

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 *eidos* 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 Urteilkraft, 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 Urteilkraft« 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* 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 Verfassung 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 richtiger 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 *Gesamttext* 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. Blicke 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 diverser 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 usw.

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 *Wahrneh-
mung* 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 ste-
hen 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 Funk-
tionalapplikation 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 Fallunterschei-
dungen zwischen Relation und Funktion zu vermeiden, hat Frege das Prinzip
in den *Grundgesetzen der Arithmetik* allgemein so gefasst: Man darf gegen-
standsgleiche Präsentationen und Repräsentationen in später »extensional«
genannten ›geraden‹ Kontexten $\phi(x)$ unter Erhalt der extensionalen Gleich-
heit der Werte bzw. Gegenstandsgleichheit substituieren. Wenn $t = t^*$ gilt,
so gilt also auch $\phi(t) = \phi(t^*)$. Mathematische Sätze werden so zu Nennun-
gen 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 Anwendungsbereich begrenzt ist.

Eine Wiederaufnahme des Programms der Aristotelischen Physik als Naturphilosophie führt Hegel dann noch zu einer Analyse grundlegender 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. Daher 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 Denken 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, Stichwort »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 angelernte 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-idealisierenden 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 *vereinzelten* 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 cartesischen 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.