

Philosophische Bibliothek

Pirmin Stekeler

Hegels Realphilosophie

Ein dialogischer Kommentar zur Idee der
Natur und des Geistes in der *Enzyklopädie
der philosophischen Wissenschaften*

Meiner





PIRMIN STEKELER

Hegels Realphilosophie

Ein dialogischer Kommentar
zur Idee der Natur und des Geistes in der
»Enzyklopädie der philosophischen
Wissenschaften«

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

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 978-3-7873-4239-6

ISBN eBook 978-3-7873-4240-2

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2023. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Tanovski Publ. Serv., Leipzig. Druck und Bindung: Druckerei C. H. Beck, Nördlingen. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

Inhalt

Vorwort	11
Erster Teil: Versuch einer topischen Bestimmung	27
1. Der verrückte Blick der Naturphilosophie	27
2. Geschichte des Wissens über die Natur vs. Naturgeschichte .	31
3. Begriffe als Gegenstandsbereiche und analogische Erklärungen	38
4. Was ist die Natur?	45
5. Die (All-)Einheit der Natur	47
6. Sinnkritische Philosophie des Geistes	54
7. Die Idee der Seele als Seinsform des personalen Subjekts . . .	57
8. Die Metapher von der Herrschaft der Seele	72
9. Zur Gliederung der Themen des subjektiven Geistes in Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie	78
Zweiter Teil: Naturphilosophie	89
Hegels Einleitung in die Philosophie der Natur	90
Betrachtungsweisen der Natur	90
Begriff der Natur	96
Einteilung	116
Erste Abteilung der Naturphilosophie. Die Mechanik	119
A. Raum und Zeit	120
a. Der Raum	120
b. Die Zeit	136
c. Der Ort und die Bewegung	160
B. Die Materie und Bewegung	172
a. Endliche Mechanik	172
b. Die träge Materie	177
c. Der Stoß	181
d. Der Fall	190

C. Absolute Mechanik	203
Zweite Abteilung. Physik	229
A. Physik der allgemeinen Individualität	231
a. Die freien physischen Körper	232
α) Das Licht	232
β) Die Körper des Gegensatzes	247
γ) Der Körper der Individualität	251
b. Die Elemente	254
α) Die Luft	256
β) Die Elemente des Gegensatzes	258
γ) Individuelles Element	261
c. Der elementarische Prozeß	262
B. Physik der besondern Individualität	269
a. Die spezifische Schwere	272
b. Kohäsion	276
c. Der Klang	284
d. Die Wärme	289
C. Physik der totalen Individualität	298
a. Die Gestalt	300
b. Die Besonderung des individuellen Körpers	313
α) Verhältnis zum Licht	316
β) Der Unterschied an der besondern Körperlichkeit	329
γ) Die Totalität in der besondern Individualität; Elektrizität	331
c. Der chemische Prozeß	338
α) Vereinigung	346
1) Galvanismus	346
2) Feuerprozeß	364
3) Neutralisation, Wasserprozeß	365
4) Der Prozeß in seiner Totalität	366
β) Scheidung	370

Dritte Abteilung der Naturphilosophie. Organische Physik	385
A. Die geologische Natur	390
B. Die vegetabilische Natur	396
C. Der tierische Organismus	408
a. Die Gestalt	414
b. Die Assimilation	423
c. Gattungs-Prozeß	451
α) Die Gattung und die Arten	452
β) Das Geschlechts-Verhältnis	457
γ) Die Krankheit des Individuums	460
δ) Der Tod des Individuums aus sich selbst	465
Dritter Teil: Philosophie des Geistes	471
Hegels Einleitung in die Philosophie des Geistes	472
A. Begriff des Geistes	479
a. Einteilung	494
Erste Abteilung der Philosophie des Geistes. Der subjektive Geist	507
A. Anthropologie. Die Seele	513
a. Die natürliche Seele	525
α) Natürliche Qualitäten	528
β) Natürliche Veränderungen	533
γ) Empfindung	545
b. Die fühlende Seele	561
α) Die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit	572
β) Selbstgefühl	592
γ) Die Gewohnheit	603
c. Die wirkliche Seele	619
B. Die Phänomenologie des Geistes. Das Bewußtsein	624
a. Das Bewußtsein als solches	638
α) Das sinnliche Bewußtsein	638
β) Das Wahrnehmen	641
γ) Der Verstand	643

b. Das Selbstbewußtsein	646
α) Die Begierde	647
β) Das anerkennende Selbstbewußtsein	650
γ) Das allgemeine Selbstbewußtsein	660
c. Die Vernunft	664
C. Psychologie. Der Geist	666
a. Der theoretische Geist	681
α) Anschauung	690
β) Die Vorstellung	699
1) Die Erinnerung	700
2) Die Einbildungskraft	708
3) Gedächtnis	739
γ) Das Denken	753
b. Der praktische Geist	761
α) Das praktische Gefühl	766
β) Die Triebe und die Willkür	773
γ) Die Glückseligkeit	786
c. Der freie Geist	789
Zweite Abteilung der Philosophie des Geistes. Der objektive Geist	797
Einteilung	807
A. Das Recht	807
a. Eigentum	807
b. Vertrag	812
c. Das Recht gegen das Unrecht	816
B. Die Moralität	827
a. Der Vorsatz	832
b. Die Absicht und das Wohl	834
c. Das Gute und das Böse	837
C. Die Sittlichkeit	847
a. Die Familie	852
b. Die bürgerliche Gesellschaft	856

α) Das System der Bedürfnisse	857
β) Die Rechtspflege	864
γ) Die Polizei und die Korporation	875
c. Der Staat	880
α) Inneres Staatsrecht	884
β) Das äußere Staatsrecht	921
γ) Die Weltgeschichte	922
 Dritte Abteilung. Der absolute Geist	963
A. Die Kunst	966
B. Die geoffenbarte Religion	982
C. Die Philosophie	996
 Literatur	1035
Personenregister	1047
Sachregister	1053

*Wolfgang Neuser und Dieter Wandschneider
in Erinnerung an Olaf Breidbach gewidmet*

Vorwort

Eine Darstellung von Hegels Philosophie wäre ohne seine *Naturphilosophie* und die *Philosophie des Geistes* in der *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* nicht vollständig. Erst in dieser zweigeteilten *Realphilosophie* (Enz. §§ 245–577, 3. Aufl. 1830, hier nachgedruckt und kommentiert nach Phil. Bibl., Bd. 33¹⁾ werden die allgemeinen Formen skizziert, die für die Entwicklung eines geistigen oder, was dasselbe ist, personalen Lebens der Menschen auf der Grundlage der Gegebenheiten der natürlichen Welt notwendig sind. Das geschieht in einer realbegrifflichen oder, wie ich lieber sage, materialbegrifflichen Differenzierung grundsätzlicher Themen und Gegenstandsbereiche und der zugehörigen Formen des Wissens und Könnens.

Das System der Enzyklopädie ist daher nichts Anderes als ein erster Entwurf einer übersichtlichen Darstellung der verschiedenen Sachbereiche und Methoden, Darstellungsweisen und Erklärungsarten der philosophischen, und das heißt hier zunächst nur: theoretisch artikulierten, Natur- und der Geisteswissenschaften. Diese waren damals in der Tat entsprechend sachgemäß zu gliedern. Diese Gliederungen haben Folgen für die institutionelle Arbeitsteilung disziplinärer Fokussierung, wie sie dann unter anderen in den deutschen Universitäten bis ca. 1900 tatsächlich etabliert wurde. Hegels sogenanntes System der Philosophie ist in dieser Betrachtung zunächst die Begründung eines frühen Vorschlags zur themenbezogenen Ordnung der akademischen Disziplinen.

Die *Naturphilosophie* ist allerdings weit mehr als bloße Reflexion auf das System der Naturwissenschaften. Sie ist erster Teil einer ra-

¹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hgg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Hamburg: Meiner 1991; es werden auch die Parallelstellen der *Gesammelten Werke*, Bd. 20, hgg. v. W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Düsseldorf 1992 angegeben werden.

dikalen *Verweltlichung des Geistes*. Die *Philosophie des Geistes* ist notwendiger zweiter Teil dieses Projekts. Es geht dabei insbesondere darum, jede *Naturalisierung* von Wissen und Erkennen zu vermeiden. Naturalisierungen menschlicher Kognitionen begehen nämlich fundamentale Kategorienfehler. In ihrem *unmittelbaren Objektivismus* sprechen sie schon, ohne sich dessen bewusst zu sein, eine *spekulative Sprache*. Man *abstrahiert* von jeder endlichen, subjektiven, empirischen Perspektive, also auch von jedem Ort und jeder Zeit. Man blickt auf sich selbst *sideways-on* (John McDowell) und auf die Welt von Nirgendwo (Thomas Nagel).²

Die übliche Kritik an Hegels ominösen Wörtern »Spekulation« und »Totalität« trifft daher den Boten für die Nachricht. Das Wort »spekulativ« ist ja nur Signal für eine besondere logische Form. Es geht sozusagen darum, dass man im Fokus auf Einzelgegenstände und Einzeltatsachen die Welt als ein Ganzes übersieht, in deren Rahmen alles bloß Einzelne in einem begrifflichen System von hoffentlich gemeinsamen *Unterscheidungen, Beziehungsaussagen* und *inferentiellen Erwartungen* allererst bestimmt ist. Dabei ergibt sich die »objektive« Rede von *Unterschieden, Relationen* und (richtigen) *Schlüssen*, wie Hegel in der Wissenschaft der Logik auf unbezweifelbare Weise ausarbeitet, erst aus einer reflexionslogischen Abstraktion.

Die Betonung der besonderen spekulativen Sprachform ist nötig, da man in berichtenden Aussagen nicht über Themenbereiche oder Begriffe, Arten und Typen sprechen kann. Man kann Formen und Inhalte, auch die »geistigen« Vollzugsformen verständigen und vernünftigen Redens und Handelns, trivialerweise nicht unmittelbar beobachten, so wenig wie abstrakte Gegenstände reflektierender Rede, zu denen unter anderem die (reinen) Zahlen und geometrischen Formen gehören. Für die Rede über Arten, Formen und Begriffe braucht man eine generische, für die Rede über ganze Bereiche solcher Formen und Begriffe, erst recht über den Begriff als Gesamt aller Begriffe, die Welt als Gesamt allen Seins und dann auch über Natur und Geist braucht man spekulative Sprache. Es bedarf also einer besonderen »metastufigen«

² Vgl. dazu John McDowell, *Mind and World*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1996 und Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press 1986.

Kompetenz, um die *holistischen Aussagen* über ganze Seinsbereiche und die zugehörigen Begriffe zu verstehen. Das gilt insbesondere für alle Reden *sub specie aeternitatis*, also aus dem Blick eines allwissenden Gottes, wie sie keineswegs nur in den Religionen, dort immerhin in metaphorischen Bildern *explizit*, sondern in allen Wissenschaften aufgrund der Differenzierung von Wissensanspruch und Wahrheit, hier allerdings zumeist nur *implizit* vorkommen. Philosophie ist explizite Reflexion auf das Implizite in allen unseren Reden von Wahrheit.

Hegels ominöser Ausdruck »der Begriff« im generischen Singular nennt dabei, wie eben skizziert, entweder alle möglichen sprachlich erschlossenen Themenbereiche des Wissens und steht *jeweils* für einen ganzen Gegenstandsbereich, so wie wir vom Begriff der Zahl sprechen, nicht aber vom Begriff der Primzahl größer als zwei. Wenn wir auf unsere Sprache hören, werden wir in der Tat nur selten vom »Begriff« des Hundes reden, nämlich wenn es uns auf die Artbestimmung verschiedener Hunderassen ankommt, wohl aber vom Begriff des Staates, des Rechts, der Religion, des Gebets, der Kunst oder des Geistes. Insbesondere ist nicht jedes Prädikat ein Begriff, *pace* Kant und Frege.

Heute spielen Wörter wie »System« in sogenannten Systemtheorien oder »Struktur« im sogenannten Strukturalismus eine ganz analoge Rolle wie das Wort *eidōs* bei Platon und dessen früher übliche Übersetzung durch »Begriff« im Deutschen, wie bei Schleiermacher, der das Wort aber auch schon mal mit »Gestalt« wiedergibt, obwohl bei Platon dafür *schēma*, *schēsis* oder auch *idea* steht. Mit dem Wort »Idee« verweist Hegel auf einen *realisierten* Begriff, genauer, auf seine Instanzierungen. Im generischen Gebrauch steht daher »die Idee« grob für alle ausreichend guten *Instanzen* eines Begriffs an sich. Ein Begriff an sich wiederum ist die jeweilige eidetische bzw. generische (Gesamt-)Form. Er ist nicht nur ein Wort, sondern wie im Fall der Rede vom Staat an sich das relational oder sogar schon prozessual strukturierte idealtypische System des Staates. Analoges gilt für das Recht, die Religion oder die Wissenschaft. Je mein Leben ist Idee des Begriffs des Geistes insofern, als sich nur im geistigen Leben das Begreifen von Formen realisiert.

Narrative Paradigmen und damit Hegels Ideen lassen Formen und Begriffe weit plastischer hervortreten als ihre abstrakten Benennungen, Beschreibungen und Kommentierungen. Daher meint man, dass

Beispiele oder dann auch auf besondere Weise Gleichnisse für *Klarheit* sorgen. Der Mangel bloßer Beispiele aber ist analog zum Problem des Verstehens von Metaphern. Es bedarf gut gebildeter reflektierender Urteilskraft, um im Ausgang von Beispielen die *relevante Form* in der relevanten Gattung als Artbegriff zu finden. *Deutlich* bestimmt sind Begriffe und Formen erst über allgemeine Kommentare zu den *wesentlichen Relationen und Prozesstypen bzw. zu den bestimmten Negationen*, also den einschlägigen Prädikaten ›in‹ ihnen. Wir sind im Allgemeinen dennoch ganz gut darin, an *geeigneten* Prototypen allgemeine Formen zu erkennen – und wissen doch auch, dass dies empirisch, also *durch reine Beobachtung*, nicht möglich ist. Platons Sokrates führt das im Dialog *Menon* am Beispiel der Geometrie und dem Verfahren der Verdoppelung der Fläche eines Quadrats paradigmatisch vor. Obwohl Platon dabei von einer Wiedererinnerung spricht, führt das Argument von einem einzelnen Beispiel zu einer allgemein reproduzierbaren Form und korrespondiert daher weitgehend dem, was Kant später »reflektierende Urteilskraft« bei der Bestimmung eines Begriffs im Ausgang eines empirischen Falls nennt.³

So wie der Begriff des Geraden ist auch der *Begriff* des Wissens (*an sich*) und damit auch der *Wahrheit* (*an sich*) höchst ideal bestimmt. Man erläutert sie zunächst bildlich als das, was ein kontrafaktisch vorgestellter Gott wissen könnte. Die *Idee* des Wissens zeigt sich dagegen in Aussagen, die wir *auf ausreichend gute Weise* als richtig anerkennen (können oder sollen).

Hegels spekulative Sätze über das Sein, über das Wesen oder über

³ Dabei verweist der Begriff der geometrischen Form an sich im generischen Sinn auf das Gesamtsystem von Formen, mit geraden Linien und rechten Winkeln als den zentralen größenunabhängigen Teilformen, wie es sie außerhalb der Euklidischen Geometrie gar nicht gibt. Für hyperbolische und andere nicht-euklidische Modelle ist die Euklidische Geometrie nach wie vor systematische Grundlage, gerade weil die Wörter »gerade« und »orthogonal« in diesen Modellen nur noch im ›Lokalen‹, genauer ›Infinitesimalen‹ der Tangentialebenen ihre volle Bedeutung erhalten. Die Idee des Geraden bzw. Orthogonalen steht jedenfalls für alle jeweils ausreichend geraden bzw. rechtwinklig zu einander stehenden Linien in der realen, empirischen Welt. Prototypen sind die Seiten von Rechtecken mit vier gleichen Winkeln an Quadern mit sechs Rechtecken.

den Begriff haben demnach wenig mit einer neuplatonischen Lehre über Welt und Gott als Eins-und-Alles zu tun. Sie skizzieren vielmehr Grundformen des Denkens und damit des Redens über Gegenstände als Einheiten in den jeweiligen Bereichen wie zum Beispiel der Zahlen, der Lebewesen oder der nichtlebenden Körperdinge. Generische Sätze kommentieren die allgemeinsten Formen eines solchen Genus, z. B. auch unseres menschlichen Daseins in der Welt. Dabei gibt es ganz besondere Bedingungen dafür, dass solche Sätze wahr oder ›richtig‹ sind.

Logik ist vor dem Hintergrund dieser basalen Einsichten für Hegel zunächst *Dekonstruktion* aller rein *wörtlichen* und eben damit aller *ontologischen* Reden über eine unmittelbar unterstellte oder explizit geglaubte Existenz irgendwelcher Dinge, Sachen oder sogenannten *Entitäten*. Existenz bedeutet bei Hegel immer, dass sich eine *Form* als ›Ursache‹ von Erscheinungen auf die eine oder andere Weise unseren Sinnen, aber je perspektivisch, in der empirisch-realen Welt zeigt. Die Objektivität eines transsubjektiven Zugangs zu den Sachen selbst ist daher immer begrifflich geformt. Es geht in einer Logik des Denkens daher immer darum, die erstmals von Kant für den besonderen Fall der Rede über physische Dinge als nötig erkannte *Konstitution* des immer *begrenzten* Gegenstandsbereiches für *alle* gegenstandsförmigen Reden aufzuweisen, und zwar als Bedingung der Möglichkeit, etwas über etwas zu sagen.⁴

Als *Kritik an allen Unmittelbarkeiten und allem bloß erst wörtlichen, also nur erst schematisch-abstrakten Verstehen von Sprache* gerade auch in allem religiösen, wissenschaftlichen oder spekulativ-weltanschaulichen *Glauben* ist Philosophie zuerst und vor allen

⁴ Ein Grundproblem für heutige Leser ergibt sich, wie wir jetzt sehen, gerade daraus, dass Hegel unter dem Titel »Begriff« nicht irgendwelche Prädikate, sondern *Gegenstandsbereiche* anspricht. Im generischen Singular umfasst der Begriff *alle möglichen Themenbereiche*. Bloße *formale Logik* übergeht die Reflexion auf die Verfassung der Bereiche G mit den Relationen und Gleichungen in G. Jede Belegung einer sogenannten ›Objektvariablen‹ in G setzt diese Konstitution von G implizit voraus. Das gilt gerade auch für die Deutung des Quantors »es gibt«. Jede unmittelbare Rede von Existenz und Wahrheit erweist sich damit als metaphysisch *naiv* und als abstraktionslogisch *bewusstlos*.

Dingen logische Sinnkritik und in diesem Sinn sozusagen *Negative Philosophie*. Die Kritik richtet sich gegen mangelhafte Reflexionen auf die Konstitution von Gegenstandsbereichen und Identitäten in unserem Reden und Denken. Betroffen von dieser Kritik ist also gerade *jeder* unmittelbare *Glaube* an die *Existenz von wirklichen oder möglichen Dingen und Sachen*. Dabei gebrauche ich hier das Wort »Sache« im Interesse einer übersichtlichen Darstellung so, dass auch alle Sachverhalte, Ereignisse, Prozesse und sogar Eigenschaften dazu zählen. Wir können diese ja rein sprachlich, durch Nominalisierung, formal zu *Gegenständen* machen. Daher umfasst die Rede von der *Existenz* von Dingen und Sachen immer auch schon die Rede über die *Wahrheit* von möglichen Sätzen und Aussagen, also auch über das Bestehen von Sachverhalten. Es ist nur eine Frage des Stils, ob man sagt, etwas sei eine Tatsache, der betreffende Sachverhalt existiere oder die zugehörige Aussage sei wahr. Entsprechendes gilt für die Rede von der Existenz von Eigenschaften: Man sagt in ihr, dass es im relevanten Bereich Gegenstände gibt, welche die Eigenschaft haben.

Das alles sind selbst keine »Behauptungen«, sondern Erläuterungen einer schon längst etablierten sprachlichen Reflexionstechnik. Es handelt sich um Kommentare zu einer Kompetenz.

Das zentrale Thema der Logik *des Begriffs* ist also explikative Analyse der *Verfassung* begrenzter *Gegenstands- und Themenbereiche* und damit auch der unterschiedlichen Bewertungen des Richtigen oder Wahren auf den Ebenen des generisch Allgemeinen, eidetisch Besonderen und empirisch Einzelnen. Die Philosophie im neuen Sinn nach Kant und Fichte interessiert sich dabei nur für die *allgemeinsten Normalfälle*, die in den besonderen Fachwissenschaften implizit vorausgesetzt werden, und das zumeist so unbewusst wie die Gerichtetheit und das Maß der Zeit etwa in der Physik. Es geht ihr daher auch nicht um *besondere* Ausnahmen und *akzidentelle* Privationen, die in der konkreten Situation zu behandeln sind. Diese sind Themen der Sachwissenschaften. Allerdings gilt es zu verstehen, warum man privative Fälle, auch Ausnahmen, nie mit dem Wesen einer Sache oder eines Lebewesens verwechseln darf, egal, wie häufig sie auftreten sollten. Das betrifft insbesondere menschliche Institutionen wie Staat und Recht, Familie und Eigentum, Religion und Kirche, aber auch Wissenschaft und Kunst.

Jede Kriminalgeschichte des Christentums, der Politik oder der westlichen Zivilisation setzt in ihren Schilderungen besonderer und einzelner Mängel und Verbrechen schon die idealen ethischen Ansprüche voraus, die den Schilderungen zufolge nicht ausreichend erfüllt wurden. Sonst wären die Geschichten auch kaum interessant. Wenn wir daher auf die Entwicklung der normativen Ideen selbst achten – und nur das ist die Aufgabe der Philosophie –, dann erkennen wir allererst, wie manche Traditionen und Institutionen, etwa das Christentum und die Kirche, eine Kritik allererst ermöglichen, welche sich scheinbar gegen sie richtet. Auch Lügen kann man erst, nachdem es eine Praxis der Wahrheit gibt.

Während der *subjektive Empirismus* oder *Idealismus* nur von den Einzelerfahrungen der Subjekte ausgeht und damit menschliche Erfahrung sozusagen rein solipsistisch auffasst, möchte ein materialistischer Empirismus wie schon bei Thomas Hobbes unmittelbar zwischen dem unterscheiden, was Subjekte aktual und real erfahren, und dem, was es objektiv gibt. Schon in der Antike hatten sich aber aus diesem abstrakten Unterscheidungswunsch zwei Blickweisen entwickelt, eine theologische und eine naturalistische. Beide erweisen sich auf analoge Weise als problematisch, gerade weil sie ganz unbewusst spekulative Bezugnahmen auf das Ganze dessen sind, was es gibt. Beide wissen nicht, was schon Aristoteles wusste, nämlich, dass es einen universalen Bereich von Gegenständen, des früher so genannten ›Seienden‹ als Übersetzung von »to on« und »ta onta«, aus abstraktionslogischen Gründen nicht gibt und nicht geben kann. Jeder Bezugsbereich für »etwas« ist ein begrenztes, nie ein allumfängliches *universe of discourse*. Der Belegungsbereich für Variablen ist gerade ein Begriff in Hegels Sinn, so wie der Begriff der Person mit dem Bereich des Wortes »jemand« zusammenfällt.

Wo immer man davon spricht, dass es etwas, ein x , gebe, das eine gewisse Eigenschaft E haben soll, wird stillschweigend vorausgesetzt, dass der Bereich des x und der Eigenschaft E , also der relevante Begriff, schon bekannt ist. Philosophische Logik ist wesentlich explikative Analyse dieser Bereiche. Noch die Rede von einer Sinnfeldontologie wie bei Markus Gabriel meint, ohne das ausreichend klar machen zu können, nichts Anderes als die begriffliche Verfassung von Gegenstandsbereichen. Da ein solcher Bereich als Begriff an sich eine

abstrakte Form ist, wie man das bei Arten und Typen klar sehen kann, bedarf es immer noch einer Projektion auf die reale Welt der empirischen Erscheinungen in einer zu bestimmenden Zeitepoche, zumal alles, was es in der Welt gibt, sogar ein Arttypus, endlich ist, also nur in einer begrenzten Zeit existiert.

In der Theologie schreibt man einem anthropomorph vorgestellten Gott ein Allwissen über alles Einzelne *sub specie aeternitatis* zu. Das ist schon deswegen in sich widersprüchlich, weil von aller *Zeitlichkeit* abstrahiert wird. Aber auch der Ausdruck »die Welt« nennt keinen Bereich von Gegenständen. Der Ausdruck »Weltall« ist, wie Hegel selbst sagen wird, ebenso wie »Natur« leicht irreführend. Beide enthalten nicht »alles«, was es »in der Welt gibt«, z. B. keine *Bedeutungen* und *Denkinhalte*, auch keine *Zahlen* und *Formen*. Das Weltbild des Naturalismus operiert als Physikalismus schon in Platons *Timaos* mit der Vorstellung eines *perfekten Physikers* oder Weltarchitekten. Diese Vorstellung erweist sich als nicht weniger widersprüchlich als die eines Gottes, der »alles« weiß. Dabei ist es schon falsch, das organische Leben bloß aus der Sicht der Physik, Chemie und Physiologie zu betrachten. Wer den Inhalt des gesamten Wissens einer möglichen Physik mit der ganzen Welt identifiziert, muss sich fragen lassen, auf welcher Grundlage er diese seine Sicht für wahr zu erklären gedenkt. Es gibt keine ausreichenden Gründe, warum wir ihm folgen sollten.

Die dramatische Folge des physikalistischen Biologismus im 19. und 20. Jahrhundert ist ein *Nihilismus* der Sinnlosigkeit des Daseins angesichts einer vermeintlichen Kälte des Kosmos, wie er unter vielen anderen von Friedrich Nietzsche und Fjodor Dostojewski in besonderer Weise literarisch, von William James oder Martin Heidegger philosophisch thematisiert worden war. Dabei prägt ein zum Teil leicht elegischer, sich zum Teil für tapfer und redlich haltender Realismus die Philosophie nach Nietzsche. Das gilt dann auch für Max Webers Rede von einer *Entzauberung* der Welt.

Noch dramatischer ist freilich der Aberglaube eines ewigen Kampfs ums Überleben der tüchtigsten Gene, der schon im 19. Jahrhundert zunächst in eine Apologetik des eurozentrischen Imperialismus transfigurierte, aus welchem erst damals ein tribalistischer Rassismus entstand, wie er leider immer noch nicht ausgestorben ist. Sowohl kantianische als auch utilitaristische Moral-Appelle kommen hier

zu spät, auch wenn sie sich redlich gegen die Lehre vom Kampf ums Dasein und gegen einen völkischen oder sonst wie primitiven Nationalismus richten. Der Sinnverlust durch ein nur scheinbar wissenschaftliches Weltbild und die latente Depression eines ebenfalls nur scheinbar wahren Naturalismus lässt sich so nicht aufheben.

Hegel deckt in seiner komprehensiven *Philosophie der Natur und des Geistes* diese falsche *Re-Animalisierung* des Selbstbilds von Mensch und Person und die ebenfalls falsche *Physikalisierung* des Lebens auf. Er erkennt zunächst, dass der von Friedrich Engels und Karl Marx später so genannte mechanische Materialismus eine mathematische Metaphysik des Neuphythagoreismus ist. Das *mechanische* Weltbild nimmt sich die in Newtons Dynamik durch die Rolle der *Massenpunkte* perfektionierte Erklärungsform der *Punktbewegungs-kinematik* des Descartes zum Muster. Hegel spricht ganz passend von einer *Kindheit des Philosophierens*. Das Juvenile in dieser Begeisterung für mathematische Modelle ist ja gerade Ursache für den Aberglauben an einen physikalistischen Determinismus.

Alle Denkfehler spekulativer Metaphysik basieren auf fundamentalen Verwirrungen in den Begriffen Natur, Leben und Geist, zuvor schon von Ding, Gegenstand und Eigenschaft. Ein besonderes Problem liegt in der generischen Logik der Sprache einerseits, in der Dialektik konkreten Sprechens und Denkens andererseits. Nicht angemessen unterschieden oder falsch verstanden werden allzu häufig *empirische Konstatierungen* über Sachen hier und jetzt (1), *zeitallgemeine Sätze* als kanonisierte Normalfallinferenzen im generischen Sachbezug (2), *axiomatische Theorien* als stenographisch verdichtete Artikulations- bzw. Deduktionssysteme, welche viele zeitallgemeine Sätze nur leicht lehr- und lernbar machen, aber nie begründen (3), Aussagen über die *Methoden der Entwicklung* und der Kontrolle dieses sachbezogenen Allgemeinwissens (4), *Reflexionen* über deren rechte Anwendungen (5) und schließlich *spekulative Sätze* über den je umfänglicheren Rahmen sachfokussierter Unterscheidungen in einer Art logischen Geographie von Begriff und Welt, also aller möglichen Gegenstandsbereiche (6).

Die sowohl generisch-allgemeinen als auch prototypisch-figurativen Grundformen unserer Sprachen qua Ausdruckssystemen für differentiell bedingte und kanonisch gesetzte Normalfallschlüsse

verlangen in allen empirischen, damit auf *Einzelsachen* bezogenen, Anwendungen *allgemeiner* Schemata eine urteilskräftige *Ent-Schematisierung* und *Ent-Idealisierung*. In der Einsicht in die Vollzugsformen einer immer notwendigen *Verflüssigung* unserer idealen und analogen Schemata des bloßen Verstandes besteht Hegels bis heute kaum begriffene *freie Dialektik der Vernunft*.

Hegels erstes Meisterwerk, die *Phänomenologie des Geistes*, war dabei in einer Auseinandersetzung mit Kants Bewusstseinsphilosophie aus der Kritik an unzulänglichen Unterscheidungen zwischen *Glauben* und *Wissen* und dann auch zwischen *Verstand* und *Vernunft* hervorgegangen. Die *Wissenschaft der Logik* ist Explikation der vornehmlich sprachlich formierten Gegenstandsbereiche als den begrifflichen Grundformen unserer diversen Weltbezugnahmen. In der Realphilosophie der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* geht es nun um eine *Explikation der Idee der Natur* und der *Seinsform* zunächst des *subjektiven Geistes* – mit Kommentaren zur Phylogenese der Gattung und Ontogenese der Bildung des einzelnen Individuums zur Person. Dabei steht die *Idee* der Natur für die *realen Seinsformen*, die wir in unserem Naturwissen darstellen. Dieses Wissen wird in den Naturwissenschaften systematisch entwickelt – aber in abstrakter Form, im generischen Modus von Naturgesetzen an sich.

Die *Idee des subjektiven Geistes* ist dagegen im Wesentlichen das *je konkrete Ich-Sein-Können der individuellen Person* und am Ende das gesamte *Personsein des Einzelsubjekts*. Die basalen logischen Stufen geistiger Fähigkeiten und personaler Bildung thematisiert Hegel zunächst in einer *philosophischen Anthropologie*, dann in einer *Philosophie der Psychologie* als den zwei »Extremen«, wie Hegel sagt, weil er eine ganz kurz zusammengefasste, nicht etwa sachlich neu gestaltete *Phänomenologie des Geistes* als logische Analyse der Begriffe des Bewusstseins und Selbstbewusstseins *die vermittelnde Mitte* bilden lässt.⁵ Der *objektive Geist* ist das *System gemeinsamer personaler*

⁵ Die Schwierigkeiten einer Bestimmung der »Stufen des Geistes« rühren, sagt Hegel im § 380, daraus, dass alle Unterscheidungen uns zunächst nur als Momente »an den höhern Entwicklungsstufen« bekannt sind. Von ihnen her lassen sich Mängel psychischer Leistung zeigen. Das gilt z. B. für bloße Empfindungen, Stimmungen und Gefühle. Im § 381 sagt er, dass

Praxisformen, welches unser Können allgemein trägt und jedem von uns auf besondere Weise seine personalen Fähigkeiten vermittelt. Der absolute Geist besteht in unseren Haltungen zu den Formen, die uns zu geistigen Wesen machen. Diese Haltungen werden explizit und damit bewusst gemacht in Religion, Kunst und Philosophie.

In seinem Projekt einer Verweltlichung des Geistes betont Hegel insbesondere – lange vor Charles Darwin, aber in Kenntnis von dessen Großvater Erasmus – das Zeitliche und Historische der Entwicklung irdischen Lebens einerseits, das Kulturgeschichtliche und Gemeinschaftliche des Geistes andererseits. Die einzelnen Menschen bilden ihre geistigen Fähigkeiten immer schon unter Rückgriff auf die gesamte Menschheitsgeschichte aus. Alles wichtige Wissen verbreitet sich ziemlich schnell in fast globalem Maßstab. Lokale Kulturtraditionen unterscheiden sich unter einem angemessenen Blick weit weniger, als es äußerliche Differenzen erscheinen lassen. Dennoch ist es wichtig, an die verzahnten Entwicklungsstufen von lernbarem Wissen zu erinnern, vermittelt durch Sprache, Rede und dann auch Texte.

Die Institutionenlehre des *objektiven Geistes* wird ausführlicher dargestellt und kommentiert in der *Philosophie des Rechts*.

Dass sich trotz ihrer offenbaren Widersprüche diverse Kolportagen über einen angeblichen Zusammenbruch von *Hegels System* haben halten können, erweist sich am Ende als kultureller Skandal. Die Probleme nämlich, die Hegel behandelt, werden bisher – wie im Grunde schon bei Johann Gottlieb Fichte – nur auf der Grundlage *axiomatischer Glaubenshaltungen*, also in der Form *subjektiver Erkenntnisse* für gelöst erklärt. Noch Vittorio Hösles Buch zu *Hegels System* liest dieses in diesem Sinn *fichteanisch*, wenn auch so, dass er mit Karl-Otto Apel an eine gewisse Möglichkeit einer transzendentalen Letztbegründung der Axiome oder Prinzipien glaubt. Dabei sind die Probleme eines solchen teils dogmatischen, teils kantianisch »begründeten« Glaubens in unserer heutigen globalen Welt noch weit prekärer geworden als zu Hegels Zeiten.

alle *geistigen Kompetenzen* für jeden von uns *natürliche Fähigkeiten* zur Voraussetzung haben. Andererseits sind unsere geistigen Fähigkeiten in unserer *Bestimmung* der natürlichen Vermögen längst vorausgesetzt.

Die Gefahr des Abstiegs des modernen Menschen vom Selbstbewusstsein eines *personalen* Subjekts und *homo politicus* zurück in ein *geistiges Tierreich*, bewohnt von einem bloß berechnenden *homo rationalis* und einem gruppenbeschränkten *homo nationalis*, ist jedenfalls keineswegs gebannt. Sie ist und bleibt insbesondere durch ein Fehlverständnis von Wissenschaft und Aufklärung induziert. Eine Religion jedoch, die sich mit ihren fingierten Mythen und etablierten Liturgien gegen diese Tendenz stemmt, dabei aber nur ein *spirituelles Gefühl* anspricht, bleibt wie jeder bloße *Appell zur Solidarität aller Menschen* viel zu schwach. Das liegt insbesondere daran, dass die *Absolutheit je meines subjektiven Daseins* nicht etwa als Subjektivismus zu bekämpfen, sondern als Grundtatsache anzuerkennen ist. Max Stirner *überzeichnet* diese Einsichten Hegels auf grobe Weise,⁶ so aber, dass die polemische Replik von Karl Marx in der *Deutschen Ideologie* länger geraten ist als das kritisierte Buch.⁷

Gerade auch wegen der Lokalität aller konkret organisierten Gemeinschaften bedarf es einer selbstbewussten und aktiven Wiederanbindung (»re-ligare«) von Subjekt und Gemeinschaft: Unsere *Weltbeziehungen* sind alle auch *Selbstbeziehungen*. Unsere *Selbstbeziehungen* sind alle auch *Weltbeziehungen*. Ich *bin*, wie Wittgenstein diese Einsicht im *Tractatus* formuliert, *meine Welt*, der Mikrokosmos.⁸ Aber anders als Wittgenstein schreibt, transzendiert *die Welt* immer *meine Welt*.⁹

Wie aber steht eine »objektive« Wahrheit dem in subjektiver Form konkretisierten Wissen, Erkennen und Glauben gegenüber? Dies geschieht, wie Hegel zeigt, so, dass *wir* selbst die Kriterien des Wahren erstens gesetzt haben oder setzen und zweitens ihre Bedingungen jeweils als ausreichend erfüllt kontrollieren bzw. reflektierend beurteilen. Das gilt für uns freilich nie als Einzelne oder als beschränkte Gruppe, sondern am Ende nur generisch. Die Rede vom Geist, dem

⁶ Vgl. dazu aber die Ehrenrettung in Nikos Psarros, *Max Stirner, der Philosoph. Ein Versuch der Versöhnung seines Denkens mit der philosophischen Tradition*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2021.

⁷ Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart: Reclam.

⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus-logico-philosophicus* = TLP, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984, Nr. 5.63.

⁹ TLP 5.641 sagt, dass die »Welt meine Welt ist«.

Gott der Tradition, hatte daher mit gutem Recht versucht, ein falsches Verständnis der generischen Rede von ›uns‹ zu verhindern. Es wird dabei jede Menge von Einzelindividuen etwa bloß zu einer festen Zeit oder gar nur in einem einzigen Land transzendiert.

Insgesamt zeigt uns Hegel, dass und wie sich in einem möglichst *gewissenhaften* Leben das freie Streben nach *Perfektion* der Selbstbildung *als Person* mit der *Sorge um die Welt* verbindet, im Bewusstsein unserer Endlichkeit und dem begrenzten Horizont je meiner Perspektive. Das zunächst bloß subjektive menschliche Dasein hat dementsprechend in seinem Hier-und-Jetzt-Sein die *Ideale* der Wahrheit, des Guten und des Perfekten der Schönheit *frei aufzuheben*. Diese finden sich nicht, wie es noch Kant darstellt, irgendwie in unserem Innern, aber auch nicht, wie in der Theologie, in einem vorgestellten Geist Gottes. Es gibt sie nur in der Kultur des objektiven Geistes, also vermöge der geschichtlichen Entwicklung begrifflichen Unterscheidens, der Institutionen im Rahmen von immer auch schon politischen Organisationen, schließlich in religiösen und dann auch philosophischen Reflexionen. Nur in Orientierung an diesen Traditionen können wir ein geistiges Leben führen.

Andererseits ist die übliche Sicht unserer Zeit auf ihre eigene Geschichte und damit auf die Geschichte des Geistes, der ›Aufklärung‹ und der ›Moderne‹, immer schon konventionell kanonisiert. Sie ist eben damit immer auch oberflächlich. Man reproduziert z. B. das *On-dit*, die gesamte romantische Bewegung nach Kant sei eine Art Anti-Aufklärung gewesen. Dazu gehört auch eine fixe Idee vom ›deutschen‹ Idealismus in der Wissenschaftsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Dabei lag es am Siegeszug des *Historismus*, wie er nach Hegels Tod (1831) die Philosophie und die so genannten ›Geisteswissenschaften‹ (>humanities‹) prägen wird, dass man das systematische Denken nicht mehr verstand. Dieser *Positivismus* der letzten zwei Jahrhunderte sollte langsam als überholt gelten.

Um von vornherein ein anderes Bild von Hegels *theoretischem* Projekt in der *Enzyklopädie* zu entwickeln, ist an das *wissenschaftspolitische* Projekt zu erinnern, die mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächer zunächst an den (protestantischen) bayrischen Gymnasien zu fördern. Aus diesem Projekt seines lebenslangen Freundes Friedrich Immanuel Niethammer und aus der Auseinandersetzung mit der

romantischen Naturphilosophie Schellings und anderer Autoren entstand bei Hegel das weitere Programm, die Wissenschaften an den Universitäten sowohl begrifflich als auch institutionell nach einem disziplinären Themen- und Methodenkanon zu gliedern.

Die dazu explizierte Dreiteilung des Wissens der Wissenschaften ist höchst modern. Die erste Gruppe bilden unter dem Obertitel »Logik« die *Formalwissenschaften*. Zu ihnen gehören neben der Mathematik auch die Sprachwissenschaften mit ihrer Grammatikschreibung und Formalsemantik, heute sogar die theoretische Informatik als Technik der Digitalisierung von Sprachformen. Zur zweiten Gruppe gehören die *Naturwissenschaften* wie die klassische Mechanik und die moderne Physik, Chemie und Biologie, samt ihren Anwendungen in den *Technikwissenschaften* und der Medizin. Die dritte Gruppe behandelt das *Wissen über den Geist*. Dabei gehören zum subjektiven Geist alle personalen Vermögen, zum objektiven Geist alle institutionellen Vorbedingungen des Personseins.

Der Bereich des subjektiven Geistes wird zunächst gegliedert in Anthropologie, auch Ethnologie und Pädagogik. Es folgt eine genuin philosophische, logisch-phänomenologische Reflexion auf Begriff und Form des Selbstbewusstseins. Am Ende steht die Psychologie als Wissen über das geistige Leben und seine subjektiven Gefährdungen. Der Bereich des objektiven Geistes gliedert sich in die Themen der Gesellschafts- und Staatswissenschaften, bis zu den immer politischen Geschichtswissenschaften.

Der absolute Geist ist die Form, in der wir auf unser geistiges Sein praktisch reflektieren, nicht nur theoretisch. Dazu gehören die Vollzugs- und Reflexionsformen der Religionen, Theologien und der Künste – bis zur Philosophie. Diese macht Ort und Sinn der diversen Thematisierungen von Natur, Bewusstsein, Vernunft und des gemeinsamen Geistes explizit, ohne in Konkurrenz zu den anderen institutionellen Wissens- und Seinsformen zu stehen. In eben diesem, meinerwegen »quietistisch« zu nennenden Sinn lässt die Philosophie in ihrer neuen Fassung nach Ausgliederung der Sachwissenschaften diese so, wie sie sind. Sie kritisiert nur falsche Selbstbilder und überschwängliche, also transzendent-metaphysische Wissensansprüche oder Glaubenshaltungen. Ihre Methode führt uns dabei immer wieder zurück zur Logik und damit zu den Formalwissenschaften.

Hegel verbindet nicht anders als Jonathan Israel in seinem großen Werk zur Aufklärung¹⁰ die sogenannte *radikale Aufklärung* besonders mit Thomas Hobbes, Baruch Spinoza, den französischen Materialisten und dann auch mit John Lockes und David Humes Empirismus. Seine kritische Auseinandersetzung mit dieser Tradition übernimmt gewisse Argumentationsstränge Johann Gottlieb Fichtes und Friedrich Heinrich Jacobis, zunächst in Kooperation mit dem ihm anfangs noch freundschaftlich gesinnten Kommilitonen und Kollegen Schelling. Die beiden Philosophen erkennen dabei sowohl Probleme in der Bewegung der sogenannten wissenschaftlichen Aufklärung als auch des subjektiven Idealismus in der Tradition von René Descartes: Radikale Aufklärung kann aufgrund ihrer Unmittelbarkeit im Umgang mit Denk- und Sprachformen selbst zu dogmatischer Metaphysik werden.

Wer Hegel nur erst so liest, dass er Newton und Kant nicht begriffen habe, der wird wohl Probleme haben, sich einer charitableren Lektüre anzuschließen. Mir geht es hier aber gerade darum, die Möglichkeit einer vernünftigeren Lektüre aufzuweisen. Danach liegt die Verantwortung dafür, Hegel unverzeihliche Irrtümer zuzuschreiben, bei den Lesern. Dann aber gilt, wie auch sonst ganz allgemein: Wer zu wenig nachsichtig ist mit anderen, ist zu nachsichtig mit sich selbst. Das gilt für Verstehensbemühungen von Texten und Gesagtem nicht anders als für das ethische Urteilen oder kooperative Handeln. Daher ist immer auch die Selbstsicherheit eigenen Wissens und Verstehens infrage zu stellen – und ein Perspektivenwechsel zu rekonstruieren, der das Wissen der Zeit angemessen berücksichtigt. Das gehört zur Grundform sinnkritischen Verstehens. Dazu sind Anachronismen zu vermeiden. Man sollte sich also erst ein immanent kohärentes Bild vom Gesagten und des Wissens der Zeit machen. Die Kritik am eigenen Pappkameraden ist ja selten wirklich allgemein interessant, noch weniger als die nette Feststellung, dass wir heute alles besser wissen.

Noch in seinem letzten Werk *Auch eine Geschichte der Philosophie*, das eine integrierte Darstellung der Entwicklung von Religion und

¹⁰ Jonathan Israel, *Radical Enlightenment*, Oxford: Oxford University Press 2001; ders., *Enlightenment Contested*, Oxford: Oxford University Press 2006; ders., *Democratic Enlightenment*, Oxford: Oxford University Press 2012.

›Metaphysik‹ ist, schreibt Jürgen Habermas Hegel einen angeblichen Rückfall gegenüber der angeblich fortschrittlichen Aufklärung und Metaphysikkritik Humes und Kants zu. Im Gegensatz dazu entwickelt Hegel einen begriffsanalytisch weit tieferen Blick auf das Verhältnis von Philosophie und Religion und ihre Entwicklung, aber auch auf Natur und Geist und ihre Geschichte, als nur erst die Nachfolger Kants. Um das zu sehen, kann man sich die Mühe nicht ersparen, den zunächst zumeist als obskur, wenn nicht gar hanebüchen erscheinenden Texten Hegels einen kohärenten Sinn zu geben. Das kann nur durch Übersetzungen in heutige Sprechweisen und durch Kommentierungen von unserem heutigen Wissen her geschehen. Es ist daher am Schluss dieses Vorworts nun noch Marcel Simon-Gadhof, Horst Brandt und dem gesamten Verlag Felix Meiner zu danken, ohne welche das Projekt der Kommentierung der von Hegel selbst der Öffentlichkeit übergebenen Hauptwerke weder angefangen worden wäre noch hätte beendet werden können.

Erster Teil: Einführung

Versuch einer topischen Bestimmung

1. Der verrückte Blick der Naturphilosophie

Zumindest *prima facie* wird jeder, insbesondere jeder Naturwissenschaftler, Hegels Naturphilosophie schlichtweg für *verrückt* erklären. Was sind das für merkwürdige Sätze wie: »die tierische Natur ist die Wahrheit der vegetabilischen«¹¹ oder »die Erde ist die Wahrheit des Sonnensystems«?¹² Warum soll der meteorologische Prozess nicht materiell, am Ende nicht sogar mechanisch erklärbar sein? Ist die Aussage Georg Christoph Lichtenbergs, es regne aus trockener Luft,¹³ nicht schon damals lächerlich gewesen? Warum soll es, wie Hegel sagt, »formeller Unfug« sein zu behaupten, die Tiere und das Leben überhaupt seien aus dem Wasser hervorgegangen?¹⁴ Widerspricht sich in diesem Satz Hegel nicht selbst, da er – wie schon Thales – zu meinen scheint, »die konkrete Salzigkeit« des Meeres sei »als ein Organisches« zu verstehen, »das sich überall als gebärend zeigt«?¹⁵ Manchem gilt Hegel daher schon als Anhänger eines Vitalismus.

Warum soll im Tier »das Licht sich selbst gefunden« haben?¹⁶ Heißt das mehr, als dass Tiere sich wahrnehmungsgesteuert verhalten? Warum soll Afrika das Lunarische sein, »wo der Mensch sich selbst verdumpft«?¹⁷ Heißt das mehr, als dass hier wegen der zunächst *guten* natürlichen Bedingungen das Bedürfnis nach kooperativer Wissensentwicklung lange Zeit geringer war als im kälteren Norden? Warum vermeidet Hegel nicht die offenkundigen Metaphern in seinen opaken Reden über den *Kristall*, der wohl als ein durch-

¹¹ Zu den sogenannten »Zusätzen« vgl. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen*. Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt/M.: Suhrkamp (im folgenden = Enz. II), hier: S. 32.

¹² Enz. II, S. 32.

¹³ Enz. II, S. 147.

¹⁴ Enz. II, S. 32.

¹⁵ Enz. II, S. 363 f.

¹⁶ Enz. II, S. 430 ff.

¹⁷ Enz. II, S. 351.

sichtiger, aber begrenzter Raumkörper *ohne weitere Bestimmung zu denken* ist, analog zur *res extensa* des Descartes? Was soll das, wenn Hegel sagt: »Ich sehe die Berge also nicht als Sammler von Regenwasser an, das in sie eindringt. Sondern die echten Quellen, die solche Ströme wie Ganges, Rhone, Rhein erzeugen, haben ein innerliches Leben, Streben, Treiben, wie Najaden«?¹⁸ Ist es nicht eine Schande für die Philosophie, wenn Hegel offenbar vernünftige Erklärungen für formellen Unfug erklärt?

Bevor wir diese Fragen weiterverfolgen, werden einige allgemeine methodische Bemerkungen zur Ortsbestimmung der Überlegungen Hegels selbst und zu ihrer Deutung als topische Analysen verschiedener Zugänge und Verhältnisse zur Natur und dann auch zum Geist nötig. Hegel hebt dabei die falsche Alternative zwischen ›Materialismus‹ und ›Idealismus‹ im § 388 interessanterweise so auf: Der *Begriff* der Natur und alles Wissen über sie setzt den Geist voraus. Der *Geist selbst* aber ist geschichtlich in der Welt und aus einer Natur ohne Geist entstanden.

Topik ist die Bestimmung des Orts einer Rede, ihres Themas und Bereiches, ihrer Relevanz im Sinne der zugehörigen (daher von einem vernünftigen Sprechen mitbeabsichtigten) Orientierungsleistung. Eine solche ist oft nur als Umorientierung im Blick auf mögliche Fehlgänge richtig, wenn sie nämlich richtig ist als die entsprechenden Alternativen, die gerade in der Kritik stehen. Sowohl für das unmittelbare, d. h. empraktische, Verstehen als auch für eine explizite Reflexion oder Interpretation ist eine topische Bestimmung des Relevanzrahmens von zentraler Bedeutung. Das liegt daran, dass kein Satz und kein Text in seinem Inhalt und seiner Wahrheit, also darin, was er zu verstehen gibt, absolut situationsinvariant ist. Man sollte die Offenheit des Verstehens und des Begriffs der Wahrheit, ihre Gegenwartszentriertheit und Kontextabhängigkeit anerkennen, ohne sie zu einer überschwänglichen Theorie der Abhängigkeit jedes Inhalts von einem *Gesamtext* hochzustilisieren.

Was Sätze besagen, was wir aus ihnen folgern dürfen und wie die zugehörigen Richtigkeits- oder Geltungsbedingungen angemessen zu erfassen sind, das alles ändert sich je nach Thema und Bereich. Wegen

¹⁸ Enz. II, S. 363.

dieses Kontextprinzips des Verstehens erweisen sich topische Sinnbestimmungen als ebenso wichtige Momente einer sinnkritischen Textanalyse oder eines gebildeten Textverstehens wie grammatische, also syntaktische und begriffliche Disambiguierungen.

Der Grund, warum ich mit diesem allgemeinen Hinweis auf die Rolle der Topik und des Kontextes für ein angemessenes Verstehen eines Textes beginne, ist dieser: Möglicherweise bedeuten die Sätze und Aussagen einer erst seit Hegel modernen *Naturphilosophie* und in ihr z. B. die Unterscheidungen zwischen Mechanik und Physik schon etwas anderes als im alten Gebrauch des Ausdrucks »*philosophia naturalis*«, der noch »theoretische Naturwissenschaft« bedeutete.¹⁹ In der Tat unterscheidet Hegel nämlich zwischen den Aufgaben und Themen einer sachbezogenen empirischen und theoretischen *Naturwissenschaft* einerseits, der *logisch-methodologischen Reflexion* auf ihre Grundbegriffe und Darstellungsformen andererseits. In der Philosophie im engeren Sinne geht es daher nur um den *Begriff* der Natur. Sie unterscheidet den engen Begriff der Natur als Thema der Physik und Biologie von dem weiteren Begriff der gesamten natürlichen Umwelt samt aller natürlichen Vorbedingungen unseres geistigen Daseins in einem personalen Leben.

Die *allgemeinphilosophische Reflexion* auf Natur hat seit alters *die ganze Welt*, in der wir leben, zum Thema. Die etymologische Verwandtschaft von »*physis*« zum englischsprachigen »*to be*«, zum deutschen »*bin*« und lateinischen »*fui*« macht dabei klar, dass das *Leben* metaphorisches Urbild für alles *Sein* ist. Hegels Reflexionsprache ist nie nur das Deutsche. Sie umfasst im Grunde alle (west-)europäischen Sprachen, besonders Griechisch, Latein, Italienisch und Französisch. Er schreibt daher 1805 in einem Brief an Johann Heinrich Voss auf für ihn typisch verquere Weise: »so will ich von meinem

¹⁹ § 246: »Was *Physik* genannt wird, hieß vormals *Naturphilosophie*«. Der Philosophie im neuen Sinn geht es um die Konstitution des *Begriffs* der Gegenstände qua (begrenztem) Gegenstandsbereich einer Wissenschaft. In *Enz. II*, S. 32 findet sich der für das Verständnis wichtige Satz: »In einem System ist das Abstrakteste das Erste, das Wahre jeder Sphäre das Letzte.« Gemeint ist, dass wir zunächst immer abstrakt, allgemein urteilen oder denken und uns erst bei Auftreten von Problemen, in oft schwierigen Reflexionen, die präsupponierten Schemata explikativ bewusst machen.

Bestreben sagen, daß ich die Philosophie versuchen will, deutsch sprechen zu lehren«. ²⁰ Es ist klar, dass sich dieses Unternehmen nicht unmittelbar dem Verständnis erschließt. Das gilt besonders für unsere Zeit, in der Sprache nur noch als Medium erzählförmiger Informationsübertragung und kaum mehr als zentrale Form des Denkens selbst begriffen wird. Hegel weigert sich außerdem, Metastufe und Objektstufe rein schematisch zu trennen oder auch nur auf Metaphern und ironische Distanz zu bloß erwähnten Überlegungen zu verzichten. Das ist auch wirklich nicht immer sinnvoll möglich. Manchmal gerät Hegel damit freilich in die Gefahr, dass seine Kritik an Unzulänglichkeiten vorgelegter Theorien selbst zu Fehlurteilen über zielführende Ansätze ganzer Wissenschaften führen mag.

Immerhin geht es in der Naturphilosophie nicht etwa *nur* um kritische Reflexionen auf die Methoden und Grenzen der Naturwissenschaften, sondern auch um *ästhetische und ethische, ja religiöse Natur- und Weltverhältnisse* und um deren *sprachliche Artikulationen* bzw. ihre *Beurteilung als vernünftig oder unrichtig*. Wir müssen daher zunächst die Frage nach dem allgemeinen Ort der Naturphilosophie und nach den besonderen Kontexten ihrer verschiedenen Teile klären. Erst danach können wir ihre Aussagen in ihrem Inhalt erfassen und beurteilen.²¹

²⁰ *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1, hg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg: Felix Meiner Verlag ³1969, S. 100. Auf Schwäbisch bedeutet »lehren« übrigens »lernen«.

²¹ Zur Einbettung von Hegels Naturphilosophie in die Entwicklung der Naturwissenschaft vgl. Wolfgang Neuser in Herbert Schnädelbach (Hg.), *Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß* (= Bd. 3 von: Hegels Philosophie. Kommentare zu den Hauptwerken), Frankfurt /M. 2000, S. 139–205. Für die Rede von einer A-priori-Deduktion von Begriffen (S. 143) besteht dabei durchaus noch Klärungsbedarf.

2. Geschichte des Wissens über die Natur vs. Naturgeschichte

Eine der Grundeinsichten Hegels besagt, dass *naturgeschichtliche Wahrheiten* weder einfache *Berichte post hoc* noch *kausaldeterministische Erklärungen* sind. Sie sind Rekonstruktionen von *Entstehungsgeschichten* anhand von Relikten auf der Grundlage unseres begrenzten Wissens über ein typisches Geschehen gemäß den Formen einer *causa efficiens*. Wir rekonstruieren so die Vergangenheit des Weltalls, der Erde und des Lebens auf der Erde unter Zuhilfenahme unseres gesamten physikalischen, chemischen und biologischen Wissens. Ähnlich verhält es sich mit den verschiedenen Varianten einer biologischen Evolutionslehre. Deren wichtigste Ideen vor Charles Darwin gehen auf seinen Großvater, den Forscherpoeten Erasmus Darwin, zurück, und dann auch auf Jean Baptiste de Lamarck und Georges Cuvier.²² So wie es ein Mythos ist, dass Newton aufgrund der Beobachtung des Fallens eines Apfels die Gravitation entdeckte, ist es ein Mythos zu meinen, die Beobachtung von Darwin-Finken auf Galapagos sei für mehr als eine bloße Variation einer längst schon existierenden Evolutionstheorie ausschlaggebend gewesen.

Es ist zwar nicht falsch, zu sagen: Wenn wir dabei gewesen wären, hätten wir möglicherweise dieses und jenes unmittelbar gesehen oder erfahren. Falsch ist nur zu glauben, dass die Wahrheits- oder gar die Rechtfertigungsbedingungen irrealer Konditionalsätze dieser Form *unmittelbar* festlägen.²³ Die Frage, wie diese Bedingungen defi-

²² Zur Evolution der Erde vgl. Enz. II, S. 347: »Dies dem Geschichtlichen Angehörige muss als Faktum aufgenommen werden«, und Enz. II, S. 348: »Die Geschichte der Erde ist [...] ein Schließen aus empirischen Daten«. Das absolute Subjekt-Sein von Tier und Mensch drückt Hegel in Enz. II, S. 349 so aus: »[J]edes ist auf einmal ganz, was es ist«.

²³ Hegel ironisiert in den Zusätzen die Meinung, dass »das geistige Auge unmittelbar im Zentrum der Natur« stehe, und spricht von »Sonntagskindern«, »denen Gott die wahrhafte Erkenntnis und Wissenschaft im Schlafe mitteile«, die »Einfälle haben«, die sie vortragen, um rein »prophetisch das Wahre auszusprechen« (Enz. II, S. 17). Die Idee der Einheit von Denken und Anschauung, versprochenem Wissen und in ihm dargestellter Wahrheit ist kulturelles Projekt und Ziel, keine »natürliche Einheit« (Enz. II, S. 18). Das Grundproblem ist immer die Verfassung der Gegenstandsbereiche, also des

niert sind, wird besonders dramatisch dadurch, dass sie in normalen Aussagen über dispositionelle Eigenschaften zumeist schon naiv als beantwortet unterstellt ist. Dabei gibt es gar keine reinen Konstatierungen, die nicht schon dispositionell dicht sind und damit mit der ›Wahrheit‹ irrealer Konditionale operieren.

Wir tragen z. B. auch in einer vorgestellten Zeitreise unsere je heutigen inferentiell dichten Erfüllungsbedingungen kontrafaktisch an andere Orte und in andere Zeiten. Dabei ist die Bewertung der Wahrheit konkreter naturhistorischen oder dann auch kulturgeschichtlicher ›Behauptungen‹ keineswegs so wichtig wie die Bewertung der modalen Wahrheit von *Möglichkeitsaussagen* im Rahmen einer *Erwägung*, wie es *gewesen sein könnte*. Weit wichtiger als die Frage nach konstativen Wahrheiten im kontrafaktischen Modus von Zeitreisen und (am Ende sogar kosmischen) Ortswechseln ist die Frage, welche *Bedingungen* wir an eine *Begründung* einer *Behauptung* über eine kosmologische (oder geschichtliche) *reale Möglichkeit* stellen, und zwar im Blick auf die Folgerungen, die wir mit der Möglichkeitsaussage verbinden. Bliebe eine Möglichkeitserwägung rein willkürlich, bloß subjektiver Glaube, gäbe es trotz möglicher formaler Kohärenz noch lange keinen ausreichenden Grund dafür, mit ihr zu rechnen. Der Bereich des *formal Möglichen* ist viel zu weit – wie sich das gerade an den willkürlichen Glaubenssystemen von Verschwörungstheoretikern oder dem Gerede über Außerirdische diversester Art zeigt. Der Bereich des *real Möglichen* ist jedoch ganz offenbar nicht leicht zu bestimmen.

Was die Begründungsbedingungen angeht, so verhalten sich Wahrheit und Anerkennung bzw. Anerkennungswürdigkeit im Allgemeinen, irrealer Konditionalsätze und geschichtliche Rekonstruktionen im Besonderen sogar umgekehrt zueinander, als man üblicherweise glaubt. Es gibt keine ontische Geltung irrealer Konditionalsätze. Ihre Wahrheit hängt vielmehr von anerkannten Setzungen eines Allgemeinwissens ab. Besonders wichtig sind kanonische Normalfolgen, da diese die Inhalte bestimmen.

Der nur scheinbar verrückte Zugang zur Naturphilosophie besteht

jeweiligen Begriffs. Die konstitutiven Eigenschaften der Dinge und der Relationen zwischen ihnen werden zumeist als bloße Merkmale missverstanden (vgl. *Enz.* II, S. 19ff).

also darin, dass sie, wie Hegel in ironischer Ambivalenz sagt, auf dem Kopf zu gehen versucht.²⁴ Es geht um die Verrückung der Perspektive vom Glauben an eine unmittelbare Wahrheit und Objektivität zu einer realen Betrachtung der Bedingungen für sinnvolle Wissensansprüche – auch über möglichen Szenarien im Unterschied zu unmöglichen oder auch nur (extrem) unwahrscheinlichen. Im Grunde wird daher die gesamte Naturphilosophie zu einer Begriffsreflexion auf phänomenologischer Basis. Das allerdings wird in der von Hegel gewählten Sprachform keineswegs immer klar, zumal er zwischen einer Reflexion auf die Praxis des begrifflichen Redens und auf die sich in einer Praxis der Beobachtung und Handelns zeigenden Phänomene nicht immer klar genug unterscheidet.

Immerhin ist die Zielsetzung klar. Sie richtet sich gegen jede Betrachtung der Welt rein von der Seite und damit gegen die naive Vorstellung eines göttlichen Wesens, das in die Vergangenheit und in die Zukunft ›sehen‹ kann. In der üblichen ›unmittelbaren‹ Auffassung der Wahrheit von Aussagen über die Welt im Allgemeinen, über die historische Entwicklung im Besonderen appelliert man nämlich an einen kontrafaktischen Blick von einem ortlosen *Nirgendwo* und zeitlosen *Nirgendwann* oder, was auf das Gleiche hinausläuft, an einen zeit- und ortsinvarianten, insofern vollständig abstrakten Blick von einem *Irgendwo* und *Irgendwann*. Ein solcher Appell, wie wir ihn bei Descartes oder Leibniz oder Berkeley teils implizit, teils explizit finden, hilft uns aber schon deswegen nicht weiter, weil von der Begriffsabhängigkeit aller Konstatierungen abgesehen wird, um von deren unaufhebbaren Zeitlichkeit gar nicht zu sprechen.

Die übliche ›realistische‹ Auffassung von Naturgeschichte und Naturwissenschaft als unmittelbare, wenn auch möglicherweise fallible Darstellung dessen, was war, was ist und was erwartbar sein wird, wird angesichts dieser – unabweisbaren – Überlegung zu einer Art kryptotheologischen Metaphysik: In ihr wird die reale, je gegenwärtige Debatte um Methoden der Kontrolle sinnvoller Geltungsansprüche und konkret zu berücksichtigender Möglichkeitsurteile ersetzt durch einen unmittelbaren Glauben. Der Ruf »Herr! Herr!« des Theologen, mit dem dieser die Anmaßung seines angeblich unmittelbaren Zu-

²⁴ Vgl. Enz. II, S. 30.

gangs zu Gott demütig verbrämt,²⁵ wird jetzt nur ersetzt durch einen Anruf der Natur.

Die Behauptung der Unabhängigkeit der Wirklichkeit von unserem Erkennen nicht nur im Allgemeinen, sondern auch in besonderen Vorstellungen einerseits, die scheinbare Bescheidenheit einer ›skeptischen‹ Haltung zu konkreten Wissensansprüchen auch bei guter Begründung andererseits können beide selbst Bestandteil einer transzendenten Unbescheidenheit sein. So ist z. B. ein *Bekenntnis* der Art: »Ich bin überzeugt, dass es für alles in der Natur eine zureichende kausaleffiziente Erklärung gibt, so dass alles determiniert ist«, schon der Form nach eine dogmatische Haltung. Auch die Unterstellung einer unmittelbaren objektiven Wahrheit missachtet die von Hegel erkannte basale Tatsache, dass alle behauptbaren *Unterschiede* in tatsächlichen *Unterscheidungen* fundiert sein müssen. Außerdem ist die ›plurale‹ Erlaubnis, alles Mögliche zu glauben, nur tolerant im Blick auf die Freiheit der Willkür. Sie ist für die reale Praxis des vernünftigen Begründens von Urteilen unbrauchbar. *Sinnvolle Möglichkeiten* sind *Gegenstände des Wissens*, nicht des Glaubens oder Fürwahrhaltens. Das ist eine der tiefsten, schwierigsten und wichtigsten logischen Einsichten Hegels. Sie macht klar, warum ein falsch verstandener Pluralismus in Bezug auf religiöse Bekenntnisse unmittelbar zu einer Anerkennung willkürlicher Dogmatismen und damit zu einer Missachtung der Einheit des Wissens und vernünftigen Glaubens in der einen und einzigen Welt führt, in der wir leben.

Der moderne Glaube an irgendeine, ob nun theologische oder naturalistische Hinterwelt ist also eine falsche *Weltanschauung*. Es handelt sich auch bei der Vorstellung von angeblich kausaldeterministischen Partikelbewegungen keineswegs um naturwissenschaftliches Wissen, sondern um eine Fehldeutung unserer mathematisierenden Darstellungsformen.²⁶ Hegels Naturphilosophie arbeitet gerade an

²⁵ Vgl. dazu Hegels *Vorwort zur 3. Ausgabe* zur Enzyklopädie, Phil. Bibl. Bd. 33, S. 23 f. = GW 20, S. 27 f.

²⁶ Dauerhaft öffentliches Interesse finden freilich weniger die technischen Erfolge der Wissenschaft, auch wenn man durch sie weitere Ansprüche für beglaubigt hält, sondern der Versuch, durch ›wissenschaftliche‹ Weltbilder die Tradition religiöser Mythen zu beerben. Die Differenz zwischen

dieser Differenzierung. Wie weit sie ihm gelungen ist, ist erst am Ende ihrer Rekonstruktion zu beurteilen.

Wenn Hegel, um ein konkretes Beispiel zu nennen, gegen die Porentheorie der Dichte und des spezifischen Gewichts argumentiert,²⁷ so geht es ihm nicht nur um eine in der Tat unhaltbare Theorie, sondern um den mit dieser Theorie verbundenen, ebenfalls unhaltbaren Anspruch der *Reduktion* von allem natürlichen Geschehen auf eine Mechanik der Partikelverteilung und Partikelbewegung. Hegel sieht, dass alle derartigen Reduktionismen *Ideologien* sind, welche sogar noch hinter Einsichten Bacons, Humes oder Kants zurückfallen. Es gibt nämlich *weder empirische noch apriorische* Gründe für den Glauben an derartige Reduzierbarkeiten.

Sinnvoll ist freilich der Wunsch, den Darstellungen und Erklärungen der erfahrbaren Phänomene eine *möglichst einfache Form* zu geben. Über diese vernünftige Zielsetzung hinaus gibt es dann aber immer auch eine kontrafaktische Selbsterfüllung eines solchen Wunsches durch Sätze der Art: »Im Prinzip lässt sich alles so oder so, also etwa im Rahmen des Bildes determinierter oder stochastischer Partikelbewegungen erklären.« Dass eine solche Selbsterfüllung eines Wunsches sinnlos ist, wird durch die Ontologisierung der Ausdrucksweise und die zugehörige Begründung der Erklärbarkeitsaussage nur vertuscht. Man *sagt* nämlich nur, dass unabhängig von realen Erklärbarkeiten die Welt selbst *eigentlich* aus den betreffenden mechanischen Partikelbewegungen bestehe, wobei die Bewegungen durch Wirkungen kausaler Ursachen bestimmt seien. Als metaphysischer *Glaube* an den Reduktionismus verdienen solche kontrafaktischen Reden weder in der Wissenschaft noch in der Philosophie Gehör und Berücksichtigung.

In Bezug auf die konkrete Erklärung der Dichten und Massen von Körpern verlangt Hegel z. B. gegen die Porentheorie die Anerkennung der *Unterschiede verschiedener Stoffe in Bezug auf ihre Masse und ihre chemischen Eigenschaften*. Er kritisiert also die Unterstellung eines materiellen Basisstoffes, aus dem alles zusammengesetzt sein

Wissenschaft und szientistischer Weltanschauung gilt es aber allererst zu erarbeiten.

²⁷ Vgl. Enz. II, S. 160 ff.

soll. Ebenso wehrt er sich z. B. gegen Klangstofftheorien und betont, dass Klang entsteht, indem sich innere Schwingungen (etwa von festen Körpern) in anderen Medien (Luft, Wasser oder festen Körpern) fortsetzen.²⁸ In ähnlicher Weise kritisiert er Wärmestofftheorien und fordert die Anerkennung der Ausbreitung von Wärme, der Existenz verschiedener Wärmeleiter usf.

Hegel zeigt Verständnis für Goethes Farbenlehre und nimmt sie gegen die Newtonianer insofern in Schutz, als er deren *dogmatischen* Reduktionismus nicht anerkennt, nach welchem Farben *nichts anderes* seien als Ergebnisse der Brechung weißen Lichtes.²⁹ Er übt außerdem Kritik an der Vorstellung, das Licht sei eine Emission von Körperteilchen, indem er ironisch ›schließt‹, dass ein mit Partikeln vollgestopfter Raum wohl eher undurchsichtig wäre. Die Metaphorik in der materialistischen bzw. mechanistischen Naturauffassung würde zumindest verlangen, dass der inferentielle Unterschied zwischen kleinen Körperchen und subatomaren Teilchen wie Elektronen geklärt wäre. Das gilt dann z. B. auch für das Bild, nach welchem sich Photonen in endlicher Geschwindigkeit (halb-)kugelförmig um die Quelle ausbreiteten.³⁰

Man muss dann z. B. auch zwischen dem Sauerstoff als chemischem Bestandteil im reinen Wasser und dem im Wasser gelösten Sauerstoff unterscheiden. Kiemenatmer würden in reinem Wasser natürlich nicht überleben können.

²⁸ § 300. Die Angabe der Paragraphen der Enzyklopädie erlaubt auch das schnelle Auffinden des Kontextes und meiner weiteren Kommentare unten.

²⁹ § 320. Hegel überzieht seine Polemik gegen Newton, aber auch sein Lob auf Goethe. Weder das relative Recht von Newtons *Optik* noch der besondere Ort einer Phänomenologie und dann auch Physiologie der Farbwahrnehmung ist genau genug bestimmt.

³⁰ § 276. Die *Halbkugel* erklärt sich durch die stillschweigende Unterstellung, der das Licht aussendende Körperpunkt liege auf einer ebenen Körperoberfläche. Dieter Wandschneider bemerkt mit Recht, dass die Annahme einer festen Kugel dieser Art bei bewegten Körpern im Widerspruch dazu steht, dass sich das Licht, wenn es einmal ausgesendet ist, frei (›selbstisch‹) im Raum fortpflanzt. Müsste die Lichtausbreitung dann nicht, anders als etwa der Schall, vom Bewegungszustand des Sendekörpers unabhängig sein? Wie kann ein bewegter Körper dann das Zentrum der Kugel bleiben? Das Problem ist erst von Albert Einstein wirklich durchdacht worden.

Aber geht Hegels Kritik nicht in vielem zu weit? Denn er scheint beim ersten Lesen *alle modellartigen* Erklärungen abzulehnen. Wenn wir diese heute zu den wesentlichen Fortschritten der Naturwissenschaften zählen, dann dürfen wir die Einsicht nicht vergessen, dass es sich um von uns konstruierte Analogien handelt. Es gibt daher zwei Lesarten von Hegels Analyse und Kritik. Der ersten zufolge versteht er die Methoden der modernen Wissenschaften nicht. Nach der zweiten kritisiert er lange vor Heinrich Hertz und Ludwig Wittgenstein einen metaphysischen ›Realismus‹ als ontologischen Aberglauben, der die analogischen Modelle allzu unmittelbar liest.

Es gibt weder *Massenpunkte* in der Welt noch wirklich *punktartige* Elektronen, Mesonen, Photonen und andere subatomare Partikel des physikalischen Teilchenzoos. Und doch sind die Modelle, in denen es diese Dinge gibt, sehr erfolgreiche Versprachlichungen erfahrbarer Phänomene.

Alle bloß erst schematische Exaktheit verlangt immer noch Urteile über relevante Sinnäquivalenzen und irrelevante Ausdrucksdifferenzen *in konkreten Anwendungen*. Es ist daher zu unterscheiden zwischen einer *formalen Logik des Verstandes* als bloßem Vermögen, schematischen Regeln zu folgen, und *freier dialektischer Vernunft* in einem virtuell unendlichen reflexionslogischen Hin-und-Her von bestimmender und reflektierender Urteilskraft. *Bestimmende Urteilskraft* ist in Kants *Kritik der Urteilskraft* Titel für die *kompetente Anwendung* eines schon bekannten Begriffs auf eine empirische Sache. *Reflektierende Urteilskraft* sucht dagegen unter Einsatz von Phantasie, also dem Möglichkeitssinn von Vorstellungs- oder Einbildungskraft, erst noch nach einer passenden Typisierung, Beschreibung oder Bewertung der Form einer Sache, Handlung oder Person, zumeist im Blick auf eine relevante Beurteilung.

Schlechte *Metaphysik* in Theologie und den Wissenschaften, erst recht aber im populären *common sense*, beruht auf einem allzu unmittelbaren Umgang mit *Prinzipien, schematischen Verfahren, idealen Modellen und Metaphern*, auch mit generischen Redeformen und holistisch-spekulativen Reflexionen. Philosophie versucht dagegen, seit es sie gibt, diese Redeformen zu erläutern und in ihrem guten Sinn bzw. Gebrauch zu erhellen.

Dennoch scheint zunächst nichts absurder als Hegels Selbstplatzierung, wenn er von seinem eigenen, für uns heutige Leser äußerst sprunghaften Vorgehen sagt, es folge dem Begriff. Andererseits könnte es auch sein, dass Hegel sozusagen *allzu* erfolgreich gewesen ist. Wenn heute für selbstverständlich gehaltene Wahrheiten in altertümlichen Formulierungen artikuliert werden, werden diese generell nicht mehr in ihrer protagonistischen Rolle verstanden, sondern für eine heute überwundene Meinung oder einen primitiven Stand des (Un-)Wissens gehalten.

3. Begriffe als Gegenstandsbereiche und analogische Erklärungen

Zu den heute selbstverständlichen Wahrheiten gehört, dass wir in der Naturwissenschaft ideale analogische Modelle entwerfen, die als solche die Welt nicht einfach beschreiben, sondern nur *im Prinzip* darstellen. Die *Natur an sich* und ihre allgemeinen Gegenstände, die als solche immer nur Formen und Arten qua Typen sind, stehen uns damit ganz anders gegenüber als die realen, empirischen, endlichen Sachen der *Natur für sich*. Erklärende Theorien lassen die Dinge, von denen sie handeln, nie einfach das sein, was sie als Phänomene sind. Sie machen sie bzw. ihre wahre Natur, ihr Wesen, zu Instanzen abstrakter Formen.

In Theorien kann man aus Sätzen andere Sätze ableiten oder berechnen. Damit lassen sich Voraussagen artikulieren. Diese sind als solche aber auch immer nur allgemein gefasst. Einzelnes lässt sich selten ›absolut sicher‹ vorhersagen. Es kann immer etwas dazwischenkommen. Das war ja schon ein Punkt Humes gewesen.

Theorien sind sprachliche Techniken der Artikulation. Sie sind damit wesentliche Momente der Konstitution *gemeinsamer* Erfahrungen und *gemeinsamer* Orientierungen in einem *gemeinsamen Möglichkeitsraum*. Dazu muss man die Sätze auf angemessene Weise auf die erfahrbare Welt projizieren. Allerlei Formen des Unterscheidens und Handelns, auch des Messens und der Kontrolle von Messung und Messgeräten spielen dabei eine Rolle, insbesondere aber eine Zuordnung verschiedener sprachlicher, perzeptivischer und praktischer ›Zugänge‹ zu den gleichen Dingen und Sachen aus den verschiedenen

subjektiven Perspektiven als Sprecher, Beobachter oder Akteure, wie wir im Nachhinein sagen, nachdem wir die richtigen Zuordnungen in Gleichheitsaussagen verwandelt haben, womit allererst gewisse Erscheinungen zu Präsentationen und Repräsentationen objektiver Sachen und Dinge, also zu besonderen Gegenständen, werden.

Formale Logik ist nur erst Lehre von den schematischen Definitionen logisch komplexer Klassifikationen in schon als bestimmt unterstellten ›sortalen‹ Gegenstandsbereichen.³¹ Die Prädikatenlogik Gottlob Freges ist dabei so ideal, dass ihre Schemata *nur für reine Quantitäten*, also nur für mathematische Gegenstände ohne Einschränkung, gelten.³²

Dabei ist zwischen metastufigen ›Relationen‹ der Kategorie des *Fürsichseins* und ›objektstufigen‹ Relationen der Kategorie des *Für-Anderes-Seins* zu unterscheiden. Die Beziehung ›« in den Zahlen ist z. B. von dieser Kategorie des *Für-Anderes-Seins*, da aus $x < y$ folgt, dass $x \neq y$ gilt. Für jede *Selbstbeziehung* R aber folgt $x = y$ aus $x R y$. Jedes *Selbstwissen* und jede *Selbstbestimmung* ist logisch

³¹ Schon Platon weiß im Prinzip, wie aus der zweistelligen Relation ›größer als‹ die einstellige Eigenschaft wird, größer als Sokrates zu sein. Heute notiert man die logische Form, nach welcher eine Beziehung R zwischen einem variablen x und einer Sache b zu einer *Eigenschaft* wird, als *parametrisiertes einstelliges Prädikat* $B = \lambda x. x R b$. Zu sagen, dass eine solche Eigenschaft B einem a zukommt, bedeutet gerade, dass $a R b$ gilt. In der Logik sagt man dazu schon seit Platon und Aristoteles metaphorisch auch, dass der ›Begriff‹ B ›in a ‹ liege. In diesem Sinn liegen auch alle Eigenschaften, die mir zukommen, ›in mir‹, z. B. auch die, Sohn meines Vaters zu sein. Dieses logische ›in‹ darf klarerweise nicht räumlich gelesen werden. Das wird besonders für das Verständnis der Rede von Fähigkeiten und anderen dispositionellen Eigenschaften höchst relevant.

³² Es gibt eine Vielfalt des Etwas-über-etwas-Sagens. Klassisch steht › N ist P ‹ abstrakt für diese Form, modern: › $N \in \lambda x. \phi(x)$ ‹ bzw. $\phi(N)$ mit N und x in einen Gegenstandsbereich G , dem relevanten Begriff an sich. Hegel interessiert sich *nicht* für den junktoren- und quantorenlogischen (ggf. auch modalen) Aufbau von $\lambda x. \phi(x)$. – mit ›nicht- ϕ ‹, ›für alle x : $\phi(x)$ ‹ und ›wenn ϕ , dann γ ‹ als basalen logischen Ausdrucksformen wie in der *Begriffsschrift* Freges. Frege interessiert sich sozusagen *komplementär* zu Hegel *praktisch ausschließlich* für den komplexen Aufbau von Prädikaten und die sich ergebenden definitorischen Inferenzen.

von der Kategorie des *Fürsichseins*. Ihre Inhalte gehören daher auf die Ebene *metastufiger Reflexionsaussagen*. Diese logische Einsicht Hegels zum Begriff des Gegenstandes³³ und zu jeder Rede, in der Wörter wie »selbst« »gleich«, »identisch« oder das Präfix »auto« vorkommen, ist von höchster Bedeutung.³⁴ Es hängt nämlich vom

³³ Ausgangspunkt für Hegels Analyse des allgemeinen *Gegenstandsbe-
griffs* ist natürlich Kants Analyse der Konstitution des Bereichs oder Begriffs physischer *Dinge*. Diese sind Objekte des bewussten Erkennens nur in einer *Apperzeption*, und das heißt, in einer *begrifflich bestimmten Perzeption*. Zur bloßen Anschauung muss mindestens noch ein mehr oder weniger bewusstes Urteil *über die Gattung G* der perzipierten Dinge und die durch sie bestimmte Dinggleichheit *hinzukommen*, damit wir von einer *Wahrnehmung* eines bestimmten Dings *g* der Gattung *G* sprechen können.

³⁴ Jeder Gegenstand im Reden oder Denken ist zunächst als Element in einem Bereich *G* bestimmter Präsentationen und Repräsentationen aufzufassen, für welche Gleichungen und Ungleichungen bestimmt sind. Relationen des Fürsichseins definieren die Gegenstandsgleichheit. Sie stehen damit den Relationen des Für-Anderes-Sein gegenüber. Von zentraler Bedeutung ist das Leibnizprinzip. Bei Frege definiert es als Funktionalprinzip die ›normale‹ Kopula des ›Etwas-über-etwas-Sagens‹. Dieses wird als Funktionalapplikation gelesen. Das Leibniz- oder Funktionalprinzip verlangt im generischen Normalfall die formale Substituierbarkeit gegenstandsgleicher Präsentationen und Repräsentationen in den zulässigen Relationen unter Erhalt des Wahrheitswertes (also *salva veritate*). Um lästige Fallunterscheidungen zwischen Relation und Funktion zu vermeiden, hat Frege das Prinzip in den *Grundgesetzen der Arithmetik* allgemein so gefasst: Man darf gegenstandsgleiche Präsentationen und Repräsentationen in später »extensional« genannten ›geraden‹ Kontexten $\phi(x)$ unter Erhalt der extensionalen Gleichheit der Werte bzw. Gegenstandsgleichheit substituieren. Wenn $t = t^*$ gilt, so gilt also auch $\phi(t) = \phi(t^*)$. Mathematische Sätze werden so zu Nennungen eines von zwei Wahrheitswerten. Frege unterscheidet trotzdem weiterhin syntaktisch zwischen Name und Satz: Für Sätze wird die Gleichheit »=« zur Bisubjunktion » \leftrightarrow «. Hegel geht interessanterweise analog vor, indem er dem (platonischen) Normalsatz ›*N* ist *P*‹ des (aristotelischen) *Ti kata tinou* die Form einer Gleichung gibt: Das Prädikat *P* vom Gegenstand *N* auszusa-gen, wird als gleichbedeutend aufgefasst zu »*N* ist dasjenige *x*, das mit *N* identisch ist und die Eigenschaft *P* hat«. Dennoch unterscheidet Hegel (wie auch Frege) zwischen Kopula und Gleichheit. Das zeigt seine Kritik an seinem Tübinger Logiklehrer Ploucquet in der Begriffslogik auf klare Weise.

Kontext ab, ob ein formales Verhältnis inhaltlich als ein Fürsichsein oder als ein Für-Anderes-Sein aufzufassen ist.³⁵ Da ich zu diesen Dingen schon eine Kommentierung der sogenannten Kleinen Logik

³⁵ Eine ›reflexive‹ mathematische Relation ist nicht einfach für Gegenstände g , g^* , sondern für *Gegenstandsbenennungen* definiert. Es handelt sich um eine *kategorial gemischte*, halb objekt-, halb metastufige Alternative: Es ist ja $N \leq N^*$ wahr genau dann, wenn für die *zwei* durch N und N^* benannten Gegenstände $g < g^*$ gilt oder wenn N und N^* *Benennungen eines und desselben Gegenstandes* g in G sind. Der arithmetisch als ›wahr-gesetzte Satz › $2 \leq 4 - 2$ ‹ sagt daher etwas über *verschiedene Ausdrücke* ›2‹ und ›4 - 2‹, nämlich, dass sie *als zahlgleich* gesetzt sind. Das Beispiel macht auch schon klar, warum wir in der Rede über *Formen* und *Begriffe* immer *zugleich* über die *Sachen* und ihre *Ausdrucksformen*, also über ihre Repräsentationen *und* Präsentationen (beide qua Formen) reden (müssen). Die moderne Logik unterschätzt die Folgen dieser Tatsache. Hegel hat ihre Bedeutung weit besser als die Analytische Philosophie des 20. Jahrhunderts erkannt. Diese wirft Hegel umgekehrt vor, nicht deutlich genug zwischen Zeichen und Bezeichnetem, Wort, Begriff und Gegenstand zu unterscheiden. Zwar hat W. V. O. Quine besonders konsequent den Wunsch verfolgt, durch einen extensiven Gebrauch von Anführungszeichen scharf zwischen Ausdruck und Sache, Repräsentation und Repräsentiertem zu unterscheiden. Aber schon die ›reflexive‹ Relation $x \leq y$ sprengt, wie gezeigt, die Trennung der ›metastufigen‹ Relationen des Fürsichseins und der ›objektstufigen‹ Relationen des Für-Anderes-Seins. Quine übersieht daher immer noch, wie schon Frege, Russell und der frühe Wittgenstein, die *nachgerade unaufhebbare logische Abhängigkeit jeder Identität* vom ganzen *Gegenstandsbereich* G , also von Hegels *Begriff*. Zu dessen *definitorischen Konstitutionsbedingungen* gehört eine Bestimmung dessen, was alles als *G-Benennungen* N , M zugelassen ist, und dann auch der Wahrheitsbedingungen der *Gleichungen* $N = M$. Diese wiederum müssen zu einem *festen System* von G -Prädikaten $\lambda x. \phi(x)$ passen. Die Geltung des Leibnizprinzips für die G -Benennungen und G -Prädikate ist dabei eine *zu erfüllende* Bedingung, keine ›ontische‹ Voraussetzung, wie alle (dogmatische) Metaphysik bis heute meint. Die Erfüllung dieser Bedingung *sorgt* erst dafür, was sogar noch Frege unmittelbar voraussetzt, nämlich, dass die Relationen und Prädikate *als Funktionen* in G aufgefasst werden können. Deren Werteverläufe sind im einstelligen Fall Extensionen, also Teilklassen in G .

in den §§ 1 – 244 der Enzyklopädie³⁶ und der Großen Logik³⁷ vorgelegt habe, belasse ich es hier bei Skizzen in den Fußnoten.

Die Natur *an sich* ist sozusagen das *Korrelat* naturwissenschaftlicher Theorien und Modelle, mit denen wir unsere Erfahrungen *darstellen*. Sie ist von dem zu unterscheiden, was wir als Natur realiter erfahren. Die Natur *rein für sich* wäre nur ihr Vollzugssein, während die Natur *an und für sich* die begrifflich dargestellte Natur ist, gerade auch in Wesenserklärungen eines empirisch-phänomenalen Einzelgeschehens. Wir verstehen also den Begriff der Natur *an und für sich* erst dann, wenn wir das Feld der Praxis der Rede über die Natur und unser Naturverhältnis topisch überblicken. Dazu gehört insbesondere das Verhältnis von theoretischer Darstellung und Erklärung zu der Erfahrung selbst – unter Einschluss der Erfahrung *im Umgang mit Theorien*.

In der materialistischen Weltanschauung meint man, die Modelle der Naturwissenschaft stellten die Natur unmittelbar so dar, wie sie ist. Damit übersieht man das Konstruktive, Ideale, Generische, Analogische der begrifflichen Darstellungen. Der sogenannte objektive Idealismus Hegels ist daher zunächst nichts anderes als die Einsicht in die *Idealitäten und analogischen Modellkonstruktionen der Naturwissenschaft*.

Hegels Einsichten könnten auch noch in den folgenden Punkten allzu erfolgreich gewesen sein: Zwar stehen seine Überlegungen durchaus in der Nachfolge Humes und Kants. Gegen deren Fixierung auf das individuelle Subjekt (wenn auch im Allgemeinen) betont Hegel aber, dass alle allgemeinen Formen getragen sind von einer *gemeinsamen* Kultur der Vernunft, die bei ihm und auch sonst »Geist« heißt.

Realphilosophie wird nun zur Explikation impliziter Formen der Praxis des Wissens über die Natur und der Reflexionen auf unser geistiges Sein. Fundamentale Entwicklungen in den Wissenschaften

³⁶ Vgl. dazu P. Stekeler-Weithofer, *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*. Paderborn: Schöningh 1992.

³⁷ P. Stekeler, *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar*, 3 Bde., Hamburg: Felix Meiner Verlag 2020 und 2022.

bestehen nach Hegel darin, dass grundlegende Darstellungsformen und Begriffsnetze expliziert, geändert oder neu begriffen werden.³⁸ Naturphilosophie wird zu einer denkenden Betrachtung der Natur und der Naturwissenschaft.³⁹ Es geht um die Unterschiede der methodischen Zugänge zur Natur und um die unterschiedlich begrifflich verfassten Gegenstandsbereiche. Die Explikation des begrifflichen Rahmens der Mechanik zeigt z. B., dass und wie ihr Anwendungsbe- reich begrenzt ist.

Eine Wiederaufnahme des Programms der Aristotelischen Physik als Naturphilosophie führt Hegel dann noch zu einer Analyse grund- legender Unterscheidungen, zunächst der Vieldeutigkeit der Rede von Elementen und Stoffen (*stoicheia*), dann aber auch der durch die Sinnesqualitäten wie Geruch, Seh- und Farbempfindungen, Klang, Geschmack, Wärme und Tastgestalt bestimmten Phänomenen. Deren ›Ursachen‹ dürfen nicht bloß in Beziehungen zu uns gestellt werden, sondern sind reale physikalische Phänomene mit realen Wirkungen – nicht nur auf (manche) lebende Wesen, sondern auch auf ›tote‹ Dinge und Sachen. Sie müssen auch unbedingt so begriffen werden. Da- her erweist sich eine Einschätzung wie die von Friedrich Kaulbach als falsch, der behauptet, Hegel habe die »an der Unterscheidung der Sinnesgebiete des Sehens, Hörens, des Tastens usw. orientierte empirisch-physikalische Einteilung« in Optik, Akustik, Mechanik und Thermodynamik *seinsphilosophisch* zu deuten versucht.⁴⁰ Er deute

³⁸ Vgl. Enz. II, S. 20: »Alle Revolutionen [...] kommen nur daher, dass der Geist [...] seine Kategorien geändert hat.« Unendliche Urteile sind solche, die Kategorienfehler negieren, wie »der Geist ist nicht gelb«, »Cäsar ist keine Primzahl« oder auch »die Seele ist kein Ding«. Dennoch ist das Sein der Seele gerade das Leben des Leibes. Das Urteil, dass ich als mein Leib eine Art Ding bin, wäre daher, wörtlich genommen »geistlos oder vielmehr das Geistlose selbst. Seinem Begriffe nach«, also recht begriffen, »aber ist es in der Tat das geistreichste«, sagt Hegel auf höchst interessante Weise in der *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, S. 518.

³⁹ Vgl. Enz. II, S. 11, wo Hegel ironisch erklärt: »Wenn etwa gar das Den- ken in der Physik für etwas Schlimmes gelten sollte«, so ist sie selbst in ihren Theorien (als »rationelle Physik«) »schlimmer ist, als sie meint«.

⁴⁰ Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, Stich- wort »Naturphilosophie«, Bd. 6, S. 553.

das, was in der Naturwissenschaft bloß *empirisch gemeint* sei, als *absolutes Wissen*. Dabei ist erstens ganz unklar, was eine Seinsphilosophie sein soll. Zweitens geht es Hegel darum, dass in der Konstitution der Bereiche von Dingen und Sachen der Natur der sinnliche Zugang wie die Haptik für Körper, der Geruch für Gase und das Sehvermögen für die Phänomene des Lichts und damit auch für die begriffliche Fassung ihrer Ursachen als *qualitative* Unterscheidungen ebenso wichtig sind wie quantitative Messergebnisse. Drittens argumentiert Hegel zunächst gegen die Übermacht des *mechanischen* Paradigmas mit mathematischen Punktfunktionen als Darstellungsform. Er verteidigt die *Eigenständigkeit* der physikalischen Disziplinen der Optik und Akustik, der Wärmelehre, auch der Meteorologie, im Blick auf den je begrenzten empirischen Phänomenbereich und den Zweck in ihren unterschiedlichen Begrifflichkeiten. Wenn später z. B. »Schüler« von Johannes Müller, unter ihnen der geniale von Helmholtz, die Physiologie als seriöse Wissenschaft begründen, erfüllen sie nur eine Forderung Hegels. Denn die Physiologie emanzipiert sich nur erst langsam von den zu engen Erklärungsformen der klassischen Mechanik. Sie greift damit, freilich ohne es zu wissen, auf methodische Überlegungen u. a. Schellings in Jena zurück. Bis heute wird das allerdings zumeist weder erkannt noch anerkannt. Das liegt auch an einer zu einfachen Form üblicher Wissenschaftsgeschichtsschreibung.

Hegel erkennt insbesondere, dass die von ihm in der Wesenslogik analysierten Erklärungen der Wirkungen von Dingen über deren *Kräfte und Dispositionen* nicht anders als im Einsatz von sogenannten *theoretischen Entitäten* wie der subatomaren Teilchen ganz offensichtlich keine Kausalerklärungen *in einem der üblichen Sinne* sind, etwa von der Form einer Abfolge der folgenden Art: »Nach dem Ereignis des Typs E geschieht immer oder häufig ein Ereignis des Typs E^* « wie bei Hume.

4. Was ist die Natur?

Als Grundfrage der Naturphilosophie nennt Hegel die Frage »Was ist die Natur?«.⁴¹ Sie ist keineswegs Grundfrage der Naturwissenschaften. Die Naturwissenschaften wollen wissen, *wie* sich Natur *verhält*. Wie bedeutsam *Hegels* Frage dennoch ist, wird klar, wenn man die logische Spannung bemerkt zwischen dem Satz, dass wir die Natur dem Geist, also unserem Wissen, gegenüberstellen, und dem Satz, dass sich andererseits der Geist in diesem von ihm selbst Abgestoßenen *ahnt*.⁴² Wir ahnen ja, dass die formale Entgegensetzung von Geist und Natur, von Naturerkenntnis und objektiver Wirklichkeit nur die halbe Wahrheit ist. Die erste und allzu unmittelbare Folge dieser Ahnung ist der Versuch, den Geist, das Erkennen, die Vernunft selbst *naturwissenschaftlich erklären* zu wollen. Es ist das Projekt der Naturalisierung des Geistes, etwa im Rahmen einer evolutionären Theorie der Lebensstufen und der Erkenntnis. Dabei können wir gleich auch die Gefahr erahnen, dass ein derartiger Versuch sich auf geahnte Halbwahrheiten stützt.

Die Verfolgung der Grundfrage der Naturphilosophie, »Was ist die Natur?«, wird im Rahmen der Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geist bzw. erklärender Naturwissenschaft und reflektierender Geisteswissenschaft zentral für jede kritische Philosophie des Geistes. Neuzeitliche und zeitgenössische Theorien menschlicher Kognition, die sich, wie bei Locke schon zu sehen ist, auf eine Physiologie des Perzipierens und auf die Vorstellung schematischer Verarbeitungen eines sinnlichen Inputs durch einen logischen Apparat stützen, der als irgendwie im Gehirn verdrahtet angenommen wird, bemerken nicht, dass sie selbst Folge eines *Mangels an Naturphilosophie* sind. Sie sind Folge eines *Verzichts* auf begriffliche Analyse des beschränkten Gegenstandes und der beschränkten kategorialen Darstellungs- und Erklärungsformen der Naturwissenschaften. Als Folge dieses Verzichts sind sie provinziell. Hegel spricht in diesem Sinn von einem endlichen Standpunkt. Das Provinzielle besteht in der Nichtanerkennung der topischen Begrenzungen naturwissenschaftlicher Methoden

⁴¹ Enz. II, Einleitung, Zusatz, S. 11 f.

⁴² Vgl. Enz. II, S. 12.

der Forschung und theoretischen Erklärung im Allgemeinen, der Physiologie im Besonderen. Provinziell ist dabei nicht, wer *bewusst* in seiner Provinz lebt, sondern der, welcher seinen Ort, und wäre er eine Metropole, für *das Zentrum der ganzen Welt* hält.

Hegel ist sich der Verständnisschwierigkeiten seiner Unternehmung voll bewusst, wo er erklärt, dass die Frage zu klären, was die Natur ist, sein Hauptthema sei: »Es handelt sich hier, wie überall in der Naturphilosophie, nur darum, an die Stelle der Verstandes-Kategorien die Gedankenverhältnisse des spekulativen Begriffes zu setzen und nach diesem die Erscheinung zu fassen und zu bestimmen.«⁴³ Denn Verstandeskategorien sind implizite Schemata und bloß erst angelegte Formen des Handelns. Der spekulative Begriff ist dagegen Artikulation einer topischen Übersicht. Jede kritische, bewusste und selbstbewusste Analyse scheinbarer Selbstverständlichkeiten objektstufigen Redens und konventionellen Handelns verlangt topische Ortsbestimmungen der jeweiligen Rede- und Untersuchungsformen. Das gilt insbesondere auch für die Naturwissenschaften und ihren je besonderen Zugang zur Natur.

Für eine Analyse des Begriffs (oder besser: der Idee) der Natur ergibt sich aus dem bisher Gesagten, dass uns in der ersten Stufe Natur als Gegensatz, als das von uns als Natur Dargestellte und Behandelte erscheint. Diese Natur ist das *Andere*, d. h. der Bereich der *widerständigen Gegen-Stände* und der *gebrauchbaren Mittel*. Im praktischen Verhalten zur Natur, und wenn die Theorie einer technischen Praxis dient, tritt uns Natur als sperriges Objekt oder als Mittel zum Zweck gegenüber.⁴⁴ Die Bestimmungen des Dings als Zuhandenes, das wir uns zu eigen gemacht haben und das unserer Sorge und Begierde⁴⁵ dienlich ist oder mit List in diesen Dienst gezwungen wird, liegen dann an uns, nicht in den Dingen selbst.

Gegen das Bild von der Natur als bloßem Bereich von Elementen, die sich nach ewigen (mechanischen) Gesetzen bewegen, hatte schon die *aristotelische Physik* eine adäquatere Behandlung des Lebendigen gefordert und eben dafür eine Reflexion auf die Konstitution der Be-

⁴³ § 305.

⁴⁴ § 245.

⁴⁵ § 246.

grifflichkeiten entworfen, in denen wir Natur als *Phänomenbereich* gliedern. Dies ist dann auch für Hegel der erste, wichtigste Schritt auf dem Weg dazu, Natur als frei in ihrer Lebendigkeit zu betrachten, als *physis*, in der es sich selbst bildende Formen gibt. Es geht dabei darum, die Natur als *natura naturans*, als *Welt des Seins* und des *Lebensvollzugs* zu begreifen, aber deutlicher als schon bei Spinoza von der *natura naturata* zu unterscheiden. Diese ist der Themenbereich der Naturwissenschaften. In dieser Einleitung können allerdings nur einige der Aspekte von Hegels Analyse der unserem Sein entgegengesetzten Natur beispielhaft genannt werden.

5. Die (All-)Einheit der Natur

Hegels Reflexion auf die Kategorien unserer Naturdarstellungen zielt nicht etwa nur auf einen Beweis der bloßen Idealität des Gegenstandes theoretischen Naturwissens ab. Dieser ist insgesamt die von uns selbst als Gegenmodell gegen unser unmittelbares Auffassen und Leben entworfene objektive Natur. Hegel verteidigt auch keinen subjektiven Idealismus, dem nur seine eigenen Erfahrungen und Modelle gewiss sind. Zwar stützt sich Hegel mit Fichte auf Grundeinsichten der immer schon zugleich rationalistischen, empiristischen und transzendentalphilosophischen Revolution der Erkenntnistheorie bei Descartes, Hume und Kant. Aber gerade die ›romantischen‹ Philosophen und Dichter wie Herder, Novalis oder die Gebrüder Schlegel hatten den präsentistischen Anthropozentrismus dieser Denktradition mit durchaus bedenkenswerten Gründen als einseitig kritisiert. Schellings Naturphilosophie sollte den Menschen als Naturwesen begreifbar machen. In Hegels Überlegungen bleibt diese Naturgebundenheit der *condition humaine* zwar erhalten, wird aber ergänzt durch die Kulturverbundenheit unseres Verstehens und Wissens. Die Natur als ganze Welt bleibt freilich Rahmen auch des geistigen, personalen Lebens. Sie steht uns dann aber nicht einfach als Gegenstand theoretischer Vor- oder Darstellung möglicher Erfahrung und als Mittel möglichen Handelns gegenüber, sondern *ist* Gesamt-Sein und bildet den Gesamt-Ort unseres Lebens.

Das Problem ist jetzt, wie schon Heraklit sieht und Fichte wieder zu ahnen scheint, Welt als *zeitlichen Vollzug* von allem, was es in ihr ›gibt‹, sprachlich begreifbar zu machen, ohne dabei die nötigen reflexionslogischen Vergegenständlichungen nominaler Rede metaphysisch zu ›verdinglichen‹.

Fürsprecher der Idee der Natur als Welt war u. a. auch Hölderlin. Hegel anerkennt explizit die im romantischen Gefühl implizierten kritischen Urteile gegenüber einer verdinglichenden Auffassung der Natur als Bereich ›mechanischer‹ bzw. kinematischer Relativbewegungen dinglicher Atome. Sein Projekt der Versöhnung von Geist und Natur ist aber erstens ambitionierter und stützt sich zweitens auf ein nachgerade basales logisches Wissen über die Form abstraktiver Vergegenständlichungen in reflexionslogischen und spekulativen Reden. Nur weil diese bis heute noch lange nicht Gemeingut des Wissens geworden sind, sind Hegels Texte und sogar noch diese Erläuterungen so schwer zu lesen. Am Ende entsteht dennoch eine Versöhnung der Einsichten des Empirismus und der Transzendentalphilosophie mit dem romantischen Gefühlsnaturalismus, eine Versöhnung insbesondere zwischen dem cartesischen und kantischen Dualismus und Spinozas Monismus. Dazu gilt es zu begreifen, in welcher Perspektive Natur als eine bloße *Provinz besonderer Gegenstände unseres Wissens* (1), in welcher Perspektive *Natur als Welt* und damit als das Ganze des Seins (2) aufzufassen ist, in dem wir selbst situiert sind. Natur als Gesamt der nicht handelnden Dinge und Lebewesen steht dem Geist gegenüber. Der Geist ist Teil der natürlichen Welt nur dann, wenn man diese mit allem Sein und damit mit der ganzen Welt identifiziert.

Die Einheit von Gefühl und Intellekt, in gewissem Sinn auch von Natur und Geist, ist für Hegel nicht etwa Ausgangs-, sondern Endpunkt der Analyse in einer Geschichte der Welt, in der wir uns selbst situieren. Es handelt sich um die Einsicht, dass wir Menschen *nicht nur* als Naturwesen das sind, was wir sind, sondern dass wir *als Personen* teilhaben an einem allgemeinen Geist. Dieser aber ist *das Gesamt* der Beziehungen zu anderen Personen im gemeinsamen Leben der Menschen, in dem sich die Vollzugsformen des Person-Seins und damit ›der Geist‹ sozusagen selbst entwickeln. Der Glaube an eine Reduzierbarkeit der besonderen geistigen oder eben personalen Verhältnisse auf einen bloß instrumentellen, verständig-rationalen oder

mechanisch-technischen Bezug zu Natur und Umwelt ist durchaus unvernünftig. Nicht einmal die besonderen Bedingungen der Möglichkeit instrumentellen Handelns lassen sich so begreifbar machen. Technik und Wissenschaft setzen ganz offensichtlich eine gemeinsame Kultur des Wissens und Könnens, der Sprache und des Lernens voraus, samt der gemeinsamen Kontrolle des richtigen Urteilens und vernünftigen Handelns. Vernunft ist daher nie nur auf technische bzw. schematische Rationalität zu reduzieren. Es ist nicht (nur) das *Rechnen* der *ratio*, durch die sich der Mensch als *animal rationale* oder *zōon logon echōn* vom Tier unterscheidet.

Im Vergleich zur instrumentellen Handlungskompetenz der Menschen sind die Verhaltensweisen eines Tieres zwar relativ unfrei, nämlich soweit sie nur von unmittelbarer Begierde, Trieb und Sorge geleitet sind. Rationalität als Erweiterungen der Techniken der Tiere und ihrer Instinkte ist aber nur die eine Sache, Vernunft als Mitbestimmung und freie Selbstbestimmung in einem gemeinsamen Kulturprojekt die andere, weit wichtigere. Das Ende der Naturphilosophie ist daher der Übergang in eine kritische philosophische Anthropologie, in die Philosophie des Geistes.

Im Blick auf *diesen* Kontext wird vielleicht grob verständlich, was es heißt, wenn Hegel etwas mystisch sagt, von der Idee entfremdet sei die Natur nur der Leichnam des Verstandes.⁴⁶

Hegels logische Analyse enthält damit auch eine radikale Kritik an jeder Überschätzung kausaler Naturgesetze und damit am Aberglauben des Determinismus. Als Erstes nimmt er sich dazu die überschwänglich-metaphysische Deutung unserer analogisch-idealisierten Modellierungen von Typen sich reproduzierender Erscheinungen vor. So wie Euler oder Le Sage versucht hatten, »die Bestimmungen der gemeinen Mechanik und der unselbständigen Körper«, also der Billardballstöße, »auf die absolute Mechanik und die freien Zentralkörper« der Planetenbewegung anzuwenden, so versucht man später, die mehr oder weniger »ewigen«, weil zeitallgemeinen und »universal« für alle Massen gültigen generischen Gesetze der Gravitationsdynamik unmittelbar auf die »*endliche* Physik der *vereinzelt* individuellen

⁴⁶ Enz. II, S. 25.

Körper«⁴⁷, also auch auf die Chemie, anzuwenden. Das bleibt trotz einiger brauchbaren Analogien insgesamt problematisch. Es ist also nur so lange legitim, als man darauf verzichtet, sich eine ›vollständige‹ mechanische Erklärung aller irdischen Prozesse zu erträumen.

Außerdem muss man zwischen einzelnen Instanzen, generischen Formen und historischen Erklärungen *post hoc* unterscheiden. Im *Nachhinein* findet man immer eine *kontingente Teilvorgeschichte*, aus der sich die Nachfolgegeschichte irgendwie ergibt. Das Allerweltswort »kausal« ist dabei zumeist allzu schnell bei der Hand. Man übersieht daher leicht *Kontingenzen* – und dass es reine Trivialität ist zu sagen, dass sich die Gegenwart aus dem *Gesamt ihrer Vorgeschichte ergibt*.

Natürlich wird man je heute auf die je damals nicht abzusehenden Fortschritte der Physik hinweisen und z. B. die schon damals überzeugenden Leistungen irdisch-technischer und planetarisch-freier Ballistik als Prototypen für exakte Berechenbarkeiten von Bewegungen hervorheben wollen. Hegel betont aber den himmelweiten Unterschied zu dem, was eine *freie selbständige Physik aller Prozesse auf der Erde und der Entstehung von Weltall und Erde* zu leisten hätte, wenn sie z. B. das Zusammenspiel von Klima, Biologie und menschlichen Interventionen im Einzelnen effizienzkausal vollständig erklären sollte. Insgesamt kritisiert Hegel den Glauben an ›zureichende‹ Ursachen auf der Ebene der Einzelereignisse als *spekulativen Aberglauben*. Stattdessen gilt es zu begreifen, was es überhaupt heißt, sich vernünftig an von uns selbst gesetzten Erklärungen möglichen Geschehens zu orientieren.

Dass die Entwicklung des Geistes, des Wissens, der humanen Kultur und unserer kognitiven Kompetenzen selbst in der Natur und im Leben stattfindet, dass wir also keinen cartesianischen und kantischen Dualismus brauchen, diesen vielmehr überwinden müssen, das übernimmt Hegel schon von Spinoza. Er übernimmt aber nicht dessen Überzeugung, die Natur *sei* das, was die Naturwissenschaft im Prinzip erklären kann. Die Natur für sich ist vielmehr *frei* insofern, als sie *offen* ist nicht nur für manche konkrete Kausalerklärung, sondern auch für Einsichten *in die Grenzen* solcher Erklärungen und behaupteten Erklärbarkeiten.

⁴⁷ § 286.

Das Wort »Gott« steht dann zwar häufig für die ganze Welt, dabei aber keineswegs (immer) nur für die Natur, so dass wir *Spinozas* Formel *deus sive natura* entsprechend durch Hegels Satz, dass Gott wesentlich Geist ist, modifizieren müssen.

Es lohnt sich, ein Beispiel für schon inhaltliche und für bloß erst formale Verständnisse unserer Reden von Gott zu betrachten. Die Inhalte haben dabei mit Gefühlen kaum etwas zu tun. Mancher wird freilich das Wort »Gott« vermeiden und vielleicht sogar die Floskel »so wahr mir Gott helfe« ablehnen, weil er nicht »an Gott glaubt«. Viele werden auch das »a dieu« nicht als Urform von »Ciao« und »Tschüss« kennen und schon gar nicht mehr wissen, dass dieses »Gott befohlen« bedeutet. Damit wünscht der Grüßende nicht nur einen guten Tag. Er wünscht sozusagen, dass *die ganze Welt* dem Verabschiedeten wohlgesinnt sein möge. Entsprechend ist auch »Grüß Gott« nicht als Aufforderung zu verstehen, einen Gott zu grüßen, sondern hat den Sinn: »Es grüße dich durch mich die ganze Welt.« Wer beim Übergang zu dieser Art von ausdrucksinvarianter Sinnbestimmung nicht mittun will, den werden wir in seiner subjektiven Beschränktheit und seinem Oberflächenverstehen einfach stehen lassen müssen, egal, ob er sich als gläubig oder ungläubig deklariert.

Die These, dass es in Reden über Gott oder die ganze Welt keine allgemeine Wahrheit gäbe, ist dann auch entweder nur Verwechslung zwischen äußeren Formen und allgemeinen Inhalten; oder sie ist implizite Selbsterlaubnis, zu glauben, was man will. In einem solchen »Fideismus«, den man als reinen Willen zum Glauben aufzufassen hat, hat man wegen der Willkür der Entscheidung schon jeden gemeinsam anerkehbaren Inhalt zerstört. Dabei hat schon Kant klar gesehen, dass jeder, der etwas für wahr hält, damit *ipso facto* urteilt, dass »alle« es für wahr halten können und sollten, so dass sich jede willkürliche Meinung selbst widerspricht.⁴⁸ Sich zu weigern, über Inhalte und Geltungen weiter nachzudenken, ist daher nicht nur kein gutes Argument, sondern ist nur Ausstieg aus dem Inhaltsverstehen und Urteilen. Das gilt nicht nur für Geltungsansprüche über Besonderes und Einzelnes in der gemeinsam erfahrbaren Welt, sondern auch für

⁴⁸ Ein solcher Voluntarismus des Glaubens macht die Menschen sozusagen zu Solipsisten.

spekulative Sätze über das wahre Ganze und damit für Religion, Kunst und Philosophie. Wie »Menschheit« ist Gott als Geist generisches Kollektivsubjekt, jetzt aber für das allgemeine Verstehen, Begreifen und Entwickeln des Begriffs als Gesamt denkbarer Möglichkeiten. Zugang zu Möglichkeiten gibt es ja nur im Rahmen einer humanen Kulturtradition, ihrer symbolischen Formen und dem im Begrifflichen schon enthaltenen Wissen und Können.

Wissenschaft ist sogar am besten als institutionell verfasste Form der Entwicklung von Sprache zu begreifen, genauer der Begriffe und Semantik in je begrenzten Themenbereichen. Sie ist eingebettet in eine politische Ordnung aller Institutionen. Religion und Kunst sind empraktische Reflexionsformen auf diese Rahmenbedingungen. Das Wissen, dass das so ist, also das Selbstbewusstsein dieser Praxisformen, wird in philosophischen Reflexionen entwickelt.

Die humane Kultur und ihre Tradition im Lebensvollzug ist damit, um auf Spinozas Formel zurückzukommen, keine sich rein von selbst entfaltende Natur. Sie ist nicht zuletzt auf Grund der freien Gestaltung der Kooperation selbst gemeinschaftliche Entwicklung von Autonomie, zugleich Bedingung der Möglichkeit von Freiheit im Handeln und damit von Personalität.

Auch wenn die merkwürdigen Beispielsätze des Anfangs zunächst als Unfug erschienen, lässt sich im Folgenden mehr über sie sagen.

Dass der meteorologische Prozess nicht rein mechanisch erklärbar sei, meint möglicherweise nur, dass Hegel und Lichtenberg mit den damals vorgelegten Theorien noch unzufrieden waren, da sie das Phänomen eines Gewitters aus heiterem Himmel, ohne vom Meer zugeführte Wolken, noch nicht erklärt hatten. Es mag auch sein, dass sie an die Möglichkeit einer »chemischen« Erklärung des Regens geglaubt haben – was ich freilich bezweifle. Systematisch wichtiger ist, dass Hegel das antike Verfahren der *Rettung der Phänomene* verteidigt: Eine Theorie kann *nie* reale *Phänomene* wie z. B. die Erscheinungen einer Fata Morgana für irrational erklären. Sie kann bestenfalls einen neuen Umgang mit ihren »Erklärungen« empfehlen. Diese Einsicht der Antike, nach welcher jede Wissenschaft nur so weit einen Wahrheitsanspruch verteidigen kann, wie sie den Phänomenen treu bleibt, ist im modernen Glauben an die universale Erklärungskraft des mechanischen Paradigmas tatsächlich *nicht* immer gut aufgehoben worden.

Die These, dass das Leben überhaupt aus dem Wasser hervorgegangen sei, wird von Hegel wohl nur in ihrem *Erklärungsanspruch* als problematisch dargestellt. Als *naturgeschichtliche Erzählung* des Verlaufs einer Genese, des Ganges der Dinge, bleibt sie richtig. Dass die Kriterien dieser Richtigkeit *oberflächlich* seien, bedeutet dann nur, dass wir uns mit der Erzählung nicht schon dann zufriedengeben sollten, wenn sie sich konsistent vorstellen lässt.⁴⁹

Dass die tierische Natur die Wahrheit der vegetabilischen sei, verweist möglicherweise darauf, dass der Begriff des pflanzlichen Organismus nur unter der Voraussetzung, dass wir schon wissen, dass es Tiere gibt, in Differenz zu ihnen und keineswegs nur zu den unbelebten Dingen bestimmt ist.

In der *begrifflichen* Ordnung geht die Gliederung dessen, was wir heute erfahren können, jeder Erzählung einer natürlichen Entwicklung voran. Sie wird als gegenwärtiges Leben und Wissen schon vorausgesetzt. Die *begriffliche* Ordnung bleibt auch dann eine ganz andere als die historische Ordnung einer Entwicklungsgeschichte, wenn die Parallelen offenkundig sind. So sind Tiere *weiter* als die Pflanzen entwickelt, weil sie sich von Ort zu Ort bewegen können und sich die Vegetation oder andere Tiere zum Objekt ihrer Begierde und deren Erfüllung machen: ohne Flora keine Fauna. Aber ohne Wissen um die Fauna lässt sich die Flora nicht ausgrenzend bestimmen.

Schließlich ist die Erde die Wahrheit des Sonnensystems. Trotz aller Zentrierung der dynamischen oder ballistischen Erklärung der Planetenbewegungen um die Sonne, trotz der Dezentrierung der Erde durch die kopernikanische Revolution und trotz des *ontischen Vorrangs von Materie* steht das Leben auf der Erde am Anfang von allem *Wissen*. Der Kernsatz rückt den Kopernikanismus zurecht, und zwar durchaus im Sinne von Kants zweiter kopernikanischer Revolution, die das Erkennen in den Subjekten re-zentriert. Das war schon die relative Wahrheit des cartesischen Rationalismus gewesen, der ja auch Hintergrund von allem Empirismus bleibt.

Hegels Einsicht in die Formen des Gemeinschaftsprojekts der Wissenschaft im Besonderen, eines humanen *Lebens* im Allgemeinen geht dann aber über Descartes, Hume und Kant weit hinaus. Begriffe,

⁴⁹ § 249.

expliziert durch Sprache, sind als allgemeines Wissen gemeinsam kanonisierte differentiell bedingte Normalfallinferenzen. Nur in dieser Praxis der begrifflichen Fassung von nicht bloß individueller Erfahrung werden wir zu denkenden Personen. Und nur in der Praxis der Beurteilung der Einzelakte im Blick auf allgemeine Normen des Richtigen gibt es Vernunft.

Mit der Einsicht in die Abhängigkeit unserer personalen Kompetenzen von einer *allgemeinen* Praxis und eben damit von *unserer* Kulturtradition lässt sich der Ort des Geistes oder der Vernunft in der Welt bestimmen. Er ist Ergebnis einer *Kultur-* bzw. *Ideengeschichte* nicht im Sinn von bloßen Vorstellungen oder *ideas* wie im Englischen, sondern wie bei Hegel von realen Praxisformen und Institutionen.

Nur bei Anerkennung dieser Einsicht in die Abhängigkeit der je besonderen Möglichkeiten, Mensch und Person zu sein, gibt es Selbstbewusstsein, nicht etwa durch den rein verbalen Widerspruch gegen das angeblich bloß Traditionale. Aber nur von hier und heute aus können wir unseren Standort erkennen. Das geschieht wie in der Geographie dadurch, dass wir den eigenen Ort in der Welt topisch, nicht etwa u-topisch, also nicht *sub specie aeternitatis*, von hier und jetzt her situieren und betrachten.

6. Sinnkritische Philosophie des Geistes

Wenn es in der Gegenwart um eine Philosophie des Geistes bzw. eine philosophische Psychologie oder Seelenlehre zu tun ist, halten viele Philosophen den Hinweis auf Hegel für ein rhetorisch notwendiges Lippenbekenntnis. Man weiß also vom Titel *Phänomenologie des Geistes* und den Überschriften im dritten Teil von Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, hält es aber ohne weitere Diskussion für ausgemacht, dass eine gegenwärtige *philosophy of mind* von den dunklen Überlegungen Hegels nicht weiter profitieren könne. Doch ohne Hegels Aufdeckung der gegenständlichen Reflexionsform und ohne seine Kritik an ihrer Hypostasierung ist eine wirkliche Säkularisierung der aus der Antike stammenden Metaphysik der Seele schlicht nicht möglich. Ironischerweise bleibt sogar noch jede Sprachphilosophie unaufgeklärt, wenn sie die generischen For-

men der Rede über den Geist oder die Seele, auch das Begriffliche oder die Idee als Gesamt aller Realformen unmittelbar als Hypostasierungen missversteht.⁵⁰

Besonders wenig hilfreich ist es, Wörter wie »Geist«, »Bewusstsein« oder »Seele« durch »Funktionen des Gehirns« oder »neuronales System« zu ersetzen. Diese Aufklärungsrhetorik lässt die offenbare Tatsache übersehen, dass Gehirn und Nervensystem beim Denken zwar etwas tun, aber bestenfalls in einem metaphorischen Sinn Akteure des Denkens sind. Besonders bemerkenswert ist, dass man an den Sätzen der Art, dass die Natur und die Gene, das Gehirn und seine Neuronen ›von selbst‹ etwas tun, die generisch-figurative Redeform gar nicht als solche erkennt, sondern treuherzig meint, wörtlich zu sprechen. Dass eine bloß verbale Naturalisierung des Geistes nicht weiterhilft, sollte daher *jeder* einsehen können – und wäre schon damit über die Positionen von Hobbes, Locke, Hume und sogar Spinoza hinausgelangt.

Die Frage nach dem konkreten Sinn unserer Reden über einen Geist von X oder eine Seele von Y führt uns zunächst zur Frage nach dem sinnvollen Gebrauch entsprechender Sätze. Es gibt daher einen engen Zusammenhang von Ontologie, logischer Formanalyse, Philosophie des Geistes, philosophischer Anthropologie und Philosophie der Psychologie. Die Seele ist nämlich nicht etwa bloß Thema der Theologie und Religionsphilosophie, sondern der Psychologie und der Philosophie der Person. Das Personsein im Ganzen und die personale Kompetenz im Besonderen sind das, was schon Platon und Aristoteles unter dem Titel der *psychē* bedenken. Dabei geht es dem platonischen Sokrates etwa im Dialog *Phaidon* um seinen Gesamt-

⁵⁰ Mit Bertrand Russell tendiert praktisch die gesamte Analytische Philosophie wie jede rurale Sprache bloßen Erzählens im Unterschied zu urbaner Rede über Formen dazu, den definiten Artikel als Markierung einer *Kennzeichnung* eines als *existent unterstellten Gegenstandes* zu lesen. Damit übersieht man seine *abstraktive Funktion* in der *Schaffung* von generischen Gegenständen besonders auch für holistische Reflexionen. Dabei waren es gerade Platon und Aristoteles für das Griechische, Hegel für das Deutsche gewesen, welche diesen für alle Wissenschaft und Philosophie zentralen Gebrauch des definiten Artikels sowohl deutlich gemacht als auch sinnkritisch kommentiert haben.

charakter an und für sich, also darum, welche Person er gewesen sein wird. Insofern kümmert sich der sterbende Sokrates nicht nur, wie Simmias und Kebes, um seine leibseelischen und geistigen Fähigkeiten zum späteren Gebrauch. Die Seele, um die sich der nur noch ein paar Stunden lebende Sokrates sorgt, ist nicht bloß Trägerin von Kompetenz. Sie ist formaler Wahrmacher für alle zukünftigen Urteile über die Gesamtperson. Dazu ist die ebenso schwierige wie wichtige *Unterscheidung* zu begreifen zwischen geschichtlicher *Wahrheit an und für sich* und unseren *faktischen* Urteilen über die historische Person. Es ist diese Differenz zwischen unserem je endlichen historischen Wissen über Personen in unseren Narrationen, die als solche immer nur historische Möglichkeiten in Bezug auf das Denken und Tun dieser Person darstellen, und einer Wahrheit an und für sich, deren Status so schwer zu artikulieren ist. Sogar Aristoteles scheint hier Probleme zu haben, was sich darin zeigt, dass er den Glauben Platons an ein vom Leib getrenntes Sein der Seele ablehnen zu müssen meint.

Die Wahrheit über die Gesamtperson ist tatsächlich zu trennen von unserem Meinen über sie. Die Frage nach der wirklichen *aretē* etwa des Sokrates oder nach der wirklichen Bedeutung des Lebens des Jesus ist zu unterscheiden von den vielen Erzählungen oder Mythen über sie. Ihr Sein in der Zeit ihres Lebens ist unabhängig von unserem Glauben, nicht anders als das der Sterne z. B. auch vor der Entstehung der Erde. In eben diesem schwierigen Sinn, der schon weit mehr ist als nur eine von uns konstruierte regulative Idee für eine ethische Erbauung in pragmatischer Absicht, wie Kant zu meinen scheint, gibt es auch die Seele oder die Person z. B. des Sokrates über dessen Tod hinaus. Die Gesamtperson des Sokrates existiert damit als objektiver Gegenstand für geschichtliche Urteile und Wertungen, losgelöst von bloß faktischen Urteilen, auch von seinen eigenen Selbstbeurteilungen. In eben diesem Sinn sind die ›Idealisten‹ Platon und Hegel die wahren ›Realisten‹ im Blick auf die Unterscheidung zwischen unserem je aktuellen Meinen über die Welt auf der einen Seite, dem objektiven Sein der Welt auf der anderen, so aber, dass dazu auch die Objektivität all dessen gehört, wer wir als Person in Wahrheit gewesen sein werden. Wir haben also erstens zwischen einem eher noch zufälligen, auch stereotypen ›Glauben‹ und einem vielleicht schon partiell als sehr wahrscheinlich ausweisbaren, dennoch immer

noch endlich-falliblen ›Wissen‹ über den Charakter oder die Seele einer Person wie der des Sokrates zu unterscheiden, damit aber auch zwischen diversen faktischen Erinnerungen an Sokrates.

Der Schlussmythos im *Phaidon* lässt übrigens die Frage nach einer realen *subjektiven* Weiterexistenz der Seele über den Tod des Leibes hinaus durchaus offen. Platons Sokrates setzt nicht auf eine *reale individuelle Unsterblichkeit im Sinn der Wette Pascals*. Sokrates ›wagt‹ seinen Entschluss, nicht zu fliehen, einfach im Vertrauen darauf, dass sich am Ende die Einsicht in die Bedeutsamkeit seiner Überlegungen und Haltungen durchsetzt. Für ihn ist es fast schon eine Frage des *persönlichen Gewissens, nicht des Nachruhms*, dass er sich dem formal legalen Urteil des Athener Gerichts unterwirft, obwohl er es inhaltlich vehement als falsch angreift.

Die sokratischen Reflexionen auf den subjektiven Geist und das Selbstbewusstsein führen in die *ethischen Popularphilosophien* des Kynismus, Epikureismus, Skeptizismus und Stoizismus. Die hellenistischen *Religionen*, darunter das pharisäische Judentum, beantworten die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele emphatisch positiv. Ihr Glaube an den Mythos eines Fortlebens nach dem Tod steht sozusagen in einer neuplatonischen Tradition. Platons Analogien und Metaphern werden dabei wenigstens partiell allzu wörtlich gelesen und begründen eben dadurch die Metaphysik des Geistes und der Seele des Christentums und des Islam – was immerhin die Folge hat, dass man an Platons Werken Interesse nimmt und sie in ausreichend vielen Kopien tradiert.

7. Die Idee der Seele als Seinsform des personalen Subjekts

Hegels gesamte Philosophie steht in engem Dialog mit Kant, aber auch mit Platon und Aristoteles, insbesondere im Blick auf das, was diese Autoren zu Seele, Geist und Gott zu sagen hatten. In zweiter Linie kommen prominent Leibniz und Spinoza hinzu, in dritter Linie, meist ohne Nennung, Descartes und Hobbes und ihre Nachfolger. Die Erste Philosophie (»metaphysica«) des Aristoteles und sein Buch über die Seele liegen sozusagen die ganze Zeit aufgeschlagen auf Hegels Schreibtisch, wie das Schlusszitat der *Enzyklopädie* zeigt.

In gewissem Sinn stellt sich Aristoteles auf die Seite von Simmias und Kebes im *Phaidon*. Diese haben Probleme mit der sokratischen Lehre von einer ›unsterblichen‹ Seele, ›abgetrennt‹ vom leiblichen Leben in dessen raumzeitlicher Endlichkeit. Aristoteles unterscheidet dementsprechend an der Seele drei ›Teile‹, die bei Hegel als drei *Momente* angesprochen sind.

Die Seele als Gegenstand der Rede und Reflexion ist formale Trägerin von Kapazitäten erstens des vegetativ-organischen Lebens (1), zweitens der Selbstbewegung animalischer Lebewesen (2) und drittens der vernünftigen Handlungen beim Menschen (3). Aristoteles lehnt mit Recht jede ›performativ‹ gedachte Fortexistenz der Seele über den Tod hinaus ab. Das, worauf wir uns in unseren generischen Reden über die Seele beziehen, ist in seinen drei Grundformen nicht abgetrennt vom Leben und Sein des jeweils endlichen einzelnen Lebewesens. Das Anliegen des platonischen Sokrates, die Sorge für die *psychē* nicht *nur* als Sorge für eine im weiteren Leben anwendbare mentale und geistige Fähigkeit zu begreifen, sondern als Sorge für das Leben im Ganzen unter Einschluss einer guten ethischen Haltung zum *Sterben*, wird von Aristoteles damit praktisch ausgeklammert.⁵¹

Die Seele ist bei Aristoteles zunächst aber wie bei Platon die *ousia* als reale Instanziierung des *eidos*, also der *Idealforn*, bei Hegel: des *Begriffs*, des lebenden Organismus seiner *Art*. Die *Art* als generisches Gesamt der Instanzen ist schon angesichts der Zeitlichkeit keine Menge vorhandener Dinge. Hegel spricht von »Idee« im Sinne eines realisierten Begriffs – natürlich unter Rückgriff auf Platons Unterscheidung zwischen *eidos* und *idea*: Der abstrakte Begriff des Kreises an sich ist als ideale Form in der Geometrie das Eidos des Kreises. Jeweils hinreichend gute Kreisgestalten repräsentieren den Begriff exemplarisch. Hegels Idee ist also *Form der Repräsentation*

⁵¹ Schon für Sokrates und Platon ist eine philosophische Ethik wie später auch für das Christentum immer auch ein *Sterbenlernen* im Sinn einer Haltung zum Leben im Ganzen, nicht nur zu konkreten Zielen *im* Leben. Die *Arete* des Aristoteles verbleibt dagegen weitgehend den *Idealen des Kleinadels einer griechischen Stadt* verhaftet und zweitens auf *Erfüllungen im Einzelleben* beschränkt.

des jeweiligen Begriffs. Ein Staat wie Großbritannien oder Preußen repräsentiert damit sowohl den Begriff als auch die Idee des Staates. Dass jeder Staat wie jede endliche Sache *dem Begriff* nicht gemäß ist, ist reine Tautologie: Begriffe an sich sind immer ideal, kontrafaktische *Idealtypen*. Keine ihrer Realisierungen ist perfekt, bestenfalls gut genug.

Ideen sind *exemplarische* Instanziierungen von Begriffen.

Im Blick auf den Rechtsstaat und die staatlichen Institutionen der Bildung erfüllten z. B. Frankreich und Preußen in und nach der napoleonischen Zeit den Begriff einer *res publica* besser als das scheinbar fortschrittlichere, in Wahrheit noch lange sozialpolitisch plutokratisch und bildungspolitisch kirchlich verwaltete Vereinigte Königreich. Aus dem Code Napoléon und aus dem Preußischen Landrecht entsteht z. B. das Projekt eines Bürgerlichen Gesetzbuches. Ebenso wichtig waren die kontinentalen Schul- und Universitätsreformen. Als Exporte nach Großbritannien greifen diese dort erst ab der Mitte des 19. Jahrhunderts.

Eine instanziierte Lebensform kann man als sogenannte *erste Ousia* mit der Manifestation der Artform im Einzelwesen identifizieren. Die Artform als solche ist die *zweite Ousia*. *Begriffliche* Aussagen sagen etwas generisch über das betreffende Lebewesen *an sich*, etwa den Berglöwen an sich oder den Menschen an sich,⁵² also über die Idealform des Eidos oder dann auch die je relevante Normalform der Idee. Die Einzelwesen und ihr Einzelleben für sich manifestieren die Form an sich empirisch-real, also an-und-für-sich. Hegels An-und-für-sich-Sein ist daher das zeitlich und räumlich endliche Sein von Instanzen einer Form. Die *zweite Ousia* des Menschen ist demgemäß der generische Mensch, dem wiederum der allgemeine Begriff des guten menschlichen Lebens im Sinn einer Vielfalt guter Realisierungen entspricht. Ausgeschlossen sind akzidentelle Privationen, die aber in

⁵² Michael Thompson, *Life and Action*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 2008.

konkreten Fällen immer auftreten können.⁵³ So und nur so sollte man auch das *kath'hauto* bei Platon und das *an sich* bei Hegel lesen.

Glieder des Leibes eines Lebewesens sind immer schon im Hinblick auf ihre *Funktion für das gute Leben des Lebewesens* zu bestimmen. Sie entwickeln sich im guten Fall gemäß der Lebensform beim Einzelwesen in je konkreter Ausprägung.

Schon Aristoteles bemerkt, dass wir in generischer bzw. eidetischer Rede über den Kreis oder über die Seele eigentlich über den Begriff des Kreises oder der Seele sprechen. Der Begriff als das *Eidos* oder auch *Genos* – je nachdem, ob über eine Unterart oder eine ganze Gattung gesprochen wird – ist die *Erfüllungsbedingung* für Instanzen. Auch wenn der Begriff nur durch einen Ausdruck qua Titel artikuliert ist, ist dessen Bedeutung gerade die allgemeine Bestimmung (>Norm<) der ausreichend guten Erfüllung dieser *Wahrheits- oder Geltungsbedingungen*.

Im Fall, dass ein Wesen in seiner Entwicklung danach strebt, ein Eidos zu erfüllen, ist zwischen der Wirksamkeit (*energeia*) seiner Art-Form und einer teleologischen Verwirklichung von Normalfallbedingungen (*entelecheia*) zu unterscheiden: Die Erfüllung der Form ist das Ziel, *telos*. Die *Entelechie* ist also bei Aristoteles *normale Verwirklichung*, in der eine Vollzugsform bei Erreichen des Ziels normalerweise bzw. im guten Fall endet.⁵⁴

Im Fall von Pflanzen zeigt sich die Entelechie in der Form der natürlichen Entwicklung des Wachsens. Bei Tieren zeigt sie sich in den

⁵³ In ihrem logischen Status konkret analysiert werden die entsprechenden generischen Redeweisen und die logische Form der Steresis, der Privation (nach Met. V, 1022b ff. und VII, 1032b) in den Arbeiten von Michael Thompson und Sebastian Rödl. Vgl. dazu insbesondere Sebastian Rödl, *Kategorien des Zeitlichen. Eine Untersuchung der Formen des endlichen Verstandes*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005.

⁵⁴ Die Übersetzung von »ousia« durch »substantia« war für das Verständnis generischer Gegenstände logischer Reflexion nicht gerade förderlich. Die sich als »erste« ousia manifestierende Wesensform ist zwar das zeitallgemein Bleibende der Art-Form oder »zweiten ousia«, aber damit gerade keine stoffliche, materielle, »Substanz«. Eine generische Zielorientierung ist auch nicht einfach momentane Realität, so dass man »entelecheia« besser nicht durch »actualitas« hätte übersetzen sollen.

Formen tätiger Selbstbewegungen, wie sie ihrerseits auf das Ziel des guten Weiterlebens ausgerichtet sind. Die besondere Entelechie des Menschen zeigt sich im vorbedachten Handeln. Hier ist das *Ziel* oder *Telos* zum Teil schon als subjektiv erfasster *Zweck* vorab symbolisch, vorzugsweise sprachlich, repräsentiert. Aristoteles glaubt keineswegs, es gäbe eine mystische *causa finalis*, einen Zweck im Weltlauf oder im Sein der Dinge. Wohl aber weiß er, dass wir die lebende Natur nicht ohne Bezugnahmen auf einen generisch-zeitlichen Verlauf mit intrinsischen Endzuständen begreifen können.⁵⁵ Man denke an die Unterschiede der Prozessformen im Wachstum vegetativen Lebens, im zielorientierten Verhalten von Tieren und dann auch im zweckgerichteten Handeln der Menschen.

Dabei sind die subjektiven, selbstgesetzten, expliziten, endlichen Zwecke *in* einem einzelnen menschlichen Leben von dem Ziel, ein gutes Leben *insgesamt* zu führen, zu unterscheiden. Hier wird die sokratische *psychē* relevant, nämlich als *Sein zum Tod*, wie sich Heidegger ausdrückt. Aber Aristoteles geht so wenig wie die Aufklärung und Moderne darauf ein, wohl in der Meinung, es gäbe nur einen subjektiven Sinn *im* Leben.

Die *Fähigkeit*, eine Form zu verwirklichen, heißt bei Aristoteles *dynamis*. Sie ist Vermögen, Macht, und unterscheidet sich von der *Energieia* insofern, als diese nur erst *Disposition*, latente *Kraft*, ist, die sich in der Aktualisierung der Form unter entsprechenden Normalfallbedingungen zeigt.

Das instrumentelle Beispiel eines guten Schuhs wird schon von Platon exemplarisch diskutiert. Das *Telos* des Lebens liegt dagegen rein in diesem selbst, also in der möglichst guten Instanzierung des Begriffs bzw. der Artform. Ein gutes Leben ist Endzweck und wird von Aristoteles als *eudaimonia* besprochen.

⁵⁵ Die verbreitete Ansicht, es gäbe »eigentlich« keine Teleologie in der Natur, hat schon ein Problem mit dem Wort »eigentlich«. Sie widerspricht z. B. im Fall der Tiere den offenbaren Phänomenen ihrer umsichtigen Sorge für den Nachwuchs. Aristoteles und Hegel erkennen daher, dass die *Teleologie* der *Entelecheia* als generische Seinsform der Gattung zu begreifen ist, die sich im Einzelleben manifestiert. Würde der Darwinismus nur diese Einsicht vertiefen und verbreitern, wäre nichts an ihm auszusetzen.

Des Weiteren ist dann noch eine bloß abstrakte Möglichkeit zu unterscheiden, das *endechomenon*, das bloß als möglich Gegläubte; *endechomai* heißt ja: als wahr annehmen, glauben, für möglich halten.

Jetzt haben wir die begrifflichen Bestandteile beisammen, um die aristotelische Begriffsanalyse der *psychē* oder Seele rekonstruieren zu können. Im Grunde ist die Seele die beständige Form von *ēthos* und *prāxis*, der Lebensform des Tieres oder der Gesamtheit der Praxisformen der Menschen. Diese Formen geben als solche einen Maßstab des Guten für das einzelne Leben und die einzelnen Verwirklichungsversuche ab.

Eine Vollzugsform ist zugleich *Dynamis* und *Energeia*, nämlich im prozessinternen ›Streben‹ nach Verwirklichung der normativen Form des ›normalen‹ oder ›guten‹ Lebens. Dabei unterscheiden wir die Prozessformen des vegetativen Lebens überhaupt, des animalischen Lebens und eines personalen oder geistigen Lebens. Damit verstehen wir auch die berühmte Definition der Seele bzw. der Verbindung von Seele und Körper bei Aristoteles: Die Seele sei *entelecheia hē protē somatos physikou organikou*, wörtlich: »erste Vollendung eines natürlichen, organischen Körpers«. ⁵⁶ Inhaltlich besagt das: Die Seele ist die basale Tätigkeit der Verwirklichung des Ziels, ein gutes Leben zu führen, instanziiert jeweils in einem natürlichen, mit Organen versehenen Körper.

Tierkörper und Tierseele bzw. der Leib des Menschen und seine Seele stehen demnach im Verhältnis von Möglichkeit zu Wirklichkeit: Der bloße Körper lebt bloß *dynamei*, der Möglichkeit oder dem Vermögen nach. Die relative Unversehrtheit seiner lebenswichtigen Teile ist notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Fortführung eines laufenden Lebensprozesses. Als Leichnam ist der Körper (fast) noch die gleiche materiell geformte Figur; aber der autopoietische Prozess des Lebens ist zu Ende; er kann, nach allem, was wir wissen,

⁵⁶ Aristoteles, *Über die Seele*, in: *Philosophische Schriften* 6, Hamburg: Meiner 1995, S. 29 (übers. W. Theiler / H. Seidl) = *De anima* 412b 5–6. Nach Met. VII, 1055b ist die Seele das »begriffliche Wesen und die Art-Form und das Sosein für den so und so beschaffenen Leib«: Aristoteles, *Metaphysik: Philosophische Schriften* 5, Hamburg: Meiner 1995, S. 152 (übers. H. Bonitz / H. Seidl).

nicht wieder gestartet werden. In gewissem Sinn verhält sich daher der lebendige Leib zum Leichnam begrifflich wie eine Statue zu ihren stofflichen Bestandteilen, also zu Stein oder Gips. Dabei ist schon für die Entwicklung einer Pflanze aus einem Samen klar, dass nur dann, wenn genügend Wasser und Sonne hinzukommen und sonst alles gut geht, die Pflanze gut wächst.

Leben ist Verwirklichung oder Instanziierung einer Lebensform im Gesamtkontext von allem Leben auf der Erde. Es ist nur ein Bild, wenn man dabei von der Verbindung des Leibes mit der Seele spricht. Die Seele wird in diesem Bild formal zum Subjekt des Lebens. Genauer, in ihr als Reflexionsgegenstand verdichten wir alles *holistische Streben* nach ›guter‹ Verwirklichung einer Lebensform.

Die Grammatik als Form unseres Redens legt es nahe, der Seele ganz allgemein Begehungen und Spürungen von Befriedigungen zuzuschreiben. Dabei berufen wir uns auf Selbsterfahrungen. Die Seele wird so von einem allgemeinen Bewegungs- und Lebensprinzip bzw. einer ganzheitlichen Redeform zu einem punktförmig vorgestellten Träger von mentalen und geistigen Fähigkeiten des Fühlens und des Denkens – so ähnlich, wie man sich Massepunkte in einem mechanischen Modell vorstellt. In der Rede von der Vegetativseele geht es aber bloß erst um das Gesamtsystem des Stoffwechsels, das Wachsen und die Ernährung eines organischen Wesens. Die animalische Sinnenseele ist im Wesentlichen das System der *sensitivity*, der *enaktiven Perzeptionen* (wie u. a. Alva Noë sagt)⁵⁷ im Gesamtprozess der Selbstbewegungen *eines Tieres*. Die enaktiv perzipierende animalische Seele ist mit der Möglichkeit verbunden, Schmerzen zu erleiden oder einfach etwas zu empfinden.

Die Geistseele, der *nous*, besteht – wie Hegel genauer sehen wird – erstens aus dem Verstand als der Fähigkeit des Erkennens und der Reproduktion von Schemata des (sprachlichen) Verhaltens und Handelns und zweitens freier Vernunft. Diese ist potentiell unendliche Reflexion auf das, was allgemein als ›richtig gesetzt‹ ist, also gelehrt und gelernt wird, und auf die besonderen Anwendungen aller bloß erst idealen Formen auf empirische Einzelfälle. Wie beim Begreifen des Inhalts von Metaphern braucht es dazu erfahrener Urteilskraft. Denn

⁵⁷ Vgl. Alva Noë, *Action in Perception*, Cambridge/Mass: MIT Press 2004.

es müssen Unwesentliches und nicht intendierte Inferenzen ausgeschlossen werden, *bevor* man eine relative Wahrheit oder Falschheit beurteilen kann. Die Unendlichkeit der Reflexion ergibt sich insbesondere aus der Unendlichkeit anderer Perspektiven als der je meinen hier und jetzt.

Trotz der punktförmigen Art, über die Seele als Gegenstand zu sprechen, ist diese bei Aristoteles wie bei Hegel das ganze Lebewesen »als beseeltes«, d. h. als lebend. Die folgende Überlegung lässt sich so als Auseinandersetzung mit Platons Dialog *Phaidon* bzw. dem *Alkibiades* lesen: Nach Platon bestehe, meint Aristoteles, jeder Mensch aus einer abtrennbaren Seele und einem von dieser Seele getrennten Leib. Es handele sich dabei aber nur um eine formale Trennung nach Art des Unterschieds von Leben und Lebendigkeit, geistigen Handlungen und Geist bzw. Stumpf- oder Stülpnase und Stumpf- oder Stülpnasigkeit (Met. 1025b und 1030b). Immer gelte: Nimmt man (hier und überall) das konkret Existierende (die erste *ousia* und die dingliche Materie, den Stoff) weg, so gibt es auch die eidetischen Eigenschaften, Relationen und Prozesse nicht mehr (Met 1026a). Das gelte auch für das Verhältnis von Leib und Seele als allgemeiner Form des Lebens, aber auch von denkendem und begehrendem *Nous* und dem Leib. Daher seien die Seele und der Begriff der Seele ganz dasselbe; der Mensch und der Begriff des Menschen seien dagegen nicht dasselbe, es sei denn, man spricht vom Menschen qua abstrakter Person oder Seele.

Spinoza wird die holistische radikale *Innerweltlichkeit* des Aristoteles neu entdecken, wie sie für Hegel zentral wird. Wir müssen diese unbedingt von einem so genannten *Naturalismus* unterscheiden, da die nicht durch Denken und Handeln geformte Natur nur ein Teil der ganzen Welt ist. Auch das Leibliche ist nur ein Teilmoment des ganzen personalen Individuums. Wenn Aristoteles daher sagt, dass nur die *physis* als ein Ganzes die in den vergänglichen Dingen wirksame *ousia* oder Substanz sei, wird für uns entscheidend, ob man diese *physis* allgemein genug als wesensbestimmende *Seinsform* liest. Das *phyein* steht ja wie das lateinische *fui*, das englische *to be* und das deutsche *bin* zunächst für ein allgemeines *Sein* und erst sekundär für ein besonderes *Leben*. Erst an dritter Stelle steht die Verengung der *physis* auf eine Natur, in der alles *von selbst entsteht und für sich selbst Bestand hat* – zunächst im Gegensatz zu menschlichen Inter-

ventionen, zum Denken, Handeln und damit zum Geist. An vierter Stelle entsteht die Inkohärenz des Naturalismus, dem zufolge auch das menschliche Denken und Handeln ›natürlich‹ sei, also wie eine Pflanze von selbst wachse – so dass man z. B. nicht mehr zwischen Handeln und Verhalten unterscheiden kann.

Man teile die Güter, sagt Aristoteles daher, in drei Klassen ein: in die äußeren Güter, die Güter der Seele und die des lebenden Leibes. Und man nenne diejenigen Güter (Fähigkeiten oder ›Kapazitäten‹), welche die Seele hat, Güter im eigentlichsten und höchsten Sinne. Die Betätigungsweisen und Wirksamkeiten der seelischen Vermögen rechne man der Seele als Besitz zu. Diese seit alters überlieferte und von den Denkern einmütig geteilte Auffassung sei zutreffend. Man dürfe auch ganz bestimmte Betätigungsweisen und Wirksamkeiten als Endzwecke auffassen. So sei die Ausübung geistiger Kapazitäten selbst immer auch eine Art Endzweck, besonders im Bereich der Kunst, Religion, Wissenschaft und Philosophie. Dazu passt auch die Auffassung des Aristoteles, dass, wer *Eudämonie* besitzt, ein schönes und gutes Leben führt.⁵⁸ Der Gedanke folgt der orakelartigen Formel des Heraklit »*ēthos anthrōpō daimōn*«, auf Deutsch: »das ethische Leben ist dem Menschen sein Geist«: Man hat *Eudaimonia* in dem Maß, in dem das menschliche *Ethos* erfüllt ist. Die gute Gesamtform personalen Lebens ist beim Menschen also der *Daimon* oder die *Seele*. Auf diese hin sind alle Mängel seelischer oder geistiger Krankheiten und andere Formen der Privationen eines nicht bloß akzidentellen Unglücklichseins definiert.

Aristoteles unterscheidet dann noch das Erkenntnisvermögen vom Reflexionsvermögen und spricht, offenbar metaphorisch, von Seelenteilen.⁵⁹ Außerdem betrachtet er, wie sich die Zeit zu der Seele verhält und dass sich die Zeit *in allem Realen findet*. Alles Reale *bewegt* sich ja immer relativ zu anderem Realen.⁶⁰

⁵⁸ Aristoteles, *Nikomachische Ethik 1098b ff*: *Philosophische Schriften 3*, Hamburg: Meiner 1995, S. 14 ff. (übers. E. Rolfes / G. Bien).

⁵⁹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik 1102a–1103a*, etwa auch 1119b: *Philosophische Schriften 3*, Hamburg: Meiner 1995, S. 11 und S. 72 (übers. E. Rolfes / G. Bien).

⁶⁰ In *De Anima* (430b) erwägt Aristoteles, ob es die Zeit überhaupt gäbe, wenn die (menschliche) Seele mit ihren ›Zeitsinn‹ (433b) nicht existierte.

Unmittelbar existiert die Seele als Instanziierung einer Art-Form. Der Geist des Menschen existiert daher immer nur im menschlichen Leben. Das zeigt sich in der Form eines Habitus. Im § 389 der Enzyklopädie sagt Hegel daher: Die Seele ist *als Form* des Lebens kein materielles Ding. Eher meinen wir mit dem Wort die *allgemeine Immaterialität der Wesensform* des (geistigen) Lebens.

Für Hegel sind damit wie für Aristoteles die Seele und der Begriff des Lebens, das Eidos und die Lebensform bei allen Lebewesen mehr oder weniger dasselbe: Der Unterschied ist immer bloß der, dass der Begriff die Form und Elemente oder Teilmomente *artikuliert*. Die Rede davon, dass *die Seele* den Leib verlässt, so dass ein toter Leichnam übrigbleibt, beutet also nur, dass *das Leben endet*.

Hegel sagt im § 390, die Seele sei als natürliche Seele das Leben, als fühlende Seele Empfindung und Erfahrung, als wirkliche Seele geistig geformte Leiblichkeit, und ergänzt im § 396: Die Seele als Individuum ist die lebende Person. Ihr sind im Lauf des Lebens unterschiedliche Eigenschaften zuzusprechen. So gibt es z. B. einen natürlichen Verlauf der Lebensalter.

Das Fürsichsein der Geistseele als aktualisierte Selbstbeziehung besteht zunächst konkret in Instanziierungen des Bewusstseins: Wenn etwas erinnert wird, dann stammt das nie nur aus bloßer Empfindung oder einem bloßen Gewahrsein wie bei Tieren, sondern setzt schon Teilnahme am geistigen Leben, kurz: am Geist voraus. Verstand und Vernunft aber sind selbst schon verleiblichte Formen des Urteilens und Handelns. Das passt zur Einsicht des Aristoteles, dass sich die Organe gemäß ihren funktionalen Formen in der Entwicklung des einzelnen Lebewesens ausprägen müssen. Analoges gilt für alle seelischen und geistigen ›Empfindungen‹ bzw. ›Gefühle‹: Die »Organe werden in der Physiologie als Momente nur des animalischen Organismus betrachtet, aber sie bilden zugleich ein System der

(Cf. *Über die Seele*, in: *Philosophische Schriften* 6, Hamburg: Meiner 1995, S. 77 und S. 85.) Das Problem entsteht auch aus einer Ambiguität der Rede von der Zeit als Zahl der Bewegung. Denn Zahlen gibt es tatsächlich nur in einer Praxis des Zählens. Vgl. dazu Aristoteles, *Physik. Vorlesung über die Natur*, Buch IV, Kap. 10–12 (217b–222a), in: *Philosophische Schriften* 6, Hamburg: Meiner 1995, S. 101–113.

Verleiblichung des Geistigen und erhalten hiedurch noch eine ganz andere Deutung.«⁶¹

Hegel erwähnt dann noch: »Für Empfindung und Fühlen gibt der Sprachgebrauch eben nicht einen durchdringenden Unterschied an die Hand«⁶² und sagt im § 403, das fühlende Subjekt (Hegel spricht hier leider vom Individuum) sei einfache Idealität, also Subjektivität, des momentanen Empfindens. Das fühlende Subjekt habe eine andere ›Substantialität‹ als der Körper. Diese sei nämlich in die Befriedigung oder Erfüllung von Bedingungen an sich als Subjektivität gesetzt. Im Fühlen nehme sich das seelische Wesen allererst in Besitz und werde zur Macht seiner selbst.

Zentral für das Verständnis der Rede über Idealität ist dann noch der folgende Satz: »Nirgends so sehr als bei der Seele [der Tiere, PS] und noch mehr beim Geiste [des Menschen, PS] ist es die Bestimmung der *Idealität*, die für das Verständnis am wesentlichsten festzuhalten ist.«⁶³ Denn diese Idealität ist Negation des bloß Reellen – in der Abstraktion des reflektierenden Urteils, das im guten Fall zur Form einer Sache bzw. ihrem Wesen und Begriff führt.

In unserer Rede über die Seele ist auch die Form der Einheit der Person ausgedrückt, besonders auch als Subjekt meiner Erinnerungen. Dabei haben Locke und Hume (und mit ihnen etwa auch Derek Parfit) bekanntlich die Einheit des Gedächtnisses überbetont, wenn auch aus verständlichen Gründen. Denn wenn wir uns nicht an unser angebliches früheres Leben erinnern, wird die Rede von einer innerweltlichen Seelenwanderung sinnleer. Dasselbe gilt aber auch für andere Vorstellungen von einer unsterblichen Seele.

Hegel anerkennt einerseits die formal beliebige gedankliche Teilbarkeit von Individuum und Person etwa auch in zeitliche Phasen, argumentiert andererseits gegen die Auflösung der Person in eine willkürliche Vielzahl von ›Teilen‹, und zwar gerade aufgrund der einfachen Einheit des leiblichen Lebens des Individuums: »[A]ber *Ich* bin da-

⁶¹ § 401; vgl. dazu auch die weiteren Ausführungen im Textkommentar unten.

⁶² § 402.

⁶³ § 403.

rum doch ein ganz *Einfaches*, – ein bestimmungsloser Schacht, in welchem alles dieses aufbewahrt ist«. ⁶⁴

Hegel fährt im § 409 fort: Die Seele sei der existierende Begriff. D. h., sie ist als die sprachlich zum Zweck der Reflexion konstituierte Trägerin meiner real verleblichten, aber begrifflich (und pädagogisch) vermittelten geistigen Fähigkeiten zu begreifen. Die Seele sei als individuelle die gesetzte Totalität ihrer besonderen Welt, gegen die sie sich nur zu sich selbst verhält. Ich bin also meine Welt und verhalte mich zu mir, indem ich mich zur Welt verhalte. Das sieht, wie schon gesagt, auch Wittgenstein im *Tractatus* (TLP 5.63) so. Die Seele als Selbstgefühl ist damit nichts Anderes als das *Gesamt meiner Gefühle*. Mit dem Ausdruck »das Selbst« drücken wir aber immer auch *das Gesamt aller formalen Beziehungen auf uns selbst* aus. Hegel spricht von »Idealität« und »formeller Allgemeinheit«. Damit zeigt sich, so der § 409 weiter, wie die Verbindung von allgemeinem Geist und individueller Verleblichung konkret zu begreifen ist. Allgemeine Begriffe werden in einzelnen Anschauungen exemplarisch *präsentiert* und durch spontan herstellbare symbolische Vertreter wie z. B. in Sprechhandlungen *repräsentiert*.

Ich bin für mich »seiende Allgemeinheit« qua *Instanziierung* der generischen Art- oder Seinsform einer Person. Dieses besondere Sein der Seele ist *Moment* ihrer *Leiblichkeit*. Das ist eine Aussage zu einem gesamten System von *Identitäten* im Blick auf *Leib* bzw. *Individuum*, *Seele* bzw. *Subjekt* und *Person* bzw. *Persönlichkeit*. Alle diese Identitäten sind zwar durch die Leibidentität des lebenden Individuums von der Geburt bis zum Tod vermittelt. Aber die *aktualen* Erinnerungszusammenhänge bestimmen dabei z. B. nur ein Moment.

Die Seele ist für sich sogar nur die »subjektive Substantialität dieser Leiblichkeit« im Selbstgefühl. »Dieses abstrakte Fürsichsein der Seele in ihrer Leiblichkeit ist noch nicht Ich, nicht die Existenz des für das Allgemeine seienden Allgemeinen.« ⁶⁵ Das heißt nach meinem Lesevorschlag, dass zwischen der Rede über die Seele qua präsentischem Subjekt-Sein und der Rede über mich als Gesamtperson, die ich gewesen sein werde, zu unterscheiden ist. Als *Subjekt*

⁶⁴ § 403.

⁶⁵ § 409.

bin ich jeweils der, welcher performativ Handlungen, darunter auch Sprechhandlungen, *gerade vollzieht*.⁶⁶

An anderer Stelle schreibt Hegel: »Die Sensibilität kann somit als das Daseyn der in sich seyenden Seele betrachtet werden, da sie alle Aeusserlichkeit in sich aufnimmt, dieselbe aber in die vollkommene Einfachheit der sich gleichen Allgemeinheit zurückführt.«⁶⁷ Und im § 410 sagt er, die Gewohnheit sei mit Recht eine zweite Natur genannt worden. Sie sei Natur, denn sie sei unmittelbares Sein. Sie sei zweite Natur, denn sie sei eine im Selbstgefühl und damit von der Seele gesetzte Unmittelbarkeit. Hegel spricht explizit von einer Durchbildung der Leiblichkeit. Die Gefühle sind sozusagen verleiblichte Signale für die Erfüllung oder Nichterfüllung von Formen – und so die Verleiblichungen von Vorstellungs- und Willensbestimmtheiten.

Wir dürfen uns nun aber insbesondere das Wollen nicht zu lokal vorstellen, sondern müssen es holistisch im Blick auf die Gesamtperson begreifen. In diesem Punkt beginnt Hegel, sich von Aristoteles abzustoßen. Denn das Wahre ist immer das Ganze. Das heißt für den Willen im Unterschied zum Begehren und Wünschen dieses: Im Wollen sorgen wir selbstbewusst nicht nur dafür, wer wir sein werden, sondern auch, wer wir gewesen sein werden. Ich *will* daher, so sollten wir das Wollen verstehen, immer das, wofür ich bewusst handelnd Sorge, nicht schon das, was ich *momentan wünsche*. So sorgt z. B. der Schüler zusammen mit dem Lehrer bewusst dafür, dass er später

⁶⁶ Im § 409 bemüht Hegel folgende Analogie: Wie »Raum und Zeit als das abstrakte Außereinander, also als leerer Raum und leere Zeit nur subjektive Formen, reines Anschauen sind, so ist jenes reine *Sein* [...] das ganz reine bewußtlose Anschauen, aber die Grundlage des Bewußtseins, zu welchem es in sich geht, indem es die Leiblichkeit, deren subjektive Substanz es [ist] und welche noch für dasselbe und als Schranke ist, in sich aufgehoben hat und so als Subjekt für sich gesetzt ist.« Das heißt erstens: Nur in idealer Abstraktion von allen Relativbewegungen sind der leere mathematische Raum und die leere mathematische Zeit als subjektive Formen oder reines Anschauen zu fassen. Analog dazu ist zweitens das reine Subjektsein nur als formale Abstraktion von allen leiblich vermittelten Besonderheiten zu begreifen. Das gilt auch für das punktförmig vorgestellte Ich, das alle realen Relationen des leiblichen Fürsichseins des individuellen Subjekts sozusagen verschluckt.

⁶⁷ *Wissenschaft der Logik*, GW 12, S. 185.

etwas kann. Der Drogenabhängige aber sieht sozusagen partiell bewusst zu, dass er etwas nicht mehr kann. Man sollte daher die eigene Verantwortung für das ganze eigene Leben der Person schon rein logisch nie unterschätzen. Ich bleibe immer wesentlich verantwortlich für die Person, die ich als Wahrmacherin der möglichen zeitallgemeinen Aussagen über mich im Ganzen gewesen sein werde, so dass am Ende ›Entschuldigungen‹, welche die Umstände verantwortlich machen sollen, die Person schon zu einem bloßen Subjekt machen und damit degradieren.

Im Wollen habe ich daher sozusagen immer auf mich als ganze Person zu blicken, nicht nur als Subjekt im Tun und Wünschen hier und jetzt. Wollend gebe ich mir den Inhalt p , für den ich tätig Sorge. Mein Wille im Handeln sorgt dafür, dass p – da er nichts ist als das vorsätzlich-absichtlich Tun selbst, das etwas, also non- p , mehr oder weniger sicher ausschließt.

Wenn ich darangehe, den Begriff des freien Wollens in seiner »äußerlich objektiven Seite zu realisieren«, also durch mein Tun *dafür Sorge*, dass die Welt einen von mir bestimmten Zustand Z_3 annehmen soll, habe ich ganz offenbar eine dreigliedrige »Form von Notwendigkeit« zu berücksichtigen:⁶⁸ Meinen eigenen Zustand Z_0 samt den subjektiven Empfindungen und Antrieben (auch ›Bedürfnissen‹), die natürliche, handlungsfreie Umwelt Z_1 und das freie Wollen anderer Personen Z_2 . Aus diesen drei Momenten setzt sich die Ausführbarkeit der zweckbestimmten Handlung zusammen. Vor diesem Hintergrund ist bestimmt, inwiefern ich tätig dafür sorgen kann, dass Z_3 (= p) der Fall sein wird (oder wenigstens kann) – oder eben nicht. Die bei Hegel zunächst obskure, weil superdichte Rede, dass der Wille im Ergebnis Z_3 der tätig *veränderten* Welt »bei sich selbst, mit sich selbst zusammengeschlossen«⁶⁹ sei, steht wohl für die eigene Anerkennung des von mir frei wollend hergestellten Zustandes Z_3 .

Dabei sind logisch komplexe Bedingungen oder generische Zustandsbeschreibungen deswegen interessant, weil ich durch mein Tun zumeist nur dafür Sorge, dass › p oder q ‹ bzw. ›wenn nicht- p , dann q ‹ der Fall sein wird. So weiß ich z. B. im Fall eines Verbrechens,

⁶⁸ § 484.

⁶⁹ § 484.

dass ich, *wenn* ich erwischt werde, die angedrohte Strafe zu gewärtigen habe. In Hegels Analyse ist es daher ebenso klar wie in Nuel Belnaps, Michael Perloffs und Ming Xus Analyse der Logik des ›*See-to-it-that-p*‹ (kurz: STIT *p*),⁷⁰ dass ich als Verbrecher die Strafe zwar nicht *wünsche*, aber *in meinem vorsätzlich ausgeführten* und damit für die Folgen *verantwortlichen* Handeln im vollen Sinn des Wortes für sie frei gesorgt habe und sie in diesem Sinne *will*.

Im *Selbstgefühl* setzt sich *die Einheit von Leib und Geist* gegen die Zersplitterung in verschiedene, gegeneinander selbständig vorgestellte Vermögen, Kräfte oder, was auf dasselbe hinauskommt, mögliche Tätigkeiten durch.⁷¹ Aber auch mit den Wörtern »Geist« und »Körper«, »Seele« und »Leib«, »Verstand«, »Vernunft«, »Sinnlichkeit« und »Intelligenz« (usw.) heben wir nur Momente im einheitlichen personalen Lebensvollzug hervor.⁷²

Kein Vollzug ist ein Gegenstand – so wenig wie der Regen. Das weiß schon Fichte: Sein und ›Seiendes‹ sind verschieden. Martin Heidegger hat daher ganz recht zu betonen, dass diese Unterscheidung von enormer Bedeutung ist, auch wenn man formal ›gegenständlich‹ über das Sein und seine Formen sprechen kann. Aber diese reflexionslogischen Reden sind wie eine Katachrese ›in sich widersprüchlich‹.

Indem man dem Leib die Seele als bloßes Momentansubjekt einer ›verschwindenden Wirklichkeit‹ entgegengesetzt, scheint es so, als sei nur der Körper das Beständige. Andererseits meinte die Rede von der Seele gerade den substantiellen Selbsterhalt des Lebens eines lebenden Körpers, der als bloß physikalischer Körper, als Leichnam, sozusagen sofort verwest.

⁷⁰ Nuel Belnap, Michael Perloff, Ming Xu, *Facing the Future. Agents and Choices in Our Indeterminist World*. Oxford: Oxford University Press 2001.

⁷¹ § 379.

⁷² Vgl. dazu schon G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, etwa in GW 4, S. 13 f.

8. Die Metapher von der Herrschaft der Seele

Was die Leute »Seele« nennen, sagt Hegel im §411 ganz im Sinn des Aristoteles, ist die durchgebildete und sich zu eigen gemachte *Leiblichkeit* des *einzelnen* Subjekts für sich.

In einem ganz offenbar übertragenen Sinn nennt Hegel aber auch die *Regierung* die »Seele des Gemeinwesens«, nämlich als Instanz der *Einheit* des Volkes. Dabei liefert ein analogisches Hin und Her zwischen Staatsverfassung und Verfassung der Person eine Art Vexierspiel schon für alle Leser Platons, wie dessen Umkehrung des Bildes von der Seele als Beherrscherin des menschlichen Leibes zeigt: Der Leib ist dann der Seele *untertan*, ihr *Werkzeug*. Sokrates fragt entsprechend im möglicherweise pseudoplatonischen Dialog *Alkibiades I* (129c–131a): »Nicht wahr, seinen Leib gebraucht der Mensch? Und verschieden ist der Gebrauchende und was er gebraucht? Verschieden ist also der Mensch von seinem Leibe. Was also ist der Mensch? Doch wohl das seinen Leib Gebrauchende. Gebrauchten Leib nun etwas anders als die Seele? Die Seele als Selbstbewusstsein also hält uns an, dasjenige kennenzulernen, was uns dazu anhält, sich selbst zu erkennen. Wer daher nur etwas von seinem Leibe kennt, der kennt bloß etwas, das ihm zugehört, aber nicht sich selbst.«

Zum Verhältnis zwischen Regierung und Bürger antwortet Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik*, indem er das Bild vom *Untertanen* wie in der *Tyrannis* angreift: »[W]o Herrscher und Beherrschte nichts gemein haben, da gibt es auch kein Gefühl persönlicher Zusammengehörigkeit, und auch kein Rechtsverhältnis, sondern nur ein Verhältnis wie das *zwischen dem Arbeiter und seinem Werkzeug, zwischen der Seele und ihrem Leibe, zwischen dem Herrn und seinem Sklaven*.«⁷³ Aristoteles fährt fort: »[Z]u dem Unbeseelten gibt es so wenig ein Verhältnis der Zuneigung wie ein Verhältnis des Rechtes, und so auch nicht zu einem Pferde oder einem Rinde, und ebenso wenig zu einem Sklaven, sofern er ein Sklave ist; denn auch da gibt es keine Gemeinschaft. Der Sklave ist ein beseeltes Werkzeug, wie das Werkzeug ein unbeseelter Sklave ist. Zum Sklaven als Sklaven gibt es

⁷³ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1161a (übers.: Lasson). Vgl. auch *Philosophische Schriften* 3, Hamburg: Meiner 1995, S. 200 f.

also kein Band der Zuneigung, aber wohl zu ihm als Menschen. Denn jeder Mensch, darf man sagen, steht im Rechtsverhältnis zu jedem, der in einer Gemeinschaft des Gesetzes und des Vertrages zu stehen die Fähigkeit hat; somit ist auch die Möglichkeit eines Bandes persönlicher Zuneigung gegeben, sofern der Sklave ein Mensch ist. Auch in der Tyrannis also ist das Band der Personen und das Rechtsverhältnis beider nur in geringer Stärke vorhanden. Am meisten noch ist es in der demokratischen Verfassung der Fall.«⁷⁴

Uns sollte hier irritieren, dass nach Aristoteles Herr und Sklave in keinem persönlichen Verhältnis freier gegenseitiger Bindung (>Zuneigung<) stehen sollen, sondern bestenfalls in einem Rechtsverhältnis (>als Menschen<). Hier ist das Rechtsverhältnis nicht symmetrisch. Daher ist Hegels Formulierung der Bürgerrechte als allgemeine Menschenrechte so bedeutsam: Als Menschen sind alle im Gemeinwesen rechtlich gleichzustellen. Es kann und darf weder Sklaverei noch andere Ausschlüsse aus der Bürgergemeinschaft geben. Hegel lehnt daher auch jeden Ausschluss jüdischer Mitbürger aus studentischen Verbindungen radikal ab – obwohl freie Assoziationen (>Korporationen<) *prima facie* ihre Zugangsbeschränkungen frei setzen dürfen. Diskriminierungen, welche eine Gruppe von Menschen etwa aus ethnischen Gründen aus Kooperationen ausschließt, widersprechen dem – christlichen – Gedanken der Würde des Menschen als Grundlage für die Prinzipien und Normen der Menschenrechte. Aristoteles verteidigt dagegen noch die Sklaverei als politisch-rechtliche Institution.

Hegels Überlegung zu Herrschaft und Knechtschaft, Leib und Seele, Staat und Geist lassen sich m. E. nur voll begreifen, wenn man sie als kritische Reaktion auf die Texte Platons und Aristoteles' liest. Hegel sagt zwar partiell durchaus noch im Geiste von Platon und Aristoteles, dass eben das, was wir im Hinblick auf die Entwicklung der einzelnen Person als deren Bildung ansprechen, das wesentliche Moment der Substanz der Person selbst ist. In der Bildung geht die gedachte Allgemeinheit der humanen Lebensform in die Wirklichkeit über. Diese Form ist die einfache Seele derselben, also der Wirklichkeit des personalen Lebens. Wie das Leben als Person an sich sein soll, wird durch das personale Subjekt anerkannt. Die entsprechende Idee

⁷⁴ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1161b (übers.: Lasson).

einer menschlichen Kultur wird nur über eine konkrete (Selbst-)Bildung real. Dabei bedarf es einer *gegenseitigen* Anerkennung von Seele und Leib, Herr und Knecht, Regierung und Bürgerschaft. Die Bürger sind gerade vermöge der *Anerkennung* der politischen Institutionen und ihren Repräsentanten keine Untertanen (>subjects<) – lange vor einer direkten Mitbestimmung oder indirekten Mitentscheidung.

In der rationalen Psychologie, die abstrakte Metaphysik war, werde die Seele nicht als Geist, sondern als ein nur unmittelbar Seiendes, als Seelending betrachtet. Was es heißt, dass wir die Seele formal als das Innere betrachten, erläutert Hegel am Beispiel von Fällen, in denen wir sagen, dass die Seele oder der Geist aus etwas entwichen ist. Das besagt, dass sich ein Ganzes wie der Staat oder die Kirche auflöst. Das wiederum geschieht dadurch, dass »die Einheit ihres Begriffs und ihrer Realität aufgelöst ist«. Sie »hören auf zu existieren«. ⁷⁵ Entsprechend ist der Mensch, das Lebendige, tot, »wenn Seele und Leibe sich in ihm trennen«. ⁷⁶ Oft wird dann auch das Tote mit der unorganischen Welt identifiziert. Wir sehen damit, dass gerade auch »der Geist, der nicht Idee, Einheit des Begriffs selbst mit sich, – der Begriff [wäre], der den Begriff selbst zu seiner Realität hätte«, »der todt, geistlose Geist, ein materielles Object« wäre: »Wenn aber ein Gegenstand z. B. der Staat seiner Idee *gar nicht* angemessen [...] wäre«, »so hätten seine Seele und sein Leib sich getrennt«; die Seele »entflöhe in die abgeschiedenen Regionen des Gedankens«. ⁷⁷

Hegels Kritik an der üblichen *Metaphysik des Geistes oder der Seele* ist heute so aktuell, wie sie immer war. Sie richtet sich insbesondere gegen ein formales Rechnen mit spekulativen Reflexionsbestimmungen oder Titeln wie »Substanz«, »Einheit«, »Immaterialität«, »Form«, auch »Begriff«, aber eben auch »Subjekt«, »Seele«, »Geist«, »Gemüt« oder »Mind«. Wenn man solchen Titeln einfach empirisches Material zuordnet, kommt Unsinn heraus. Man fragt dann etwa, welche Prädikate diesen >Entitäten< so zukommen, dass sie irgendwie mit unseren Wahrnehmungen übereinstimmen. Ein solches Verfahren kommt nicht weiter. Um auf die *Formen im eigenen Lebensvollzug*

⁷⁵ *Wissenschaft der Logik*, GW 12, S. 175.

⁷⁶ *Wissenschaft der Logik*, GW 12, S. 175.

⁷⁷ *Wissenschaft der Logik*, GW 12, S. 175.

und damit auf die *konkrete Seinsweise des Geistes in leiblich instanziierten Fähigkeiten und ihren Ausübungen* zu reflektieren, brauchen wir aber nicht nur die Ausdrucksformen, sondern auch ein angemessenes Verständnis der Logik dieses Gebrauchs.

Kants kritische Untersuchungen der metaphysischen Reflexionen der rationalen Psychologie hätten, meint Hegel, noch viel mehr darauf aufmerksam machen müssen, dass die Rede von einem reinen Ich eine bloß formale Abstraktion ist.⁷⁸

Bei Kant und Fichte tritt das Problem auf, dass das Vollzugssubjekt, das je ich je jetzt und hier bin, hypostasiert wird. Richtig ist nur, dass das Ich als reflexionslogisches Abstraktum ebenso wenig wahrnehmbar ist und ebenso wenig performativ ›ist‹ oder ›lebt‹ wie die Person, die ich gewesen sein werde. Der Ausdruck »das Ich« steht sogar für ganz verschiedene Gebräuche des Wortes »ich« mit ganz verschiedenen Bedingungen des Fürsichseins und des Für-Anderes-Seins, also der Ich-Identität im Unterschied zu einem Nicht-Ich. Je nach Kontext bin ich mein Leib hier und jetzt (1), ein lebendes Individuum von meiner Geburt bis zu meinem Tod (2), ich als Agens oder Subjekt, das gerade etwas schreibt (3), ich als personales Individuum mit gewissen geistigen Fähigkeiten und sozialem Status (4) oder ich als Gesamtperson, die ich nach dem Tod gewesen sein werde (5). Individuum, Subjekt und Person sind damit sozusagen drei verschiedene *Dimensionen* des Sinns von »ich« und »du«, »mich« und »dir« etc.

In Verweisen auf mich als Subjekt im Seinsvollzug ist die relevante ›Identität‹ von mir *durch das Prädikat* bestimmt, so dass ich mich in der Äußerung »Ich tanze gerade« nur auf mich als gerade Tanzenden beziehe, nicht etwa auf mich, der ich vorher nicht getanzt hatte. Zu den Dimensionen des *personalen* Individuums gehören Aussagen wie »Ich war Klassensprecher« und »Ich bin Deutscher«, die beide keine Aussagen über meinen Leib sind. Kant unterscheidet dagegen nur das *empirische* Ich als momentanes Subjekt und das *reine* Ich, das er als nichtempirisches Ding an sich auffasst und eben damit mystifiziert.

Hegels Kritik an der rationellen Psychologie oder Pneumatologie geht weit über Kant hinaus. Dieser wollte das metaphysische Wesen

⁷⁸ *Wissenschaft der Logik*, GW 12, S. 192 f.

der Seele betrachten, verkannte dabei aber die logische bzw. grammatische Form der Vergegenständlichungen in unseren Reflexionsurteilen.

Ganz analog ist das Missverständnis aller psychologischen und dann auch religiösen Reden, wenn sie als Aussagen über ›Entitäten‹ missverstanden werden, etwa indem man die Unsterblichkeit der Seele »in der Sphäre« aufsucht, »wo *Zusammensetzung, Zeit, qualitative Veränderung, quantitatives Zu- oder Abnehmen* ihre Stelle haben«. ⁷⁹ Daraus entstehen metaphysische Sätze wie die folgenden: »α) die *Seele ist Substanz*, β) sie ist *einfache Substanz*, γ) sie ist den verschiedenen Zeiten ihres Daseyns nach *numerisch-identisch*; δ) sie steht im *Verhältnisse zum Räumlichen*.« ⁸⁰ Dabei verwirrt schon der ambige Substanzbegriff. Kant hat zwar einige Dilemmata bzw. Paralogismen als solche aufgedeckt, aber zu ihrer Auflösung sagt er kaum mehr, als dass hier empirische und nichtempirische Bestimmungen vermengt worden seien und »daß es etwas Unberechtigtes sey aus jenen auf diese zu *schließen*.« ⁸¹

Hegels Geist ist dann am Ende einfach das generische Subjekt-Objekt der Seinsform eines personalen Wir. Dieses Wir als Gesamt der Humanitas, wie ich vorsichtshalber sage, da das Wort »Menschheit« zumeist nur erst als Menge von Individuen (miss-)verstanden wird, transzendiert nicht nur mich und dich und jede begrenzte Wir-Gruppe. Es ist zugleich der wahre Gegenstand in unseren religiösen Feiern. Die sakralen Liturgien der Religionen feiern also sozusagen an Sonn- und Feiertagen immer unser eigenes gemeinsames personales Leben auf der Erde. Das gilt auch für alle Expressionen der Kunst und dann auch für die Explikationsversuche des Göttlichen und Heiligen in Theologie und Philosophie. Das so genannte Profane gehört zum Werktag.

Der absolute Geist ist also die gemeinsame selbstreflexive Gesamthaltung zur Welt und zu uns selbst: »Die wahrhafte Religion, die Religion des Geistes, muß ein solches [sc. Credo], einen Inhalt,

⁷⁹ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 34, GW 20, S. 73.

⁸⁰ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 47, GW 20, S. 83.

⁸¹ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 47, GW 20, S. 83.

haben; der Geist ist wesentlich Bewußtseyn, somit von dem gegenständlich gemachten Inhalt; als Gefühl ist er der ungegenständliche Inhalt selbst [...] und nur die niedrigste Stufe des Bewußtseyns, ja in der mit dem Thiere gemeinschaftlichen Form der Seele. Das *Denken* macht die Seele, womit auch das Thier begabt ist, erst zum Geiste, und die Philosophie ist nur ein Bewußtseyn über jenen Inhalt, den Geist und seine Wahrheit, auch in der Gestalt und Weise jener seiner, ihn vom Thier unterscheidenden und der Religion fähig machenden Wesenheit.«⁸²

Am Ende der *Enzyklopädie* erklärt Hegel dann aber eine bloße *Religion der Erhabenheit Gottes* mit ihrer *bloß abstrakten Einheit von Geist und Welt*, wie wir sie aus Persien, Indien, Israel und dem Islam her kennen, für unzureichend. Gott wird in ihr einerseits zu einem zeitallgemeinen und doch ortstranszendenten Gegenstand, andererseits zum All und Allwissen. Das Hauptproblem besteht darin, dass das göttliche Perfektionsideal nicht als Form *unseres* Wissens und seiner unendlichen Erweiterbarkeit und Vertiefbarkeit verstanden wird, sondern ihm so *entgegengesetzt* wird wie noch bei Kant das Ding an sich der Erscheinung.

Wir selbst sind in unserer realen Teilnahme am Wissen und an der Reflexion auf das Wissen göttlich. Das heißt *nicht*, dass damit jeder Unterschied zwischen unendlicher Wahrheit und real ausreichendem Wissen, also auch zwischen Gott und Person, verschwände. So wie *meine Welt* nicht schon *die Welt* ist, so *bin weder ich* noch *sind wir* als beliebig umfängliche Menge von Menschen *Gott*.

Hegel will nach dieser Analyse den religiösen Ritus und das Kulturleben keinesfalls durch Philosophie ersetzen. Diese soll nur ihren Sinn im topischen Kontext und holistischen Rahmen reflexionslogisch kommentieren. Philosophie steht damit so wenig in Konkurrenz zu Religion und Kunst wie zu irgendwelchen Sachwissenschaften. Es ist sogar umgekehrt. Die Wissenschaften und dann auch die Theologie bzw. die Religionen halten sich allzu häufig nicht immer streng genug an die sachbestimmten Grenzen ihrer Bereiche. Freilich spricht man häufig auch in der akademischen Philosophie, aber noch weit häu-

⁸² *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Vorrede zur Zweiten Ausgabe, GW 20, S. 14.

figer im Bereich der Laienreflexionen philosophischer Schriftsteller undiszipliniert über Dinge, die außerhalb des Horizonts der eigenen Expertise liegen. Man beansprucht z. B. eine Richtlinienkompetenz in ethischen und politischen Fragen, die den vernünftigen Rahmen guter Kooperation sprengen.

9. Zur Gliederung der Themen des subjektiven Geistes in Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie

Um Hegels Philosophie des Geistes im Allgemeinen, des subjektiven Geistes im Besonderen nachzuvollziehen, ist im Blick zu behalten, dass dabei nur der implizit vorausgesetzte Rahmen geistigen Lebens interessiert. Es handelt sich also um eine Konkretisierung einer Transzendentalphilosophie, der es um die präsupponierten Bedingungen der Möglichkeit eines geistigen, personalen Lebens geht. Die philosophische Anthropologie und Psychologie richtet sich dabei vornehmlich gegen eine Mystifizierung des Geistes im Mentalismus religiöser Mythen und Theologien einerseits, gegen die angebliche Nichtexistenz von Freiheit im physikalistischen Determinismus andererseits. Hegel überlässt dabei alles besondere Wissen den Sachwissenschaften.

Die Philosophie des subjektiven Geistes als Reflexion auf die allgemeinen Grundformen der geistigen Fähigkeiten der Einzelsubjekte beginnt mit einer philosophischen Anthropologie *kognitiver Grundvermögen*. Die grundbegriffliche Reflexion betrifft die Themen einer *pädagogischen Lernpsychologie*. Besondere *Privationen* z. B. des Lernens und Empfindens sind aber schon Themen medizinisch-therapeutischer Psychologie als Sachwissenschaft, nicht mehr der Philosophie. Es folgt eine *Reflexion auf Sache und Begriff des (Selbst-)Bewusstseins*. Auch die Kurzversion einer *Phänomenologie des Geistes* steht in impliziter Auseinandersetzung mit Kants und Fichtes *Bewusstseinsphilosophie*. Was Hegel unter dem Titel »Psychologie« behandelt, sind Themen *geistiger Selbstkontrolle*.

In der einfachen Reproduktion von sicher lernbaren Schemata und in der leiblich fundierten Kontrolle des jeweils Richtigen durch das Subjekt – auf der Basis von Befriedigungen bzw. Gefühlen des Unbefriedigtseins – liegen die Grundlagen von allem Seelischem und

Geistigem. Empraktisch erlernte Schemata der Reproduktion symbolischer Formen des Verhaltens und Handelns liefern allererst die Möglichkeit gemeinsamer Weltbezüge. Denn schon im Zeigen werden Artbestimmungen vorausgesetzt. Die basalsten Ausdrücke sind dabei Nennungen von Arten. Hegel beginnt dementsprechend seine logische Analyse mit einem *unterscheidenden Nennen*. Wollte man mit einem *Benennen* von Dingen und einem *Prädizieren* bzw. behauptenden Aussagen anfangen, zäumte man sozusagen das Pferd von hinten auf. Sowohl präsuppositionslogisch als auch entwicklungspsychologisch kann eine Benennung von Einzeldingen in einer ›Anschauung‹ nicht den Anfang darstellen. Hegel fundiert seine Begriffsanalyse auch konsequent auf basalen Unterscheidungen und ihre spontan reproduzierbaren Artikulationen. Statt wie Herders ›Sprachphilosophie‹ die *Eigenheiten* regionaler Sprachen hervorzuheben,⁸³ ist Hegels Begriffs- und Sprechakttypenanalyse strukturell und translingual, wobei Übersetzungen die relevanten Sinnäquivalenzen vermitteln.⁸⁴

In der Anthropologie geht es um die ›leibseelischen‹ Voraussetzungen geistiger Fähigkeiten, also um Entwicklungspsychologie, wobei alle geistigen Vermögen a) auf Neigungen, b) Befriedigungsgefühlen c) enaktiven Perzeptionen und dann besonders d) auf Reproduktionen

⁸³ Vgl. Heraklit, Frgm. B 113, B 114 und B 116 (DK).

⁸⁴ Hegel fokussiert dabei auf die implizit vorausgesetzte ›innere‹ Fähigkeit zur selbständigen Produktion von symbolischen Bildern als prototypischen Modellvorstellungen. Zu diesen gehören dann auch bewusste Explikationen und Vergegenständlichungen durch äußere Zeichen, besonders durch Wörter und Wortkomplexe, darunter auch ›Sätze‹ in einer potentiell gemeinsamen Gesamt-Sprache (*langage*). Ihr gegenüber fallen die Differenzen der vielen Welt-Dialekte, die man als verschiedene »Sprachen« (*langues*) ansieht, kaum wirklich ins Gewicht. Spätestens seit es immer besser werdende Übersetzungsautomaten gibt, ist diese Einsicht in das allgemeine Wesen *der Sprache* als System übersetzbarer Begriffe oder als der generische Begriff insgesamt nicht mehr abzuweisen. Philosophie der Sprache ist daher spekulative Logik des Begriffs. Eine Philosophie der Sprache (*langue*) oder Sprachen (*langues*) gibt es nicht, *pace* Herder, es sei denn, man meint nur allgemeine methodische Reflexionen zu den theoretischen und historischen Sprachwissenschaften, welche sich besondere Sprachformen und diverse linguistische Techniken, auch die ›Formalsprachen‹ der Mathematik und Informatik, zum Thema machen.

von allerlei Schemata aufrufen. Zu den Themen einer differentiellen Anthropologie gehören dann aber auch die Unterschiede der Begehungen, individuellen und gemeinsamen Aufmerksamkeiten und Befriedigungen, wie sie für das begriffliche Lernen gemeinsamen Unterscheidens, Verhaltens und Sprechens notwendig sind. Dabei interessiert sich Hegel nicht für Details, sondern für eine das Allgemeine möglichst genau treffenden Explikation.

Der Begriff des Bewusstseins ist dann Thema der Phänomenologie. In der Psychologie geht es um das schon begrifflich informierte Wahrnehmen und Urteilen bzw. um das richtige, vernünftige oder gesunde (*sound*) Denken.

Phänomenologie des Geistes ist bei Hegel die Unternehmung, alle traditionellen (religiösen, theologischen, auch metaphysischen) Mythisierungen des Bewusstseins und Selbstbewusstseins hinter sich zu lassen und die äußeren Erscheinungsformen bewussten bzw. selbstbewussten Verhaltens und Handelns explizit zu machen. Ein Teil dieser Unternehmung betrifft die Unterscheidung zwischen Wachheit (Vigilanz), subjektivem Gewahrsein (*Awareness*) und schließlich individueller und gemeinsamer Aufmerksamkeit (*Attention*, Objekt-Fokussierung, samt der nötigen ›Perspektivenwechsel‹).⁸⁵

⁸⁵ Im »*Verlauf der Lebensalter*« – das ist eine erste ganz allgemeine Unterscheidung der Stufen des Geistes im § 396 – gibt es verschiedene Phasen und Epochen der natürlichen Entwicklung und geistigen Selbstbildung. Das *Kind* muss sich Formen des Wissens und Könnens aneignen. – Im § 398 unterscheidet Hegel die Vigilanz des Wachseins vom (sozusagen komatösen) Schlaf – als ein Moment des Proto-Bewusstseins. Empfindung (*sensation*) ist für ihn in den §§ 399 und 400 das, was sich inhaltlich bestimmen lässt, sich aber schon sozusagen unbewusst oder unterbewusst ›in meiner Leibseele befindet‹, wie wir uns seit alters in unserer Reflexion auf dieses Phänomen metaphorisch ausdrücken: »*Alles ist in der Empfindung*, und wenn man will, alles, was im geistigen Bewußtsein und in der Vernunft hervortritt, hat seine *Quelle* und *Ursprung* in derselben; denn Quelle und Ursprung heißt nichts anderes als die erste unmittelbarste Weise, in der etwas erscheint.« Das ist eine Anspielung auf Aristoteles, aber auch auf Leibniz, Hume und Kant, genauer auf die Formel »Nichts ist im Geist, das nicht in der Empfindung gewesen ist«: »N(ih)il est in intellectu, quod non fuerit in sensu.« Hegel dementiert den Satz keineswegs, weist aber implizit

Das unmittelbare Selbstbewusstsein des *Einzelsubjekts* besteht in *Befriedigungen* bzw. *Frustrationen* eines *Begehrens* (§ 426). Es folgen Urteile der Einzelsubjekte über die Erfüllung von allgemeinen Bedingungen – die sich subjektiv ebenfalls in Befriedigungsgefühlen zeigen. Das Teleologische insgesamt ist dabei in der Begriffslogik als besondere Eigenschaft des animalischen Lebens erkannt worden.

In der Gegenüberstellung von mir als Subjekt im *Vollzug* und dem Objekt als Gegenstand meiner praktisch tätigen oder theoretisch etwas aussagenden *Bezugnahme* steht meine Selbstgewissheit dem bloß äußeren Objekt ebenso gegenüber wie dieses meinem Selbstgefühl. Das allgemeine Selbstbewusstsein ist das der Gemeinschaft. Das reelle Allgemeine der gegenseitigen Anerkennung bedeutet, dass man nicht nur objektive Erfüllungen, sondern auch subjektive Befriedigungen ernst nehmen muss. (§ 436) Alles Bewusstsein ruht damit auf einem Proto-Bewusstsein der Wachheit und des Gewährseins, der Gefühle und Selbstgefühle, Begehrenen und Befriedigungen, samt unmittelbarer Versprachlichungen im schon unmittelbar reflektierenden Bewusstseinsstrom.⁸⁶

›Der Geist‹ als Vollzugsform (des Gebrauchs sprachlich verfassten begrifflichen Wissens) erlaubt durch formale Vergegenständlichung Reflexionen auf praktisch alle Formen des empraktischen Bewusstseins. Niemand kann aber aus seiner Haut heraus. So viel bleibt an

auf das Opake des »etwas« und »nicht etwas« bzw. »alles« hin und auf das Vage der Rede von Quelle und Ursprung, die nur auf die »unmittelbarste Weise« verweist, in der uns »etwas erscheint«. Im § 401 findet sich dann explizit das zukunftsweisende Konzept einer damals noch gar nicht existenten *Sinnesphysiologie*: »Das *System* des innern Empfindens in seiner sich verleblichenden *Besonderung* wäre würdig, in einer eigentümlichen Wissenschaft, – *einer psychischen Physiologie*, ausgeführt und abgehandelt zu werden.« Erst die Schüler von Helmholtz wie z. B. Wilhelm Wundt und dessen Schüler wie z. B. Oswald Külpe haben dieses Monitum wie auch schon William James aufgegriffen.

⁸⁶ Der Ausdruck »Bewusstsein« ist seit Christian Wolff Titel für den Bereich mitwissender Reflexion und mitdenkender Kontrolle gefühlsförmiger Intuitionen im Erkennen und enaktiver Begehrenen im Wollen. Das ›animalische‹ oder natürliche (Selbst-)Gewährsein und die (Selbst-)Aufmerksamkeit bilden die Basis.

Leibniz' Monadologie und damit an allem methodologischen Individualismus wahr: Es gibt keine *unmittelbaren* Perspektivenwechsel, auch kein wörtlich zu verstehendes Mitempfinden. Mitfühlen ist immer auch ein Anders-Fühlen; Mitwissen ist ein Anders-Wissen – es sei denn, wir fassen die Inhalte bzw. Begriffe schon allgemein genug, so also, dass nicht zwischen meinem und deinem, unserem und eurem Zugang zu ihnen unterscheiden wäre. Wir müssen daher die Vermittlungen – durch gemeinsame Verhaltensformen in der *Joint Attention* und ein gemeinsames Sprechen – genauer betrachten. Wie die Wörter »Inneres« und »Inhalt« ist auch die Rede von einem Perspektivenwechsel außer im Fall des eigenen Ortswechsels und der Erinnerung an das Aussehen der Sache von anderen Orten her eine *Metapher*.

Unter dem Titel einer *Psychologie* behandelt Hegel das, was partiell bewusst durch einen *Stream of Thoughts* kontrolliert ist, z. B. Wünsche im Unterschied zu Begierden, Handlungen im Unterschied zu unbewusstem Verhalten oder auf begrifflich bestimmte Sachen und Möglichkeiten gerichtete Gefühle im Unterschied zu unmittelbaren Empfindungen und reaktiven Perzeptionen.⁸⁷ Ein solcher Bewusstseinsstrom spielt schon eine zentrale Rolle für Kants transzendente Apperzeption; er begleitet das Wahrnehmen durch begriffsbestimmende Urteile. Fällt er aus, sprechen wir von Amnesie.

Psychologie als *Wissenschaft* thematisiert gerade das, was früher »Geistseele« hieß. Sie betrachtet die Vermögen der bewusst anschauenden Bezugnahme auf präsentische Objekte, des repräsentativen, besonders auch sprachlich vermittelten Vorstellens, Erinnerns und dann besonders auch des Übergangs vom Wünschen zum Wollen. Hegels *Philosophie des Psychologischen* macht sich dabei nur die grundbegrifflichen Unterscheidungen zum Thema (§ 439). Als philosophische, dabei immer logisch-phänomenologische Reflexion sieht

⁸⁷ In je meinem (Selbst-)Gefühl geht es mir (nach § 403 und § 404) immer darum, meine sinnlich vermittelten Empfindungen und Reaktionen *intentional* zu steuern und dadurch in *Besitz zu nehmen*. Dabei müssen wir auf das Metaphorische in allem Reden von einer *Innerlichkeit* und einer Seele achten. So ist die empfindende Seele explizit »*unmittelbar* bestimmt, also natürlich und leiblich« (§ 403). »Eine wesentliche Bestimmung in diesem Gefühlsleben, dem die Persönlichkeit des Verstandes und Willens mangelt, ist diese, daß es ein *Zustand der Passivität* ist« (§ 406).

sie zwar von konkreten Inhalten ab, kann sich aber nicht aller »Verwicklung mit einem äußerlichen Gegenstande« entziehen. Es geht ja darum, *auf allgemeine Formen* zu fokussieren – sagt Hegel im § 440. Dabei thematisiert er unter dem Titel »Geist« (§ 441) das Personsein des personalen Subjekts, vermittelt durch Begriffe, und damit das allgemeine Wissen der Menschheit.

Dass je mein Geist endlich ist, liegt natürlich erstens an dem sehr begrenzten Horizont je meiner Perspektive und zweitens an den Grenzen des Gelernten, was meine Teilnahme am Ganzen des Wissens und damit des Verstehens einschränkt. Dass niemand die ganze Wahrheit erfasst, ist kein »Mangel«, wie das Kant suggeriert, indem er das kontrafaktische Ideal des Allwissens eines Gottes auf falsche Weise zum Maßstab nimmt, sondern eine absolute Selbstverständlichkeit, ein Truismus. Die Person soll dennoch immer die allzu regionale Perspektive *unmittelbarer* Kognition, so gut es geht, transzendieren.

In der Praktischen Vernunft geht es um die Teilnahme an gemeinsam als gut bewerteten Handlungsformen. Dabei ist Hegel weit davon entfernt, die Bedeutung enaktiver, empraktischer und eben damit gefühlsmäßiger Kontrollen zu unterschätzen. Das Gefühl ist eben daher die »gleichsam präsenteste Form, in der sich das Subjekt zu einem gegebenen Inhalte verhält« (§ 447). Man kann es nicht besser sagen. Im Gefühl des Befriedigtseins oder Unbefriedigtseins auch mit unseren eigenen Urteilen reagieren wir also auf Perzeptionen und Einfälle. Da dieses alles holistische Prozesse sind, kann das Gefühl sogar, wie Hegel betont, »gediegener und umfassender sein« als »einseitiger Verstandesgesichtspunkt« (§ 447). So viel Rationalismuskritik muss sein. Dabei hatte er allerdings an jeder bloß erst intuitiven Unmittelbarkeit den Mangel an Reflektiertheit kritisiert: Bloßes Gefühl ist immer auch allzu konventionell und damit das Gegenteil von selbstbewusst. Daher ist auch alle Romantik rein subjektiven Sinnverstehens am Ende die Haltung allzu schlichter Gemüter.

Substantielle bzw. nachhaltige Inhalte sind durch Denken bestimmt. *Anschauung* ist gemäß dem § 449 *per definitionem* eine geistig und nicht nur sensitiv vermittelte Weltbezugnahme in intelligenter, d. h. kompetenter und an einer gemeinsamen Normativität des (ideal) Richtigen ausgerichteten Verbindung zwischen einer Artbestimmung und einer raumzeitlichen Platzierung eines Bezugsgegenstandes. Die

beiden Momente, die dabei zu einer Einheit verbunden werden, sind (gemeinsame) *Attention* und eine komplexe *Praxis* des *Perspektivenwechsels*. Dabei meint *Attention* eine intentionale *Aufmerksamkeit*, die auf lokalisierte *Gegenstände* gerichtet ist, welche in ihrer *Art* und damit *begrifflich* schon als bestimmt unterstellt sind. Was hier *Perspektivenwechsel* heißt, definiert das raumzeitliche Außen des Objekts durch äquivalente Zugänge zum *gleichen Gegenstand*, wobei die *Gegenstandsart* und damit der *Begriff* im (glückenden) Normalfall immer, wenn auch zumeist implizit, vorausgesetzt ist. Zeit und Raum sind zwar unter anderem Formen des Zugangs zu äußeren Dingen und Sachen, aber auch der objektiven Dinge und Sachen selbst, die ja ebenfalls zueinander in raumzeitlichen Beziehungen stehen. Das ist klar gegen Kants irreführende Rede von Formen der *Sinnlichkeit* gerichtet.

Das eigene Außersichsein im § 450 ist die gesamte Körperlichkeit. Das Wort »Intelligenz« meint je mich in denkender Aufmerksamkeit sowohl auf mich als auch auf anderes Äußeres. Erst als anschauende Intelligenz »erwachen« wir zur Geistseele und haben es sozusagen nicht mehr nötig, wie Kleinkinder oder Gemütskranke alle Bestimmungen »nur in uns selbst« zu finden.⁸⁸ Während ein subjektives

⁸⁸ Nach Hegel verdient Philippe Pinel, der Begründer der wissenschaftlichen Psychiatrie, »höchste Anerkennung für die Verdienste«, die er sich bei der Entwicklung sowohl der Therapie als auch der Suche nach Ursachen psychischer Krankheiten als Privationen eines guten Lebens erworben hat (§ 408). Diese werden insbesondere nicht mehr als Besessenheit durch einen Dämon oder bösen Geist gedeutet. Das Krankhafte kann a) in seiner Leiblichkeit als Mangel an Fähigkeiten, b) in seiner Gefühlsbestimmtheit etwa als Gemütskrankheit, c) als Mangel geistiger Selbstkontrolle zu erfassen sein. (§ 408) Der § 410 betont dann noch die Rolle der Aneignung von *Gewohnheit* in Erziehung und Selbstbildung zur Person. Durch sie sorgen wir selbst für die Verleiblichung bestimmter Empfindungsreaktionen. Das heißt, dass wir uns differentiell bedingte Normalreaktionen aneignen. Von besonderer Bedeutung ist dabei, dass die so eingeübte »unmittelbare Leiblichkeit« in der weiteren Entwicklung »nur eine *besondere Möglichkeit*« ist. Erwachsene lernen, auf die durch die Situation nahegelegte unmittelbare Reaktion zu verzichten und nur das laut zu sagen, was sie als sagenenswert geprüft haben. Bias von Priene zählt zu den sieben Weisen des antiken

Vorstellungsbild für sich vorübergehend ist, sagt der § 453, bestimmt gemeinsame Aufmerksamkeit die Zeit und auch den Raum, das Wann und Wo einer Sache.

Im Normalfall passen unsere Normalfallvorstellungen zu dem realen Geschehen, auch wenn Zauberkünstler uns gerade wegen unserer Interpolationen nicht perzipierter Bewegungsstücke unsere vermeintlich unmittelbare Anschauung ›austricksen‹ können (vgl. dazu § 456). Auch das, was man üblicherweise höchst vage als »Assoziation der Vorstellungen« anspricht, ist keineswegs eine beliebige Verknüpfung von perzipierten Sachen und Abfolgen, sondern längst schon durch Erziehung, Bildung, gemeinsames Wissen und Sprache kanonisch geformt. Dabei gehören ›bewusste‹ Wiederholungen zu den zentralen Methoden jedes Lernens. Kants Aussage, es handle sich beim Wiedererkennen von Hunden angesichts der verschiedenartigen Gestalten der Hunderassen um eine unerklärlich tiefe subjektive Fähigkeit der Seele, zeigt, dass Kant diese Fähigkeit nicht als gemeinsam stabilisierte holistische Abstraktion versteht, in welcher das normale bzw. erwartete Tun der Hunde und Katzen übrigens weit wichtiger ist als ihr differentielles Aussehen.

Die in unserer Phantasie durch Einbildungskraft produzierten Bilder sind (im guten Fall) subjektiv anschaulich. Manche von ihnen sind leicht reproduzierbar und können zu nichtnatürlichen *Zeichen* werden. Wir verbinden diese kanonisch mit dem, was durch sie dargestellt wird. Das *mechanische* Gedächtnis erweitert die Formen der aktiven Repräsentation von Welt. (§ 458) Man denke dabei gerade auch an die gebundene Sprache von Kinderliedern, Gedichten und Merksprüchen bis zu Volks-Epen. Sie liefern den Gebildeten eine eiserne Ration von ›Wissen‹ gerade in der Form ›auswendig gelernter‹ Merktex-te. In der Schriftkultur vollendet sich allererst das sich selbst objektivierende Selbstbewusstsein höherer Intelligenz.

Hellas, weil er seinen Landsleuten, denen sozusagen der Gedanke allzu unmittelbar auf der Zunge lag, den Rat gab, vor dem Sprechen erst noch einmal nachzudenken. Analoges gilt für alle unmittelbaren Triebe oder Verhaltenstendenzen. Manche von ihnen kann eine gebildete Person daraufhin prüfen, ob sie dem von ihr wirklich anerkannten Zweck wirklich dient: Das doppelte »wirklich« verlangt eine doppelte Reflexion und Kontrolle.

Der Unterschied zwischen *Zeichen* und *Symbol* ergibt sich dadurch, dass man von einem Zeichen sprechen kann, ohne schon zu wissen, was es symbolisiert. In der Beschreibung des Zeichens sehen wir von seinem Gebrauch ab – obwohl etwas nur dann ein nichtnatürliches Zeichen im Unterschied zu einem bloßen Anzeichen ist, wenn es einen symbolischen Zeichengebrauch hat. Manche Symbole liegen schon von der Sache her nahe, während bei rein konventionellen Symbolen eine freiere Willkür der Zeichen herrscht, wie Hegel sagt. Symbole, Zeichen und Sprache drücken aber keineswegs schon fertige Inhalte oder Gedanken aus, die als im Subjekt unmittelbar vorhanden angenommen werden könnten.

Repräsentationen von möglichen Anschauungen sind z. B. selbst hergestellte Bilder, besonders aber auch sprachliche Vergegenwärtigungen von Gegenständen und Formen. Dabei werden die Formen des »sinnlichen Inhalt[s]« (§ 458) aufgenommen und mit anderen in eine analogische Beziehung gebrachten Vorstellungen »kanonisch« verbunden. Der Gebrauch konventioneller Zeichen, Zeichenfolgen, differentieller, relationaler, auch substitutioneller und inferentieller Strukturen erlaubt es erst, sich im Raum *Vorhandenes* über das in präsentischer Anschauung *Zuhandene* hinaus vorzustellen. (Heideggers Wortprägungen werden hier für die Analyse hilfreich.) Erst so können wir uns »ein Bild« von einem durch Dinge und Sachen, auch Bewegungen und Prozesse »erfüllten Raum und Zeit« (§ 458) machen.

In den Dimensionen von lautlich-akustischen, visuell-optischen oder dann auch taktil-haptischen Zeichen als Gebilden gebrauchen wir vermöge unserer Intelligenz der Formenerkennung, Formen(re)produktion und Formenzuordnung Zeichenfolgen in realer oder innerlich bloß vorgestellter Anschauung. Wir begreifen diesen Gebrauch als unser Denken. In einer Äquivalentsetzung von Inhalten sprechen wir von Gedanken.⁸⁹ Dabei werden wie im Fall von Metaphern die »unmit-

⁸⁹ Fast alle Unvernunft dieser Welt ergibt sich aus der Unfähigkeit, verschiedenste Ausdrucksformen mit gleichem Thema als im Wesentlichen sinnäquivalent zu erkennen. Eine der Ursachen besteht in einer gewissen unflexiblen, »undialektischen« *Humorlosigkeit* im Umgang mit figurativen Reden (von der Metapher und Analogie, Metonymie und Parabel über die Katachrese bis zur Ironie). Vernunft muss also immer von nicht so wichtigen

telbaren und eigentümlichen« (§ 458) Inhalte getilgt. Es zählen nur noch die durch die kanonisch erlaubten ›Projektionen‹ bestimmten Analogien oder Formgleichheiten als relevant. Dadurch gibt ihnen ein personales Subjekt, das ausreichend gebildet und intelligent ist, »einen andern Inhalt zur Bedeutung und Seele« (§ 458), als er sich im Urbild der Metapher oder in einer bloß gehörten oder wörtlich gelesenen Ausdrucksfolge zeigt.

Hegel sagt, dass wir Symbole erschaffen und durch sie unser Gedächtnis entwickeln, das weit über eine bloß enaktive »Erinnerung, auch Vorstellung und Einbildungskraft« (§ 458) hinausgeht. Die Formel, dass Intelligenz »diese ihre Negativität« ist (§ 459), bedeutet gerade, dass wir bei hinreichender Intelligenz den Unterschied einer Fokussierung auf die Zeichen und auf das Bezeichnete, dann aber auch die Mischformen im Fall von Gleichungen beherrschen.

Bloße Gefühlsausdrücke durch Töne wären bloß erst Teil einer Signalsprache. Bestimmte Vorstellungen lassen sich nur in gegliederter *Rede* artikulieren. Das allgemeine System dieser Gliederungen ist die *Sprache*. Mit ihren Formen ändern sich die ausgedrückten Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen: Sie werden reflektiert und vergegenständlicht und rücken eben damit in den Bereich der Repräsentationen. Unter dem Titel des subjektiven Geistes ist die Sprache aber nur insoweit Thema, als sie Produkt der Entwicklung und Anwendung von Techniken des Vorstellens bzw. Repräsentierens ist. Was es heißt, etwas über etwas zu sagen, war dagegen schon in der Begriffslogik behandelt worden.

Differenzen, durchaus auch ›Mängeln‹, des ›wörtlichen‹ Ausdrucks *aktiv* abstrahieren. Viele Unterschiede zwischen Sprachen, Sprechweisen und Dialekten sind ebenso wie das Aussehen von Menschen rein oberflächlich. Es sollte uns immer um ein relevantes und doch immer auch freies gemeinsames Unterscheiden, Schließen, Werten, Handeln und Leben gehen.

Zweiter Teil: Naturphilosophie

Enz. §§ 245–376

Hegels Einleitung in die Philosophie der Natur

Betrachtungsweisen der Natur

§ 245

- 199 *Praktisch* verhält sich der Mensch zu der Natur als zu einem Unmittelbaren und Äußerlichen selbst als ein unmittelbar äußerliches und damit sinnliches Individuum, das sich aber auch so mit Recht als *Zweck* gegen die Naturgegenstände benimmt. (235)¹

Die Natur ist für uns zunächst Umwelt unseres Lebens. Wir verhalten uns zu dieser natürlichen Umwelt unmittelbar im Tun und unterscheiden dabei, was leiblich innerlich und was äußerlich ist, dann aber auch, was am leiblichen Innerlichen als Äußerliches behandelbar ist, etwa durch Zuführung von Nahrung und Flüssigkeit oder Ausscheidung bzw. chirurgische Intervention. Dabei bin je ich selbst als leibliches Individuum für alle anderen und für mich selbst unmittelbar ein äußerer Körper, aber mit enaktiver Perzeption und Sinnesempfindungen. Zunächst haben wir dabei ein absolutes ›Daseinsrecht‹. Wir sind uns selbst, anders als Naturgegenstände, Selbstzweck. Es wäre z. B. widersinnig, im Normalfall zu fordern, dass sich Menschen etwa zum Erhalt nichtmenschlicher Natur aufopfern sollten.

- 199 Die Betrachtung derselben nach diesem Verhältnisse gibt den endlich-teleologischen Standpunkt (§ 205). In diesem findet sich die richtige Voraussetzung (§ 207–211), daß die Natur den absoluten Endzweck nicht in ihr selbst enthält; wenn aber diese Betrachtung von besonderen, *endlichen* Zwecken ausgeht, macht sie diese teils zu Voraussetzungen, deren zufälliger Inhalt für sich sogar unbedeutend und schal sein kann, teils fordert das Zweckverhältnis für sich eine

¹ Die Zitate und die Seitenangaben an ihrem Anfang beziehen sich auf die Ausgabe von G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler in der *Philosophischen Bibliothek*, Bd. 33, Hamburg: Meiner 1991, die Seitenangaben am Ende auf die Parallelstellen der *Gesammelten Werke*, Bd. 20, hg. v. W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, Hamburg: Meiner 1992. Das © markiert Textstücke, die Hegel selbst als *Kommentar* verstanden wissen will.

tiefere Auffassungsweise als nach äußerlichen und endlichen Verhältnissen, – die Betrachtungsweise des Begriffs, der seiner Natur nach überhaupt und damit der Natur als solcher immanent ist. (235)

Unsere Betrachtung der Natur ist sowohl im technisch-pragmatischen Zugang der experimentellen Naturwissenschaften als auch in den kosmologischen Rekonstruktionen der Genealogie oder Entstehungsgeschichte der gegenwärtigen Welt implizit längst schon teleologisch verfasst. Im ersten Fall zeigt sich Natur im Können, der Herstellung von Prozessverläufen, den Grenzen der Machbarkeiten und den bedingten Prognosen. Im zweiten Fall wird die Naturgeschichte notwendigerweise so erzählt, dass sie auf unsere heutige Welt als das Ende (also das *Telos*) und damit als Ergebnis zuläuft. Daraus folgern manche unmittelbar, das Ende oder Ergebnis sei von einem Gott oder der Natur selbst beabsichtigt gewesen. Eine solche Rede über eine Naturabsicht ist unbedingt zu vermeiden. Es gibt keinen Zweck in der nichtmenschlichen Natur.

Andererseits stellen wir die Geschichte immer, mit begrifflicher Notwendigkeit, von ihrem je gegenwärtigen Ende her und damit auf dieses hin dar. Die Folge ist, dass sie als evolutionäre Höherentwicklung und damit als Fortschrittsgeschichte erscheint. Denn alles, was wir wissen und können, ist ihr Ergebnis. Das birgt Gefahren der Trivialisierung, wenn man die Themen falsch variiert, wie im folgenden Beispiel: Gott hat das Schaf erschaffen, damit der Mensch seine Blöße bedecken und an Ostern Lamm essen kann.

Der wahre *Fortschritt* besteht zunächst nur in den Stufen der Natur vom Einzeller über die Pflanzen zu den Tieren und von den Tieren zu uns Menschen, dann weiter darin, dass unsere *Kriterien* des verständigen Unterscheidens und die *Formen* des vernünftigen Schließens und Handelns als Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung zu begreifen sind. Die Bilder von einer ›Emanation‹ des Schlechteren aus dem Besseren, des Abfalls von Gott im Paradies oder des Niedergangs nach einem goldenen Zeitalter sind jedenfalls begrifflich verwirrt. Der Versuch, der Vergangenheit bessere Formen des Lebens oder des Urteilens und Schließens zuzuschreiben, scheidet schon daran, dass wir, wenn wir die Formen kennen, diese Kenntnis der Vergangenheit zu verdanken haben. Wenn wir sie aber nicht kennen, wird die Aussage inhaltsleer. Die Form dieser Überlegung ist von ungeheurer

Bedeutung für jedes sinnkritische Nachdenken über transzendente Präsuppositionen.

Was ein *Zweck* eines Handelns ist und wie er sich von einem bloßen *Telos* eines Verhaltens von Lebewesen unterscheidet, das im Ganzen des Lebensprozesses als *zielgerichtet* verstanden werden kann, erfordert außerdem in der Tat eine logisch viel tiefere Auffassungsweise, als sie bisher (also bis zu Hegel) vorliegt.

§ 246

- 199 f. Was *Physik* genannt wird, hieß vormals *Naturphilosophie* und ist gleichfalls theoretische, und zwar *denkende* Betrachtung der Natur, welche einerseits nicht von Bestimmungen, die der Natur äußerlich sind, wie die jener Zwecke, ausgeht, andererseits auf die Erkenntnis des *Allgemeinen* derselben, so daß es zugleich in sich *bestimmt* sei, gerichtet ist – der Kräfte, Gesetze, Gattungen, welcher Inhalt ferner auch nicht bloßes Aggregat sein, sondern, in Ordnungen, Klassen gestellt, sich als eine Organisation ausnehmen muß. Indem die Naturphilosophie *begreifende* Betrachtung ist, hat sie dasselbe *Allgemeine*, aber *für sich* zum Gegenstand und betrachtet es in seiner *eigenen, immanenten Notwendigkeit* nach der Selbstbestimmung des Begriffs. (236)

Das Wort »Physik« steht ab dem 19. Jahrhundert wie schon bei Aristoteles »ta physika« im Wesentlichen für das, was früher als »philosophia naturalis« angesprochen wurde – was wiederum »theoretische Naturwissenschaft« bedeutet. So gelesen, gehören neben der klassischen Mechanik auch der damals erst relativ neu entdeckte Elektromagnetismus und dann natürlich auch die spätere Atomphysik zur Physik. Eher aus forschungstechnischen und lehrpraktischen, weniger aus sachlichen Gründen wird die Chemie aus der Physik im engeren Sinn ausgegliedert. Anders steht es mit der Biologie und der Physiologie des Lebendigen.

Naturphilosophie als besonderer Teil der Philosophie erhält mit der Etablierung der genannten Sachwissenschaften den einen Teil ihres Themas, mit der Phänomenologie natürlichen Geschehens den anderen. Beide Teile stehen im Interesse selbstbewussten Begreifens des Gewussten. Das verlangt eine topographische Logik der Gegenstands- und Themenbereiche.

In Physik, Chemie und Biologie geht es um »Kräfte, Gesetze, Gattungen«, aber nicht als »bloßes Aggregat« im Sinne eines aufgezählten Einzelwissens, sondern in der Form systematischer »Ordnungen, Klassen«. Das Wissen von der Natur soll organisiert dargestellt werden. Die dargestellte Natur selbst erscheint dann wie eine große Organisation – am schönsten exemplifiziert in Newtons Gravitationsmechanik.

Als spekulative Reflexion auf die Natur im Ganzen und dabei zugleich auf die Naturwissenschaften teilt Naturphilosophie mit diesen den Gesamtgegenstand, betrachtet diesen aber aus der Perspektive der Möglichkeiten und Notwendigkeiten selbstbestimmter begrifflicher Zugänge.

Von dem Verhältnis der Philosophie zum Empirischen ist in der allgemeinen Einleitung die Rede gewesen. Nicht nur muß die Philosophie mit der Natur-Erfahrung übereinstimmend sein, sondern die *Entstehung* und *Bildung* der philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung. (236) 200 (K)

Die Themen der Philosophie und ihrer Methode, die Reflexion auf Formen des Denkens und Handelns und auf globale Haltungen zu sich selbst und zur Welt, dann vielleicht auch zu Gott, sind andere als die der empirischen Erzählungen über einzelne Tatsachen und Geschehnisse und die des allgemeinen Wissens der Naturerfahrung und Naturwissenschaften. Dabei anerkennt Hegel als notwendige Bedingung, dass auch alle philosophischen Sätze mit der Naturerfahrung übereinstimmen müssen, aber nicht notwendigerweise mit allen traditionell gelehrteten Sätzen der Naturtheorie. Hegels Rückverweis auf die allgemeine Einleitung der Enzyklopädie, die hier nicht besprochen wird, kommentiere ich nicht weiter.

Ein anderes aber ist der Gang des Entstehens und die Vorarbeiten einer Wissenschaft, ein anderes die Wissenschaft selbst; in dieser können jene nicht mehr als Grundlage erscheinen, welche hier vielmehr die Notwendigkeit des Begriffs sein soll. – (236) 200 (K)

Als Thema und Gegenstand hat die Naturphilosophie die physikalischen Sachwissenschaften und diese die empirische Naturkunde zur Voraussetzung und Bedingung. Andererseits waren für die Entwicklungen der Sachwissenschaften die Entwicklungen von logisch-methodologischen Einsichten notwendig.

200 ⑧ Es ist schon erinnert worden, daß außerdem, daß der Gegenstand nach seiner *Begriffsbestimmung* in dem philosophischen Gange anzugeben ist, noch weiter die *empirische* Erscheinung, welche derselben entspricht, namhaft zu machen und von ihr aufzuzeigen ist, daß sie jener in der Tat entspricht. (236)

Ein Thema oder einen Gegenstand an und für sich anzugeben, heißt, den allgemeinen Bereich zu nennen, seine besondere Typik zu bestimmen und dann ggf. auch manche realen Instanziierungen in Raum und Zeit aufzuzeigen. Letztere stehen dann nicht etwa nur in Relationen zu *uns* hier und jetzt, sondern auch, was Kant wohl übersehen hat, zu *allen* anderen Dingen und Sachen. Eben darin besteht ihre Objektivität. Es ist noch nicht einmal möglich, nur die Beziehungen von Dingen und Sachen bloß auf mich oder uns zu betrachten. Es ist daher *logisch* verfehlt, die Eigenschaften der Gegenstände nur aus ihren ›empirischen‹ Beziehungen zu *uns* erhalten zu wollen, wie das Hume und Kant tun – und wie es bis in den Logischen Empirismus der Analytischen Philosophie führt. Vermeintlich unmittelbare Sinnesdaten lassen sich noch nicht einmal zu einer Menge, geschweige denn zu einem dinglichen Gegenstand ›bündeln‹. Auch sogenannte Qualia sind keine Gegenstände. Sie sind daher weder Elemente von Mengen noch Momente von Gegenständen.

Zu den Bestimmungen der raumzeitlichen Relationen zwischen den Dingen und Sachen gehört zwar immer auch unsere eigene Platzierung im Raum und in der Zeit. Das macht den haltbaren Teil in Kants Auffassung von Raum und Zeit als Formen der Anschauung aus. Er besteht darin, dass jede konkrete Bestimmung eines Ortes oder einer Zeit im Hier und Jetzt eines aktualen oder vorgestellten Sprechers fundiert sein muss. Kants Rede von Formen der Sinnlichkeit ist dennoch irreführend. Sie führt nämlich direkt in einen subjektiven Idealismus. Man fasst dabei die Konstitution der Dinge in der Welt bloßer Erscheinungen mit Hume sozusagen als Konstruktion eines Bündels von Qualitäten durch das wahrnehmende Subjekt auf. Man bedenkt nicht, dass Qualitäten oder Prädikate die Gegenstände g schon voraussetzen und die meisten Prädikate $P(g)$ von Relationen $R(g, g^*)$ her stammen, in denen der Gegenstand g zu *beliebigen anderen Gegenständen* g^* eines *gesamten Bereichs* G steht. Dieser Bereich ist, wie Hegel erst sieht, bestimmt durch den zugehörigen Begriff. Ein

solcher *G*-Begriff ist z. B. der der natürlichen Zahl(en) in der Arithmetik oder der chemischen Stoffe in der Chemie. Auch Lebewesen, besser: Pflanzen, Tiere und Menschen, bilden solche *G*-Begriffe.

Für jede Wahrnehmung von etwas Bestimmtem ist immer schon eine begriffliche Bestimmung und symbolische Repräsentation der Arten von Dingen und Sachen in ihrer qualitativen Konstitution als Typen oder Formen und in ihrer quantitativen Verfassung als Klassen oder Mengen von Einzelinstanzen in einem *G*-Bereich vorausgesetzt. Der Buchstabe *G* verweist auf die Wörter »Genus« oder »Gattung«.

Das Argument, dass angeblich auch Tiere etwas Bestimmtes wahrnehmen, zählt deswegen nicht, weil deren Bestimmungen rein enaktiv im Verhalten eingelassen sind. Ihre Perzeptionen sind keine vollen Wahrnehmungen, auch wenn wir die anthropomorphen Übertragungen auf die Empfindungen, perzeptiv bedingten Reaktionen, Triebe und »Instinkte« der Tiere (und Pflanzen) selten genau genug bedenken.

Hegels Kritik am Empirismus ersetzt das falsche Bild des subjektiven Idealismus durch die Einsicht in die Verfassung unserer gemeinsamen Gegenstandsbezugnahmen auf der Grundlage von begrifflichen Bestimmungen von Genus und eidetischer Art. Die Gegenstände selbst *an und für sich* sind dann in der Welt *realer Sachen* als empirische *Instanzierungen* begrifflicher Allgemeinheiten zu verstehen und stehen daher schon im Rahmen einer gemeinsam verfassten Ordnung von Raum und Zeit. Hegel begreift diese Ordnung ganz mit Recht als Gesamtform sowohl möglicher *Bezugnahmen* als auch des *Vorhandenen* selbst. Damit hebt er die im Idealismus Berkeleys, Humes und auch Kants allzu enge Verbindung des *Vorhandenen* mit einer unmittelbaren *Anschauung* des *Zuhandenen* auf, um Heideggers durchaus brauchbare Unterscheidung hier auf eigene Weise anzuwenden.

Hegels Bestimmungen von Dasein und Dortsein, der Zeit damals, der Gegenwart jetzt und der teils erwartbaren, teils akzidentellen, in jedem Fall nur modalen und partiell kontingenten Zukunft setzen schon ein *begriffliches Denken als einzigen Zugang zu nicht zuhandenen Möglichkeiten* voraus. Heideggers Rede vom Dasein verweist dagegen bloß erst auf je meinen Seinsvollzug hier und jetzt. Sie verbleibt daher nicht anders als Kants Anschauung im subjektiven Bereich des eigenen Seins, in der nahen Umgebung des je mir Zuhandenen und einem je bloß aktualen Mitsein mit anderen – nicht anders als im

methodologischen Individualismus in der Soziologie, auf den wir noch eingehen werden.

200 (K) Dies ist jedoch in Beziehung auf die Notwendigkeit des Inhalts kein Berufen auf die Erfahrung. Noch weniger ist eine Berufung zulässig auf das, was *Anschauung* genannt worden und was nichts anderes zu sein pflegte als ein Verfahren der Vorstellung und Phantasie (auch der Phantasterei) nach *Analogien*, die zufälliger oder bedeutender sein können und den Gegenständen Bestimmungen und Schemata nur *äußerlich* aufdrücken (§ 231 Anm.). (236)

Man beachte Hegels Polemik gegen die übliche Rede von Anschauung. Sie führt über vage Intuitionen zu Phantasien und Phantastereien. Aber auch für die Bestimmung eines Gegenstandes reicht ein bloßes Zeigen ohne Artikulation der Art oder des Begriffs dessen, was gezeigt werden soll, im Allgemeinen nicht (sogar nie) aus. Diesen absolut wichtigen Punkt übernimmt sogar Quine (in *Word and Object*) von Hegel, auch wenn er es nicht explizit so sagt. Daher ist die übliche Berufung »auf die Erfahrung« so verblasen, obwohl sie in dieser Verblasenheit immerhin noch *holistisch* ist, also auf vertiefte Weise klarmacht, dass Gegenstände *nie bloß von mir her* zugänglich sein können. Rein subjektive Anschauungen sind als Intuitionen von bloßen Vorstellungen, Phantasien, damit sogar von reinen Denkgegenständen oder gar Phantastereien, nicht unterscheidbar.

Begriff der Natur

§ 247

200 f. Die Natur hat sich als die Idee in der Form des *Andersseins* ergeben. Da die *Idee* so als das Negative ihrer selbst oder *sich äußerlich* ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjektive Existenz derselben, den Geist), sondern die *Äußerlichkeit* macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist.

§ 248

In dieser Äußerlichkeit haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines *gleichgültigen Bestehens* und der *Vereinzelung* gegeneinander; der Begriff ist deswegen als Innerliches. Die Natur zeigt daher in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern *Notwendigkeit* und *Zufälligkeit*. (237)

Welt als Umwelt und als Natur ist zunächst das Andere von mir und uns. Natur ist alles, was nicht in unserer Macht steht. Sie ist zugleich Objekt unseres Erkennens im Sinn des ganzen Bereichs von allem nicht durch unser Handeln beeinflussten Geschehen. Idee ist Natur als Instanziierung ihres Begriffs. D. h., sie ist das Gesamt aller realen Manifestationen von Gegenständen eines ›natürlichen‹ G-Bereiches, z. B. der Körperdinge. Sie ist als solche das Andere des Handelns und der Freiheit und unterscheidet sich auch klar von allem bloß erst abstrakt Allgemeinen wie z. B. den Zahlen. Konkret allgemein aber sind ihre Gattungen und Formen, also alle Begriffe, die ›rein‹ auf die Natur Bezug nehmen. Wäre wirklich ›alles‹ Natur, gäbe es schon aus formalen, rein begrifflichen, Gründen keine Freiheit.²

Die Natur ist darum nach ihrer bestimmten Existenz, wodurch sie eben Natur ist, nicht zu vergöttern, noch sind Sonne, Mond, Tiere, Pflanzen usf. vorzugsweise vor menschlichen Taten und Begebenheiten als Werke Gottes zu betrachten und anzuführen. – (237) 201 ☒

Die Natur zu vergöttern, ist der in der Einleitung schon angesprochene und ganz am Ende der Enzyklopädie noch einmal aufgegriffene Fehler des Pantheismus. Er erklärt alles Einzelne für göttlich. Dennoch ist die Natur als Formmoment des Gesamtvollzugs geistigen Lebens ›an sich göttlich‹.

Die Natur ist *an sich*, in der Idee göttlich, aber wie sie *ist*, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der *unaufgelöste Widerspruch*. Ihre Eigentümlichkeit ist das *Gesetztsein*, das Negative, wie die Alten die *Materie* überhaupt als das *non-ens* gefaßt haben. 201 ☒

² Im Gegensatz zum Reich der *Freiheit des Denkens und Handelns* steht nicht einfach das *Reich der Naturgesetze*, sondern das *Reich von Notwendigkeit und Zufall*. Keineswegs alles, was a posteriori *als bestimmt* gelten kann, ist *kausaleffizient determiniert*. Ein solcher Kausalismus wäre zeitlogischer Aberglaube.

So ist die Natur auch als der *Abfall* der Idee von sich selbst ausgesprochen worden, indem die Idee als diese Gestalt der Äußerlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist. – Nur dem Bewußtsein, das selbst zuerst äußerlich und damit unmittelbar ist, d. i. dem sinnlichen Bewußtsein, erscheint die Natur als das Erste, Unmittelbare, Seiende. – Weil sie jedoch, obzwar in solchem Elemente der Äußerlichkeit, Darstellung *der Idee* ist, so mag und soll man in ihr wohl die Weisheit Gottes bewundern. (237)

Zunächst scheint die dichte Formulierung extrem dunkel. Warum sollte die Natur, wie sie (für sich) *ist*, ihrem Begriffe nicht entsprechen? Von welcher Art ist der *unaufgelöste Widerspruch*? – Zunächst gilt trivialerweise, wie oben schon erläutert wurde, dass nichts in der realen, empirischen Welt den Idealbegriff seiner Artform voll und perfekt erfüllt. Alles in der Natur ist endlich. Unendlich oder zeitallgemein existieren nur *Formen* und andere generisch-abstrakte bzw. begriffliche Gegenstände des reflektierenden Denkens. Einem Begriff voll gemäß sind daher nur ideale, geistige Gegenstände.

Wenn man den Gegenstand des Denkens Gottes vor der Schöpfung als Gesamt aller Begriffe an sich begreift, wird Gott sozusagen zum Supermathematiker und Weltarchitekten. Und es erscheint die reale Schöpfung in ihren Mängeln als ›Emanation‹ aus dem vollkommenen Geist Gottes. Die Idee der Natur als ihre Realisierung erscheint dann als göttlich nur so weit, wie sie dem (freilich immer nur von uns vorgestellten) Idealbegriff entspricht. Sie erscheint als mangelhaft, insofern sie das nicht tut. Der Geist (Gottes) wird so zur Instanz einer unendlichen, ewigen, Wahrheit. Die materielle Natur und insbesondere jede endliche Erscheinung scheinen in diesem Blick ›unwesentlich‹, sogar in ihrer Zeitlichkeit ephemere zu sein, nicht eigentlich nachhaltig wirklich und wahr. Die Natur erscheint damit, leicht übertrieben gesagt, als nicht seiend, als *non-ens*.

In der Natur reproduzieren sich die Artformen in der Tat keineswegs sauber, rein, schon gar nie ›ewig‹. Es gibt z. B. privative Mängel wie Krankheiten oder ›Naturkatastrophen‹ wie die einer Kollision mit einem Himmelskörper. Unsere begrifflichen Darstellungen und theoretischen Kausalerklärungen natürlichen Geschehens liefern auch keineswegs eine unmittelbare Abbildung der Natur, sondern sind modellhaft, analogisch zu verstehen. Es bedarf einer eigenen Tech-

nik guter Projektion auf die erfahrene Natur, wie das auch bei jeder Metapher so ist.

Schon von Parmenides wurde die *Doxa* empirischer Einzelaussagen (also nicht etwa bloß subjektiver Meinungen) gegen die *Episteme* zeitallgemein lehrbaren Wissens (bei Platon auch als *Mathesis* der *Formen*) gestellt. Alle einzelnen empirischen Dinge und Sachen der Natur sind damit als endlich erkannt. Sie entstehen und vergehen, wie schon Heraklit lehrt; und es gibt viele Zufälle und Privationen als Abweichungen von ihrem idealen Begriff an sich oder einer Normalform als Standard.

Stehendes Wissen wiederum hat nur Normalformen zum Thema, die als solche zeitallgemein, eben damit aber auch abstrakt sind.

Wenn aber *Vanini* sagte, daß ein Strohalm hinreiche, um das Sein Gottes zu erkennen, so ist jede Vorstellung des Geistes, die schlechteste seiner Einbildungen, das Spiel seiner zufälligsten Launen, jedes Wort ein vortrefflicherer Erkenntnisgrund für Gottes Sein als irgendein einzelner Naturgegenstand. (237 f.) 201 ©

Hegels Kritik an *Vanini* betrifft das bloß Subjektive und Erbauliche im Pantheismus, dem zufolge jedes einzelne Ding und jede beliebige Sache göttlich sein oder als göttlich betrachtet werden soll. Man geht so am Sinn religiöser Rede und Theologie vorbei. Mancher mag die einzelnen natürlichen Gegebenheiten bewundern. Andere werden dennoch einfach zur technisch-wissenschaftlichen oder praktischen Tagesordnung übergehen.

In der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur seine ungebundene, zügellose Zufälligkeit, sondern jede Gestalt für sich entbehrt des Begriffs ihrer selbst. (238) 201 ©

Die Rede von einem »Spiel der Formen« der Natur ist durchaus schön und passend, steht dann aber gegen die »ungebundene, zügellose Zufälligkeit« in den einzelnen empirischen Erscheinungen. Man beachte den impliziten Hinweis auf den Unterschied zwischen einer *realen Gestalt für sich* und dem *idealen Begriff* als der sich in ihr zeigenden *begrifflichen Form an sich*.

Das Höchste, zu dem es die Natur in ihrem Dasein treibt, ist das *Leben*, aber als nur natürliche Idee ist dieses der Unvernunft der Äußerlichkeit hingegeben, und die individuelle Lebendigkeit ist in jedem Momente ihrer Existenz mit einer ihr andern Einzelheit 201 ©

befangen; da hingegen in jeder geistigen Äußerung das Moment freier allgemeiner Beziehung auf sich selbst enthalten ist. – (238)

Hegels Satz, dass das Leben das Höchste ist, was die »Natur in ihrem Dasein« zu bieten hat, zielt am Ende darauf ab, dass das *geistige Leben* noch höher steht und als Möglichkeit des Personseins im Bereich aller Personen am Ende die *Würde des Menschen* ausmacht.

201 Ⓚ Ein gleicher Mißverstand ist es, wenn *Geistiges* überhaupt geringer geachtet wird als Naturdinge, wenn *menschliche Kunstwerke* natürlichen Dingen deswegen nachgesetzt werden, weil zu jenen das Material von außen genommen werden müsse und weil sie nicht lebendig seien. Als ob die geistige Form nicht eine höhere Lebendigkeit enthielte und des Geistes würdiger wäre als die natürliche Form, die Form überhaupt nicht höher als die Materie, und in allem Sittlichen nicht auch das, was man Materie nennen kann, ganz allein dem Geiste angehörte, als ob in der Natur das Höhere, das Lebendige, nicht auch seine Materie von außen nähme. – (238)

Unter anderem gegen Kants Naturästhetik richtet sich die Kritik daran, *menschliche Kunstwerke* wie etwa die von Hegel so geliebte Oper oder Gemäldesammlungen (von Dresden bis Wien, von Paris bis Brüssel) natürlichen Dingen (wie Wasserfällen im Berner Oberland) nachzuordnen. Letztere sind, wie sie sind, meint Hegel nüchtern. Nur in Kunstwerken zeigt sich Geist. Dabei ist schon *der besondere Blick* des Malers oder dann auch Photographen auf die Welt längst Kunst. Das gilt auch für die Betrachtung der Natur als göttlich, von Vanini bis zu heutigen Naturliebhabern. Das ist nicht etwa abwertend zu lesen. Es geht nur darum, das Subjektive, Religiöse und Künstlerische in diesem Blick explizit zu machen.

201 f. Ⓚ Die Natur bleibe, gibt man ferner als ihren Vorzug an, bei aller Zufälligkeit ihrer Existenzen ewigen Gesetzen getreu; aber doch wohl auch das Reich des Selbstbewußtseins! was schon in dem Glauben anerkannt wird, daß eine Vorsehung die menschlichen Begebenheiten leite; – oder sollten die Bestimmungen dieser Vorsehung im Felde der menschlichen Begebenheiten nur zufällig und unvernünftig sein? – (238)

Dass die Natur *ewigen* Gesetzen gehorche, ist nie wörtlich zu lesen. Es ist in jedem Fall partiell überschwängliche Metapher. In Wahrheit erlaubt sie uns sozusagen nur, Normalverläufe über von uns gesetzte

begriffliche Inferenzregeln auf der Basis passend gewählter Artdifferenzierungen relativ gut situationsübergreifend und damit auch *zeitallgemein* darzustellen und so Einzelereignisse zu ›erklären‹. Hegel ›verteidigt‹ nicht zuletzt vor diesem Hintergrund die normativen Bedingungen personalen Selbstbewusstseins als höherwertig.

Wenn aber die geistige Zufälligkeit, die *Willkür*, bis zum *Bösen* 202 © fortgeht, so ist dies selbst noch ein unendlich Höheres als das gesetzmäßige Wandeln der Gestirne oder als die Unschuld der Pflanze; denn was sich so verirrt, ist noch Geist. (238)

Naive Naturliebhaber freut es nicht, wenn Hegel sogar böse Menschen höher bewertet als jedes schöne Tier. Die Unschuld der Pflanze oder auch noch des Tieres *kann* sich jedoch gar nicht, wie der Geist, *irren* oder *verirren* – so dass auch das Wort »Unschuld« gar nicht passt. Das heißt keineswegs, dass im Umgang mit der Natur *alles erlaubt* wäre. Es heißt nur, dass die nichtmenschliche Natur aus begrifflichen Gründen keinen *Eigenwert* hat und haben kann. Ihr Wert ist immer ›von uns‹ gesetzt und muss dann ›von mir und uns‹ anerkannt werden. Dass hier ein generisches Wir von einer bloß begrenzten Wir-Gruppe zu unterscheiden ist, wird uns noch weiter beschäftigen. Man entgeht dem Problem nur scheinbar, wenn man von einer göttlichen Schöpfung spricht, die zu schützen sei, oder, nicht weniger naiv, von einem Eigenwert der Natur.

§ 249

Die Natur ist als ein *System von Stufen* zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, daß die eine aus der andern *natürlich* erzeugt würde, sondern in der innern, den Grund der Natur ausmachenden Idee. (238f.) 202

Die uralte Idee der *scala naturae*, der Ordnung von *Stufen* in der Natur, ist auf ganz selbstverständliche Weise vernünftig, wenn nur klar bleibt, dass jede unmittelbare, bloß intuitive, nicht spekulationslogisch und damit sinnkritisch reflektierte *Sicht von der Seite* (eines Gottes) auf Welt, Natur, Geschichte und uns selbst *immer* ganz und gar irreführend ist. Alle sinnvolle Ordnung läuft auf uns hier und heute zu, ob wir das wahrhaben wollen oder nicht. So viel ist an Kants *antikopernikanischer* Re-Zentrierung der Welt in unserem irdischen

Leben und Wissen richtig. Der Zeitgeist deutet aber die genialen Perspektivenwechsel bei Kopernikus, Kepler, Galilei und Newton bis heute falsch. Man meint, damit die Welt schon ›rein objektiv‹ zu betrachten. Dabei bemerkt man noch nicht einmal die theoretischen Konstruktionen in diesem ›Blick‹ auf die Welt. Alle Objektivität ist nämlich Ergebnis transsubjektiver Abstraktionen auf der Basis von Perspektivenwechseln, die keineswegs alle die Form der Reise an einen anderen Ort haben.

Zwar beginnen Perspektivenwechsel mit dem Ortswechsel, also der Bewegung des eigenen Leibes an einen anderen Ort, wie schon bei Tieren. Aber es kommen gleich auch symbolische Repräsentationen von Möglichkeiten hinzu. Man denke dabei zuerst an ein Sprechen, dann aber auch an ein Malen von Bildern. Zentral wird die Bewertung von Äquivalenzen zwischen Erscheinungen, Bildern und Vorstellungen derselben objektiven Sachen. Objektivität ist gerade dadurch definiert, dass gleich gültige oder äquivalente Präsentationen und Repräsentationen einander richtig zugeordnet werden. Die Logik der Gleichheit der Gegenstände lernen wir praktisch und sprachtechnisch als Kinder. Es wäre naiv zu glauben, dass es schon in der Tierwelt entsprechende transsubjektive Perspektivenwechsel gibt.

Zu den Stufen der Natur gehört dann z. B. auch die Ordnung der Himmelskörper danach, wie relevant sie für die irdischen Bedingungen sind, die für Leben notwendig sind. Nach allem, was wir wissen, gibt es nur auf der *Erde* Leben. Fiktiv vorstellen können wir vieles. Hegels implizite Leitfrage aber muss zentral bleiben: An welchen Möglichkeiten müssen oder dürfen wir uns im vernünftigen Urteilen und Handeln orientieren? Wann ›rechnen‹ wir ohne Vernunft nur noch formal mit unserem Verstand – wie gerade auch Kant, der noch überzeugt ist, dass es unendlich viele Gestirne gebe, auf denen sich Leben und sogar geistiges Leben entwickelt habe. Die Unterscheidung zwischen einer rein formalistischen und einer sinnvoll zu beachtenden Möglichkeit betrifft Götter und Geister nicht anders als andere Außerirdische.

Wir wissen: Aus der Erde geht Leben, aus dem Leben animalisches Leben und aus dem animalischen Leben menschlich-personales Leben hervor. Das heißt, dass die physischen Bedingungen der Erde ihrer Art nach notwendig für pflanzliches Leben sind und das pflanzliche Leben notwendige Voraussetzung des tierischen Lebens ist. Geist

aber gibt es nach allem, was wir wissen, nur aufgrund der besonderen kooperativen Form menschlichen Lebens, also der Entwicklung von Sprache, Wissen und der Sittlichkeit eines humanen Ethos. Es ist sinnlos, diese Grundtatsachen zu bezweifeln. Die Fiktion, es könne auch anderswo so etwas *Ähnliches* wie irdisches oder gar personales Leben geben, braucht uns schon deswegen nicht weiter zu interessieren, weil der dabei gebrauchte Begriff des *Ähnlichen* noch ganz und gar unbestimmt ist.

In Hegels eigenwilliger Ausdrucksweise meint die Rede von der je nächsten Wahrheit den nächsthöheren bzw. -niederen Seinsbereich in der absteigenden Ordnung Menschenwelt-Fauna-Flora-tellurische Welt (Erde)-Sonnensystem-Kosmos bzw. homo-animal-organum-tellus-cosmos.

Warum aber soll dabei die Menschwerdung des Menschen nicht einfach *natürlich*, also *rein physikalisch und biologisch* zu erklären sein? Ist das nicht eben der Aberglaube, von dem man meint, dass Charles Darwin ihn widerlegt habe?

Doch Hegel hat ganz recht: Es wäre schon verfehlt zu meinen, man könne Leben aus chemischen Stoffmischungen herstellen. Man kann meinen, es könne verschiedene Weisen und Orte einer Urzeugung oder verschiedene Welten mit verschiedenen Urexplosionen usf. geben. Aber das sind bestenfalls romanhafte Phantasien.³ Erst recht bloße Phantasie ist die Vorstellung, es hänge an der relativen Größe des Gehirns, dass Menschen etwas besser als andere Tiere rechnen und damit ›denken‹ können. Man übersieht damit die Besonderheiten der kooperationslogischen und geschichtlichen Entwicklung von Begriff, Wissen und Sprache als Bedingung von Verstand und Vernunft, also Geist.

Die Grundtatsache, dass es aus rein logischen Gründen nur eine alles umfassende *Welt* gibt und geben kann, freilich weder bloß als *Erde* noch als das gegenwärtige *Weltall* von bewegten Körpern, muss sich auch in unserem vernünftigen Glauben als Unterscheidung wiederfin-

³ Zur Frage, ob es ›vielleicht doch‹ mehrere Urzeugungen gegeben haben mag, kann man sich m. E. am Ende auch ganz leidenschaftslos verhalten. Erasmus Darwin, Hegel und Charles Darwin behalten zunächst jedoch erst einmal recht, dass wir *nur von einem Stamm* des Lebens *wissen*.

den zwischen *fiktiv-romanhaften* und damit bloß verbalen, fiktionalen oder formalen Möglichkeiten und einem *gemeinsam* auf der Basis von *Wissen* als real möglich oder ›wahrscheinlich‹ bewerteten Szenario *in der Welt*.

Diese Welt ist die eine und einzige Realform oder Idee als Einheit von Natur im Sinn eines nichthandelnden Geschehens und Geist als Gesamtheit aller Folgen unseres Handelns. Willkürliche Meinungen dazu sind ebenso wie im Fall der bloß erst formalen Reden über Seelen und Götter rein subjektive Vorstellungen, in denen man sich vom Gemeinschaftsprojekt des Wissens über Möglichkeiten und dem Denken logischer Reflexion absentiert. Ein solcher Rückzug in das rein subjektive Meinen ist Rückzug in reine Privatheit, die Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* als das geistige Tierreich eines bloß solipsistischen, ja autistischen Subjektivismus skizziert.⁴ Das ist selbst dann so, wenn es in großen Gruppen einen zufälligen oder durch Erziehung erzeugten Konsens gibt, der sich weiterer Kontrolle und Reflexion verweigert.

202 Die *Metamorphose* kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist. (239)

Natürlich gibt es in der Welt, nicht im Begriff, Metamorphosen der Raupe in eine Puppe und dann einen Schmetterling. Aber die evolutionäre Entwicklung der Arten, wie sie schon Erasmus Darwin vorausahnt, setzt eine begriffliche Bestimmung von Arten aus der heutigen Perspektive unseres Weltwissens voraus. Arten sind dabei immer nur für Epochen definiert, also für eingeklammerte Zeiten. Wie die Einzeldinge entstehen sie und vergehen sie. Dennoch sind Aussagen über Artformen der Form nach zeitallgemein und werden in empirischen Aussagen über sie manifestierende Instanzen (im Prinzip) als bekannt vorausgesetzt.

202 Der Begriff aber ist in der Natur teils nur Inneres, teils existierend nur als lebendiges Individuum; auf dieses allein ist daher *existierende* Metamorphose beschränkt. (239)

Ein Begriff ist ein Eidos, eine Artform, als Klassifikation und Klasse

⁴ Zum geistigen Tierreich vgl. Pirmin Stekeler, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, 2 Bde. Hamburg: Meiner 2014, Bd. 1, S. 1132–1179, besonders S. 1162, 1173 und 1178.

mit titelförmiger Nennung (1) zusammen mit einem System von differentiell bedingten Normalverhaltungen auf der Sachebene (2), und Normalerwartungen auf der Verstehensebene (3). Der Begriff in der Natur ist das Gesamt natürlicher Artformen.

Wir fassen die Formen in der Natur als ihr inneres Wesen auf, das äußere Erscheinungen verursacht. Schon der ganz normale Begriff des körperlichen *Dings* ist von dieser Art. Systematisch von diesen ›natürlichen‹ Dingen unbedingt zu unterscheiden sind die diversen logischen, abstrakten wie konkreten, *Gegenstände*, über die wir im Modus des etwas-über-etwas-Sagens sprechen können, nachdem die entsprechenden (sortalen) Gegenstandsbereiche (also Begriffe) mit ihren Gegenstandslichkeiten (also ihrem Fürsichsein) und prädikativen Relationen (der Kategorie des Für-Anderes-Seins) in ihrer Verfassung (leider zumeist nur unbewusst) vorausgesetzt werden.

Den natürlichen Arten von Dingen (auch Lebewesen) und Sachen (die auch materielle Stoffen, Ereignisse oder Prozesse sein können) sind immer schon dispositionelle Normalentwicklungen zugeordnet. Die Elemente von Mengen sind nie basal.⁵ Es gibt auch keine leeren Begriffe, Gattungen oder Arten von Dingen, Sachen und Gegenständen, sondern nur leere komplexe Prädikat- und Mengenbildungen in solchen Bereichen. Aus eben diesem Grund sind in entsprechender Lesart Aussagen der Form »es gibt Tiere«, »es gibt Zahlen« etc. schlicht a priori, genauer, logisch-begrifflich wahr. Sie besagen grob dasselbe wie »es gibt ein x in dem Bereich der Tiere/Zahlen mit $x = x$ «. So genannte leere Begriffe lassen sich gar nicht definieren, wohl aber leere Prädikate wie z. B. »größer 2, gerade und Primzahl zu sein«. Aussagen wie »es gibt Hexen« und »es gibt Einhörner«

⁵ Der Unterschied und der Zusammenhang der Auffassung des Begriffs als Genos oder Eidos, als Artform und als strukturiertem Gegenstandsbereich, wird klar, wenn wir den Unterschied beachten zwischen rein relationalen Bereichen, wie z. B. den natürlichen Zahlen, und den Bereichen, in denen die Relationen schon als prozessuale oder dispositionelle Normalentwicklungen zu lesen sind. Im Fall des Lebens etwa der Berglöwen gehören alle Normalfallprozesse von der Geburt bis zum Tod, zum Beispiel die Form der Paarung, zur generischen Struktur der Art, also zur Artform. Der Begriff des Pumas an sich ist dieser strukturierte Bereich im Allgemeinen. Einzelne Berglöwen instanzieren ihn auf je besondere Weise.

werden nicht einfach falsch, sondern zweideutig, insofern es sie in unseren Mythen (also »im Himmel unserer Vorstellungen«) gibt, nicht aber in der realen Welt (»auf der Erde«).

Eine nicht bloß metaphorische Metamorphose gibt es nur in der *Entwicklung* entweder von *Individuen*, also etwa im Lernen und den Lebensaltern von Lebewesen, oder von Begriffen resp. Arten als Anpassung ihrer Lebensform. Das bestätigt meine obige Interpretation. Die Ausdifferenzierung der Arten in der so genannten *Evolution* ist von anderem Typ, wie wir seit Lamarck und Darwin wissen.

202 © Es ist eine ungeschickte Vorstellung älterer, auch neuerer Naturphilosophie gewesen, die Fortbildung und den Übergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äußerlich-wirkliche Produktion anzusehen, die man jedoch, um sie *deutlicher* zu machen, in das *Dunkel* der Vergangenheit zurückgelegt hat. (239)

Das Ungeschickte der Erzählungen über die »Fortbildung und den Übergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere« liegt an der unpassenden Metapher von einer metamorphosenförmigen *Entwicklung* nach Art eines festen Programms wie bei der Entwicklung von Raupen zu Schmetterlingen. Gerade auch die Form einer genetischen Erzählung *post hoc* suggeriert einen Blick *von der Seite* und transportiert damit die falsche Vorstellung, im Aufstieg der *scala naturae* werde ein Plan oder Zweck verfolgt, der irgendwie von Anfang an in der Natur liege oder ihr von einem Gott vorgegeben sei. Das aber ist reine Trümmerei. Nicht rein fiktional ist nur die Rekonstruktion einer Evolution der Arten und einer nicht programmförmigen »Entwicklung« der Lebensformen von Individuen und Gattungen im Blick je von heute her.

Einen äußerlichen, »wirklichen«, *Aufstieg* oder *Fortschritt* in der Natur gibt es also gar nicht. Wer das Hegel zuschreibt, tut das aus eigener Willkür. Hegels eigene Ironie dazu ist kaum überbietbar: Um den Ungedanken eines planförmigen Fortschritts »deutlicher zu machen«, wird die Entstehung des »Programms« »in das Dunkel der Vergangenheit zurückgelegt«. Heute meint man, erst Charles Darwin habe eine derartige Einsicht gehabt. Immerhin erkennt der spätere Nietzsche den Evolutionsgedanken schon bei Hegel. Dabei ist aber zu betonen, dass Hegel den damals im Wort »Evolution« enthaltenen Gedanken eines *natürlichen Fortschritts* in formalem Gegensatz

zur »Emanation« nicht etwa verteidigt, sondern beide Bilder, das emanative und das evolutive, als *literarische Mythen ablehnt*.

Der Natur ist gerade die Äußerlichkeit eigentümlich, die Unterschiede auseinanderfallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen; der dialektische Begriff, der die *Stufen* fortleitet, ist das Innere derselben. Solcher nebuloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sogenannte *Hervorgehen* z. B. der Pflanzen und Tiere aus dem Wasser und dann das *Hervorgehen* der entwickeltern Tierorganisationen aus den niedrigeren usw. ist, muß sich die denkende Betrachtung entschlagen. (239)

Der Natur selbst ist jeder »Fortschritt« absolut gleichgültig. Der schwierige Satz vom dialektischen Begriff, »der die Stufen fortleitet« und »das Innere derselben« sein soll, erinnert nur daran, dass *wir* eigentlich längst schon wissen, dass und wie die Rede von einem Fortschritt von unserer heutigen Situation und Bewertung her zu verstehen ist. Hegel will also nicht etwa leugnen, dass Pflanzen und Tiere zunächst im Wasser gelebt hätten. Er weist nur die Vorstellung zurück, es hätten sich aus wässrigen chemischen Lösungen vor langer Zeit nach irgendwelchen Gesetzen Organismen entwickelt. Sie ist nebulöse Phantasie, wie schon die Rede des Aristoteles von einer vielfältigen Urzeugung von Leben im Schlamm. Wir wissen zwar, dass es einmal zur Entwicklung irdischen Lebens kam. Denn es gibt heute ja Leben. Mehr wissen wir zunächst aber nicht. Auch das »Hervorgehen« der entwickeltern Tierorganisationen aus den einfacheren und niedrigeren ist zunächst nur eine tautologische Grundtatsache. Keine Erzählung, wie das angeblich konkret geschehen ist, ist eine »kausale Erklärung«, sondern bestenfalls eine kohärent rekonstruierte Geschichte *post hoc*. Wohl aber dürfen wir in diese Geschichte die Zufälle von Variationen der Formen, auch das Wissen über Gene und die Statistiken bzw. Wahrscheinlichkeiten des Überlebens in einer entsprechenden Umwelt eintragen.