

Hans Freyer: *Theorie des objektiven Geistes* – Eine Einleitung in die Kulturphilosophie  
Nachdruck 1966 der 3. unverändert. Auflage Leipzig und Berlin 1934

Freyers Buch ist in der Reihe der Bücher am Wege nicht aufzuführen, weil es mich bei meiner ersten Beschäftigung mit ihm sehr beeindruckt hätte, sondern, weil es mich nicht genug beeindruckt hat. Es hätte das Zentrum meiner Beschäftigung mit dem Autor in meiner Dissertation über die Rezeption und Revision Hegels in seinem frühen Werk sein und Anlass geben sollen, von der lebensphilosophischen Ummodellierung des Begriffs bei Dilthey, Simmel und Freyer zur Hegelschen Exposition des Begriffs ‚objektiver Geist‘ zurückzugehen und in deren sachliche Probleme begriffsklärend einzudringen. Hätte..., wenn ich damals schon zentral philosophische und nicht vor allem ideologiekritische Interessen gehabt hätte. Diese erklären sich durch das fatum, das mein erstes libellum nicht wie Bücher sonst von Seiten ihrer Leser hatte (weswegen ihnen ein fatum ja zugeschrieben wird), sondern von Seiten seines Autors.

Ich habe das Thema der Dissertation zwar selbst formuliert, aber im Rahmen eines Forschungsprojekts meines Doktorvaters, Hans-Joachim Lieber, übernommen. Es richtete sich auf Philosophie und Soziologie, besonders in Deutschland, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, und zwar mit dem Blick insbesondere darauf, wie die einschlägigen Autoren geistig zur Wegbereitung der nationalsozialistischen Barbarei in Deutschland beigetragen haben. Das war der Natur der Sache nach eine ideologiekritische Fragestellung und in deren Rahmen habe ich mich ganz vornehmlich gehalten. Daher hat Freyers *Theorie des objektiven Geistes* (*ToG*), statt ganz im Zentrum der Dissertation nur in einem ersten Abschnitt des vierten Kapitels der Arbeit zur Diskussion gestanden – die ersten drei Kapitel beschäftigten sich mit ‚objektiver Geist‘ bei Hegel, Dilthey und Simmel, die weiteren Abschnitte des vierten Kapitel mit Freyers Schrift über den *Staat* und seinen politischen Pamphleten *Prometheus*, *Pallas Athene* und *Revolution von rechts*, sowie ein abschließendes fünftes Kapitel mit dem Fortwirken der in der *ToG* skizzierten kulturphilosophischen Systematik in Freyers erstem magnum opus *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (1930). Den politischen Pamphleten war der ideologiekritische Ansatz der Arbeit angemessen, *ToG* nicht. Ich muss noch etwas vom das fatum bestimmenden persönlich-geschichtlichen Hintergrund erwähnen. Ich habe die Arbeit als eine für die Prüfung zum M.A. übernommen, Prof. Lieber war von ihr so überzeugt, dass er mir anbot, sie als Dissertation zum Dr. phil. anzunehmen – eine Verfahrensweise, von der er sagte, er habe sie bis dahin nur einmal angewandt, bei Christian Graf von Krockows Studie über Martin Heidegger und Ernst Jünger, *Die Entscheidung*. Lieber hatte dabei, als seinerzeitiger Rektor der FU Berlin, das auch hochschulpolitische Interesse zu demonstrieren, dass man auch in bewegten und unübersichtlichen Zeiten noch vergleichbar früh promovieren konnte, wie er selbst es gleich nach Kriegsende (oder kurz davor?) bei Nicolai Hartmann in noch jüngerem Alter getan hatte. Ich habe der Versuchung nicht widerstehen können, mit knapp 24 Jahren promoviert zu werden und die Arbeit als Doktorarbeit eingereicht. Zu meinem nachherigen Bedauern, weil ich zu der Meinung gebracht wurde, es wäre einer Laufbahn förderlicher gewesen, über ein beträchtlicheres Thema promoviert zu haben. Heute denke ich, es wäre schon gut gewesen, über das Thema beträchtlicher promoviert zu haben (etwa so, wie eingangs andeutungsweise skizziert). Denn die Arbeit ist in ihrer ideologiekritischen Beschränkung durchaus akzeptabel, wie ich nach vierzig Jahren beim erneuten Lesen fand, und war auch mit m.c.l. nicht überbewertet, wie ich nach einer Reihe von Mitwirkungen an Promotionsverfahren in meiner ‚Laufbahn‘ als Privatdozent und apl. Prof. durch eigene Anschauung gelernt habe. Einem Kommilitonen an der FU, der später Soziologieprofessor und ein guter Freund wurde, habe ich von meiner Erfahrung in der erneuten Beschäftigung mit *ToG* in der Formulierung berichtet, ich sei damals ‚ideologiekritisch borniert‘ gewesen – und er hat spontan geantwortet ‚weren’t we all?‘ Das ist für die akademische Linke der 68er und 70er Jahre in der Tat zu

bejahen und daran ist nichts mehr zu ändern, aber man kann und muss es sich als einzelner nur beschränkt zurechnen. Ich hätte eine reifere Person sein müssen, hätte ich der Versuchung zu widerstehen und mir überhaupt einzugestehen vermocht, dass ich viele Dinge überhaupt noch nicht richtig verstanden hatte.

Die eigene Position der Arbeit war im Wesentlichen durch die damaligen programmatischen Entwürfe von Jürgen Habermas (*Theorie und Praxis; Erkenntnis und Interesse; Zur Logik der Sozialwissenschaften*) bezeichnet. Das Thema schien mir vor allem akzeptabel, weil ich über die Entdeckung einer strukturellen Parallele zwischen Habermas' aus Kant und Marx entwickelter Konzeption einer ‚Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht‘ und Freyers ‚Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft‘ hinaus hoffte, mir über die mir ‚die aktuellen theoretischen Aufgaben‘ zu bezeichnenden scheinenden Konzeptionen von Habermas klarer zu werden. Ich kannte damals viele Dinge überhaupt nur aus zweiter Hand durch ihre Verarbeitung bei Apel und Habermas hindurch und, was ‚bestimmende Interpretation‘ angeht, waren das leider recht unzuverlässige Gewährsleute.

Nicht nur einen fixen *terminus ad quem* hatte die Arbeit in den Entwürfen von Habermas (die ja das Stadium von Entwürfen eigentlich nie verlassen haben), sondern auch einen fixen *terminus a quo* in der Philosophie Hegels und ihrer von mir damals nur ein Stück weit und äußerlich verstandenen Systematik. So schilderte ich die Umstellung des Begriffes ‚objektiver Geist‘ auf eine lebensphilosophische Grundlage bei Dilthey, Simmel und Freyer und brachte das von mir gesehene Ergebnis, die Einziehung der Differenz zwischen objektivem und absolutem Geist (über dessen Verfassung ich mich schon damals von den Arbeiten des mir später befreundeten Hans Friedrich Fulda hatte belehren lassen), auf die Formel einer ‚Ästhetisierung des objektiven Geistes‘, wofür bei Simmel und Dilthey viele Formulierungen sprachen. Heute denke ich, dass ich mich in dieser Diagnose zu sehr einer ideologiekritischen Formel von Walter Benjamin anvertraut habe, der im Blick auf Marinettis futuristisches Manifest die allgemeine Tendenz des Faschismus auf eine Ästhetisierung der Politik zu gehen erklärt hatte. Vor allem hat mich diese Formel daran verhindert, den Unterschied zwischen einer ästhetisierenden und einer theoretischen Distanznahme zu Sachverhalten festzuhalten, weswegen mir auch die reine Theorie der Philosophie, der es in ihrer Distanznahme ja um reines Verständnis und ‚Wahrheit‘ (deren wir auch praktischen Sachverhalten gegenüber bedürfen) geht/gehen sollte, unter die Formel von der ‚Ästhetisierung‘ geriet – davon (und dem darin wirksamen Einfluss von Habermas' Konstruktionen von angeblich Erkenntnis verschiedener Sorten fundamentierenden differenten Erkenntnisinteressen, die ja in der programmatischen Version der Frankfurter Antrittsvorlesung des Autors von einer Kritik an der reinen Theorie der Philosophie – aristotelischen Typs – ausging) hat mich erst die nähere Bekanntschaft mit Wittgenstein seit dem Ende meiner Heidelberger Assistentenzeit kuriert. Überrascht hat mich bei der erneuten Lektüre meiner Dissertation, wie viele Motive dessen, was ich danach intellektuell getrieben habe, in ihr schon Erwähnung finden. Ich hatte später nicht das Bewusstsein, in der Verfolgung dieser Motive einen irgendwie konsequenten Weg zu gehen. So fällt in Beziehung auf die Fundamentalsetzung der Selbst-Welt-Korrelation in der Lebensphilosophie schon das Stichwort ‚(methodischer) Solipsismus‘ (mit der These, die Lebensphilosophie habe diese jedenfalls sozialphilosophisch massiv irreführende Tendenz von der Bewusstseinsphilosophie geerbt<sup>1</sup>), dessen Kritik durch Wittgenstein ich zum Gegenstand einer Monographie gemacht habe; mit der Kritik an Figuren des ‚Geistes‘ als (scheinbar) überindividueller Akteure<sup>2</sup> berührte ich schon das handlungstheoretische Thema, das ich dann in Kap. 1 von *Das Prinzip Arbeit* behandelt habe; und die Probleme eines begrifflich angemessenen Verständnisses des Sozialen haben mich indirekt bis in meine durch Wittgenstein bestimmte Phase begleitet<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Rezeption und Revision...*, I. c., Kap. 4.1, Fußnote 12.

<sup>2</sup> Ebd. Fußnote 10 (unter Berufung auf Paul Tillich).

## I.

Dem theoretischen Anspruch der *To G* ist der ideologiekritische Ansatz nicht angemessen gewesen. Denn darin stellt Freyer durchaus den Anspruch auf begriffliche Klärung, wenn er ihm auch nur rudimentär genügt. Dass letzteres der Fall ist, hängt mit seinem Hegelschen Erbe wesentlich zusammen, vor allem mit zwei Zügen: der übervereinheitlichenden Tendenz der Hegelschen Begriffsbildung und der umfassenden Deutung der Wirksamkeit und der ‚Produkte‘ des Geistes durch die mentale (‚geistige‘) Metapher von Innen versus Außen. Freyer beginnt seine *ToG* mit dem Satz:

„Die Tatsache, dass menschlicher Geist sich in gewissen Gebilden und Ordnungen der sinnlichen Welt realisiert hat und nun in diesem materiellen Gehäuse lebt: diese Tatsache des objektiven Geistes braucht nicht ausdrücklich aufgewiesen, nicht künstlich sichtbar gemacht zu werden .... das Gefüge unsres Lebens ist undenkbar ohne sie.“ (16)

Was darin unterschlagen wird, ist, dass ‚Gebilde‘ (Beispiel: Kunstwerke), Zeichen und Geräte einerseits, Sozialformen und Bildung von Personen andererseits (das sollen die „fünf Hauptformen des objektiven Geistes“ sein – 55 ff.) unter einen Begriff zu bringen auf vorgängigen Deutungen beruht, die sehr wohl der Rechtfertigung bedürften. Denn es handelt sich um heterogene Gegebenheiten. Gebilde, Geräte und Zeichen können als von einzelnen Akteuren hervorgebracht, produziert verstanden werden, Sozialformen und die Bildung von Personen nicht. Für die Kategorie Sozialform sieht Freyer selbst die Schwierigkeit und nennt sie deshalb einen ‚Grenzfall der Objektivation‘ (71), aber die Begründung ist nur, dass es sich bei einer Sozialform um eine ‚Form aus Leben‘ handelt (67 ff.). Die begriffliche Schwierigkeit aber ist, dass unter den Ordnungen des Lebens – Konventionen, Marktstrukturen, Moralnormen und Rechtsnormen – nur Rechtsnormen unter dem Aspekt ihrer formalen Gesetztheit als Resultate intentionalen Handelns (eines Gesetzgebers) aufgefasst werden können, Konventionen, Marktstrukturen und Moralnormen aber ursprünglich als ‚results of human action, but not of human design‘ (Adam Ferguson) verstanden werden müssen, spieltheoretisch gesprochen: als nicht direkt intendierte und intendierbare Koordinationsresultate unabhängiger Handlungen einzelner. Wenn sie als Selbstrealisierungen *des* Geistes, als Objektivationen verstanden werden, werden sie in den Bereich der Quasi-Intentionalität eines abstrakten Akteurs gebracht und die Differenz zu produktiven Resultaten wie Gebilden und Geräten (Zeichen, jedenfalls als sozial gebrauchte, sind auch ein und zudem ausgezeichnete Sonderfall) eingeebnet.

Bei dem Thema Geist als ‚Akteur‘ darf man es sich aber nicht zu leicht machen, wozu ich selbst geneigt habe (bestimmt in der Dissertation, vielleicht auch noch in *Das Prinzip Arbeit*). Hegel selbst hält begrifflich unzweideutig fest, dass nur einzelne Individuen handeln und erkennen können (*Enz.* § 482: der Geist ist „nur im *unmittelbaren* Willen existierend“) – das ist gerade die Grundlage seine Lehre von den welthistorischen Individuen und auch der spekulativen These, Gott gewinne sein Selbstbewusstsein im menschlichen. Für das unmittelbare Handeln heißt es ausdrücklich: „Eine Handlung ist ein Zweck des Subjekts, und ebenso ist sie seine Tätigkeit, welche diesen Zweck ausführt; nur durch dies, dass das Subjekt auf diese Weise [auch] in der uneigennützigsten Handlung ist, ist ein Handeln überhaupt.“ (*Enz.* § 475 Anm.) Wenn einzelne aus allgemeinen Gründen und der Einsicht in das, was an der Zeit ist, handeln, dann handelt der Geist durch sie (sie sind der Ort der ‚formellen Tätigkeit‘, deren der Geist in seiner Selbstrealisierung bedarf).<sup>4</sup> Das ist grob die richtige Idee.

<sup>3</sup> Aber auch direkt z.B. in ‚Handlungserklärung, Semantik, Sozialwissenschaft‘, in: *Analyse und Kritik* VII (1985), 44-74.

<sup>4</sup> In einem exoterischen Kontext hat Hegel die dahinter stehende Intuition, für die sehr viel spricht und der wir begrifflich doch widerstehen müssen, unzweideutig ausgesprochen: „Wir *sind*, und ein Gedanke ist ein Moment in uns; aber *wir haben* nicht Vernunft, sondern die Vernunft hat uns.“ [Religionslehre für die Mittel- und Oberklasse (1811-13), TW 4, 278.] Widerstehen sollten wir wegen der Folgen im Praktischen, die Hegel,

Aber die kann nicht für die Konstruktionen innerhalb des Systems in Anspruch genommen werden. Der ‚objektive Geist‘ ist Resultat des sich zu einer Welt gestaltenden freien Willens, der den freien Willen will – und dieser damit ein abstrakter Akteur, ein Aspekt des Wollens vieler, die gleich- und/oder komplementär gerichtet wollen und zusammenwirken müssen, damit die Ordnungen des objektiven Geistes zustande kommen. Bei der Wirksamkeit des spekulativen Begriffs als seiner Selbstrealisierung in Gestalt des freien Willens handelt es sich um eine theoretisch motivierte abkürzende Beschreibung dieser Einstellungen und des Zusammenwirkens vieler Akteure und daher nur in grammatischer Metapher um ‚Handeln‘. Denn Akteursqualität kommt für den freien Willen der Sache nach nur durch Verschleifen zweier unterscheidbarer Bedeutungen von ‚Wille‘ zustande. Um das zu bemerken, muss man sich daran erinnern, dass der freie Wille, der den freien Willen will, *allgemeiner Wille* (*vernünftiger Wille aller*) ist. Davon zu sprechen aber ist sinnvoll allein im ‚Gehalt‘-Sinn von ‚Wille‘: der allgemeine Wille als vernünftiger Wille aller ist *das, was jeder* vernünftigerweise *will* (wollen kann), *nicht der, der* durch den Willen aller (einzelnen) hindurch *will*. Und irreführend ist die systematische Konstruktion nicht, weil sie einen überindividuellen Akteur unterstellte (auch Freyer sah, dass es sich nicht um ein ‚Gemein-Ich‘ handelte; *Theorie* 102), sondern weil sie etwas als Resultat des zwecktätigen am Werke Sein des Geistes aus gibt, was nicht (wie Zweckverfolgung zu sein pflegt) intendiert ist, sondern sui generis ‚result of human action, but not of human design‘, also zwar (oft) zweckmäßig, aber nicht bezweckt. Die praktische Folge für das Verstehen ist ein Überfamiliarisierung von sozialen Ordnungen. Dass wir etwas in seiner Genese und in seinem Gehalt verstehen können, lässt es noch nicht unbedingt ‚das Unsrige‘ sein, uns noch nicht unbedingt in ihm als einer Heimat zu Hause sein (‚im Andern bei uns selbst‘) – denn ‚verstehen‘ können wir auch das Teuflische, in dem wir uns nicht finden. Aber auch diese Kritik trifft nicht eigentlich Hegel selbst, sondern erst die lebensphilosophische Ummodelung seines Begriffs vom objektiven Geist. Denn in Hegels System ist seine begriffliche Disposition durch sein metaphysisches Programm eines Monismus der Idee und die davon erforderte Umformung unserer normalen Begriffe gedeckt. Im System aber ist der Geist ganz bei sich selbst erst im philosophischen Denken im ‚absoluten Geist‘ und den Strukturen des objektiven Geistes kann trotz des harmonistischen Freiheits- und Selbsterkenntniskonzepts alle letztlich bestehende Fremdheit gelassen werden, so dass von den Strukturen der Sittlichkeit insgesamt (übrigens deskriptiv und nicht normativ) gesagt werden kann, sie *seien* „im höchsten Sinn der Selbständigkeit, – eine absolute, unendlich festere Autorität und Macht als das Sein der Natur“ (*RPhil* § 146). Vielleicht war die ganze Idee der Dilthey, Simmel, Freyer und vieler nicht einmal mittelgroßer Geister ab ovo verfehlt, Begriffsbildungen der Philosophie Hegels in der Absicht auf das, was mit einem Begriff Max Webers ‚Wirklichkeitswissenschaft‘ genannt wurde, aufzunehmen. Dafür spricht nicht nur die späte hermeneutische Einsicht, dass sich die Einzelheiten in Hegels einheitlichem Philosophieentwurf gegen solche Verwertung sperren<sup>5</sup>, sondern auch folgende in ‚*inhaltliche*‘ und ‚*methodologische*‘ zu differenzierenden Überlegungen.

---

ebenfalls exoterisch, in seiner Jaobi-Rezension einmal mit dem Gegensatz gegen die neutestamentliche These, der Mensch sei nicht um des Gesetzes willen da, sondern das Gesetz um des Menschen willen, so ausdrückt: „Die *Alten* haben dagegen die höchste Sittlichkeit in dem Leben eines wohlgeordneten Staates gefunden. Von einem solchen Leben könnte man auch sagen, dass darin der *Mensch* vielmehr *um des Gesetzes willen* als *das Gesetz um des Menschen willen* gemacht ist und gilt.“ (TW 4, 451) Zwar lässt sich für Hegels Auffassung im Lichte der für sie folgenden Begründung durchaus etwas sagen, aber es zu sagen, ohne den ausschließlich dialektisch-theoretischen Sinn, der aus der Begründung zu schließen ist, ganz explizit zu machen, ist praktisch-politisch so missverständlich, wie Hegel von seinen linken Kritikern missverstanden worden ist.

<sup>5</sup> Das ist das Fazit eines der besten Hegel-Kenner, H. F. Fulda: *G.W.F. Hegel*, München 2003, 319. Vgl. meine Rezension samt Anhang auf dieser Website. Die dort im Anhang angedeutete ‚karge‘ Rekonstruierbarkeit der Überordnung der absoluten über die theoretische und die praktische Idee in der Idee einer philosophischen Semantik sieht natürlich ab von der abweichende Orientierung der absoluten Idee auf Vereinigung – auch die Klärung von Sinn bleibt ‚theoretisch‘ auf die Idee von Wahrheit als ‚deskriptive Angemessenheit‘ hin orientiert.

*Inhaltlich* muss zunächst gesehen werden, dass Hegel mit seiner Geistphilosophie ein Programm der vor-Kantischen, Wolff'schen Metaphysik einer einheitlichen Theorie der ‚Pneumatica (scientia)‘, des endlichen und des unendlichen Geistes wieder aufnimmt.<sup>6</sup> Also muss so sehr viel verschiedenes Geist genannt werden, dass bezweifelt werden muss, ob ein so weiter Begriff, für die einzelnen Geisteswissenschaften Einheitliches erfassen sollend, entweder überhaupt beherrscht werden kann, oder aber die Einheit des Geistes an etwas so Hochstufigem und/oder Äußerlichen festgemacht wird, dass die davon bestimmten konkreteren Begriffe empirisch unergiebig bleiben. Bei Hegel scheint mir mit Blick auf das für die realphilosophische Entwicklung maßgebliche und neue Moment der Manifestation (als Merkmal des Geistes im Unterschied zur Idee) das zweite der Fall zu sein. Offenbar ist ‚sich zu offenbaren‘ von dem theologischen Kontext der Rede von unendlichen Geist als Merkmal auf den Geist überhaupt übergegangen. Und für seine untergeordneteren, ‚endlichen‘ Gestalten ist das ‚sich Offenbaren‘, wenn überhaupt ein aufweisbarer Zug (im ‚subjektiven Geist‘ muss zu so künstlichen Konstruktionen wie einer ‚inneren Äußerlichkeit‘ des Geistes als Intelligenz im Gedächtnis gegriffen werden), dann einer unter anderen und nicht unbedingt der spezifische. Marx hat sich in seiner ‚Kritik des Hegel'schen Staatsrechts‘ (zu *RPhil* § 262) in diesem Sinn beklagt, dass angesichts einer bestimmten Entwicklung (hier des Verhältnisses von Familie und bürgerlicher Gesellschaft zum politischen Staat) doch alles wieder darauf hinauslaufe, dass der Geist zu sich zurückkehre ‚um für sich unendlicher wirklicher Geist zu sein‘, eine Klage, die auch unangesehen des Problematischen in Marx' eigenen Maßstäben der Kritik wegen der philosophisch motivierten übervereinheitlichenden Begriffsbildung einen Punkt für sich hat.

Hegels vollmächtiger Interpret Fulda spricht im Blick auf die Weite der Begriffsbildung davon, dass man nicht eigentlich von einem Gehalt – Ge-Halt – sondern von einem Verlauf – Ver-Lauf – des Geistbegriffes bei Hegel sprechen müsse.<sup>7</sup> In diesem Verlauf gewinnt der Begriff ‚objektiver Geist‘ seinen ‚Gehalt‘ ganz vornehmlich aus dem Kontrast zum subjektiven Geist und erbt dessen Probleme (einen Kontext, den weder Freyer beachtet noch ich in meiner Dissertation überhaupt gesehen habe).

Zentral für den Geistbegriff allgemein ist die Idee der Selbsterkenntnis und das von ihr vorausgesetzte und durch sie stabilisierte Selbstbewusstsein. Als dessen abstrakten Ausdruck möchte Hegel die Formel Ich=Ich (‚Ich bin ich‘ – vgl. TW 4, 117 § 22) auffassen. Die Schreibweise dieses abstrakten Ausdrucks mit dem ‚=‘ deutet als einen Aspekt der überkomplexen Theorie an, dass im Hintergrund eine logische Auffassung steht. Hegel versteht den Ausdruck ‚Ich=Ich‘ durchaus als Tautologie (Hegel: ‚identischer Satz‘) und zusammen mit den Unsinnssätzen der so genannten ‚unendlichen Urteile‘ (Beispiele: ‚(Ein) Walfisch ist keine Tür‘; ‚Der Geist (ist) keine Säure‘) als den Urteilszusammenhang auflösend und daher nichts sagend. Er beschreibt dabei eine richtige Einsicht aber falsch: Er sagt, sie drückten keine Urteile aus, insofern es in ihnen keinen Unterschied von Subjekt und Prädikat gebe. Heute würde man sagen, sie sind syntaktisch Sätze, haben aber semantisch keinen Sinn. Ihrer Form nach betrachtet (und ohne über Techniken der Formalisierung wie die spätere Logik zu verfügen) drückten sie für Hegel aber sehr wohl etwas aus – und zwar das ‚Ich=Ich‘ eine Selbstbeziehung des Ich als ein (Sich-)Unterscheiden ohne Unterschied und ferner, nach den Momenten des Begriffs (Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit) betrachtet, die absolute Einzelheit des Ich (‚das Einzelne ist ein Einzelnes‘). In dieser Lesart bringt Hegel die Unsinnssätze des unendlichen Urteils und die Tautologie in einen Zusammenhang. (Tautologie und Kontradiktion markieren Grenzen des Sinns: um verstehen zu können, was einem mit einem Exemplar aus dem zwischen beiden Ausdrucksformen liegende Reich der Sätze gesagt wird/werden kann, muss man verstehen, dass einem mit Ausdrücken dieser beiden Formen *nichts* gesagt werden kann.) Ein Unsinnssatz der Form des unendlichen Urteils

<sup>6</sup> Vgl. Fulda: *Hegel*, 128-33; 156 f., 257.

<sup>7</sup> Ebd. 162.

lautet in der begriffsformalen Beschreibung ‚das Einzelne ist nicht/in keiner Hinsicht Allgemeines‘ – und das Komplement dieser Beschreibung wäre ‚das Einzelne ist/ist nur das Einzelne‘ – wenn diese Form der Beschreibung logischer Formen überhaupt sinnvoll wäre. Diese allgemeine Frage kann ich nicht in der erforderlichen Allgemeinheit diskutieren. Unter logischem Gesichtspunkt ergeben sich an dem Sinn einer begriffsformalen Beschreibung wie bei Hegel aus folgenden Gründen Zweifel. Die Logik sollte eine Theorie der Folgerungsbeziehung sein, deutlich machen, wie aus Sätzen vermöge ihre Form und der in ihnen auftretenden logischen Wörter andere Sätze (und welche anderen Sätze) folgen. Damit dies in formaler Allgemeinheit geschehen kann, müssen die Formalisierungen, wie die Diskussionen über die Ausbildung des Prädikatenkalküls zwischen Frege, Russell und Wittgenstein zeigen, die ‚Multiplizität‘ der formalisierten Sätze bewahren – nur dann können an den Formalisierungen die Folgerungsbeziehungen der materialen Sätze allgemein deutlich gemacht werden. Diesem Erfordernis genügen Hegels begriffsformale Beschreibungen nicht – sie bringen die logischen Formen jedweder Sätze auf die einfache (und in logischer Absicht unterkomplexe) Form der Subjekt-Prädikat-Sätze zurück. Sie haben damit dieselbe kontraintuitive Konsequenz wie Freges irreführend gegenständliche Auffassung der Satzbedeutung: haben in dieser allen wahren Sätze dieselbe Bedeutung – das Wahre – so sagen in Hegels Auffassung alle (Subjekt-Prädikat)Sätze in formaler Auffassung dasselbe – das Einzelne ist Allgemeines. – Aber dies ist, wie betont, eine Kritik nur unter logischem Aspekt. Hegels Wissenschaft der Logik aber wollte Logik und Metaphysik in einem sein: „Nach meiner Ansicht des Logischen fällt ohnehin das *Metaphysische* ganz und gar dahinein.“<sup>8</sup> Das ‚Metaphysische‘ betrifft die inhaltlichen Grundbestimmungen alles Seienden und tut der Formalität der Logik Abbruch.<sup>9</sup> Eine Diskussion des Sinns der begriffsformalen Beschreibungen Hegels in der erforderlichen Allgemeinheit würde erfordern, diese Verknüpfung von Formalem und Inhaltlichem in einer metaphysischen Logik zu kritisieren, eine für einen Aufsatz etwas unhandliche Aufgabe.

Aber dass der Ausdruck ‚Ich=Ich‘ als tautologisch nicht der angemessene Ausdruck für theoretisches, deskriptives Selbstbewusstsein ist, sollte erhellen, wenn angemessenere Kandidaten nur genannt werden:

‚Ich bin der-und-der‘ (Einsetzungsinstanzen: der eigene Name, auf mich zutreffende Kennzeichnungen);

‚Ich bin das-und-das‘ (ein Mensch/Exemplar der Gattung homo sapiens // ein selbstbewertendes/sprechendes/handelndes Lebewesen etc.).

Vor allem aber ist im normalen Verständnis Selbstbewusstsein ganz überwiegend ein praktisches Phänomen und seine angemessenen Ausdrücke ‚Ich bin in der-und-der Hinsicht gut/wichtig‘, ‚Ich kann das-und-das‘ u. ä.

Hegel missversteht die Rolle der Grenzen des Sinns, hier der Tautologie und insbesondere ihres Ausdrucks ‚Ich=Ich‘. Dass die Tautologie die ‚innere Grenze‘ des Sinns ist (vgl. *LPA* 5.143 ‚der substanzlose Mittelpunkt der Sätze‘) zeichnet nicht den Satz ‚Ich=Ich‘ und damit das abstrakte theoretische Selbstbewusstsein als Ausgangspunkt der Entwicklung des Geistes aus, weil jeder Ausdruck der Tautologie (also auch ‚Bein=Bein‘) dasselbe sagt – nämlich nichts. Man kann das Missverständnis auch so beschreiben, dass Hegel der bloß semantischen Bedingung (dass alles muss verstanden werden können, verständlich sein) epistemologische Funktion gibt, indem er die logische Rolle der Tautologie und die epistemologische Rolle des Selbstbewusstseins in der Philosophie ineinander schiebt. Letztere ergibt sich in seinem Kontext aus der Verschärfung von Kants Grundsatz der ursprünglich-synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption (‚Das *Ich denke* muss alle meine Vorstellungen begleiten

<sup>8</sup> ‚Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien‘ (1812; Privatgutachten für ...Niethammer), TW 4, 406.

<sup>9</sup> Michael Wolffs Untersuchungen über die Logik legen nahe, dass selbst Freges Fassung der elementaren Logik sich nicht völlig von inhaltlich ‚Metaphysischem‘ freigemacht hat und daher nicht die allgemeine formale Logik, sondern nur die des ‚mathematischen Schließens‘ gebe – vgl. *Einführung in die Logik*, München 2006, Kap. 10.

können' und ist deshalb der höchste Punkt, an dem aller Verstandsgebrauch, auch der logische, festgemacht ist) zu einem Prinzip der Begründung ‚Das *Ich denke* muss alle meine Vorstellungen begründen können'. Das ist ein gültiger philosophischer Grundsatz, aber der schließt nicht, wie Hegel mit seiner Idee der Totalvermittlung denkt, aus, dass man im Zuge seiner Befolgung auf Unbegründbarkeiten stößt und diese philosophisch akzeptieren muss. Jedenfalls aber gewinnt Hegel aus der abstrakten Leerheit dieses tautologischen Ausgangspunktes ‚Ich=Ich' das Argument dafür, dass das Ich sich im Ver-Lauf des Begriffs ‚subjektiver Geist' zum freien Willen fortbestimmen und sich als dieser objektivieren und mit Objektivität erfüllen muss, um Gehalt zu haben. (vgl. *RPhil* §§ 5-7) Der Anhalt der Fortbestimmung liegt in einer aktivischen Lesart von *Selbstbeziehung*. Der Aktivitätscharakter (die Kantische Spontaneität des Ich denke, angewendet auf das ‚Ich denke mich' in ‚Ich=Ich') vermittelt den Ver-Lauf vom theoretischen über den praktischen zum freien Geist und als dieser ist der Wille Ausgangspunkt des objektiven Geistes. Und nur gegenüber der Leerheit und Abstraktheit des freien Willens<sup>10</sup> (von dem in einer Exegese noch seine Aspekte ‚übergreifende und sich besondernde Allgemeinheit' und ‚Denken' berücksichtigt werden müssten) hat die Rede von der Objektivität des Geistes in einer durch seine Realisierung geschaffenen Welt der Notwendigkeit einen bestimmten, an Gehalten der praktischen Philosophie entwickelten Sinn. Das ‚Material' seiner Verwirklichung ist eine ‚äußerliche Objektivität', zu der anthropologische Bedürfnisse, äußere Naturdinge und intersubjektive Verhältnisse (‚Verhältnisse von einzelnen zu einzelnen Willen') gehören, also ontologisch gesehen Dinge und einzelne Personen im Verhältnis zu sich und zueinander. Dass für die vernünftige Verfassung dieses ‚Materials' das Recht in einem nicht nur juridischen, sondern Moral und Sittlichkeit einschließenden Sinn, das Dasein sein soll, ist bei Hegel einigermaßen plausibel – und auch der Sinn von Objektivierung, insofern die Realisierung des freien Willens in diesem Material „die Seite äußerlichen Erscheinens an ihr“ behält. (*Enz.* § 483)

Diesen Sinn verschiebt die Lebensphilosophie unter Ausnutzung eines Zuges der Hegelschen Handlungstheorie (der Verwendung von ‚Gegenstand' für ‚Zweck', was zur Rede von Zweckverwirklichung als ‚Vergegenständlichung'/Objektivierung führt) ins Unbestimmte der Mehrdeutigkeit zwischen äußerer Gegebenheit einerseits, Ausweisbarkeit und Nachprüfbarkeit für jedermann andererseits, wobei ja schon umgangssprachlich ‚Gegenstand' zweideutig ist zwischen ‚materielles Objekt (raumzeitlich einzelnes)' und ‚Thema der Rede'. *Methodologisch* betrachtet ist Grundlage der begrifflichen Entwicklungen in den Realphilosophien die absolute Idee, die eine Vereinigung von theoretischer und praktischer Idee sein soll. Wenn wir (mit Hegel und Aristoteles) die theoretische Idee auf Wahrheit ausgehen lassen und die praktische auf das Gute, dann geht die Orientierung der absoluten Idee auf etwas, was jenseits von Wahrheit und Gutem und irgendwie eine Vereinigung beider sein müsste. In ‚endlichem' Verständnis kann diese Vereinigung als die Regulierung des praktischen Willens durch theoretisch über die wirklich bestehenden Möglichkeiten belehrte Urteilskraft expliziert werden. Im traditionellen metaphysischen Verständnis ist das von Hegel Gemeinte durch die Idee Gottes oder ‚des Absoluten' bezeichnet. Aber gleichsam methodologisch wichtig ist, dass die Orientierung der absoluten Idee nicht nur auf Wahrheit

<sup>10</sup> Dabei muss besonders noch ein Moment der Vorstellung, durch das Hegel die Fähigkeit zur völligen Abstraktion des Ich oder Willen von allem zu erläutern beliebt, kommentiert werden: die Möglichkeit der Selbsttötung. Zunächst einmal abstrahieren Intelligenz und freier Wille in verschiedenem Sinn – die Intelligenz von endlichem Gegebenem, der Wille als nur erst an sich freier von vernünftigen, sittlichen Zwecken. In deren Kontext die Selbsttötung als Beispiel der ‚vollständigen Abstraktion' (vom eigenen Leben) zu deuten ist selbst bei Annahme der völligen Rationalität einer stoischen Selbsttötung abwegig – als extreme, nicht überbietbare Steigerung der Abstraktion ist die Sprengung des Universums des Verstehens, die die Selbsttötung bedeutet (weil Handeln Verhalten aus Gründen bedeutet und die Selbsttötung die Instanz, die man nach Gründen fragen können müsste, zerstört, so dass immer unentscheidbar bleibt, ob es sich überhaupt um eine Handlung gehandelt hat), massiv unterbeschrieben (ein Beispiel für ‚Übervereinheitlichung' in der Begriffsbildung; das ausführlicher zu begründen, würde einen Exkurs in die Handlungstheorie verlangen, den ich hier unterlasse).

im normalen Verstand aus ist, wie wir heute meinen, dass Wissenschaft (gar noch ‚Wirklichkeitswissenschaft‘) und Philosophie sein sollten. Hegel hat die Orientierung der absoluten Idee auf dem Wege der Ausbildung seines Systems als eine der Philosophie so charakterisiert:

„Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie ... unter der gegebenen Entzweiung der notwendige Versuch, die Entgegensetzung der festgewordenen Subjektivität und Objektivität aufzuheben und das Gewordensein der intellektuellen und reellen Welt als ein Werden, ihr sein als Produkte als ein Produzieren zu begreifen. In der unendlichen Tätigkeit des Werdens und Produzierens hat die Vernunft das, was getrennt war, vereinigt...“<sup>11</sup>

Die der theoretischen Wahrheit und dem praktischen Guten vorgeordnete Orientierung der absoluten Idee ist die auf Vereinigung, Einheit in einer der Erhebung zu Gott in religiöser Andacht analogen Bewegung der denkenden Betrachtung. Dass auf dem Weg zu ihr die normalen Begriffe umgemodelt werden müssen, wenn die Einheit umfassend ausfallen soll, ist unvermeidlich, weil unser normales Begriffssystem mehrere heterogene Ursprünge hat (die u. a. zu so fundamentalen Trennungen wie der des Theoretischen vom Praktischen führen) – aber die sich so ergebenden spekulativen Begriffe sind für Wissenschaft in Absicht auf empirischen Gehalt und theoretisches Verständnis/Erklären auch als solche nicht zu gebrauchen.

Ich habe die letzten drei Absätze mit ‚Vielleicht‘ eingeleitet und möchte den in ‚*inhaltliche*‘ und ‚*methodologische*‘ gegliederten Überlegungen auch nur hypothetischen Status gegeben sehen – aber sie sind immerhin bestimmt begründende. Man vergleiche damit die Ausführungen bei Freyer, die so unbestimmt bleiben, dass sie alles zu legitimieren können scheinen:

„Hegel hat lange genug als abschreckendes Beispiel für die metaphysisch-dialektische Durchseuchung der Erfahrungswissenschaft gegolten. Heute darf man wieder sagen, dass das Zeitalter seines Einflusses formales Vorbild schlechthin für jede Periode ist, die auf philosophischem Grunde eine wissenschaftliche Kultur von Stil und Bedeutung erstrebt.“

Als ob der Wille zur (nationalen) Größe begriffliche Argumente ersetzen könne, zumal hinzugesetzt wird: „Lediglich formales Vorbild, versteht sich. Jede direkte Wiederbelebung..., ob sentimental oder enthusiastisch, ist Quacksalberei.“<sup>12</sup> Statt persuasiv werturteilender Rhetorik hätte man gerne gewusst, warum? Aus welchen Gründen?

## II.

Als Elementarfall objektiven Geistes, der nicht psychologisch reduziert werden könne, präsentiert Freyer eine auf einen materiellen Gegenstand hinweisende Geste im Unterschied zu einer Ausdrucksgebärde (z.B. aus Wut auf den Tisch schlagen) (20 ff.). Darin äußere sich ein ‚gegenständliches Auffassen‘ (Dilthey; 22 f.) und aus diesem erfolge „die Geburt des objektiven Geistes“. Wie die entsprechenden Analysen desselben Beispiels bei Wittgenstein zeigen, liegt auch hier eine Übereinheitlichung durch Nichtunterscheidung zwischen, semantisch gesprochen, Erklärung (Norm) und Aussage (Beschreibung) vor. Und diese zieht die Hegelsche wesentliche ‚Eigenschaft‘ des Geistes, die ‚Manifestation‘ an (vgl. *Enz.* §

<sup>11</sup> *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie ...*, TW 2, 22. Vgl. auch Hegel über den Zusammenhang von Wahrheit, Güte und Einheit als Ideen in den letzten beiden Absätzen der 8. der *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* (TW 17, 404-407).

<sup>12</sup> *Theorie des objektiven Geistes*, 13.



383)<sup>13</sup> und damit, wie bei Hegel selbst gelegentlich beiläufig, aber um so sprechender deutlich macht<sup>14</sup>, die Amalgamierung der Bedeutungsrelation mit der psychologischen Innen-Außen-Unterscheidung, die zudem – in der Deutung des Sachverhalts ‚Handeln‘ – noch einen Aspekt des räumlichen Sinnes dieser Unterscheidung an sich behält<sup>15</sup>.

A limine ist die Auszeichnung eines ‚Elementarfalls‘ des objektiven Geistes einem anderen theoretischen Programm, der Erklärung aus Anfängen, verpflichtet als Hegels Geistphilosophie (die die sich differenzierende Einheit von Allem, das in erfüllte Einheit zurückgeht, begreiflich machen will). Bei Hegel hat, wie angedeutet, der Geistbegriff einen Verlauf und das Stadium seiner Objektivität ist eine Makrostufe dieses Verlaufs ist, für den die Bewegung ‚von oben‘, vom allgemeinen Geistbegriff und seiner Einteilung (Besonderung) her, genauso wichtig ist wie der Ausgang ‚von unten‘, von der Bestimmtheit der zu integrierenden Einzelheiten her. Von daher hat der Geist bei Hegel keine isolierbaren Elemente – denn das Wahre ist das Ganze und das Ganze nur das sich in seiner Entwicklung vollendende Wesen. Aber dem Freyer’schen Ansatz in Differenz zu Hegel kann m. E. durchaus zugestimmt werden, wenn man annimmt, dass die Absicht auf Totalitätsrekonstruktion in den Geisteswissenschaften vergeblich ist und sie sich auf Erklärung des Prinzips von Phänomenen, darunter u. U. auch ‚Elementarfällen‘ beschränken müssen.

Freyer wählt als ‚allgemeine Kategorie‘, an deren ‚Beispiel‘ die ‚Tatsache‘ des objektiven Geistes „begrifflich zu erfassen“ sei, „den Begriff des ‚Sinns‘“. Der sei eine Relation, die „überall da angenommen werden“ soll, „wo zweierlei vorhanden ist: ein Äußeres und ein Inneres, ein Zeichen und ein Gemeintes“, das „...verstanden werden kann“. (16 f.) Da der Gebrauch formaler und kategorischer Wörter (darunter aller im vorvorigen Satz in einfacher Anführung geschriebenen) bei Freyer unaufklärbar unbestimmt ist, ist es sinnvoll, den Versuch der direkten Auskunft mit Hilfe ihrer zu umgehen und sich an das gegebene Beispiel zu halten: eine Zeigegeste. Welchen Sinn hat sie? Soll sie den Gegenstand, auf den gezeigt wird, hervorheben, um jemandes Aufmerksamkeit auf ihn zu fokussieren? Soll der Adressat sich in Richtung des Gezeigten bewegen oder das Gezeigte zu sich? Oder will die Geste nur auf etwas am Gegenstand aufmerksam machen (seine Form, seine Farbe, eine schadhafte oder sonst eigentümlich Stelle etc.)? Soll sie ihn als Muster für das Verständnis eines Ausdrucks bezeichnen (oder nur etwas an ihm etc.)? Wie können die Alternativen entschieden oder das Zutreffen einer anderen Möglichkeit festgestellt werden? Die Antwort auf die letzte Frage ist gewiss: durch Befragung des Zeigenden und Untersuchung seines Sprachgebrauchs. Und diese Antwort, in ihrer Tragweite angemessen verstanden, bringt den Sinn von etwas mit seiner Verständlichkeit und diese mit seiner Erklärbarkeit in internen Zusammenhang und weist auf die Schwäche jeder ‚gegenständlichen‘ Auskunft über ‚Sinn‘ (und auch ‚Geist‘), wie es ‚die Vereinigung von Innerem und Äußerem‘ (beiläufig: Hegels allgemeine Definition von

---

<sup>13</sup> Fulda weist darauf hin, dass Hegel von Manifestieren oder Offenbaren im Sinn des griechischen *délóei* und nicht bloß *apokalýptei*, dem ein Verhüllen vorausgegangen sein müsste und das auch nur andeutungsweise erfolgen könnte, spricht. (*G.W.F. Hegel*, München 2003, 172). Ironischerweise ist für den psychologischen Sinn der Innen-Außen-Differenz ein verhüllt werden Können, nämlich das verschwiegen oder nicht ausgedrückt werden Können ausschlaggebend – jede räumliche Assoziation muss ferngehalten werden, wenn nicht Paradoxien in Kauf genommen werden sollen.

<sup>14</sup> Vgl. z.B. in der Einleitung in seine *Vorlesungen über die Ästhetik*: „Bei einem Kunstwerke fangen wir bei dem an, was sich uns unmittelbar präsentiert, und fragen dann erst, was daran die Bedeutung oder der Inhalt sei. Jenes Äußerliche gilt uns nicht unmittelbar, sondern wir nehmen dahinter noch ein Inneres, eine Bedeutung an, durch welche die Außenerscheinung begeistert wird. Auf diese seine Seele deutet das Äußerliche hin. Denn eine Erscheinung, die etwas bedeutet, stellt nicht sich selber und das, was sie als äußere ist, vor, sondern ein anderes; .... Ja, jedes Wort schon weist auf eine Bedeutung hin und gilt nicht für sich selbst.“ *Werke in 20 Bänden* (suhkamp; zit. TW), Bd. 13, 36. Ich versage es mir, die Naivität dieser Rede von Bedeutung mit Wittgenstein zu elaborieren.

<sup>15</sup> Das war meine Einsicht zur Entzifferung der Rede von Entäußerung und Vergegenständlichung als Explikaten für Handeln und Arbeit bei Hegel und Marx; *Das Prinzip Arbeit*, Berlin 1980, Kap. 1

Wirklichkeit – *Enz.* § 142) ist: dass sie unzureichend reflexiv ist. Jede Erklärung von ‚Sinn‘ bedient sich der Sprache und darf, als philosophische zumindest, das Erklärte durch die Erklärung nicht in einer Weise beschränken, die der Erforderlichkeit der Sprache für Verständnis und Erklärung nicht Rechnung tragen kann. Eine aufgeschriebene Erklärung (Erklärung-wie, nicht Erklärung-warum) – z.B.: ‚der abstrakte Ausdruck des Selbstbewusstseins ist Ich=Ich‘ – ist in keinem Sinn etwas ‚Inneres‘, sondern so äußerlich wie irgendetwas räumlich Äußeres. Um sie zu verstehen muss auch nicht etwas dazu passendes ‚Inneres‘ gesucht/gefunden werden. Man muss nur die Wörter der Erklärung kennen und in ihrer Anwendung verstehen – d.h. ihren Gebrauch, ihren ‚Sinn‘ im konkreten Fall, das, was mit ihnen allgemein zu verstehen gegeben werden kann und im konkreten Fall zu verstehen gegeben worden ist. Also trifft die von Freyer gegebene Erklärung nicht allgemein zu. Auch in dem Fall, in dem sie zutrifft und den spätere Bedeutungstheorie die Kommunikations- oder Sprecher-Bedeutung in einem konkreten Fall genannt hat, darf das Innere, die Kommunikationsintention (das, was der Sprecher gemeint, zu verstehen geben gewollt hat), nicht falsch verstanden werden – es hat wesentlich einen Ausdruck (ist wesentlich ausdrückbar) und der Ausdruck kann wieder ein ‚äußerer‘, z.B. aufgeschriebener sein. Selbstverständlich steht hinter dem Gegensatz zwischen Freyers und der hier angedeuteten Erklärung eine philosophische Wasserscheide – die zwischen der Bewusstseinsphilosophie als fundamentalem Bezugspunkt aller philosophischen Klärungen und der Sprachphilosophie als solchem Bezugspunkt. Erst nach der Wendung zur Sprache, die historisch etwa gleichzeitig war mit der Vollendung des bewusstseinsphilosophischen Paradigmas in Husserls *Phänomenologie* (an der sich Freyer orientierte) erfolgte, hat man den internen Zusammenhang zwischen Sprache, Denken und Wirklichkeit in seiner Tragweite realisieren können. Insofern ist eine Kritik an Freyer von daher gewinnbaren Gesichtspunkten her anachronistisch – aber das benimmt der Feststellung nichts von ihrer Kraft, dass seine Erklärungen nicht in beanspruchter Allgemeinheit zutreffen und daher ihrem eigenen Anspruch, grundlegende begriffliche Erklärungen zu sein, nicht genügen. Hegel ist dem internen Zusammenhang zwischen Sprache und Denken deskriptiv so nahe gekommen, wie im bewusstseinsphilosophischen Paradigma (das für ihn von Descartes, Kant und Fichte her bestimmend war) überhaupt nur möglich. Er meint, dass wir in Worten denken (er schreibt von ‚Namen‘ – *Enz.* § 462 Anm.<sup>16</sup>) und, dass wir in den Gedanken, die wir haben (und *Gedanken haben* soll die subjektive Realität der Vernunft sein – *Enz.* § 465), die Sachen selbst haben. Aber dieser interne Zusammenhang auf der Ebene des Sinns wird als „einfache Identität des Subjektiven und Objektiven“ bestimmt (ebd.) und wenn man die Einbettung der Theorie über den Zusammenhang von Gedächtnis und Denken in die erneuerte, in den Grundzügen aristotelische Psychologie der Philosophie des subjektiven Geistes beachtet, dann ist neben der fehlenden grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Sinn (internen) und Wahrheit (externen Relationen) die Aufnahme der Produktionsmetapher der neuzeitlichen Erkenntnistheorie und das Stufenmodell von einer angeblich schon Einzelnes gebender Anschauung<sup>17</sup>, verallgemeinernder Vorstellung und Einbildungskraft und übergreifender Allgemeinheit des Denkens ein Rahmen, der mit dem internen Zusammenhang von Sprache, Denken und Welt auch nicht wirklich ernst zu machen erlaubt, weil eben neben dahin

<sup>16</sup> Im Zusatz zu § 462 heißt es sogar: „Ohne Worte denken zu wollen, ... erscheint daher als eine Unvernunft... Das Wort gibt ... den Gedanken ihr würdigstes und wahrhaftestes Dasein ...“, aber die letzte Bewertung lässt es eben auch zweifelhaft erscheinen, dass der Konstitutionssinn des Zusammenhangs erfasst ist.

<sup>17</sup> Tugendhat hat darauf hingewiesen, dass die aristotelische Auffassung, die Sinnlichkeit sei auf Einzelnes bezogen, sprachanalytisch durch den Nachweis, dass es eine explizite Differenzierung des einzelnen vom allgemeinen erst mit den Sätzen der Sprache gebe und dass es bei Aristoteles selbst davon gelegentlich durchaus ein Bewusstsein gebe, wenn er sage, die Wahrnehmung beziehe sich auf Gleichartiges („ein Solches, nicht ein Dieses“ – *Anal. Post.* A 31, b 87b28; vgl. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main 1976, 203 und 211 Fn 5). Einzelnes und Allgemeines differenzieren sich in der Struktur der Sätze der Sprache aus dem Gleichartigen vorsprachlicher Erfahrung.

deutenden Bestimmungen das Vorurteil der Bewusstseinsphilosophie, wir bedürften der Sprache nur zur Mitteilung der Gedanken, nicht für das einsame Denken, auch festgehalten wird. Letztlich wirkt sich darin das ungeklärte Verhältnis von Verstand/Vernunft und Sprache aus. Hegel denkt, die Grammatik der Sprache sei ein Werk des Verstandes (*Enz.* § 459 Anm.), aber er meint offenbar auch, die Begriffe, die der Verstand in diesem Werk anwendet und/oder schafft, seien, weil von einzelnen natürlichen Sprachen ein Stück weit unabhängig, auf Sprache deshalb überhaupt nicht grundlegend angewiesen – und das ist einfach falsch. Richtig wäre, aus etwas, was Hegel im exoterischen Zusammenhang einer seiner Gymnasialreden in Nürnberg (zum Schuljahrsabschluss am 29. September 1809) ausführte, prinzipielle Folgen zu ziehen. Dort sagte er u. a.: Mit dem mechanischen Momente der Erlernung der alten Sprachen

„verbindet sich ohnehin sogleich das grammatische Studium, dessen Wert nicht hoch genug angeschlagen werden kann, denn es macht den Anfang der logischen Bildung aus ... Die Grammatik hat nämlich die Kategorien, die eigentümlichen Erzeugnisse und Bestimmungen des Verstandes zu ihrem Inhalte; in ihr fängt der Verstand selbst an, gelernt zu werden. .... Indem wir durch die grammatische Terminologie uns in Abstraktionen bewegen lernen und dies Studium als die elementarische Philosophie anzusehen ist, so wird es wesentlich nicht bloß als Mittel, sondern als Zweck betrachtet ...“ (TW 4, 322, 323)

Die Begriffe, als die grammatischen Abstraktionen, in denen die Logik nach Hegels Auffassung handelt (einem Satzzusammenhangsprinzip wie bei Frege und Wittgenstein, das Begriffe als Klassifikationsprinzipien für Bestandteile von Sätzen aufzufassen erlaubt und das mit Kants Identifizierung von Begriffen als Funktionen zu Urteilen eingeleitet wurde, steht er noch fern), bedürfen in der Logik selbst einer, aus der radikalen Vereinfachung der Grammatik der Umgangssprache gewonnenen Grammatik (Regeln ihrer Verknüpfung) und zudem sind sie zu ihrer Erklärung in letzter Instanz auf die normale Sprache angewiesen – deshalb ist es falsch, sie für grundsätzlich unabhängig von der Sprache zu halten.

Hegel hatte alle Voraussetzungen für diesen Schritt zu Verfügung, hat ihn aber nicht getan. Gemessen daran in der Rekurs Freyers auf eine Phänomenologie Husserl'schen Typs zur Erklärung seiner Elemente des objektiven Geistes ein begrifflicher Rückschritt. In der lebensphilosophischen Umdeutung des Begriffs ‚objektiver Geist‘ wird die Sprache, die Hegel in ihrer Grammatik die ‚elementarische Philosophie‘ gab, nämlich wieder „nur Beispiel“ für einen „seelischen Kreislauf“, „der durch den objektiven Geist wesentlich hindurchgeht“ und „bildnerischer Natur“ sein soll (*Theorie*, 83). Darin verkennt der phänomenologisch Betrachtende den Universalitätsanspruch der Sprache, der darin besteht, dass sie zu allem Verständlichmachen benötigt wird, weil er vergisst (reflektierend nicht beachtet), dass er selbst sich zu seinen Ausführungen stets der Sprache bedienen muss.<sup>18</sup>

© E.M. Lange 2009  
revidiert 2016

---

<sup>18</sup> Ich habe dieselbe Wendung des Gedankens erörtert in ‚Universelles Medium oder Symbolische Form. Wittgensteinianische Bemerkungen zu Sprachbegriff und Philosophiekonzeption im kritischen Blick auf Ernst Cassirer‘, in: *Ludwig Wittgenstein, Denker des 20. Jahrhunderts* Bd. 6, Cuxhaven 2000 (1998), 113-123.