

## **Hegels Anthropologie**

# Hegel-Jahrbuch Sonderband



Herausgegeben von  
Andreas Arndt, Brady Bowman, Myriam Gerhard  
und Jure Zovko

## **Band 9**

# Hegels Anthropologie



Herausgegeben von  
Andreas Arndt und Jure Zovko

**DE GRUYTER**

ISBN 978-3-11-050139-1  
e-ISBN (PDF) 978-3-11-050178-0  
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-049854-7  
ISSN 2199-8167

**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

© 2017 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston  
Satz: Veit Friemert, Berlin  
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck  
☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier  
Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

# Vorwort

Die anthropologische Frage danach, was der Mensch sei, ist in der gegenwärtigen Problemlage der Wissenschaften und der Philosophie von höchster Aktualität. Nach den von Sigmund Freud behaupteten „narzisstischen Kränkungen“ des Menschen – er stehe nicht im Zentrum des Weltalls (Kopernikus), er sei nicht „Krone der Schöpfung“ (Darwin) und aufgrund des Unbewussten auch nicht Herr im eigenen Hause (Freud) – ist es zu weiteren Angriffen auf das von der Aufklärung geprägte menschliche Selbstbild gekommen. In der Philosophie der Postmoderne ist der Tod des Subjekts verkündet worden und die Neurowissenschaften haben massive Zweifel an der menschlichen Freiheit vorgetragen, die in der Öffentlichkeit und auch philosophisch ein starkes Echo finden.

In seiner Philosophie des subjektiven Geistes hat Georg Wilhelm Friedrich Hegel die Grundlagen einer Anthropologie und Psychologie entwickelt, die den Menschen im Blick auf Vernunft und Freiheit bestimmt. Was auf den ersten Blick hoffnungslos antiquiert zu sein scheint, gewinnt Brisanz und Aktualität dadurch, dass Hegel seine Auffassung in eindringlichen Auseinandersetzungen mit scheinbar widersprechenden Phänomenen – wie Geisteskrankheiten und auch paranormalen Phänomenen – begründet und zudem den subjektiven Geist im Zusammenhang seiner natürlichen, gesellschaftlichen sowie geschichtlichen Bestimmtheit reflektiert. Die jetzt in einer kritischen Edition zugänglichen *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, herausgegeben von Christoph Johannes Bauer (GW 25) bieten hierzu reichhaltiges Material.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes gehen auf eine Tagung zurück, welche von der Hegel-Gesellschaft Zadar in Verbindung mit der Internationalen Hegel-Gesellschaft e. V. vom 23. Bis 27. Februar 2011 an der Universität Zadar organisiert wurde. Auf der Grundlage einer historischen und systematischen Rekonstruktion der Hegelschen Anthropologie und Psychologie wird Hegels Konzept auch im Blick auf aktuelle philosophische Problematiken diskutiert, um Hegels Philosophie des subjektiven Geistes in ihrer thematischen Vielfalt für die gegenwärtigen Diskussionen zu erschließen.

Berlin und Zadar, im Dezember 2016, Andreas Arndt und Jure Zovko



# Inhalt

**Vorwort — V**

Walter Jaeschke

**Anthropologie und Personalität — 1**

Lu De Vos

**Das unzureichend Notwendige der Selbstreferenz  
in Hegels subjektivem Geist — 17**

Lucia Ziglioli

**Von der Verleiblichung zur Sprache.  
Selbstmanifestation in Hegels Philosophie des subjektiven Geistes — 35**

Marc Rölli

**Die Idee des Lebens. Zu Hegels Verortung der Anthropologie  
in der *Wissenschaft der Logik* — 59**

Andreas Arndt

**Zur Rolle des Gefühls in Hegels Theorie des subjektiven Geistes — 75**

Leo Šešerko

**Das Tierische und das Menschliche bei Hegel — 89**

Tomislav Zelić

**Das entzweite Selbstgefühl im unsittlichen Staat.  
Zur Polemik gegen Kleists *Prinz Friedrich von Homburg* — 97**

Jure Zovko

**„Degradierung“ der Anthropologie im Kontext von Hegels Romantikkritik? — 119**

Samir Arnautović

**Hegels Anthropologie, Epistemologie und Religion  
als Begründung der Welt ohne Gott? — 131**

Dimitris Karydas

**Von Kronos zu Zeus: Zur Ermächtigung der Zeit durch den Geist — 141**

**VIII — Inhalt**

Christoph J. Bauer

**Selbsterzeugung des Menschen?**

**Zur Dialektik der Gleichheit bei Hegel und Marx — 179**

**Siglen — 195**

**Personenregister — 197**

Walter Jaeschke

## Anthropologie und Personalität

Ganz so schlecht, wie häufig behauptet wird, ist es dem neuzeitlichen Menschen nun doch nicht ergangen. Er wäre ja wirklich ein bedauernswürdiges Geschöpf – und genau genommen nicht einmal mehr ein ‚Geschöpf‘ –, wäre die Geschichte seiner Selbsterfahrung nichts als eine Reihe und sogar eine Aufgipfelung narzißtischer Kränkungen und Erniedrigungen. Doch davon kann ja gar keine Rede sein – und dies zeigt sich rasch, wenn man die sich mit empirisch-wissenschaftlichem Anspruch drapierenden und doch bloß im Dienste der Selbstüberschätzung entworfenen dogmatischen Behauptungen Siegmund Freuds<sup>1</sup> etwas genauer betrachtet. Dann verraten sie nämlich, dass das Gegenteil dessen zutrifft, was sie aussagen.

Natürlich bleibt es richtig, dass der Mensch des Mittelalters und der frühesten Neuzeit angenommen habe, dass „sich sein Wohnsitz, die Erde, ruhend im Mittelpunkte des Weltalls befinde, während Sonne, Mond und Planeten sich in kreisförmigen Bahnen um die Erde bewegen“. Doch was heißt hier „Mittelpunkt“? Der Wohnsitz „im Mittelpunkte des Weltalls“ ist für das Selbstverständnis dieses Menschen ebenso komfortabel und respektabel gewesen wie ein Wohnsitz im Mittelpunkte oder noch besser auf dem Boden einer Mülltonne – dort unten nämlich, in der finstersten Etage des Weltbaus. Und dass die Gestirne um ihn kreisen, besagt ja nur, dass er am weitesten entfernt ist von ihrer Lichtwelt. Sie kreisen ja nicht seiner Bedeutung wegen um den Menschen, wie der Hofstaat um einen absoluten Monarchen. Doch eben dies unterstellt Freuds pseudohistorische Sicht dem vorkopernikanischen Menschen: „Die zentrale Stellung der Erde war ihm aber eine Gewähr für ihre herrschende Rolle im Weltall und schien in guter Übereinstimmung mit seiner Neigung, sich als den Herrn dieser Welt zu fühlen.“ Doch die Lage der Erde im Mittelpunkt ist gerade nicht das Indiz ihrer herrschenden, sondern ihrer inferioren Rolle, und nichts hat diesem Menschen ferner gelegen, denn sich „als den Herrn dieser Welt zu fühlen“. Dies ist vielmehr eine unbewusste Retrojection des kopernikanischen und zudem modernen Menschen, dessen Selbstverständnis sich erst der vermeintlichen „kosmologischen Kränkung“ verdankt. – Nicht viel besser steht es um die zweite angebliche Kränkung. Man muss die Debatten um den Darwinismus schon sehr großzügig ignorieren

---

<sup>1</sup> Sigmund Freud, „Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse“, in: Freud, *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, Bd. 12, *Werke aus den Jahren 1917–1920*, Frankfurt/Main <sup>3</sup>1966, 7 f.

und sein Wissen ausschließlich aus zeitgenössischen Karikaturen beziehen, um den Effekt des Darwinismus in einer „biologischen Kränkung“ zu sehen. Gekränkt wird durch den Darwinismus nicht der Mensch, der sich nun, selbst unter den Bedingungen des Freudschen Naturalismus, als die höchste Form der Evolution wissen darf, sondern vielmehr der Gott, der nun nicht mehr behaupten darf, dass er seine Schöpfung zweckmäßig entworfen habe, und somit vollends überflüssig wird. Dann aber bleibt allein der Mensch als ein zwecksetzendes Wesen übrig – und daraus erklärt sich, dass der Darwinismus vor allem in Deutschland mit einer Fortschrittsideologie amalgamiert wurde<sup>2</sup> – von biologischer Kränkung keine Spur. – Und was schließlich die dritte und angeblich empfindlichste Kränkung betrifft, die psychologische, so scheint es mir allemal geraten, derartige Behauptungen über den epochalen Rang eigener wissenschaftlicher Einsichten nicht selbst zu treffen, sondern sie der Nachwelt zu überlassen – und dies umso mehr, als auch hier die historisch unzutreffende Prämisse im Spiel ist, man habe zuvor das häusliche Leben der menschlichen Seele allgemein als in das gleißende, alles durchdringende Licht des Ich als des Hausherrn getaucht gesehen.

## 1 Die sogenannte Anthropologie

(1) Hierüber kann man aus unterschiedlichen Quellen Belehrung schöpfen – etwa aus der Romantik, aber eben auch aus Hegel, schon früher und insbesondere jetzt, aus der neuen Ausgabe von Hegels *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, und insbesondere aus deren erstem Teil, der „Anthropologie“. Doch so sehr mir an diesen Vorlesungen gelegen ist: Zunächst muss ich entwicklungsgeschichtlich hinter sie zurückgreifen. „Anthropologie“: In Hegels Werk tritt dieser damals durchaus verbreitete Titel erst vergleichsweise spät auf, im Kontext seiner späten Nürnberger Überarbeitung einer Diktatvorlage zum „System der besonderen Wissenschaften“, beim Übergang von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes. Ihr erster Satz lautet: „Der Geist betrachtet *erstens* in seinem bloß natürlichen Daseyn und seiner unmittelbaren Verbindung mit dem organischen Körper, und seiner daher rührenden Abhängigkeit von dessen Affectionen und Zuständen, Astrologie, siderische terrestrische Einflüsse Krankheiten Klimatische Unterschiede ist Gegenstand der Anthropologie.“ (GW 10.339 f.) Nahezu

---

<sup>2</sup> Siehe jetzt: *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*, Bd. 2, *Der Darwinismusstreit*, hg. v. Kurt Bayertz, Myriam Gerhard und Walter Jaeschke, Hamburg 2007 (Referatband); *Der Darwinismus-Streit*, hg. v. Kurt Bayertz, Myriam Gerhard und Walter Jaeschke, Hamburg 2012 (Quellenband; Philosophische Bibliothek 619).

dieselben Wendungen gebraucht Hegel wenig später auch im dritten Teil der *Wissenschaft der Logik*: In der Anthropologie sei der Begriff „in seinem Versenktseyen in die Aeusserlichkeit“ zu betrachten; ihr müsse „die dunkle Region überlassen werden, worin der Geist, unter, wie man es sonst nannte, *siderischen* und *terrestrischen* Einflüssen steht, als ein Naturgeist in der *Sympathie* mit der Natur lebt, und ihre Veränderungen in *Träumen* und *Ahndungen* gewahr wird“ (GW 12.197).

Krankheiten, Astrologie, siderische und terrestrische Einflüsse – wie man sieht, ist es keine sonderlich illustre Gesellschaft, in der dieser Geist in der Anthropologie erstmals erscheint – und er wird sich, dies sei gleich gesagt, später zwar über sie erheben, aber sich doch nie gänzlich von ihr verabschieden. Dennoch ist es, denke ich, eine wichtige Entscheidung Hegels gewesen, auch diesen Bereich in seine Geistesphilosophie einzubeziehen, und sie nicht bloß, wie noch zu Beginn seiner Nürnberger Jahre, mit der Abhandlung des auf innere oder äußere Gegenstände gerichteten Bewusstseins beginnen zu lassen (GW 10.99). Es handelt sich hier ja fraglos ebenfalls um ‚geistige‘ Vorgänge, und es macht diesen Bereich systematisch besonders interessant, dass diese Vorgänge auch eine Naturseite, auch Wirkungen auf die Natur haben. Hegels nachträglicher ‚Vorbau‘ der Betrachtung des noch natürlichen Geistes vor die Bewusstseinslehre erweist sich deshalb als in doppelter Hinsicht vorteilhaft: In systemarchitektonischer Hinsicht dient er der Glättung des systematischen Übergangs von der Natur zum Geist. Noch die frühen Nürnberger Entwürfe kennen hier eigentlich gar keinen ‚Übergang‘, sondern ein bloßes Nacheinander, als ob es sich um ein Verhältnis aufeinander aufruhender ontologischer Schichten handelte. Doch diese ‚Glättung‘ bleibt eben nicht ein Akt bloßer Systemkosmetik; sie verklammert ‚Natur‘ und ‚Geist‘, und zwar mit einer Intensität, die für ein Denken, das sich – vielfach unbewusst – immer noch im Horizont des cartesianischen Dualismus bewegt, uneinsichtig und anstößig genannt werden muss. Hegels Anthropologie setzt stillschweigend, zumindest ohne viel Aufhebens davon zu machen, eine Revision dieses Dualismus voraus. Und das Recht zu dieser Revision gibt ihm letztlich nicht der Begriff der Natur als des Anderen des Geistes, sondern die Erkenntnis der Natur des menschlichen Geistes. Denn ohne sie ließe sich ja gar kein Begriff des Verhältnisses von Natur und Geist gewinnen.

(2) Die vorhin zitierten Texte aus den späten Nürnberger Jahren, in denen Hegel den Titel „Anthropologie“ einführt, lassen eines noch nicht erkennen: dass der Leitbegriff dieser neuen Disziplin gar nicht der Begriff des Menschen, sondern der Begriff der „Seele“ ist. Dies spricht erst die *Heidelberger Enzyklopädie* in § 307 aus: „der Gegenstand der gewöhnlich so genannten *Anthropologie*“ sei die Seele. Diese Wendung verrät ein Doppeltes – dass der Titel „Anthropologie“ eigentlich gar nicht Hegels eigene Option ist und dass er der Ansicht ist, dass die damals unter diesem Titel stehende Disziplin „gewöhnlich“ seelische Vorgänge

behandle. Dem kann ich hier nicht nachgehen. Jedenfalls wäre der richtige Titel dann „Psychologie“ gewesen – doch dieser Titel ist damals bereits anderweitig reserviert: Die „sonst sogenannte *Psychologie*“, so Hegel, behandle den fürsichseienden Geist. Hegels zweimaliger Rückbezug auf eine ‚sonst so genannte‘ Wissenschaft zeigt: Er ist genötigt, für sein Vorhaben einen Ort und einen Titel in der bereits strukturierten Wissenschaftslandschaft seiner Zeit zu finden, stößt hierbei jedoch auf zwei Wissenschaften, deren Titel nicht mit ihrem Gegenstand kongruieren. In dieser Situation zieht Hegel in der *Heidelberger Enzyklopädie* eine naheliegende Konsequenz: Er lässt es bei der Erwähnung der „so genannten *Anthropologie*“ und der „sogenannten *Psychologie*“ bewenden und überschreibt diese beiden Disziplinen mit den Worten „Die Seele“ bzw. „Der Geist“. Mit dem Titel „Die Seele“ wird er dem eigentlichen Gegenstand der neu konzipierten Wissenschaft gerecht – hingegen erweist sich der Titel „Der Geist“ für die „sogenannte *Psychologie*“ als entschieden zu weit. Dies erhellt ja schon daraus, dass der gesamte Systemteil, „Der subjective Geist“, bereits eine Untergliederung von „Geist“ darstellt, so dass es nun wirklich unlogisch ist, einen Teilbereich dieses „subjektiven Geistes“ unter den Titel „Der Geist“ zu stellen.

Dies könnte Hegel den Anstoß gegeben haben, in seinen uns überlieferten drei Berliner Vorlesungen wie auch in den beiden späteren Auflagen der Enzyklopädie zur Bezeichnung der drei Teildisziplinen des „Subjektiven Geistes“ doch zu den ungeliebten Namen der „so genannten“ Disziplinen Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie zu greifen und die früheren Haupttitel Sein, Bewusstsein und Geist nur noch im Untertitel mitzuführen. Einen weiteren Anstoß könnte die vom Orientierungsbedürfnis der Studenten geleitete Praxis der Ankündigung der Vorlesungen gegeben haben. Doch all diese Erwägungen ändern nichts an dem Umstand, dass dieser Teilbereich der Philosophie des subjektiven Geistes nun unter einem unangemessenen und irreführenden Titel steht: Hegels Berliner „Anthropologie“ ist nach wie vor „Seelenlehre“. Ihr Gegenstand ist nicht der Mensch, sondern die „Seele“.

## 2 Anthropologie als Seelenlehre

(1) Doch damit sind die Schwierigkeiten ja keineswegs beseitigt. „Die Seele“, „Seelenlehre“: Auch diese Titel wecken damals unzutreffende Assoziationen, und darin mag ein weiteres Motiv für Hegel liegen, sie später zu vermeiden – abgesehen davon, dass eine Doppelheit von „Seelenlehre“ für den ersten und „Psychologie“ für den dritten Teil der „Philosophie des subjektiven Geistes“ ebenfalls inakzeptabel gewesen wäre. Vor allem aber: Der Begriff ‚Seele‘ ist zu

Hegels Zeit nicht allein kein selbstverständlicher Begriff einer Anthropologie; er ist zudem ein durchaus problematischer und ortloser Begriff. Kants Kritik der „rationalen Psychologie“ hat die ‚Seele‘ im Sinne eines substantialen Seienden mitsamt der anderen Disziplinen der „speziellen Metaphysik“ destruiert, und er hat der „Seele“ nach dem Ende ihrer metaphysischen Unsterblichkeit auch kein Weiterleben in der Anthropologie verstattet: In seine *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798, AA VII) hat sie keine Aufnahme gefunden. Doch im Gegenzug hierzu zeichnet sich damals auf anderem Gebiet eine „Renaissance der Seele“ ab: In seinem Plädoyer für den „Übergang von der Philosophie in die Nichtphilosophie“<sup>3</sup> – oder deutlicher: in seinem Plädoyer für die Überwindung der Philosophie zu Gunsten der Religion, für die Überwindung des Erkennens zu Gunsten des Glaubens – präsentiert Carl August Eschenmayer die Seele als das weit über die Vernunft wie auch über ihren Begriff des Absoluten hinausliegende Vermögen, durch das man in seiner Brust die Nähe Gottes fühlt und in stummer Anbetung niedersinkt. Und Schelling greift diesen Begriff der Seele von Eschenmayer auf: Die intellektuelle Anschauung sei eine Erkenntnis, „die das An-sich der Seele selbst ausmacht, und die nur darum Anschauung heißt, weil das Wesen der Seele, welches mit dem Absoluten eins und es selbst ist, zu diesem kein anderes als unmittelbares Verhältniß haben kann“; das Wesen der Seele bestehe „in Erkenntniß, welche mit dem schlechthin Realen, also mit Gott eins ist“.<sup>4</sup>

(2) In der Tat: Mit einer solchen Seele, die „mit dem Absoluten eins und es selbst“ ist, hat Hegel es hier nicht zu tun. Ihr gegenüber ist ‚Hegels Seele‘ geradezu ‚naturalistisch‘ zu nennen – oder vielleicht angemessener: Sie ist weder eine christliche und noch eine neuplatonische, sondern eine aristotelische Seele. Und sie ist nicht einmal eine spezifisch menschliche Seele. Sie teilt ihre basalen Zustände, ihre Regungen und Erregungen mit den Tieren, zumindest mit den höheren Tieren. Dies scheint mir übrigens ein nicht geringer Vorzug der Hegelschen Geistesphilosophie: Wegen ihres Rückgangs auf die ersten ‚seelischen‘ Tätigkeiten, wegen ihres Rückgangs in einen Bereich, in dem Natürliches und Geistiges noch undifferenziert mit einander verbunden sind, erlaubt sie es, einen Bereich zu exponieren, in dem ‚tierische‘ und ‚menschliche‘ Geistigkeit noch nicht strikt voneinander geschieden sind – dort nämlich, wo diese Geistigkeit noch unmittelbar mit dem Natürlichem verknüpft ist. Auch wenn Ludwig Feuerbach fraglos recht hat mit seiner Behauptung, dass das spezifisch Menschliche

---

<sup>3</sup> Carl August Eschenmayer, *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie*, Erlangen 1803. Siehe PLS 3/1, 55–99, bes. 68–70.

<sup>4</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie und Religion*, Tübingen 1804, 16 (PLS 3/1, 108; SW 6, 26).

nicht erst mit den höheren geistigen Tätigkeiten hervortrete, sondern auch die gesamte Sinnlichkeit, ja die Leiblichkeit des Menschen spezifisch menschlich tingiert sei, so ändert dies doch nichts daran, dass diese menschliche Färbung sich eben als spezifische Differenz auf einer gemeinsamen Basis erhebt (und dagegen hätte natürlich auch Feuerbach keine Einwände erhoben).

Den Zusammenhang des Seelischen mit der Natur sieht Hegel insbesondere bei der ersten Form, die er ausdrücklich als „natürliche Seele“ bezeichnet: Hier lebt der Geist noch „ein Naturleben, das in ihm zum Theil nur zu trüben Stimmungen kommt“. Hegel listet eine Reihe von „Naturbestimmtheiten“ auf: Wechsel der Klimate, der Jahres- und Tageszeiten – doch gegenüber der damals verbreiteten Rede „vom *kosmischen, siderischen, tellurischen* Leben des Menschen“ ist Hegel sehr bestimmt. Das Tier lebt in dieser Sympathie, und auch in menschlichen Krankheitszuständen können sie eine Rolle spielen, doch insgesamt gilt: „Beim Menschen verlieren dergleichen Zusammenhänge um so mehr an Bedeutung, je gebildeter er und je mehr damit sein ganzer Zustand auf freie geistige Grundlage gestellt ist.“ Als weitere Formen der „Naturbestimmtheit“ behandelt Hegel Temperament, Talent, Charakter, Physiognomie, Geschlechtsdifferenz, Veränderungen wie die Lebensalter und wechselnde Zustände wie Wachen und Schlafen.

Auch wenn Hegel von dieser „natürlichen Seele“ die „fühlende“ (bzw. die „träumende“, § 403) und die „wirkliche Seele“ unterscheidet, bleiben alle drei Formen der Seele auf „Natur“ bezogen. Es ist geradezu ihr Begriff, sich nie völlig von ihrem Bezug auf Natur, auf den Leib zu befreien: Seele ist nur dort, wo Leiblichkeit ist. Etwas provokativ formuliert: Die Seele ist Eins nicht mit dem Absoluten, sondern mit dem Leib – sie ist ja auch gar nichts anderes als die ideelle Einheit des Leibes. Sie steht aber für Hegel nie in ruhiger Harmonie mit ihrer Leiblichkeit, sondern ist insgesamt die Bewegung, diese Leiblichkeit in Richtung auf das Bewusstsein zu transzendieren. Schon den Schritt von der „natürlichen“ zur „fühlenden Seele“ sieht Hegel als einen Schritt in Richtung „innerliche Individualität“, „Fürsichseyn“ und letztlich zum „Ich“, als einem Einfachen, in dem doch die Mannigfaltigkeit von Eindrücken und Vorstellungen wie in einem „bestimmungslosen Schacht“ „aufbewahrt ist ohne zu existiren“ – aber doch so, dass „Vorstellungen, Kenntnisse wieder zum Vorschein kommen, die seit vielen Jahren vergessen heißen, weil sie in so langer Zeit nicht ins Bewußtseyn gebracht wurden.“ Die „fühlende Seele“ ist zwar „*unmittelbar* bestimmt, also natürlich und leiblich, aber das Außereinander und die sinnliche Mannichfaltigkeit dieses Leiblichen gilt der Seele eben so wenig als dem Begriffe als etwas Reales und darum nicht für eine Schranke; die Seele ist der *existirende* Begriff, die Existenz des Speculativen“. Damit schreibt Hegel bereits der „fühlenden“ als einer „individuellen“ Seele die Bestimmung zu, die er doch sonst für das „Ich“ reserviert, obschon er sie nicht schon als ein in sich reflektiertes Subjekt charakterisiert,

sondern nur als etwas, das sich allererst auf den Weg zu ihm aufgemacht hat. Und auch das Verhältnis dieser Seele zu ihrem Inhalt bestimmt Hegel analog zum Ich, obschon mit einer spezifischen Differenz: Was sie von sich unterscheidet, „ist noch nicht ein äußeres Object wie im Bewußtseyn, sondern es sind die Bestimmungen ihrer empfindenden Totalität“.

In diesem Prozess der Befreiung des Geistes von der Natürlichkeit wird die Leiblichkeit schließlich herabgesetzt zur „*Aeußerlichkeit* als Prädicat, in welchem das Subject sich nur auf sich bezieht“ – und diese Gestalt nennt Hegel die „wirkliche Seele“. Die „Leiblichkeit“ ist hier keineswegs als ein schlechthin ‚Widergeistiges‘, Verwerfliches gewertet; sie ist das Äußere, das mit dem Inneren in Identität steht, jedoch als diesem unterworfen. Und auch das Wort „unterworfen“ weckt eher falsche, martialische Assoziationen. Besser drückt Hegel seinen Gedanken aus, indem er von einem „über das Ganze ausgegossenen geistigen Ton“ spricht, „welcher den Körper unmittelbar als Aeußerlichkeit einer höhern Natur kund gibt“: im aufrechten Gang, in der Bildung der Hand zum „absoluten Werkzeug“ wie auch im Lachen und Weinen. Das Geistige steht für Hegel nicht abstrakt neben der Leiblichkeit, sondern es durchdringt sie. Allerdings: Obgleich die Leiblichkeit des Menschen eine vom Geist verwandelte ist, bleibt sie doch mit Zufälligkeit behaftet, und somit ist sie nur die „*erste* Erscheinung desselben und die *Sprache* sogleich sein vollkommenerer Ausdruck“, (§§ 411 f.)

Es bleibt somit dabei: Der Gegenstand der „sogenannten Anthropologie“ ist für Hegel nicht der Mensch, sondern die Seele. Insofern ist seine „sogenannte Anthropologie“ gar keine Anthropologie. Zu revidieren ist allerdings die dann naheliegende Annahme, dass die Lehre von einer solchen Seele gar nichts mit Anthropologie zu tun habe. Denn *diese* Seelenlehre steht keineswegs beziehungslos neben einer Anthropologie, ja vielmehr: Sie gewährt überraschende Einsichten, auch im Blick auf den Begriff der Personalität, und sie ist sogar geeignet, einige gängige Annahmen in Frage zu stellen. Dies ist jüngst mit Nachdruck und mit Überzeugungskraft betont worden;<sup>5</sup> ich greife dies wie auch einen früheren Beitrag von mir auf und suche das Problem in etwas anderer Weise weiterzuführen. Hierzu knüpfe ich nochmals an eben schon berührte Aussagen Hegels an.

(3) In der *Wissenschaft der Logik* bezeichnet Hegel einmal die Negation der Negation als „Etwas“ als den „Anfang des Subjects“ (GW 21.103). Für die Philosophie des Geistes ist analog zu formulieren, die Seele sei ‚der Anfang des Subjects‘ – und anders als im Blick auf die Logik kann man diese Aussage über die Seele auch noch verlängern: Als ‚Anfang des Subjects‘ ist sie auch der ‚Anfang der

---

<sup>5</sup> Birgit Sandkaulen, „Die Seele ist der existierende Begriff“. Herausforderungen philosophischer Anthropologie“, in: *Hegel-Studien* 45, Hamburg 2011, 35–50.

Person<sup>f</sup>. Dies kann verwundern, wenn man berücksichtigt, dass Hegel den Begriff der Seele zunächst mit „substantielle Identität“ konnotiert. Blicke es dabei, wäre sie aber nicht einmal der ‚Anfang des Subjects‘. Doch schon in ihrer Identität mit der Leiblichkeit liegt das Moment der Negativität, und in dieser Identität mit der Leiblichkeit liegt ferner der Grund ihrer Individualisierung. Dass die Seele sich, wie Hegel schreibt, „zum *individuellen Subject*“ „vereinzelt“ (§ 314), ist nicht eine gleichsam willkürliche Tätigkeit, die sie auch unterlassen könnte, sondern diese Vereinzeltung ist mit ihrer Leiblichkeit immer schon gegeben. Dies folgt auch schon aus Hegels Begriff des Lebens als „Idee“, denn auch im Begriff des Lebens ist die Seele ja als das Moment der Idealität gedacht. Den entscheidenden Schritt macht Hegel jedoch mit einem Begriff, zu dem er sonst ein eher gespanntes Verhältnis hat – mit dem Begriff der „Empfindung“ (oder in den späteren Versionen mit dem Begriff des Fühlens). „Empfindung“ setzt die Struktur von Subjektivität voraus – wenn auch erst in rudimentärer, oder, wenn man den Superlativ bilden dürfte: in rudimentärster Form. Es gibt kein ‚Empfinden schlechthin‘, sondern Empfindung ist immer die Empfindung eines Subjekts (genitivus subjectivus) – oder, wie Hegel in den Vorlesungen von der „empfindenden Seele“ sagt: „Die Empfindungen überhaupt sind die Bestimmungen des Seins eines Subjects.“ (GW 25.52) Oder der gleiche Gedanke, etwas komplexer ausgeführt, nochmals nach § 318 der *Heidelberger Enzyklopädie*: „Die wirkliche *Einzelheit* als Reflexion der Seele in-sich ist ihr wachendes *Fürsichseyn* in abgeschlossener, organischer Leiblichkeit; das an und für [sich] bestimmte mit der Körperlichkeit noch identische *Selbstgefühl*, die äusserliche und innerliche *Empfindung*.“ Damit aber ist nichts anderes gesagt, als dass der ‚Anfang des Subjects‘ nur als Korrelat dieser „abgeschlossenen, organischen Leiblichkeit“ zu denken ist. Hegels Lehre von der Seele verankert somit das „Subject“ letztlich in der Leiblichkeit: in einer Leiblichkeit, die – als lebendige – eine beseelte Leiblichkeit ist.

Freilich ist dieser ‚Anfang des Subjects‘ auch *nur* sein Anfang, und schon bei der letzten Gestalt der Seele, im Abschnitt über „Die Wirklichkeit der Seele“, geht Hegel über sie hinaus: Der Geist, der sich das Sein entgegensetze und es als das Seinige bestimme, habe „die Bedeutung der *Seele* verloren, und ist *Ich*“. (§ 327) Er wäre nicht Ich, wenn er sich von dieser Leiblichkeit nicht befreite; er wäre aber auch nicht Ich, wenn er nicht diese Herkunft ‚im Rücken‘ hätte. Und während Hegel 1816 in der *Wissenschaft der Logik* notiert, der zu einer freien Existenz gekommene Begriff sei das „*Ich* oder das reine Selbstbewußtseyn“, so geht er in den beiden späteren Auflagen der Enzyklopädie gleichsam einen Schritt weiter zurück, vom Ich zur Seele: Die Seele ist „der *existierende* Begriff, die Existenz des Speculativen“ (§ 403) – aber sie ist diese „Existenz des Speculativen“ eben als die „in dem Leiblichen einfache *allgegenwärtige* Einheit“ – in diesem Widerspruch liegt das Spekulative. Sie hat sich dieser Leiblichkeit keineswegs zu schämen; sie verdankt

sich ihr zwar nicht, weil sie nichts Sekundäres, sondern immer schon diese Einheit des Leiblichen ist – sein ideelles Prinzip, könnte man sagen; aber sie wäre eben auch nicht ohne dieses Leibliche, ebenso wenig wie dieses ohne Seele sein könnte.

Hegel verankert also Subjektivität und Personalität in der Natürlichkeit, in einer Natürlichkeit zwar, die – als Leiblichkeit – immer schon mit dem Geistigen vermittelt ist und die zudem als Natürlichkeit aufgehoben wird. Doch bleiben die späteren Gestalten des subjektiven Geistes – Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Ich – gleichwohl an sie – als aufgehobene! – gebunden. Und schon deshalb gibt es für Hegel – anders als für Schelling, zumindest für den Schelling der mittleren Periode, keine Geister, die erst nach Ablegen ihrer Körperlichkeit so richtig zu sich selber kommen und nun unbeschwert ihr Wesen treiben.

(4) Doch so wichtig dieser Ausgangspunkt ist: Von ihm aus, von der „führenden“ oder „empfindenden Seele“ aus, ist es noch ein weiter Weg bis zum Begriff der Person. In der Seele muss erst noch das Bewusstsein erwachen, der Gegensatz von Subjektivität und Objektivität muss ausgebildet werden, das Bewusstsein muss sich noch als Vernunft setzen und diese muss sich durch ihre Tätigkeit zur Objektivität befreien – also den „objectiven Geist“ aus sich heraussetzen. Bekanntlich hat erst dort, in der Philosophie des Rechts, der Begriff „Person“ für Hegel seinen systematischen Ort – und dazwischen liegen gleichsam „Welten“ – zumindest die Welt des subjektiven Geistes.

Doch es ist ja nicht der Weltgeist, der sich hier mit seiner wohlbekannten Langsamkeit auf den Weg macht und dabei seine früheren Stationen nahezu aus dem Blick verliert. Hier geht es um Differenzierungen innerhalb des „subjectiven Geistes“. Dass dies zugleich eine evolutionäre Seite hat, ist Hegel zwar so gut bekannt, dass er als einer der ersten darauf hingewiesen hat, doch betrachtet er diese Verhältnisse in der Enzyklopädie und in den Vorlesungen nicht als zeitliche, sondern eben als Differenzierungen innerhalb des – wenn man so will – „geistigen Seins“. „Geistiges Sein“: Dieser Terminus erinnert an Nicolai Hartmann, und somit zugleich daran, dass Hartmann in seiner sehr Hegel-nahen Geistesphilosophie zumindest einen guten Teil der Phänomene, die Hegel unter den Titel „subjectiver Geist“ stellt, als „personalen Geist“ bezeichnet. Wir sind also vielleicht doch nicht so weit entfernt von der Personalität, wie es zunächst scheint. Und auch, wenn Hartmann diesem „personalen Geist“ das „psychische Sein“ vorordnet, so bleibt doch eine sehr enge Beziehung zwischen diesem und dem „personalen Geist“ bestehen. (An dieser Stelle ist Hartmanns Schichtenmodell ja besonders brüchig.)<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Siehe Walter Jaeschke, „Über Personalität. Das Problem des Geistigen Seins“, in: *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, hg. v. Gerald Hartung, Matthias Wunsch, Claudius Strube, Berlin und Boston 2012, 241–258.

Aber auch nach anderen Ansätzen ist mit dieser unmittelbaren Selbstbeziehung – der Seele oder des Geistes – bereits der entscheidende Schritt zum Gedanken der Personalität gemacht. Um die hierin versteckten Probleme zu veranschaulichen und zugleich zu zeigen, dass sie keineswegs nur bei Hegel auftreten, gehe ich nun einen Schritt zurück, zu Friedrich Heinrich Jacobi – zu ihm, da er sich ja, wie kein anderer Denker der Klassischen Deutschen Philosophie, des Begriffs der Person annimmt. Doch was bedeutet ‚Person‘ oder ‚Personalität‘ für Jacobi? Besonders plakativ spricht Jacobi sich in einer Briefstelle aus, deren ersten Satz ich hier nur zitieren will: „Mir ist Personalität  $\alpha$  und  $\omega$ ; und ein lebendiges Wesen ohne Personalität scheint mir das Unsinnigste, was man zu denken vorgeben kann.“<sup>7</sup> Wörtlich genommen würde dies bedeuten, dass Jacobi allen ‚lebendigen Wesen‘ Personalität zuschriebe – was doch wohl erheblich zu weit ginge, wenn man das Wort „Person“ nicht völlig entleeren wollte. Ich verstehe sein Votum deshalb – entgegen seinem Wortlaut und gestützt auf seinen Kontext – so, dass Jacobi von Personalität dort spricht, wo ein Wesen zu sich ‚Ich‘ sagen kann. Aber auch dies ist eine gegenüber dem traditionellen Wortgebrauch des Natur- oder Vernunftrechts des 17. und 18. Jahrhunderts wichtige Verschiebung. Indem Jacobi ‚Personalität‘, ‚Persönlichkeit‘ an die Möglichkeit bindet, sich als ‚Ich‘ ansprechen zu können, führt er diese Begriffe nicht als Begriffe des sittlichen Seins ein, sondern er verbleibt, mit Hegel gesprochen, im Bereich des subjektiven Geistes.

Allerdings ist mit dieser Verschiebung von der zuvor als sittlich gedachten zur subjektivitätsphilosophisch gedachten ‚Persönlichkeit‘ erst der eine, und der wohl weniger wichtige Schritt getan. Jacobi lässt jedoch den zweiten Schritt folgen: Er versteht dieses ‚Ich‘-Sagen gar nicht ‚subjektivitätsphilosophisch‘ im Sinne der Transzendentalphilosophie – nicht als Resultat eines Erkenntnisprozesses, einer Reflexion, durch die das Ich im Ausgang von sich wieder auf sich selbst zurückgeworfen würde und sich gleich einem Objekt erkannte, sondern als eine Artikulation ursprünglichen Selbstseins. Um es mit seinen Worten aus einem etwas späteren und Hegel vertrauten Kontext zu sagen: Der Mensch „findet sich als dieses Wesen durch ein *unmittelbares*, von Erinnerung vergangener Zustände unabhängiges *Wesenheitsgefühl*, nicht durch *Erkenntniß*; er weiß, er ist dieser Eine und derselbe, der kein anderer ist noch werden kann, weil unmittelbare *Geistes-Gewißheit* von dem *Geiste*, von der Selbstheit, von der *Substantivität* unzertrennlich ist.“<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Friedrich Heinrich Jacobi an Johann Kaspar Lavater, 14. November 1787, in: Friedrich Heinrich Jacobi, *Briefwechsel*. Hg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Reihe I, Bd. 7, hg. von Jürgen Weyenschops, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, 11.

<sup>8</sup> Jacobi, „Über eine Weissagung Lichtenbergs“, in: Jacobi, *Werke. Gesamtausgabe*, hg. v. Klaus Hammacher und Walter Jaeschke, Bd. 3, *Schriften zum Streit um die Göttlichen Dinge*, hg. v. Wal-

Jacobi notiert diese Wendungen im Kontext seiner Auseinandersetzung mit dem transzendentalen Idealismus insbesondere Fichtes, und nicht einer Seelenlehre. Gerade deshalb überrascht es, wie nahe sie den vorhin zitierten Wendungen Hegels kommen. Ich hebe deshalb aus dem Zitat noch einmal die Stichworte heraus. Zunächst: Es handelt sich hier, für Hegel wie für Jacobi, um ein Finden und Sichfinden; ferner: es handelt sich für beide nicht um einen Akt der Erkenntnis, sondern um ein Gefühl – und auch für Hegel ist das „Gefühl“ der „führenden Seele“ fraglos ein „von Erinnerung vergangener Zustände unabhängiges *Wesensgefühls*“ – zwar kein „*unmittelbares*“, aber ein nur innerlich, durch das Verhältnis von Leib und Seele vermitteltes Selbstgefühl; und schließlich: es handelt sich für beide um eine – mit den Worten Jacobis – „unmittelbare *Geistes-Gewißheit*“, die „von der Selbstheit, von der *Substantivität* unzertrennlich ist“.

Es liegt mir nichts daran zu behaupten, Hegel habe sich bei seinen Ausführungen über die ‚Genese von Subjektivität und Personalität‘, wenn ich dies einmal so nennen darf, durch diese Aussagen Jacobis inspirieren lassen – ebenso wenig wie daran, dies in Abrede zu stellen. Wichtig ist etwas anderes: Beide verankern Subjektivität und Personalität in diesem innersten, eigensten, von außen unzugänglichen Bereich des Menschen – ob man ihn nun mit Hegel unter den Titel „Seele“ stellt oder, wie Jacobi, darauf verzichtet, aber doch auch von „Substantivität“ spricht und damit Hegels Rede von der Substantialität der Seele recht nahekommt. Der Sache nach legen beide die Wurzeln von Subjekt und Person somit auf einer sehr viel tieferen Ebene frei, als dies im Gefolge Kants und Fichtes üblich ist – wobei es mir nicht darauf ankommt, ob dies nun auch bei Hegel in einem bewussten Gegenzug gegen die Transzendentalphilosophie erfolgt oder – was mir wahrscheinlicher ist – sich schlicht aus der systematischen Entwicklung des Übergangs vom Natur- zum Geistbegriff ergibt. In jedem Fall ist hier eine systematische Position formuliert, deren Vorzüge – oder auch Nachteile – gegenüber der transzendentalphilosophischen Begründung von Personalität zu diskutieren sind.

---

ter Jaeschke, Hamburg und Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, 26 f. – Zur Interpretation siehe Birgit Sandkaulen, „Daß, was oder wer?“, in: *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, hg. v. Walter Jaeschke und Birgit Sandkaulen, Hamburg 2004, 217–237, hier 231: Es gehe Jacobi um „das existentielle Bewußtsein persönlicher Identität also, das Bewußtsein jeweiligen konkreten Selbstseins, das seinerseits nicht durch Identifikation entsteht, sondern das als ‚bleibendes und in sich seiendes‘ die wesentliche Voraussetzung dafür darstellt, daß ich eine Was-Identität reflexiv überhaupt ausbilden kann.“ – Ebd. 229: „Personsein meint dann, über das stabilisierende Bewußtsein einer Identität zu verfügen, die wir als endliche aber rationale Wesen im Kontext jeweiliger Umwelt und jeweiliger Erfahrungen *ausbilden* und an der wir dann auch unsere zukünftigen Handlungen orientieren.“

(5) Nach dieser Übereinstimmung aber trennen sich die Wege Hegels und Jacobis jedoch wieder, oder genauer gesagt: Für Jacobi ist das Problem der Personalität dort gelöst, wo der Begriff eines Wesens erreicht ist, das auf Grund seines Selbstgefühls, seiner „unmittelbaren *Geistes-Gewißheit*“, zu sich „Ich“ sagen kann. Damit aber berücksichtigt er *ein* Moment des Personbegriffs nicht, das die Klassische Deutsche Philosophie von der vorangegangenen Naturrechtstradition ererbt und auch weitergegeben hat und das es ausschließt, den Personbegriff (mit Hegel gesprochen) in der Sphäre des subjektiven Geistes zu lokalisieren, geschweige denn in einer „so genannten Anthropologie“, die ohnehin in Wahrheit eine Seelenlehre ist. ‚Person‘ ist nicht schon derjenige, der auf Grund seines Selbstgefühls und seiner Geistes-Gewissheit zu sich ‚Ich‘ sagt, sondern Person, so Kant, „ist dasjenige Subject, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind“. Man kann den Begriff des Handelns fraglos auch enger fassen, so dass er überhaupt nur solche Tätigkeiten unter sich begreift, die „einer *Zurechnung* fähig sind“: Nur Personen handeln, und nur Personen sind der Zurechnung fähig. Kants Formulierung hebt jedoch dieses – für das Naturrecht fundamentale – Moment der Imputation als konstitutive Bestimmung von ‚Person‘ eigens hervor. Imputation aber setzt Freiheit voraus – auch wenn dies, wie Nietzsche uns eindringlich ins Bewusstsein gerückt hat, ein sehr spätes und erst unter spezifischen Bedingungen erreichtes Resultat in der langen und schmerzhaften Geschichte der „Genealogie der Moral“ ist.<sup>9</sup> Man kann Handlungen auch zurechnen und mit Sanktionen belegen, ohne erst lange nach der Freiheit des Handelnden oder gar nach der Angemessenheit der Sanktion zu fragen. Unter den in der Aufklärung geltenden Bedingungen einer Lehre vom moralischen Sein hingegen setzt Imputation Freiheit voraus.

Kants ausdrückliche Rede von ‚Zurechnung‘, von der Imputabilität einer Handlung, hebt allerdings ein Moment hervor, das in der Rede von ‚Freiheit‘ oder von ‚Handlung‘ nicht bzw. nur bei einer spezifischen Bestimmung des Freiheits- bzw. des Handlungsbegriffs in gleicher Weise explizit wäre: das Moment der interpersonalen Struktur des ‚moralischen Seins‘. Denn die ‚Zurechnung‘ wird ja nicht von der handelnden Person selbst vollzogen; vielmehr wird der Person ihre, aus Freiheit entsprungene Tat von anderen Personen zugerechnet. Insofern klingt in Kants Definition der ‚Person‘ bereits die interpersonale Struktur der sittlichen Welt an: Wenn ‚Person‘ nur dort ist, wo Zurechnung stattfindet, dann kann von ‚Person‘ nur innerhalb eines Personenverbandes, einer sittlichen Gemeinschaft die Rede sein: Die ‚Zurechnung‘ setzt bereits die Anerkennung eines Handelnden *als* Person voraus –

---

<sup>9</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, Berlin und New York 1980; vgl. besonders die „Zweite Abhandlung: ‚Schuld‘, ‚schlechtes Gewissen‘ und Verwandtes.“

zumindest dann nämlich, wenn wir nicht mehr auf einer Bewusstseins geschichtlichen Stufe agieren, auf der wir zwischen Naturereignissen und dem Handeln von Personen noch nicht unterscheiden und deshalb – wie von Perserkönig Xerxes berichtet wird – das Meer geißeln lassen, um eine ruhige Überfahrt zu erzwingen.

(6) Im Begriff der Person sind also die Freiheit und die Imputabilität – und somit auch die Freiheit und Imputabilität anderer Personen – als mit einander unauflöslich verknüpft zu denken. Doch ist dies keine ‚natürliche‘ Verknüpfung, auch keine ‚logische‘. Sie wird erst im Zuge der Ausbildung einer moralischen, geistigen Welt hergestellt – ein Aspekt, der noch nicht für Kant, umso mehr aber für Hegel von zentraler Bedeutung ist. Ist jedoch diese geistige Welt, diese Sphäre des ‚moralischen Seins‘ erst einmal begrifflich ausgebildet, so legt sie sich wie ein normatives Netz über die physische Welt, und ihre Begriffe entfalten eine eigene, zwingende Dynamik, die nicht zur Disposition der Handelnden steht. Ein einmal gegebenes Versprechen etwa, eine eingegangene Verpflichtung hat eine eigene Form des ‚Seins‘, der ‚Realität‘. Man kann sie nicht selber wieder aufheben, sondern allenfalls ignorieren. Doch wer sie ignoriert, kann von anderen durch Zwang daran erinnert werden, dass sie ein eigentümliches Sein hat, das durch freie, sittliche, interpersonale Handlungen erzeugt worden ist und nun eine eigene Dynamik freisetzt: auch solche Konsequenzen nach sich zieht, von denen derjenige nichts mehr wissen will, der dieses ‚Sein‘ erzeugt hat. Und weil es die Person ist, die im Verband mit anderen Personen durch ihren freien Willen diese Welt konstituiert, wird ihr noch ein weiteres geistiges Sein zugeschrieben: die Würde. ‚Würde‘ kommt nicht dem ‚Subjekt‘ zu, zumindest nicht einem auf Objekte bezogenen, erkennenden oder einem mit Gründen differenzierenden Subjekt, sondern allein der ‚Person‘ als dem Zentrum der moralischen Akte, die die Welt des ‚sittlichen Seins‘ konstituieren. Deshalb kommt der Person die Würde unauflöslich zu – selbst da, wo sie gegen die von ihr selber mitgeschaffene rechtliche und sittliche Welt durch im engeren Sinne unrechtliche oder unmoralische Handlungen verstößt. Sie entspringt aus der Möglichkeit sittlichen Handelns, aus der Freiheit, die die Person zum Glied eines ‚Reiches der Freiheit‘ macht – auch wenn in dieser Freiheit ebenso die Möglichkeit der Schuld liegt. Nicht anders als Kant hat Hegel deshalb die Würde der Person ausdrücklich an den Gedanken ihrer Schuldfähigkeit geknüpft und sogar das Vorrecht der Person darin gesehen, dass sie schuldig werden kann: Es sei, schreibt Hegel, „das Siegel der hohen absoluten Bestimmung des Menschen, [...] daß er Schuld haben kann“.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830/31*, GW 18, 167. – Zur weiteren Ausführung dieser Probleme siehe Britta Caspers: *„Schuld“ im Kontext der Handlungslehre Hegels*, Hamburg 2012 (Hegel-Studien, Beiheft 58).