

Hegels Idee des individuellen Lebens

VON GEORG SANS S. J.

Herbert Marcuse veröffentlichte 1932 seine zunächst als Habilitation bei Martin Heidegger geplante Arbeit über „Hegels Ontologie“.¹ Mit dem Ziel, den Boden von Diltheys Theorie der Geschichtlichkeit freizulegen, untersucht Marcuse Hegels „Wissenschaft der Logik“. Hegel habe, so seine These, den „Sinn von Sein“ in der Orientierung an der Idee des Lebens gewonnen und das Sein als lebendige Bewegtheit interpretiert. Im Nachvollzug der Entwicklung der Kategorien des Seins und des Wesens versucht Marcuse, seine These vom „Sein als Bewegtheit“ zu erhärten. Die Idee des Lebens ist für ihn „das Zentrum der hegelschen Ontologie“ (175). Doch Marcuse ist klar, daß Hegels Logik seinen Erwartungen nicht gerecht wird. Das hängt weniger damit zusammen, daß die Wissenschaft der Logik im Vergleich zum konkreten Leben graue Theorie bleibt. Es hat vielmehr mit dem weiteren Aufstieg von der Idee des Lebens zur absoluten Idee zu tun. Die absolute Idee hält Marcuse für „wesentlich ungeschichtlich“ und notiert deshalb einen „Zwiespalt“ in Hegels Ontologie. Die ursprüngliche Grundlegung sucht er im Rückgang auf die theologischen Jugendschriften und die Phänomenologie des Geistes (227–362). Unbeschadet aller Verdienste Marcuses um eine zusammenhängende Interpretation der Philosophie Hegels, wird man seiner Grundthese von der Zentralität des Lebens nur bedingt beipflichten können. Klaus Düsing hat gegen Marcuse ins Feld geführt, die Bestimmung des Lebens erhalte ihre „ontologische Bedeutung“ von der Subjektivität her. Das Leben sei eine „Vorgestalt“ von Subjektivität, und das Lebendige nach dem Modell von Subjektivität bestimmt. Als „Modell der Subjektivität“ bezeichnet Düsing den Gedanken der negativvermittelten Selbstbeziehung. Demzufolge ist das Lebendige „sich selbst bewegendes Prinzip [...], das in seiner Selbstbewegung identisch mit sich bleibt und sich in seiner Beziehung auf ihm Äußeres als ihm Gleiches gerade auf sich selbst bezieht“². Die Idee des Lebens wäre somit eine bestimmte Anwendung der Hegels Philosophie insgesamt zugrundeliegenden Theorie der Subjektivität.

Aber auch dann, wenn man mit Düsings Interpretation einig geht und Hegels Philosophie für eine Theorie der absoluten Subjektivität zu halten bereit ist, bleiben Fragen offen. Sie betreffen sowohl die Bedeutung als auch

¹ Vgl. *H. Marcuse*, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1968. – Zu den Gründen für Marcuses Abrücken von seinen Plänen vgl. *R. Wiggershaus*, *Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung*, München 1986, 122.

² *K. Düsing*, *Die Idee des Lebens in Hegels Logik*, in: *R.-P. Horstmann; M. J. Petry (Hg.)*, *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, Stuttgart 1986, 276–289, 288 f.

die systematische Stellung der Idee des Lebens. Die Lektüre des Kapitels über das Leben in der subjektiven Logik läßt wenig Zweifel daran, daß es sich hier um die Idee eines individuellen Lebens handelt. Zu diesem Befund scheint sich schwer zu fügen, daß das Leben, seiner Stellung im Abschnitt über die Idee gemäß, als eine Bestimmung des Absoluten zu gelten hat. Vom individuellen, endlichen Leben sollte man erwarten, daß es in der Philosophie der Natur oder des Geistes abgehandelt wird. Was also ist die genaue Bedeutung der Idee des Lebens in Hegels Logik? Die folgenden Überlegungen zielen auf die Beantwortung dieser Frage. Dabei gehe ich so vor, daß ich zunächst den Grundgedanken der Ideenlehre Hegels darstelle. Dann erläutere ich die Stellung der Idee des Lebens innerhalb der hegelschen Logik. In einem dritten Schritt untersuche ich die drei Momente, die Hegel zufolge die Idee des Lebens ausmachen. Schließlich erörtere ich die systematischen Konsequenzen aus Hegels Behandlung des Lebens. Dadurch wird die These Düsings eine Präzisierung erfahren. Die Idee des Lebens ist einerseits die „Vorgestalt des Absoluten“ im logischen Sinn. Das Leben ist die erste logische Bestimmung, in der Begriff und Wirklichkeit in der von Hegel intendierten Weise zur Deckung kommen. Fragt man hingegen nach dem Verhältnis zwischen der Idee des Lebens und dem individuellen Leben in der Natur, erweist sich die Idee des Lebens andererseits als die „Vorgestalt“ des natürlichen Lebens. Daraus ergibt sich wiederum Hegels eigentliche These, daß es sich bei dem individuellen Leben, so wie es in der Natur auftritt, um etwas unmittelbar Vernünftiges handelt.

1. Hegels Ideenlehre

Die Ideenlehre Hegels ist in der Auseinandersetzung mit Kants Kritik der Metaphysik entstanden. Kant hatte in der „Kritik der reinen Vernunft“ die sich der menschlichen Vernunft unweigerlich aufdrängenden Ideen Gottes oder einer immateriellen Seele bekanntlich aus dem Bereich des theoretisch Erkennbaren verbannt. Dem Begriff des Lebens erging es kaum besser. In der „Kritik der Urteilskraft“ räumt Kant zwar ein, daß wir uns zur Erforschung lebendiger Organismen teleologischer Prinzipien bedienen müssen, erklärt das Phänomen der Selbstorganisation aber zu einer „unerforschlichen“ Eigenschaft der Materie (AA V, 374).³ Die Tatsache, daß die menschliche Vernunft eine Reihe von Gedanken zu fassen in der Lage sein sollte, die auf je unterschiedliche Weise von erheblicher Tragweite sind, ohne daß dieselbe Vernunft imstande wäre, die objektive Geltung des von ihr Gedachten sicherzustellen, zog den Argwohn der später sogenannten deut-

³ Kant wird zitiert nach der Akademie-Ausgabe [= AA] (Berlin 1902 ff.), Fichte und Schelling nach den „Sämtlichen Werken“ [= SW] (Berlin 1845–46 und Stuttgart 1856–61), Hegel nach der kritischen Edition der „Gesammelten Werke“ [= GW] (Hamburg 1968 ff.), jeweils unter Angabe des Bandes und der Seite. Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“ wird zitiert nach der 3. Ausgabe von 1830 unter Angabe des Paragraphen.

schen Idealisten auf sich. Dieser Argwohn weitete sich bald auf die ganze Palette der grundlegenden Axiome der kantischen Philosophie aus, die sich als eine Folge tiefgehender Dualismen darstellen ließ. Die prominentesten unter ihnen sind die Unterscheidung von Anschauung und Begriff, Erscheinung und Ding an sich sowie theoretischer und praktischer Vernunft. Am Anfang der Bewegung des deutschen Idealismus steht das Bemühen um die Überwindung der genannten Dualismen und damit ein Einheitsgedanke. Es ist leicht zu sehen, daß ein solcher Einheitsgedanke erst zur Ruhe kommt, wenn wirklich alles zur Einheit gebracht ist. Ebenfalls leicht zu sehen ist, daß es sich bei den der kantischen Philosophie innewohnenden Dualismen allesamt um Spielformen des Gegensatzes von Subjekt und Objekt handelt. Anders gesagt, der Zusammenhang zwischen Begriff und Wirklichkeit ist trotz oder gerade wegen aller Heilungsversuche durch Kant brüchig geworden. Darum lassen sich die philosophischen Bemühungen des deutschen Idealismus als im Kern von der Überzeugung geleitet verstehen, daß zwischen Begriff und Wirklichkeit eine tiefe Übereinstimmung besteht. Die Überzeugung findet ihren Ausdruck in dem Gedanken der Einheit von Subjekt und Objekt. Es war Schelling, der für diese Einheit zuerst die Bezeichnung des Absoluten reklamierte.⁴ Wenig später prägte Fichte den Ausdruck vom Ich als dem „Subjekt-Objekt“⁵. Hegel schließlich gebraucht für die besagte Einheit bereits in seiner Jenaer Zeit den Begriff der „absoluten Idee“.⁶ In der Wissenschaft der Logik definiert er die Idee als die „Einheit von Begriff und Realität“ (GW 12, 176).⁷ Auch Kant hatte die Ideen als Einheitsgedanken eingeführt, jeden konstitutiven Bezug der Idee auf die Wirklichkeit aber bestritten. Indem die Idealisten in der Idee die Einheit von Begriff und Wirklichkeit denken, versuchen sie, „ohne Kant über Kant hinauszukommen“.⁸

Was Hegels Begriff der Idee mit seinen kantischen Wurzeln verbindet, ist die Auffassung, daß sich die Idee nicht mit den Mitteln der hergebrachten Metaphysik darstellen läßt. Während Hegel in der Sache Spinozas Gedanken einer absoluten Substanz wiederbelebt, bleibt er Kant in dem Punkt

⁴ Vgl. F. W. J. Schelling, Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, 1795, in: SW I, 151–244, 162 f.

⁵ Vgl. J. G. Fichte, Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre, 1796, in: SW II, 421–548, 441 f.; und *ders.*, Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, 1797, in: SW I, 521–534, 528 f. – Hegel übernahm den Ausdruck in seiner Differenzschrift, forderte jedoch einen „absoluten Indifferenzpunkt“ zwischen der Transzendental- und Naturphilosophie. Vgl. G. W. F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, 1801, in: GW 4, 5–92, 74–76.

⁶ Vgl. G. W. F. Hegel, Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, 1802, in: GW 4, 315–414, 358 f. und 413.

⁷ Vgl. Enzyklopädie, § 162. – An beiden Stellen erwähnt Hegel die Bestimmung der Idee als „Subjekt-Objekt“.

⁸ Vgl. dazu R.-P. Horstmann, Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus, Frankfurt am Main 1991, 101–187.

treu, daß die intendierte Einheit der Form nach als Subjektivität gedacht werden muß.⁹ Unter den deutschen Idealisten herrscht durchgängig Einigkeit in der positiven Bezugnahme auf Kants Lehrstück der transzendentalen Apperzeption. Die Annahme, daß die Funktion des Bewußtseins darin besteht, eine Vielzahl von Vorstellungen zur begrifflichen Einheit zu bringen, wird Kant als bleibendes Verdienst angerechnet. „Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden, daß die Einheit, die das Wesen des Begriffs ausmacht, als die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, als Einheit des ‚Ich denke‘ oder des Selbstbewußtseins erkannt wird“ (GW 12, 17 f.). Kant führte aber nicht nur alle Erkenntnis auf das Vermögen des Ich zurück, eine Vielzahl von Vorstellungen zur Einheit zu bringen, sondern er schärfte auch das Bewußtsein dafür, daß es sich bei dem Ich seinerseits um einen Gegenstand handelt, für den besondere epistemische Bedingungen gelten. Wie immer man diese im einzelnen darstellen mag, laufen sie darauf hinaus, daß ein und dieselbe Entität Subjekt und Objekt zugleich sein muß. Die Einheit des Selbstbewußtseins setzt voraus, daß sich das Ich auf sich selbst bezieht, was es allerdings nur kann, wenn es sich von sich selbst unterscheidet. Indem Kant den strikten Gegensatz zwischen dem empirischen und dem transzendentalen Ich einschärfte, optierte er für eine dualistische Erklärung des Selbstbewußtseins. Hegel, der sich damit nicht zufriedengeben wollte, hatte einmal mehr die Gelegenheit, gegen Kant die Einheit von Begriff und Wirklichkeit herauszustellen. Die Fähigkeit, sich von sich selbst zu unterscheiden und sich in seinen Unterschieden auf sich zu beziehen, muß gewissermaßen in der Natur des Ich begründet liegen. In der Phänomenologie des Geistes bestimmt Hegel das Selbstbewußtsein als „Unterscheiden des Ununterschiedenen“. Darin besteht Hegels spekulatives Modell der Subjektivität. „Ich unterscheide mich von mir selbst, und es ist darin unmittelbar für mich, daß dies unterschiedene nicht unterschieden ist“ (GW 9, 101).¹⁰ Hegels Programm, die absolute Substanz Spinozas nach dem Modell der Subjektivität zu denken, läßt sich als ein Versuch verstehen, die strukturellen Merkmale, die für das Wissen von sich gelten, für metaphysische Belange fruchtbar zu machen.

Auch in dem für die Ideenlehre interessanten Fall des Verhältnisses von Begriff und Wirklichkeit meint Hegel, daß die Einheit beider nach dem Modell der Subjektivität aufgefaßt werden muß. Dabei ist sein Ansatz mit der offensichtlichen Schwierigkeit behaftet, daß die Bestimmungen der Subjektivität ausgehend vom endlichen, epistemischen Subjekt des Menschen gewonnen sind. Insofern muß die Übertragbarkeit auf das Verhältnis zwi-

⁹ Den Gedanken einer Idee der absoluten Subjektivität entwickelt Hegel erstmals ausführlicher in der Jenaer Logik und Metaphysik von 1804/05 (vgl. GW 7, 163–189, bes. 187 f.).

¹⁰ Vgl. dazu *U. Schlösser*, Hegel: Grundlegung der Kategorien für eine Theorie des Selbstbewußtseins, in: *DZPh* 44 (1996) 447–473.

schen Subjekt und Objekt fraglich erscheinen. Und aus welchem Grund sollte sich die Verfassung des Absoluten als Selbstverhältnis explizieren lassen?¹¹ Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß Hegel durch den erwähnten Einheitsgedanken, also durch eine metaphilosophische Erwägung, veranlaßt wurde, sein auf den ersten Blick wenig einleuchtendes Programm weiter zu verfolgen. Hegels Ansatz gewinnt an Plausibilität, sobald man ihn als Option angesichts einer Alternative begreift. Dazu braucht man sich nur die Konsequenzen aus der Ablehnung der These der Einheit von Begriff und Wirklichkeit vor Augen zu führen. Wer sie bestreitet, ist auf die Annahme einer letzten Entzweigung von Begriff und Wirklichkeit festgelegt. Daraus folgt nicht zwangsläufig ein totaler Skeptizismus. Aber da Begriffe das Medium der Vernunft sind, hätte ein Teil der Wirklichkeit in einem dann genauer zu bestimmenden Sinn als unvernünftig zu gelten. Hegels auf den ersten Blick perspektivenvergessen und größenwahnsinnig anmutende Option für die Einheit von Begriff und Wirklichkeit läßt sich demnach als Schritt zur Vermeidung dualistischer Konsequenzen plausibel machen. Hinter Hegels Logik steht die Absicht, die Idee der Einheit als wahren Gedanken darzustellen. Daß die Explikation der Idee in subjektivitätstheoretischer Manier erfolgen muß, hängt neben dem Erbe Kants, das hier sichtbar wird, mit der einfachen Überlegung zusammen, daß die dazu erforderlichen Mittel logisch-begrifflicher Natur sein müssen. Die Logik ist für Hegel „die Wissenschaft des reinen Denkens“ (GW 11, 30) bzw. „der reinen Idee“ (§ 19). Ihr Inhalt sind nicht bestimmte Formen des Denkens, etwa des Schließens. Das Denken wird auch nicht dadurch rein, daß den Gedanken, wie bei Kant, keine Empfindungen beigemischt sein sollen.¹² Die reine Idee zeichnet sich vielmehr dadurch aus, daß in ihr Subjektives und Objektives, Begriff und Wirklichkeit als Einheit gedacht werden. Im Kontext dieser Ideenlehre führt Hegel den Begriff des Lebens ein.

2. Die Idee des Lebens

Daß Hegel das Leben überhaupt unter dem Stichwort der Idee und im Zusammenhang mit dem Problem des Verhältnisses von Begriff und Wirklichkeit abhandelt, läßt sich mit Blick auf Kant wiederum leicht erklären. Dabei zeigt sich, daß nicht nur der grundlegende Ansatz der Philosophie Hegels, sondern auch seine Durchführung im Detail von der Auseinandersetzung mit Kants Vernunftkritik bestimmt ist. Was den Gedanken der Einheit anbelangt, sahen die frühen Idealisten zumal die Kritik der Urteilskraft als Indiz dieses bei Kant ungelösten Problems. Während Hegel zunächst mehr an Kants Äußerungen über das übersinnliche Substrat der Natur und

¹¹ Vgl. Hegels Unterscheidung zwischen „einseitiger“ und „übergreifender“ Subjektivität (§ 215, Anm.); sowie dazu *R.-P. Horstmann*, Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel, Frankfurt am Main 1990, 66–68.

¹² Vgl. *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, B 3, und 74.

die Idee eines anschauenden Verstandes interessiert war,¹³ erkannte er später auch die Behandlung lebendiger Organismen als symptomatisch für die der kritischen Philosophie innewohnende Ambivalenz. Hegels Idee des Lebens läßt sich unschwer als Fortbildung von Motiven aus Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft erkennen. Wem zunächst an einer groben Orientierung gelegen ist, der hat Kants Kritik der Urteilskraft dem breiten Strom der antimechanistischen Entwürfe zuzuordnen. Sie alle reagieren auf die cartesianische Spaltung der Wirklichkeit in eine im Raum ausgedehnte, körperliche und eine mit Bewußtsein begabte, geistige Substanz. Descartes hatte den Bereich materieller Körper ganz den Gesetzen der Geometrie und der Mechanik unterworfen und damit für die naturwissenschaftliche Forschung freigegeben. Auch der lebendige Organismus ist für ihn nichts anderes als eine hochkomplexe Maschine. Bedenken gegen die cartesianische Position wurden nicht nur von seiten der Metaphysik, sondern auch aus Sicht der Einzelwissenschaften erhoben. Bald kam es in Physik und Chemie, Botanik, Physiologie und Anatomie zur Ausbildung entgegengesetzter Tendenzen. Alle diese Wissenschaften hatten mit der Schwierigkeit zu kämpfen, daß die mechanistische Erklärung der Wirklichkeit in vielen Fällen nicht gerecht zu werden vermag.¹⁴ In der Kritik der teleologischen Urteilskraft beschäftigt sich Kant mit den Grenzen der Leistungsfähigkeit mechanischer Erklärungen. Im Bereich der belebten Natur, so die These, muß der mechanischen die teleologische Erklärungsart zur Seite gestellt werden. Kant spricht von einer „inneren Zweckmäßigkeit“ gewisser Naturdinge und hebt sie von der äußeren oder relativen ab (§ 63). Dem Prinzip der inneren Zweckmäßigkeit zufolge ist ein Lebewesen „von sich selbst Ursache und Wirkung“ (§ 64). Das soll dadurch geschehen, daß die Teile sich zu einem Ganzen verbinden, indem sie „voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind“. In dem Zusammenhang führt Kant schließlich den Begriff eines „organisierten und sich selbst organisierenden Wesens“ ein (§ 65).

Hegel würdigt die Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Zweckmäßigkeit als „eines der großen Verdienste Kants“. Indem Kant die Bedeutung der inneren Zweckmäßigkeit herausstellte, habe er den Begriff des Lebens und die Idee „aufgeschossen“ (GW 12, 157).¹⁵ So überschwenglich sein Lob, so scharf ist Hegels Kritik an Kant. Dessen Erörterung des teleo-

¹³ Vgl. seine kritische Bezugnahme auf die Kritik der Urteilskraft in „Glauben und Wissen“, in: GW 4, 338–346.

¹⁴ Zu den anticartesianischen Ansätzen im 17. und 18. Jahrhundert vgl. *P. Kondylis*, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Stuttgart 1981, 210–286.

¹⁵ Hegel führt seine eigene Auffassung vom Leben über Kant auf Aristoteles zurück. In der „Enzyklopädie“ erklärt er Kants Begriff der inneren Zweckmäßigkeit für die Wiederentdeckung der aristotelischen Bestimmung des Lebendigen (vgl. § 204, Anm.; und 360, Anm.). Dabei dürfte er an den Begriff der Seele gedacht haben, denn Aristoteles bestimmt die Seele als „Verwirklichung (Entelechie) und Begriff (Logos) dessen, was die Möglichkeit hat, so beschaffen zu sein“ (De anima, II 3 [414 a 27 f.]; vgl. *G. W. F. Hegel*, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 3, Hamburg 1996, 71 und 76).

logischen Prinzips sei völlig ungenügend, weil er die philosophisch eigentlich interessante Frage gar nicht untersuche. Kant habe nämlich versäumt zu fragen, ob das teleologische Prinzip oder das Prinzip des Mechanismus „an und für sich Wahrheit habe“ (158). Die Stoßrichtung der Frage ist klar. Sie richtet sich gegen Kants Überzeugung, bei der Zweckmäßigkeit handle es sich um ein bloß subjektiv gültiges Prinzip, mittels dessen die Vernunft den Gebrauch der reflektierenden Urteilskraft regelt. Hegels Vorwurf lautet: Da Kant nur mechanischen Erklärungen objektive Realität zuspricht, bleibt er in der mechanistischen Sicht der Wirklichkeit gefangen. Kants Einschränkung der objektiven Erkenntnis auf mechanische Erklärungen hat fatale Konsequenzen für den Begriff des Lebens. Weil das Leben nicht unter das Prinzip des Mechanismus der Natur fällt, erscheint es als ein „absoluter Widerspruch“. Da seine Existenz aber nicht geleugnet werden kann, muß es als ein „unbegreifliches Geheimnis“ betrachtet werden. Kurzum, am Leben „gehen dem Denken [Kants, G. S.] alle seine Gedanken aus“ (181). Der Anlaß für Hegels Polemik ist also in der Tatsache zu sehen, daß Kant ausgerechnet das Lebendige aus dem Bereich des Erkennbaren verbannt. Will man mechanische und teleologische Erklärungen nicht als zwei völlig disparate Prinzipien der Wirklichkeit stehen lassen, muß man sich entscheiden. Während er Kant unterstellt, dieser habe für den Mechanismus optiert, betrachtet Hegel die Zweckbeziehung als „die Wahrheit“ des Mechanismus. Es ist eine gängige Figur in der Logik, daß Hegel eine Kategorie als die Wahrheit der vorhergehenden einführt. In dem besonderen Fall des Verhältnisses von Mechanismus und Teleologie spricht er von der „Unterordnung“ des ersten unter die zweite (159 f.). Damit ist gemeint, daß mechanische (und chemische) Objekte und Prozesse ohne weiteres einer Zweckbeziehung unterworfen gedacht werden können.¹⁶ Ich kann einen Mechanismus zu meinen Zwecken gebrauchen, aber nicht umgekehrt. Der einfache Grund ist, daß der Mechanismus *per definitionem* keine Zwecke verfolgt. Dieses Argument verliert natürlich jeden Wert, sobald man die Existenz von Zweckbeziehungen überhaupt leugnet oder teleologische Erklärungen für reduzierbar auf mechanische hält. Doch genau darin besteht der Vorwurf Hegels an Kant, trotz der Aufstellung eines teleologischen Prinzips die mechanistische Weltsicht theoretisch nicht überwunden zu haben.¹⁷

Es wäre ein grobes Mißverständnis zu meinen, der Vorrang der Zweckbeziehung rühre daher, daß wir die Wirklichkeit nach unseren (subjektiven) Begriffen gestaltet zu denken hätten. Die Pointe der subjektiven Logik liegt vielmehr darin, daß sowohl unsere subjektiven Begriffe, als auch die objek-

¹⁶ In der enzyklopädischen Logik nennt Hegel die Teleologie „die Sphäre des nun dem Zwecke dienenden Mechanismus und Chemismus“ (§ 209).

¹⁷ Auch Kant spricht von einer „notwendigen Unterordnung“ des Mechanismus unter die Teleologie. Aber er bezieht sich ausschließlich auf die Methode der Naturforschung, eine „ursprüngliche Organisation“ anzunehmen, die den Mechanismus „benutzt“, um andere Formen und neue Gestalten hervorzubringen (AA V, 417 f.).

tive Wirklichkeit, als auch das Verhältnis von Begriff und Wirklichkeit nach ein und derselben Struktur von Subjektivität erfaßt werden sollen. Die subjektive Logik ruht auf einem Konzept der Entsprechung von Begriff und Wirklichkeit, nach dem sich die Struktur des Begriffs in der Objektivität wiederfindet, gleichviel, ob es sich um mechanisch, chemisch oder teleologisch verfaßte Objekte handelt. Die Struktur wird in dem Abschnitt über den „formellen Begriff“ grundgelegt. Hegel beginnt damit, zu zeigen, daß ein und derselbe „Begriff als solcher“ sowohl die Bestimmung der Allgemeinheit als auch die der Besonderheit und der Einzelheit an sich trägt. Die drei Bestimmungen nennt er die Momente des Begriffs. Die Begründung dieser Unterscheidung und ihre weitere Entfaltung kann hier nicht erörtert werden. Es muß die Feststellung genügen, daß Hegel meint, sämtliche Formen des Urteilens und Schließens aus ihr entwickeln zu können. Auf den Abschnitt über den subjektiven Begriff folgt der Abschnitt über die „Objektivität“. Mechanismus, Chemismus und Teleologie sind verschiedene Formen von Verhältnissen, die sich wiederum gemäß den Momenten des Begriffs als Urteile und Schlüsse darstellen lassen. Unter dem Mechanismus beispielsweise versteht Hegel die „äußerliche“ Zusammensetzung mehrerer selbständiger Objekte. Herrscht dabei zunächst bloß ein Verhältnis von Druck und Stoß, werden später zwei einzelne Objekte durch ein „relatives Zentrum“ aufeinander bezogen. Wenn etwa ein Apfel auf die Erde fällt, ist der „[freie] Fall“ die Bestimmung des Verhältnisses der beiden Objekte. Der vollständig entwickelte Mechanismus vereinigt die Objekte in einem „absoluten Zentrum“. Am deutlichsten ist das im Fall des Planetensystems, dessen allgemeinste Verhältnisbestimmung die der „Schwere“ oder Gravitation ist (§ 195–198). Hegels Erörterungen zum Mechanismus zeigen, daß es bei der Anwendung der Logik des formellen Begriffs in der Sphäre der Objektivität nicht darum geht, das Verhalten einzelner Gegenstände (Äpfel oder Planeten) zu beschreiben, sondern unterschiedliche Verhältnisweisen voneinander abzuheben. Das macht den Übergang zur Teleologie leichter begreiflich.¹⁸ Was Hegel Teleologie oder „Zweck“ nennt, ist ebenfalls eine Form von Verhältnissen, und zwar zwischen einer bestimmten Absicht (dem „subjektiven Zweck“), einer Handlung oder Tätigkeit (dem „Realisieren des Zwecks“) und einem dadurch erreichten Ergebnis (dem „realisierten Zweck“; § 204–211). Wiederum ist Hegel nicht an der Betrachtung einzelner Gegenstände, sondern an der Verhältnisweise interessiert, die ein Objekt als zweckmäßig zu bestimmen gestattet.

Auch die Idee des Lebens ist durch eine Mehrzahl von Momenten gekennzeichnet, die das Leben als Verhältnisbestimmung erweisen, und die ich im nächsten Abschnitt vorstellen werde. Zuvor möchte ich klarer herausstellen, worin genau der Unterschied zwischen den einzelnen Formen

¹⁸ Aus Gründen der Einfachheit übergehe ich im Folgenden den Chemismus, will aber anmerken, daß damit kein Urteil über den Gehalt der Darlegungen Hegels verbunden ist.

der Objektivität besteht. Ihre Über- und Unterordnung resultiert für Hegel aus einem unterschiedlichen Sinn von Einheit. In der Sphäre der Objektivität bleibt die Einheit in gewisser Weise äußerlich. So lassen sich die einzelnen Teile eines Mechanismus beliebig voneinander trennen und als selbständige Objekte behandeln. Die Auflösung einer Zweckbeziehung ist dagegen schwieriger, denn ein als zweckmäßig bestimmter Gegenstand, der sich auf keinen Zweck bezieht, ist schlicht ein Unding. Dennoch bezeichnet auch die Teleologie ein äußerliches Verhältnis, insofern der subjektive und der realisierte Zweck numerisch verschieden sind. In der Teleologie geht es um die Relation eines Zwecke setzenden und sie durch seine Tätigkeit verfolgenden Subjekts zu der nach seinen Zwecken bestimmten Objektivität. Das entspricht offensichtlich Kants Begriff der äußeren oder relativen Zweckmäßigkeit. Es handelt sich um eine Form der Zweckmäßigkeit, die auf den planenden Eingriff eines vernünftigen Wesens hindeutet. „Wo Zweckmäßigkeit wahrgenommen wird, wird ein Verstand als Urheber derselben angenommen“ (GW 12, 154). In dem Begriff einer äußeren Zweckmäßigkeit liegt zugleich die Trennung von subjektivem und objektivem Zweck. Ein solches Verhältnis ist jedoch dem Phänomen des Lebens nicht angemessen. Die Idee des Lebens ist nicht gleichbedeutend mit dem Zweck, den Gott oder irgend eine andere verständige Ursache mit der Organisation der Materie verbindet. Das hatte bereits Kant mit seiner Unterscheidung der inneren von der äußeren Zweckmäßigkeit gegenüber älteren Konzeptionen deutlich gemacht. Hegel übernimmt diese Unterscheidung und macht sie zur Leitdifferenz zwischen den Sphären der „Objektivität“ und der „Idee“. In der Idee bilden der subjektive Begriff und die Objektivität eine innere oder, in Hegels Terminologie, „negative Einheit“. Die Idee hat „nicht nur den allgemeineren Sinn [...] der Einheit von Begriff und Realität, sondern den bestimmteren von subjektivem Begriff und der Objektivität“ (GW 12, 176). Was mit dieser Bestimmung genau gemeint ist, kann nur die Untersuchung ihrer Momente ergeben.

3. Die Momente der Idee des Lebens

Die Objektivität ist für Hegel die Sphäre der „Äußerlichkeit“ und „Endlichkeit“. Insofern sie Teil der Logik ist, handelt es sich um die „Äußerlichkeit des Begriffs“ (GW 12, 176). Wie wir gesehen haben, sind die Momente der Objektivität allesamt Verhältnisbestimmungen. Das gilt auch für die Idee des Lebens. Obwohl im Hintergrund zweifellos die Vorstellung des aristotelischen *Eidos* steht¹⁹, ist Hegels Idee des Lebens kein Wesens-, sondern ein Relationsbegriff. In dem gleichnamigen Kapitel der subjektiven Logik nennt Hegel drei Momente, die das Leben als eine Relationsbestimmung erscheinen lassen. Im einzelnen handelt es sich um die Verhältnisse

¹⁹ Vgl. Düsing, Die Idee des Lebens, 281.

von Seele und Leib, von lebendigem Organismus und unbelebter Natur sowie von Individuum und Gattung. Aus der systematischen Anlage der Logik ergibt sich, daß die drei Momente der Idee des Lebens, im Unterschied zu den Kategorien der Objektivität, als in irgend einer Weise „innere“ Bestimmungen des Verhältnisses von subjektivem Begriff und Realität aufgefaßt werden müssen. Die Idee des Lebens ist weder die der Zusammensetzung mehrerer an sich selbständiger Objekte (wie der Mechanismus), noch die der Beziehung eines Subjekts auf ein noch zu realisierendes Objekt (wie die Teleologie), sondern die Idee einer Wirklichkeit, die ihren Begriff gewissermaßen in sich selbst trägt.

Im ersten Teil des Kapitels kennzeichnet Hegel das Verhältnis von Begriff und Wirklichkeit mit dem traditionellen Begriffspaar von Seele und Leib. Der Begriff ist, wie er sich ausdrückt, die „allgegenwärtige Seele“ des Lebens (GW 12, 181). Diese Redeweise ist nur auf den ersten Blick metaphorisch. Denn wenig später bestimmt Hegel die Seele als „einfache Beziehung auf sich selbst und eins in der Mannigfaltigkeit“. Mit dem Begriff ist demnach eine Weise der Selbstbeziehung gemeint, die das Mannigfaltige nicht ausschließt, sondern in dem Mannigfaltigen mit sich identisch bleibt. Das Mannigfaltige, bei Kant Ausdruck für die unverbunden nebeneinander stehenden Vorstellungen des Subjekts, bezeichnet hier den materiellen Organismus. Die Seele steht für die begriffliche Einheit eines Mannigfaltigen, das seinerseits in der Gestalt „äußerlicher Objektivität“ auftritt. Hegel schwankt zwischen „Äußerlichkeit“ und „Objektivität“ als dem angemessenen Ausdruck zur Bezeichnung des Leibes. Dabei gilt es genau zu lesen. Hegel behauptet keineswegs, der Leib – sprich: der lebendige Organismus – sei die äußerliche oder objektive Erscheinungsform der Idee. Die Rede von Objektivität und Äußerlichkeit bezieht sich auf das Verhältnis des Leibes zur Seele. Obwohl der Leib der Seele äußerlich ist, läßt sich ihr beiderseitiges Verhältnis als innerlich darstellen, sobald man die Bestimmung der Innerlichkeit auf die Idee des Lebens bezieht. Das Leben ist die Idee einer inneren Einheit von Leib und Seele. Die Einheit des Lebendigen ist kein nachträgliches und damit äußerliches Zusammenfassen durch das begreifende Bewußtsein, sondern das Lebendige ist „vom Begriff schlechthin durchdrungen“ (GW 12, 181).

Die der Idee des Lebens zugrunde liegende Konzeption der Einheit von Begriff und Gegenstand ist so zu verstehen, daß das Leben selbst unter verschiedener Rücksicht als eine solche Einheit verstanden werden muß. Da Hegel das reine Denken und den Begriff als etwas Dynamisches auffaßt, stellt sich ihm auch das Verhältnis von Begriff und Wirklichkeit als ein Prozeß dar. Bereits mit Blick auf die Phänomenologie des Geistes spricht er von einem Weg der „Realisierung des Begriffs“ (GW 9, 56). In der subjektiven Logik taucht der Ausdruck gleich an mehreren Stellen auf.²⁰ Der Gedanke

²⁰ Zunächst ist das Urteil die Realisierung des Begriffs als solchen (GW 12, 53), dann die Ob-

von der Realisierung des Begriffs erschließt auch die Idee des individuellen Lebens. Das lebendige Individuum realisiert sich selbst als leibliches. Hegel gebraucht dafür die einprägsame Formel vom Leben als „Selbstzweck“.²¹ Der Leib ist mit anderen Worten das Mittel zum Zweck des Selbst. Ferner spricht Hegel von einem „Selbstbestimmen“ des Begriffs und beschreibt es als die Einteilung „seiner in sich als subjektive Einzelheit und in sich als gleichgültige Allgemeinheit“ (GW 12, 182). Während die „subjektive Einzelheit“ für die Seele steht, ist mit der „gleichgültigen Allgemeinheit“ der Organismus gemeint. Man beachte, daß sich der Begriff „in sich“ als Seele und „in sich“ als Leib teilt. Sehr schön spricht Hegel von der „Leiblichkeit der Seele“. Der Leib ist nicht einfach die äußere Erscheinung der Seele, sondern nur in dem Verhältnis zu seinem Leib ist das lebendige Individuum es selbst. Nichts anderes besagt die Rede von der „negativen Identität mit sich“ (183). Obwohl Hegel keine anthropologische Thesen aufzustellen beabsichtigt, wird man ihm zugute halten müssen, daß er nicht nur die Ansichten der philosophischen Anthropologie, sondern auch unser alltägliches Selbstverständnis trifft. Mit den späteren Kritikern der Subjektphilosophie kommt er darin überein, daß es neben der bewußten so etwas wie eine leiblich vermittelte Selbstbeziehung gibt.

Hegel gibt das bei Kant vorherrschende Konzept der Selbstorganisation nach dem Verhältnis von Ursache und Wirkung auf und ersetzt es durch das der negativ vermittelten Selbstbeziehung. Hinter dem Konzept der Selbstorganisation steht das Modell steigender Komplexität, wonach die höheren von den niederen Stufen des Organischen her verstanden werden können. Das Konzept der Selbstbestimmung des Begriffs hingegen ruht auf dem Gedanken, daß das Leben, gleich welcher Stufe, als Produkt einer Selbstdifferenzierung zu verstehen ist. Hier ist es nicht die Materie, die sich selbst organisiert, sondern der Begriff, der sich selbst realisiert. Im Rückgriff auf die Vorstellung des platonischen Timaios von einer „Weltseele“ vertrat noch der frühe Schelling die „Idee einer sich selbst organisierenden Materie“.²² Für Hegel ist das Prinzip der Organisation nicht die Materie, sondern das lebendige Selbst. Unter der Vorgabe, die Einheit von Begriff und Wirklichkeit denken zu wollen, bedeutet das kein Abgleiten in einen Spiritualismus²³, sondern die Zurückweisung des Reduktionismus. Wenn die Verbindung zwischen Leib und Seele das Leben ausmacht, greift jede Betrachtung des Lebendigen, die die Seele außer acht läßt, zu kurz. Sobald man die Begriffe der

jektivität der realisierte formelle Begriff (GW 12, 125) bzw. das Objekt die Realisierung des subjektiven Begriffs (§ 193), später ist das Erkennen die Realisierung der Idee als des adäquaten Begriffs (GW 12, 200), schließlich die absolute Idee und damit die ganze Logik die Realisierung des Begriffs überhaupt (GW 12, 240; vgl. § 242).

²¹ Vgl. GW 12, 177 und 187; sowie E § 360, Anm.

²² Vgl. *F. W. J. Schelling*, Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1797, in: SW II, 1–343, 46 f.

²³ *M. Wolff*, Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389, Frankfurt am Main 1992, hat gezeigt, daß Hegel die Frage nach der Immaterialität der Seele mit dem Argument abweist, die Seele sei das einzige, was in der Natur Substanzcharakter trage.

Mechanik und der Chemie auf das lebendige Individuum anwendet, wird es „als ein Totes genommen“ (184). Das Verhältnis des Organismus zu seinen Gliedern ist nicht dasselbe wie in einer Maschine oder einem Molekül. Auch alle sonst in Frage kommenden Verhältnisbestimmungen – Form und Materie, Ganzes und Teile, Inneres und Äußeres etc. – hat Hegel bereits in der Wesenslogik als der Idee nicht adäquat verworfen. Statt dessen muß das Lebendige in der Form des Begriffs gedacht werden. Hegel umschreibt diese Überzeugung so, daß das lebendige Individuum „in seiner Realität“ die Momente des Begriffs an sich zeigt. Die äußere „Gestalt“ des Individuums formiert sich gemäß den Momenten des Begriffs. Der Allgemeinheit entspricht die Empfänglichkeit des Individuums für äußere Eindrücke (Sensibilität). Das Begriffsmoment des Besonderen steht Pate für den Widerstand, den das Individuum den Einwirkungen von außen entgegensetzt (Irritabilität). Das Moment der Einzelheit kommt darin zum Tragen, daß sich das Individuum in seinem Lebensprozeß selbst reproduziert (185 f.).²⁴

Die Vorstellung der Funktionen der Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion soll deutlich machen, daß das lebendige Individuum tatsächlich eine der Entwicklung des Begriffs analoge „negative Einheit“ bildet. Ähnliche Überlegungen stellt Hegel im zweiten Teil des Kapitels hinsichtlich des Lebensprozesses sowie im dritten Teil hinsichtlich des Verhältnisses von Individuum und Gattung an. Auch hier kommt die für Hegels Logik einschlägige Konzeption der Einheit zur Geltung. Als „Lebensprozeß“ stellt Hegel das Verhältnis des Organismus zur unbelebten Natur dar. Die Beziehung des lebendigen Individuums zu seiner Umwelt beruht auf dem „Bedürfnis“, sich selbst zu bestimmen. Dabei erlebt das Individuum den Widerspruch zwischen sich und seiner Umgebung als „Schmerz“. Daraus entsteht die Tendenz, „Gewalt über das Objekt“ zu gewinnen. Letztlich produziert und reproduziert sich das Individuum durch die „Assimilation“ seiner Umwelt (187–189).²⁵ Insbesondere Hegels Begriff der Assimilation scheint den Vorstellungen der heutigen Systemtheorie und Kybernetik recht nahe zu kommen. Die verschiedenen Arten der Selbstorganisation des Lebendigen lassen sich als ein Ausdifferenzieren des Verhältnisses eines Systems zu seiner Umwelt darstellen. Mit der Systemtheorie teilt Hegel die Einsicht, daß das Leben eine gewisse Unabhängigkeit von den Zwängen seiner materiellen Umwelt voraussetzt. Die Organisation kann dem lebendigen System nicht durch den Mechanismus der Umwelt aufgezwungen werden. So könnte man von der „Spontaneität“ der Selbstorganisation sprechen.²⁶ Was Hegel

²⁴ Die Ausführungen decken sich mit denen im Abschnitt „a. Die Gestalt“ der Lehre vom „tierischen Organismus“ in der „Enzyklopädie“ (§ 353–356). Im übrigen gehören sie zu den Gemeinplätzen der zeitgenössischen Theorie des Organismus. Vgl. *J. Jantzen*, Physiologische Theorien, in: Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, 373–668.

²⁵ Vgl. den Abschnitt „b. Die Assimilation“ der Naturphilosophie (§ 357–366).

²⁶ Zur Selbstorganisation als dem „Prinzip des Lebens“ vgl. *V. Gerhardt*, Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität, Stuttgart 1999, 148–186, bes. 176–182.

vom Ansatz der Kybernetik trennt, ist die Überzeugung, daß alles Lebendige nach dem Modell der Selbstbestimmung des Begriffs verfaßt und in diesem Sinn vernünftig ist.

Hegels Idee des Lebens ist ferner in dem Punkt der Systemtheorie vergleichbar, daß das lebendige Individuum keine privilegierte Stellung einzunehmen scheint. Im dritten Teil des Kapitels macht Hegel deutlich, daß auch die Gattung als „negative Einheit“ begriffen werden muß. Das lebendige Individuum steht nicht nur der unbelebten Natur, sondern auch seinesgleichen gegenüber. Es braucht seinesgleichen, damit es zur „Gewißheit seiner selbst“ gelangt (190). Damit spielt Hegels auf die von Fichte übernommene und in der Phänomenologie des Geistes entfaltete These an, daß es zur Ausbildung von Selbstbewußtsein der Anerkennung durch ein lebendiges Gegenüber bedarf. Hier geht es nicht um die sozialphilosophischen und anthropologischen Implikationen dieser These²⁷, sondern um ihre Bedeutung für den Begriff des Lebens. Das „Selbstgefühl“ des Individuums bildet sich nicht nur am toten, sondern auch am lebendigen Gegenüber aus. Doch die Einheit der Gattung interessiert Hegel noch in einem viel weiteren Sinn. In der Idee der Gattung wird nämlich der über das einzelne Individuum hinausgehende Zusammenhang des Lebens faßbar. Anders als in der Phänomenologie erschließt Hegel die Idee der Gattung in der Logik nicht von der Anerkennung her, sondern anhand des Verhältnisses der Geschlechter, der Liebe und der Fortpflanzung, des Geborenwerdens und Sterbens.²⁸ Daß das individuelle Leben in der Natur nur im Zusammenhang einer Gattung erscheint, bedarf keiner weitläufigen Erörterung. Schwieriger zu verstehen ist die logische Stellung des Begriffs der Gattung, denn hier liegt einer der für Hegels Denken charakteristischen Übergänge. In der Phänomenologie führt Hegel den Begriff der „einfachen Gattung“ zur Bezeichnung der „reflektierten Einheit“ der Momente des Lebens, als gleichbedeutend mit der synthetischen Einheit des Bewußtseins, ein (GW 9, 107). An die Stelle des bewußtseinstheoretischen Aspekts tritt in der Logik der Kreislauf des Lebens. Bevor das Individuum stirbt, pflanzt es sich fort. In der „Begattung“ legt es den „Keim eines lebendigen Individuums“, und der Kreis des Lebens beginnt von neuem. Das Verhältnis des Keims zum lebendigen Organismus vergleicht Hegel mit dem von Begriff und Wirklichkeit. Der Keim enthält bereits alle später zur Ausprägung kommenden Bestimmungen. „Für die gemeine Wahrnehmung“ ist der Keim „das ganze Lebendige in der innerlichen Form des Begriffs“ (GW 12, 190 f.).

Gleichwohl scheint es Hegel weder auf dieses Bild noch auf die Reproduktion des Individuums überhaupt abgesehen zu haben. Indem das indivi-

²⁷ Vgl. dazu *L. Siep*, Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg i. Br.; München 1979; sowie neuerdings *ders.*, Der Weg der „Phänomenologie des Geistes“. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und zur „Phänomenologie des Geistes“, Frankfurt am Main 2000, 97–106.

²⁸ Vgl. insgesamt den Abschnitt „c. Der Gattungsprozeß“ der Naturphilosophie (§ 367–376).

duelle Leben untergeht und die einzelnen Individuen sterben, ohne daß dadurch alles Leben aufhören würde; indem im Gegenteil erst der Kreislauf von Leben und Sterben die „realisierte Gattung“ bedeutet, trete eine „höhere Form“ der Idee hervor. Die höhere Form der Idee, die aus dem Tod des Individuums und durch den Übergang zur Gattung hervorgehen soll, ist der Geist. Auf den Sinn dieses Übergangs und die damit verbundenen Schwierigkeiten werde ich im nächsten Abschnitt zurückkommen. Zuvor möchte ich auf einen Einwand eingehen, der sich angesichts der Darstellung der Momente der Idee des Lebens aufdrängt. In der Form, wie die Idee des Lebens dargestellt wurde, handelt es sich um die Idee der „negativen Einheit“ einer objektiven Wirklichkeit – sei es des lebendigen Individuums, sei es der Gattung. Die verschiedenen Gestalten dieser negativen Einheit sind offensichtlich der Struktur des Begriffs nachgebildet. Aber inwiefern handelt es sich dabei um die negative Einheit von Begriff und Wirklichkeit, die doch gerade das Spezifikum der hegelschen Idee ausmacht? Daß es mit der Annahme einer strukturellen Analogie von Begriff und Wirklichkeit nicht getan ist, zeigt der Vergleich mit dem Keim, von dem Hegel sagt, er sei das Bild einer „immateriellen, subjektiven Totalität“ (191). Der Begriff muß dem Lebendigen in einer Weise innerlich sein, die über die Feststellung struktureller Analogien hinausgeht. Der Schlüssel zur Lösung dieses Problems liegt in der Feststellung, daß das Leben die „unmittelbare Idee“ ist (GW 12, 179 und 192). Die Idee des Lebens ist unmittelbar in dem Sinn, daß kein Verhältnis zwischen einem epistemischen Subjekt und einem Objekt vorliegt. Das ist erst mit der Idee des Erkennens bzw. des Geistes der Fall. Die negative Einheit von Begriff und Wirklichkeit in der Idee des Lebens ist kein epistemisches Verhältnis. Hegels Idee des Lebens ist nicht einfach deshalb schwer zu verstehen, weil uns der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur kantischer Prägung abhanden gekommen ist, sondern weil Hegel mit der inneren Zweckmäßigkeit in dem Sinn Ernst macht, daß er sie ohne epistemisches Subjekt denkt. Während Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft auf den Kontext der Naturforschung bezogen bleibt, geht es Hegel nicht um den Wert teleologischer Erklärungen, sondern um den Gedanken der Realisierung des Begriffs. Wie ich nun zeigen möchte, vertritt Hegel die These, daß es sich beim individuellen Leben um etwas unmittelbar Vernünftiges handelt.

4. Leben, Natur und Geist

Der Sog des Gedankens der Einheit von Begriff und Wirklichkeit macht bekanntlich am Ende der Logik nicht halt. Hegels Anspruch ist vielmehr darauf gerichtet, den Übergang zur Philosophie der Natur mit den Mitteln der Logik zu explizieren. Die Natur ist die „äußerliche Idee“ (GW 12, 253) oder „die Idee in der Form des Anderseins“ (§ 247). Im Vergleich zu diesem Übergang von der Idee zur toten Natur erscheint der Übergang von der Idee des Lebens zum Leben in der Natur als wenig spektakulär. Das

bemerkt Hegel selbst am Ende der enzyklopädischen Logik, wenn er schreibt, daß die Idee „nicht bloß ins Leben übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich scheinen läßt“, sondern daß sie die „unmittelbare Idee“ oder „sich als Natur“ frei aus sich entlasse (§ 244). Im Folgenden werde ich nicht der Schwierigkeit des Übergangs von der Logik zur Naturphilosophie insgesamt nachgehen²⁹, sondern konzentriere mich auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem „logischen“ und dem „natürlichen“ Leben (GW 12, 180). Nun könnte man meinen, dadurch, daß Hegel die Natur insgesamt als unmittelbare Idee begreift, werde die These vom individuellen Leben als der unmittelbaren Idee mehr oder weniger belanglos. Dabei ist freilich zu beachten, daß sich die Rede von der Unmittelbarkeit auf unterschiedliche Formen der Vermittlung bezieht. Was die Idee des Lebens anbelangt, erfolgt die Vermittlung durch das Erkennen und die absolute Idee; was hingegen die Natur betrifft, geschieht die Vermittlung durch den Geist und das philosophische Wissen. Wenn sowohl die Natur als auch das logische Leben die „unmittelbare Idee“ sind, dann ist das individuelle Leben in der Natur gewissermaßen die unmittelbare Idee in der unmittelbaren Idee. In der Rede von der Unmittelbarkeit der Idee einerseits kommt die Selbstbezüglichkeit des Lebendigen zum Ausdruck, in der Rede von der Unmittelbarkeit der Natur andererseits die Selbständigkeit des individuellen Lebens gegenüber dem Absoluten. Zu Beginn des Kapitels über die Idee des Lebens legt Hegel seinem Leser die erstaunte Frage in den Mund, warum ein „so konkreter und, wenn man will, reeller Gegenstand“ wie das Leben in das Gebiet der Logik falle. Hegel antwortet mit dem folgenden Argument: Da es in der Logik um das reine Erkennen der Wahrheit geht, und da sich im reinen Erkennen der Begriff – als etwas „Subjektives“ – auf sich selbst – als „Objektives“ – beziehen muß, kann er sich nur auf sich selbst als etwas bereits Vorausgesetztes beziehen. Die somit „vorausgesetzte oder unmittelbare“ Idee sei das Leben (GW 12, 179).³⁰ Die logische Voraussetzung des Erkennens der Wahrheit ist das Gegebensein von etwas unmittelbar Vernünftigem. Dieses unmittelbar Vernünftige zeigt sich im reinen Denken als Idee des Lebens und als individuelles Leben in der Natur.

Dennoch stellt sich natürlich die Frage nach der Berechtigung der Rede von einer Idee des individuellen Lebens. Geht Hegel über das lebendige Individuum nicht wie über alle anderen logischen Kategorien mit den Siebenmeilenstiefeln der absoluten Methode hinweg? Und lassen sich die Folgen davon nicht an den hegelianischen Gesellschaftstheorien und Geschichtsphilosophien ablesen? Ist Hegel nicht viel mehr an der Gattung als am Ein-

²⁹ Vgl. dazu *Horstmann*, *Grenzen der Vernunft*, 245–268, bes. 258–261.

³⁰ Der Gliederungspunkt „Leben und Erkennen“ bildet schon in der Jenaer Logik-Skizze von 1805 eine Einheit (vgl. GW 8, 286). Ihm entspricht das Selbstbewußtseins-Kapitel in der „Phänomenologie des Geistes“. Vgl. *O. Pöggeler*, *Hegels Phänomenologie des Selbstbewußtseins*, in: *ders.*, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg i.Br.; München 1973, 231–298, 269–271.

zelen interessiert? Bereits in der Logik geht das individuelle Leben in der Allgemeinheit des Prozesses der Gattung unter.³¹ In der Naturphilosophie bezeichnet Hegel den Prozeß der Gattung als den Untergang des „nur Lebendigen“ (§ 367). „Nur lebendig“ nennt Hegel ein Allgemeines, das einzig in der Gestalt von Individuen existiert, wie es bei natürlichen Arten der Fall ist.³² Nun ist nicht zu übersehen, daß Hegels Interesse am Begriff der Gattung mit dem unterstellten Zusammenhang zwischen der Gattung und dem Begriff des Geistes zu tun hat. Im Gegensatz zu den natürlichen Arten begreift Hegel den Geist als ein Allgemeines, das sich auf sich selbst bezieht. Dieser Gedanke läßt sich dahingehend erklären, daß der Geist, der als Subjekt nichts anderes als der Begriff bzw. ein Allgemeines ist, den Begriff bzw. ein Allgemeines zum Objekt hat. Befreit man diese Beschreibung von allen einschränkenden Bestimmungen, hat der Begriff als Geist rein sich selbst zum Gegenstand. Das bedeutet, daß die Momente der Idee in der Form des Geistes nicht eine Vielzahl von Individuen, sondern nur noch „ein Subjekt zur Grundlage haben“ (§ 367). Deshalb begreift Hegel als den logischen Sinn des Untergangs nicht nur des individuellen Lebens in der Gattung, sondern des Lebendigen überhaupt das „Hervorgehen des Geistes“ (GW 12, 191).

Aber selbst dann, wenn man den besonderen Sinn des Übergangs zwischen Leben und Erkennen bzw. Natur und Geist und die Mehrdeutigkeit der Rede vom „Aufheben“ der Einzelheit (ebd.) in Rechnung stellt, scheint man sagen zu müssen, daß Hegel die Idee des Lebens ihrerseits in eine Schwebelage zwischen Individuum und Gattung setzt. Es sollte einen freilich stutzig machen, daß er den Übergang zur Gattung und das Hervorgehen des Geistes ausgerechnet an den Tod des Individuums bindet. Dabei müßte Hegel klar gewesen sein, daß er nach dem Tod des Individuums im buchstäblichen Sinn keine Philosophie des Geistes mehr zu beginnen brauchte. Ein Blick in die Philosophie des Geistes macht hingegen deutlich, daß diese es durchgängig mit dem menschlichen Individuum zu tun hat. Das gilt nicht nur für die Philosophie des „subjektiven“ Geistes (Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie), sondern auch für die des „objektiven“ Geistes. Recht und Moralität sind Pflichten der individuellen Person. Hegels viel diskutierter Begriff der Sittlichkeit, unter den die Familie, die bürgerliche Gesellschaft sowie der Staat fallen, ist nicht so zu verstehen, daß das freie Individuum am Ende im weltgeschichtlichen Prozeß unterginge. Vielmehr ist die allgemeine Sittlichkeit das Produkt der „Gesinnung der Individuen“ (§ 515). Darum scheidet die Interpretation des Übergangs vom Individuum zur Gattung im Sinn einer realen Abfolge aus. Ebenso wenig

³¹ „In dem Gattungsprozeß gehen die abgesonderten Einzelheiten des individuellen Lebens unter.“ (GW 12, 191). – „Die Wahrheit des Lebens [...] ist, die unmittelbare Einzelheit aufzuheben und als Identisches mit sich identisch, als Gattung sich selbst gleich zu sein“ (196).

³² Unangesehen der Tatsache, daß lebendige Wesen nur als Gattungswesen auftreten, ist die Gattung ihrerseits in einer Vielzahl von Individuen verwirklicht.

verfolgt Hegel in der Realphilosophie die Idee eines losgelöst vom lebendigen Individuum existierenden Geistes. Im Gegenteil: Das lebendige Individuum bildet so etwas wie die Schnittstelle zwischen Natur und Geist.³³ Obwohl die Idee des Lebens etwas Allgemeines ist, ist sie „in einzelner Gestalt wirklich“ (GW 12, 190). Genau deshalb ist Hegels Idee des Lebens eine Idee des individuellen Lebens.

Es mag angebracht sein, darauf hinzuweisen, daß Hegel dort, wo ich vom „individuellen Leben“ spreche, den Ausdruck ‚Subjektivität‘ gebraucht. Unter Individualität versteht Hegel in der Naturphilosophie bestimmte Qualitäten der Materie, die materielle Körper überhaupt erst voneinander unterscheidbar machen. Darunter fallen so unterschiedliche Gegebenheiten wie die Entstehung der einzelnen Planeten, die verschiedenen Elemente, das spezifische Gewicht, Wärme und Magnetismus, der Geruch und die elektrische Ladung sowie die chemischen Reaktionen, die ein bestimmter Körper zeigt. Die „Physik“ beschäftigt sich mit den einzelnen Qualitäten und Gestalten der Materie, insofern sie „an ihr selbst bestimmt“ ist (§ 272). Systematisch ausgeschlossen ist dagegen der Fall, daß sich ein Körper auf sich selbst bezieht, wie es Hegel zufolge im lebendigen Organismus geschieht. Die Struktur einer solchen „sich auf sich beziehenden, negativen Einheit“ nennt Hegel Subjektivität (§ 337).³⁴ Der Begriff der Subjektivität bezeichnet demnach einen Prozeß der Selbstunterscheidung und dadurch vermittelten Selbstbeziehung. Mit dem, was später der subjektive Geist heißt, und Gefühl, Bewußtsein oder Intelligenz beinhaltet, hat dieser Begriff der Subjektivität vorderhand wenig zu tun.³⁵ Subjektivität im Sinn der negativen Selbstbeziehung ist für Hegel das unterscheidende Merkmal des Lebendigen. Der lebendige Organismus kann als eine differenzierte Einheit von Organen beschrieben werden. Die einzelnen Organe bilden zwar den Organismus, aber nur das gegliederte Ganze lebt. Der „belebte Organismus“ ist die „an sich selbst sich gliedernde Subjektivität“ (§ 342).³⁶

Hegel eröffnet den Abschnitt über die „Organische Physik“ mit der Feststellung, im natürlichen Leben sei die Idee „zur Existenz gekommen“. Demzufolge stellt das Lebendige einen nicht bloß exemplarischen, sondern in der Natur real existierenden Fall der Einheit von Begriff und Wirklichkeit dar. Im „animalischen Organismus“ erscheint das Leben „als einzelne, kon-

³³ In der Logik nennt Hegel drei mögliche Beziehungen des Geistes zum natürlichen Leben. Erstens ist der Geist „lebendiges Individuum“ und das Leben „sein Körper“. Zweitens verhält sich der Geist zu diesem Körper als ein „Mittel“ für seine Zwecke. Drittens kann er das natürliche Leben, beispielsweise in der Kunst, als sein „Ideal“ betrachten (GW 12, 180 f.).

³⁴ Subjektivität ist „der Begriff der negativen Einheit des Selbst“ (GW 11, 162) bzw. „negative Einheit mit sich“ (§ 196).

³⁵ Vgl. Hegels Unterscheidung zwischen der Idee des Geistes als „logischem Gegenstand“ und den „konkreten Gestalten“ des Geistes (GW 12, 197 f.).

³⁶ Deshalb ist der Versuch, das Leben „mechanisch“ zu erklären, zum Scheitern verurteilt. Vgl. T. Kalenberg, *Die Befreiung der Natur. Natur und Selbstbewußtsein in der Philosophie Hegels*, Hamburg 1997, 300–342.

krete Subjektivität“ (§ 337).³⁷ Wie verhält sich nun Hegels Idee des individuellen Lebens zum individuellen Leben? Die Schwierigkeit der Frage besteht vordergründig darin, reflexionslogische Verhältnisbestimmungen als der Idee nicht angemessen zu vermeiden. Hegel führt die Idee des Lebens in der Logik als eine der Bestimmungen des Absoluten ein. In der Natur erscheint das Leben dagegen als etwas der absoluten Idee Äußerliches. An einer Stelle spricht Hegel vom Leben in der Natur als „nur natürlicher Idee“ und erklärt diesen Mangel damit, daß die Idee in der Natur „der Unvernunft der Äußerlichkeit hingegeben“ sei (§ 248, Anm.). Mit der paradox scheinenden Rede von der „natürlichen Idee“ kennzeichnet Hegel das individuelle Leben als etwas Vernünftiges, dem Absoluten Ähnliches. Zieht man Hegels eigentliches Anliegen in Betracht, die Wirklichkeit überhaupt als vernunftförmig erweisen zu wollen, nimmt das Leben nichtsdestoweniger eine Sonderstellung ein. Das Leben ist die einzige Erscheinungsform der Natur, von der Hegel behauptet, daß sie nicht nur für das philosophische Begreifen, sondern unmittelbar der Vernunft gemäß sei.

Mit diesem Ergebnis erreichen meine Überlegungen eine Scheidelinie. Die These, daß das individuelle Leben in der Natur etwas unmittelbar Vernünftiges sei, unterliegt zweifellos den starken Voraussetzungen der Philosophie Hegels. Man könnte den Gang der Überlegungen nun von vorne aufrollen und erklären, die These besage nur soviel, wie Hegels Vernunftbegriff einerseits und sein Lebensbegriff andererseits mit dem gewöhnlichen Gebrauch dieser Ausdrücke gemein hätten. Des weiteren wäre an die noch ungeklärten kantischen Vorgaben zu erinnern³⁸. Daß Hegel nicht den subjektiven Geist, sondern das organische Leben als unmittelbare Erscheinung der Idee ansehe, treffe auf der Ebene der Textinterpretation zwar zu, besitze für sich genommen aber wenig Aussagekraft. Angesichts dessen scheint mir das eigentliche Ergebnis der vorgetragenen Überlegungen die Klarstellung zu sein, daß der logischen Idee des Lebens in der Natur das Individuum entspricht, und nicht etwa die Gattung. Sollte das individuelle Leben in Hegels Denken eine größere Rolle spielen, als die Dynamik der Entwicklung seines Gedankens vermuten läßt, wäre die Grenze der reinen Textinterpretation überschritten. Vielleicht liegt beim Phänomen des individuellen Lebens ein von Hegel selbst so nicht gesehener Zugang zu seiner Philosophie. Das wäre mit Sicherheit dann der Fall, wenn sich der Vernunftbegriff vom Leben her explizieren ließe. Das könnte in der Weise erfolgen, daß man das Lebendige als etwas faßt, dem an seinem eigenen Dasein gelegen ist. Von daher wären

³⁷ Den Ausdruck ‚Subjektivität‘ reserviert Hegel in diesem Zusammenhang für die einzelnen Individuen und bezieht ihn niemals auf die Gattung. In der Natur gibt es eine „Vielheit von Lebendigen“. Sie sind „an ihnen selbst subjektive Organismen“, und „nur in der Idee“ sind die vielen Individuen „ein Leben“ (§ 337).

³⁸ Beispielsweise führt *K. Düsing*, *Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel*, in: *H. F. Fulda; R.-P. Horstmann (Hg.)*, *Hegel und die „Kritik der Urteilskraft“*, Stuttgart 1990, 139–157, Kants Überzeugung von der Dichotomie zwischen mechanischen und teleologischen Erklärungen auf einen „veralteten Begriff des Mechanismus“ zurück (156).

die verschiedenen Formen des Verhältnisses von Einzelnem und Allgemeinem, die Hegels Begriff der Subjektivität ausmachen, zu gewinnen.³⁹ Jedenfalls dürfte das hier entwickelte Verständnis der Idee des individuellen Lebens der tiefere Grund sein, warum die Lebensphilosophen meinten, ohne weiteres an Hegel anknüpfen zu können. Heideggers gegen Dilthey gerichtetem Bonmot, der Ausdruck Lebensphilosophie besage „so viel wie die Botanik der Pflanzen“⁴⁰, hätte Hegel mit Sicherheit widersprochen. Die Differenz zwischen dem individuellen Leben und der absoluten Idee muß gewahrt bleiben. Die Philosophie kann nicht beim Leben als etwas Letztem stehenbleiben. Trifft meine Interpretation zu, ist aber auch klar, daß das Leben bei Hegel nicht einfach auf der Strecke bleibt.

³⁹ Einen systematischen Entwurf in dieser Richtung hat V. Gerhardt, *Individualität. Das Element der Welt*, München 2000, vorgelegt (vgl. zum Vernunftbegriff 62 f.; und zum Begriff des Lebens 96–124).

⁴⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 16. Aufl., Tübingen 1986, 46.