, nivelliert. Für Heidegger wie für Cassirer existiert kein ›reines‹ Subjekt diesseits der Welt. Für beide aber existiert auch kein Fluchtpunkt eines ›absoluten Subjekts‹ mehr, das, bestimmbar in einer ›Logik des lebendigen Individuums‹, dieses Spannungsverhältnis zu ›versöhnen‹ vermöchte.

Eine andere Frage mag sich an eine Abwesenheit knüpfen: die der Diskussion der Problematik des Selbst in der analytischen Philosophie des Geistes in ihrer möglichen Bedeutung für das Verhältnis von Selbst und Welt, wie Heidegger und Cassirer es bestimmen und darstellen. Diese Philosophie des Geistes ist jedoch primär bestimmt durch die Auseinandersetzung mit dem ›mentalistischen‹, cartesischen Paradigma des Selbst, ein Paradigma, das nicht (mehr) das Hegels ist, für den der Dualismus, den es behauptet, der zweier Substanzen, keine ursprüngliche Wahrheit, sondern eine geschichtliche Gestalt in der Entwicklung, Entfaltung der Wirklichkeit des Selbst bedeutet. Heidegger und Cassirer orientieren ihren Begriff des Selbst an dem Hegels – begreifen ihn als den eines Tuns statt als die Behauptung einer weltlosen Selbstgewißheit des Ich. Daß innerhalb der analytischen Philosophie des Geistes die Orientierung am cartesischen Paradigma zurücktritt zugunsten eines erweiterten Begriffs des Selbst, der dieses als ein Selbstverhältnis und im Blick auf die Dimension der Freiheit thematisiert, verweist auf künftige Perspektiven der Auseinandersetzung.

Ganz abgesehen davon, daß Heidegger und Cassirer zu den bedeutendsten Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts zählen, deutet das gesteigerte Interesse, das sich heute auf das Werk beider richtet – und das durch das gegenwärtige Erscheinen der Gesamtausgabe der Werke Heideggers und der gesammelten Werke Cassirers Unterstützung findet durch die Veröffentlichung bisher unbekannter Texte – auf ihre

Bedeutung für eine mögliche Theorie des Selbst in einer nachmetaphysischen Gegenwart hin. Wenn sich zeigen wird, daß sowohl Heidegger wie Cassirer – in gänzlich unterschiedener und doch aufeinander bezogener Weise – zuletzt zu einer aporetischen Bestimmung des Selbst, des Verhältnisses von Selbst und Welt gelangen, reflektiert diese Aporetik doch auch die der Verfasstheit der Wirklichkeit von Subjektivität. Eine Philosophie, die die fragile Freiheit des Menschen zu denken versucht, der in der Welt existiert und doch zugleich nicht nur Teil seiner Welt, sondern, als ein Individuum, zugleich eine Differenz zu ihr, ein ›Nichtidentisches‹ ist, die Freiheit, seine Welt, wie ephemer immer, zu einer anderen zu machen – eine solche Philosophie des endlichen Selbst wird das, was in Heideggers und Cassirers Metaphysik des Selbst artikuliert ist, in sich aufzunehmen haben. Nicht, um es fortzuschreiben, sondern um die Dimension festzuhalten, in der hier der Begriff des Selbst gedacht worden ist.

II. Der ererbte Anspruch: Hegels Logik des ›lebendigen Individuums‹

Die Existenz des Menschen zu denken – diese scheinbar so selbstverständliche Aufgabe wurde zur äußersten Verlegenheit für ein Philosophieren, das seinen Ausgang vom *Begriff des Geistes* nahm. Denn, so beschreibt es Descartes, »wenngleich der Geist zur Wesenheit des Menschen gehört, so gehört es doch nicht eigentlich zur Wesenheit des Geistes, daß er mit dem menschlichen Körper vereinigt ist.«¹ Die Unterstellung des Geistes als einer *Substanz* läßt seine Wirklichkeit von der des Menschen unabhängig erscheinen, die komplementäre Unterstellung des *Körpers* als einer zweiten, der ersten gegenüberstehenden Substanz depotenziert den Menschen zu einem zufälligen Zusammen unabhängiger Wesenheiten, zu einem ›Zwischenwesen‹, dessen Selbstdeutungen dem etablierten metaphysischen Dualismus unterworfen sind: Der Mensch erscheint als bloßer Ort konkurrierender Prinzipien, ›Bürger zweier Welten‹, Objekt einer Philosophie, die, statt die Existenz des Menschen zu denken, dieser die Konsequenz ihrer Begrifflichkeit oktroyiert.

Hegels ›Logik des lebendigen Individuums‹² artikuliert den Anspruch, diesen Oktroy zu brechen, den Widerspruch sichtbar, geltend zu machen, der mit der Existenz des Menschen gleichbedeutend ist. Denn Menschsein heißt, als ein zugleich endlich-unendliches Wesen zu existieren. »Der Mensch, das Lebendige ist tot, wenn Seele und Leib sich in ihm trennen«, schreibt er in der *Wissenschaft der Logik*,³ wenn die Mitte zerbricht, die ›Leben‹ bedeutet. Und in einer paradox anmutenden Formulierung bestimmt er den Menschen als »existierenden Begriff«, als ursprüngliche Einheit zweier Dimensionen, die im

¹ Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, Hamburg 1972, S. 200 (AT VII, S. 219).

² Mit diesem Titel beziehe ich mich auf das erste Kapitel des dritten Abschnitts der ›Subjektiven Logik‹ Hegels: »Das Leben«, das sich untergliedert in drei Teile: A. Das lebendige Individuum, B. Der Lebensprozeß, C. Die Gattung.

³ Hegel, Wissenschaft der Logik, Theorie Werkausgabe, Frankfurt/M. 1969, Bd. 6, S. 464.

Widerspruch zueinander stehen. Der Mensch *ist* dieser Widerspruch und erfährt ihn als den »Schmerz des Lebendigen«.⁴

Es hieße, so die Konsequenz des Hegelschen Gedankens, ›Leib‹ und ›Seele‹ zu Dingen, toten Gegenständen zu machen, vergäße man, daß ihr unvermitteltes Gegenüber sich einzig einer Abstraktion, einer Setzung des Denkens verdankt. Ursprünglicher als dieses Gegenüber ist ihre Einheit. Dies jedoch nicht im Sinne einer Substanz, die das Wesen der Existenz ausmache und als solche der Differenz von ›Seele‹ und ›Leib‹ vorausläge. Im Gegensatz dazu ist die Einheit, die Hegel meint, eine Relation, ein Verhältnis, das der Mensch selbst zu verwirklichen hat. Ihrer Unbestimmtheit muß er bestimmte *Gestalt* geben, diese elementare Einheit hat sich durch ihn selbst zur bestimmten eines ›Ich‹ und ›seiner Welt‹ erst zu bilden. Die Bestimmung des Menschen als ›existierender Begriff‹ beschreibt auch einen Anspruch an ihn, den, seiner ›Seele‹, diesem stummen, unsichtbaren Innen, im Außen der Welt Wirklichkeit zu geben und dieses Außen dadurch erst wahrhaft zu *seinem* zu machen. Die Seele ist *Geist*, Geist, der sich zu verwirklichen, Gestalt zu geben hat.⁵

Alles kommt darauf an, so die Grundformel der Hegelschen Philosophie, »das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken.«⁶ Im Blick auf den Begriff des Menschen, den diese Philosophie zu begründen sucht, heißt dies: Der Mensch hat sich, sein Sein statt als kontingentes äußerliches Zusammen zweier (ihm gegenüber souveräner) Wesenheiten als *Tätigkeit* zu begreifen, als die Tätigkeit, die selbst der Trennung von ›Seele‹ und ›Leib‹ zugrundeliegt, ihr abstraktes Gegenüber erst hergestellt hat im Zuge einer Selbstunterscheidung, Selbstbestimmung, die zur Selbstentfremdung wurde im Augenblick, in dem er sich als Subjekt, Grund dieses Gegenüber ›vergessen‹ hat, dessen Seiten ihm zu unverbundenen Substanzen erstarrt sind. Der metaphysische Dualismus von ›Seele‹ und ›Leib‹ repräsentiert eine Stufe in dem Prozeß, in dem der Mensch ein *Bewußtsein* seiner selbst gewinnt, statt daß er eine substantielle Wahrheit bedeutete. Die Differenz, die er verabsolutiert, ist

⁴ Ebda., S. 481.

⁵ In der *Philosophie des Geistes*, dem dritten Teil der *Enzyklopädie*, beschreibt Hegel diesen Weg, auf dem die Seele, gefaßt als ein geistiges Tun, ihren Leib zu einem Zeichen macht, zur Darstellung ihrer selbst, wie sie zum Bewußtsein, zum Ich wird, das sich auf eine Welt bezieht und zuletzt in der Überwindung des Gegensatzes von Ich und Welt die ursprüngliche Einheit als entfaltete wiederherstellt, sich als Geist vollständig verwirklicht.

⁶ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, a.a.O., S. 23.

als solche eine gewordene, geworden in diesem Prozeß, der über sie hinausgeht, die Einheit des Anfangs zur bestimmten Einheit des Geistes mit seiner Wirklichkeit entfaltet.

Ein Kernstück der *Wissenschaft der Logik*, die Darstellung des Begriffs der *Reflexion* im zweiten Buch der ›Objektiven Logik‹ über das *Wesen*, beschreibt die Struktur dieser Tätigkeit der Selbstunterscheidung, in der dem Menschen seine eigenen Setzungen, Bestimmungen zu fremden Voraussetzungen werden, zu einem ›Gegebenen‹, Vorhandenen, das es, so Hegel, im mühseligen Prozeß der Vergegenwärtigung des eigenen Tuns, in einer ›Reflexion der Reflexion‹ als Teil des Eigenen erst wiederzuerkennen, zu ›erinnern‹ gilt. Was er hier entwickelt und darstellt ist keine Phänomenologie des geistigen Tuns des Menschen, sondern das begriffliche Paradigma seiner *Freiheit*, die Struktur der Reflexion als die des *Selbstbewußtseins*: Noch die Differenz, die den Menschen als Subjekt von sich, seinem Körper als einem Objekt in der Welt trennt, soll er als eine begreifen, die er in ihrer Bedeutung selbst gesetzt hat, statt daß seine Endlichkeit, als seine *Sinnlichkeit*, eine absolute Grenze seiner Freiheit bedeutete. Im ›Schmerz des Lebendigen‹ empfinde ich meine Endlichkeit, den Widerspruch, zugleich als ein geistiges und kontingentes sinnliches Wesen zu existieren. Aber diesen Schmerz habe ich auszuhalten, statt in seinem Empfinden mich als ein geistiges Wesen zu vergessen, dies zu vergessen, daß meine eigentliche Bestimmung darin besteht, Welt zu gestalten und so *mir* Gestalt zu geben.

Subjektvergessenheit ist das Thema der Hegelschen ›Anthropologie‹.⁷ In ihr geht es nicht darum, den Gegensatz des Menschen zu einer ihm fremden Welt der ›Objekte‹ als Verstellung ursprünglichen In-der-Welt-seins zu demonstrieren, sondern ihn zu erinnern und zu begreifen als notwendigen Schritt auf dem Wege, der von einer bloß symbiotischen Einheit von Mensch und Welt über ihre notwendige Entzweiung zu dem Ziel führt, daß Menschen Welt *als ihre*, als von ihnen selbst geschaffene, gestaltete zu erfahren und zu erkennen vermögen. Selbstbewußtsein und also *Freiheit* besitzt der Mensch weder

⁷ Wenn ich hier von ›Hegels Anthropologie‹ spreche, halte ich mich offensichtlich nicht an die Bedeutung und den Stellenwert, den Hegel selbst der Anthropologie in seinem ›System der Philosophie‹ zumißt. Für ihn ist sie und der in ihr thematisierte Begriff der ›Seele‹ nur Teil, ›Moment‹ einer sie umgreifenden Bewegung, die im ›absoluten Geist‹ ihr Telos hat. Aber hier geht es nicht um Anthropologie im engen Sinne des besonderen Teils eines Systems, sondern darum, zu sehen, welche notwendigen Konsequenzen Hegels Theorie der Subjektivität für seinen Begriff des Menschen hat.

in reflexionsloser Einheit mit seiner Welt noch gewinnt er sie, indem er sich ihr gegenüber als Subjekt absolut setzt. Frei zu sein heißt vielmehr, dieser Welt ihre Fremdheit zu nehmen, indem ich sie gestalte und mir so in ihr einen Anblick gebe. Der verabsolutierte Gegensatz von ›Seele‹ und ›Leib‹, ›Geist‹ und ›Körper‹, ›Ich‹ und ›Welt‹ ist für Hegel nur das versteinerte Bild einer Phase *des* Prozesses, in dem der Mensch lernen muß, *sich zu unterscheiden*, eine Gewißheit seiner selbst zu gewinnen, der er dann Wirklichkeit *in der Welt* zu geben hat.

Dieser Prozeß aber beschreibt die Geschichte des Selbstbewußtseins, nicht die des Individuums. Nichts garantiert dem *einzelnen* Selbst, daß es »bei dem, worin es ist, bei sich selbst sei« – und dies, so Hegel, »ist eben Freiheit.«⁸ Zwischen der individuellen Existenz des Menschen, seiner Selbstgewißheit und der immer schon gestalteten Welt vermag sich ein Abstand zu zeigen, dessen Dimension die Kraft des Einzelnen, ihn zu überbrücken, als eine Illusion erscheinen, ihn darum seine Freiheit gerade im Beharren auf sich, seiner weltlosen Einzelheit suchen läßt. Hegels Kritik an solchem Freiheitsanspruch des Einzelnen ist kompromißlos. Seine Philosophie beschreibt die Geschichte des Subjekts von ihrem Ende her, vor dem Horizont gelungener Selbstdifferenzierung und Wiederaneignung des Unterschiedenen. Dieser Horizont bestimmt seinen Blick auf den Einzelnen, statt daß er ihn als einzigartig in seiner Kontingenz sähe. Das Beharren auf dieser ist ihm gleichbedeutend mit der »Schwäche, den echten Gehalt der vorhandenen Welt nicht ertragen und verarbeiten zu können«,⁹ erscheint ihm nur als »Vertiefung in die gehaltlose Subjektivität der eigenen Persönlichkeit«.¹⁰ Wenn diese glaubt, ihre ›sprachlose Seele‹ gegenüber der Konkretion der Welt geltend machen zu können, hat sie sich damit für ihn ihr Urteil schon gesprochen. Das Schillersche ›Spricht die Seele, so spricht, ach, die Seele nicht mehr‹ provoziert nur seinen ironischen Spott: Die Seele, die sich als solche, als ein absolutes Individuum direkt und unvermittelt der Welt konfrontiert, macht zu Recht die Erfahrung ›totaler Fremdheit‹.¹¹ Nur narzißtisch erscheint ihm das Leid, das mit dieser Erfahrung verbunden ist. Sein Telos, sein Anspruch ist die »Durchdringung der Wirklichkeit und der Individuali-

⁸ Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke 18, a.a.O., S. 443.

⁹ Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik, Werke 13, a.a.O., S. 313.

¹⁰ Ebda.

¹¹ Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Werke 3, a.a.O., S. 273.

tät«,¹² ein Anspruch, der vom Individuum fordert, auf das unmittelbare Recht seiner Existenz als auf ein absolutes Verzicht zu leisten, sich als Teil der Geschichte des überindividuellen Subjekts ›Geist‹ zu begreifen.

Die ›Logik des lebendigen Individuums‹ fordert den »Tod der ersten unmittelbaren Individualität«. ¹³ Insofern nimmt sie eine vernichtende Kritik an der Position voraus, die sich unter dem Titel ›Existentialismus‹ gegen sie formieren sollte. Den Grund für diese Kritik wie ihre erste Darstellung formuliert schon die *Phänomenologie des Geistes*. Mit unerbittlicher Konsequenz demonstriert sie dem Individuum, das seine kontingente Existenz gegen die Dimension eines allgemeinen Wesens des ›Geistes‹ zu behaupten sucht, das »Nichts seiner Einzelheit«. ¹⁴ Seine Freude am Widerspruch um seiner selbst willen, ¹⁵ die Lust, mit der es »ins Leben stürzt«, ¹⁶ verbirgt nur seine Ohnmacht angesichts einer es umgreifenden Notwendigkeit, die es nur als die eines leeren, fremden Schicksals ¹⁷ zu erfahren vermag. Dies Individuum verleugnet sein Wesen, indem es seine kontingente Freiheit gegen es behauptet und wird gerade darum von ihm als einer anonymen Macht des Allgemeinen überwältigt. Es hat ›vergessen‹, daß es selbst diesem Allgemeinen angehört, daß auch es Grund seiner Bestimmtheit ist. Es ist »verlorenes Selbstbewußtsein«. ¹⁸

Die Freiheit des Individuums erscheint hier als substanzlose, ortlose Negativität, als ein abstraktes Nein zur mit anderen geteilten Welt, das sich in dieser bloßen Haltung ihr gerade ausliefert. Den Hintergrund dieser Kritik bildet der Begriff des Geistes als der eines »allgemeinen Selbst«. ¹⁹ Eines solchen, das den Gegensatz von Allgemeinheit und Individualität zu seiner Substanz hat, in sich trägt, das allein in dieser »Verdopplung« ²⁰ wirklich ist. Dies metaphysische Selbst ist *geschichtlich* darin, als die Einheit, die sein Begriff behauptet, sich *darstellen*, die wirkliche Einheit der Individuen mit ihrer Welt *in der Zeit* demonstrieren zu müssen. Das abstrakte Ansich des Begriffs hat sich als wirkliches Sein zu zeigen, »aus der Nacht der Möglichkeit in den Tag

¹² Ebda., S. 304.

¹³ Hegel, Wissenschaft der Logik, Werke 6, a.a.O., S. 473.

¹⁴ Hegel, Phänomenologie des Geistes, Werke 3, a.a.O., S. 273.

¹⁵ Vgl. ebda., S. 162 f.

¹⁶ Ebda., S. 271.

¹⁷ Vgl. ebda., S. 273.

¹⁸ Ebda., S. 162.

¹⁹ Ebda., S. 311.

²⁰ Ebda., S. 163.

der Gegenwart«²¹ zu übersetzen.²² Dies Selbst jedoch ist *ungeschichtlich* darin, diese Verwirklichung seiner als einer Möglichkeit als *notwendig* vorauszusetzen. Die Individuen, deren Handeln über die Wirklichkeit des ›Geistes‹ entscheidet, sind hier vor aller Geschichte als *dessen* ›Repräsentanten‹ bestimmt, ihr tatsächliches Tun erfährt seinen Sinn, seine Bedeutung, seinen Wert aus einer metaphysischen Bestimmung, die ihm vorausgeht, statt sich aus seinem Zusammenhang zu bestimmen. *Von daher* nimmt Hegel sich das Recht, »die nur einzelne Individualität« als »die ärmste Gestalt des sich verwirklichenden Geistes« zu charakterisieren.²³ Den Grad ihrer Armut beschreibt hier der ihrer Entfernung vom Telos dieses Geistes, ein Wesen zu beschreiben, »dessen *Sein* das *Tun* des *einzelnen* Individuums und aller Individuen« ist, eine Substanz, »die von der Individualität durchdrungen« ist.²⁴

²¹ Ebda., S. 299.

²² Im Blick auf diesen Zusammenhang von Logik und Geschichte schreibt Rüdiger Bubner: »Es gilt den unüblichen Gedanken zu fassen, daß diese Metaphysik die *Geschichte des Denkens* mit einbezieht, und die überzeitlichen Wahrheiten der rein vernünftigen Erkenntnis nicht gegen den Wandel, sondern im Bewußtsein des Wandels gewonnen werden.« (Rüdiger Bubner, »Vollendung oder Aufhebung der Metaphysik in Hegels Wissenschaft der Logik«, in: ders., *Innovationen des Idealismus*, Göttingen 1995, S. 52–71) Bubner, der hier auch auf die Nähe verweist, in der Hegel und Heidegger in der Spannung von Metaphysik und Geschichte zueinander stehen, ohne daß dies »der Spätere zugeben will« (ebda., S. 56), unterstreicht, »daß Hegel [...] der erste Philosoph gewesen ist, der *planmäßig Metaphysik und Geschichte zusammendenkt*« (Rüdiger Bubner, »Hegels politische Anthropologie«, in: ders., *Innovationen des Idealismus*, a.a.O., S. 72–85, hier S. 74). Er sucht zu demonstrieren, daß entgegen dem Klischee des alle Kontingenz nivellierenden ›Geschichtsphilosophen‹ Hegel, dem Konstrukteur des Systems, Hegels Originalität gerade darin besteht, den Anspruch des Systems der Konkretion des geschichtlichen Geschehens auszusetzen, statt ihn diesem nur zu oktroyieren. Zugleich pointiert er die Grenze, die Hegel vom Historismus seiner Nachfolger trennt. Das Verhältnis von Geist und Geschichte wird, so Bubner, von Hegel »als eines gekennzeichnet, in dem nicht die Zeit das Denken determiniert, sondern von diesem vielmehr aufzuheben ist.« (Rüdiger Bubner, »Geschichtsverstehen in Abschlußformen«, in: ders., *Innovationen des Idealismus*, a.a.O., S. 110–125, S. 116) Die Anerkennung der Geschichte bricht sich am Begründungsanspruch der Metaphysik, ohne daß diese tatsächlich Geschichte vollständig zu durchdringen vermöchte.

²³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, a.a.O., S. 272.

²⁴ Ebda., S. 310.