

- Dummett, Michael (1973); The philosophical basis of intuitionistic logic, in: Dummett, M.; *Truth and other Enigmas*, London 1978, 215–247
- Dummett, Michael (1977); *Elements of Intuitionism*, Oxford 1977
- Gärdenfors, Peter (1988); *Knowledge in Flux*, Cambridge/Mass. 1988
- Gärdenfors, Peter (1994); How Logic emerges from the dynamics of Information, in: van Eijck, J./Visser, A. (eds.); *Logic and Information Flow*, Cambridge/Mass. 1994, 49–77
- Heyting, Arend (1930); Die intuitionistische Grundlegung der Mathematik, *Erkenntnis* 1 (1930), 106–115
- Kitcher, Philip (1980); A Priori Knowledge, *Philosophical Review* 89 (1980), 3–23
- Kreisel, Georg (1967); Informal rigour and completeness, in: Lakatos, I. (ed.); *Problems in the Philosophy of Mathematics*, Amsterdam 1967, 138–185
- Kripke, Saul A. (1972); *Naming and Necessity*, Oxford 1980
- Levi, Isaac (1991); *The Fixation of Belief and its Undoing*, Cambridge 1991
- Levi, Isaac (1997); *The Covenant of Reason*, Cambridge 1997
- Levi, Isaac (1997a); Rationality and commitment, in: Levi (1997), 1–18
- Levi, Isaac (1997b); The logic of full belief, in: Levi (1997), 40–69
- Lorenzen, Paul (1959); Ein dialogisches Konstruktivitätskriterium, *Infinistic Methods. Proceedings of the Symposium on the Foundations of Mathematics*, Oxford et al. 1959, 193–200
- Lorenzen, Paul/ Kamlah, Wilhelm (1973); *Logische Propädeutik*, Mannheim 1973
- Mackenzie, Jim (1985); No Logic before Friday, *Synthese* 63 (1985), 329–341
- Peacocke, Christopher (1976); What is a logical constant?, *Journal of Philosophy* 73 (1976), 221–240
- Posy, Carl (1974); Brouwer's Constructivism, in: *Synthese* 27 (1974), 125–159
- Ranta, Aarne (1988); Propositions as Games as types, *Synthese* 76 (1988), 377–395
- Roberts, Julian (1992); *The Logic of Reflection*, New Haven/London 1992
- Russell, Bertrand (1912); *The Problems of Philosophy*, Oxford 1967
- Sundholm, Göran (1983); Constructions, proofs and the meaning of logical constants, *Journal of Philosophical Logic* 12 (1983), 151–172
- Tennant, Neil (1979); Language Games and Intuitionism, *Synthese* 42 (1979), 297–314
- Tennant, Neil (1987); *Anti-Realism and Logic*, Oxford 1987
- van Dalen, Dirk (1986); Intuitionistic Logic, in: Gabbay/Guenther (eds.); *Handbook of Philosophical Logic*, Vol III., Dordrecht 1986, 225–339

## Die Naturphilosophie (1830) Hegels und die aristotelische Tradition

Nicolas FÉVRIER (Louvain)

### 1. Einleitung

Der folgende Aufsatz beschäftigt sich mit dem Problem der Bedeutung des aristotelischen Denkens für Hegels Naturphilosophie, einem Problem, das zu der zentralen Frage nach der Natur der dialektischen Methode überleitet. Diese kann man nicht angemessen beschreiben, ohne Hegels Naturphilosophie vor dem Hintergrund der aristotelischen Tradition zu betrachten. Selbst wenn man ein so verwickeltes Thema nicht unmittelbar behandeln möchte, stellt sich beim Nachdenken über Hegels Naturphilosophie unausweichlich die Frage nach der Rezeption aristotelischen Denkens<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Die Literatur konzentriert sich auf Hegels nachträgliche Aneignung von Grundbegriffen der aristotelischen Philosophie wie „dynamis“, „energeia“ und „entelechia“ in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Über diese Literatur berichtet Kl. Düsing, Hegel und die Geschichte der Philosophie

Die Forschung ist lange von N. Hartmanns Deutung der hegelschen Naturphilosophie abhängig geblieben<sup>2</sup>. Nach Hartmann ist Hegel ein Philosoph des Geistes. Die Dialektik stammt aus der Philosophie des Geistes und innerhalb dieser aus dem Verhältnis zum Gegebenen. Man muß sich also auf diesen Bereich konzentrieren, wenn man der dialektischen Methode gerecht werden will. Ende der sechziger Jahre erschienen dann zwei Studien über die Naturphilosophie, die der Forschung eine neue Richtung gaben<sup>3</sup>. Sie beschäftigten sich mit dem Verhältnis von Hegels Naturphilosophie zur neuzeitlichen Wissenschaft.

Zwei weitere Publikationen fallen aus diesem Rahmen. Es handelt sich um brillante Interpretationen der hegelschen Naturphilosophie vor dem Hintergrund der platonischen und aristotelischen Tradition<sup>4</sup>. Nach ihnen wurzelt die Naturphilosophie der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) im *Timaios* bzw. in der aristotelischen *Physik*.

Vor einer Stellungnahme zu solchen Hypothesen ist anzumerken, daß die heutige Forschung in der Regel der Naturphilosophie die untergeordnete Rolle einer problematischen Abbildung von Hegels spekulativem Entwurf zuweist. Dagegen werden andere Texte des hegelschen Corpus (die Frankfurter Schriften, die frühe Jenaer Logik, die Logik-Metaphysik von 1804 und die Logik der *Enzyklopädie*) zum Gegenstand grundsätzlicher Forschung, die die Frage nach der Entstehung und Natur der hegelschen Dialektik zu klären versucht<sup>5</sup>. Das läßt sich mit einem Vorurteil über Hegels Naturphilosophie erklären: Die Naturphilosophie sei „angewandte Dialektik“. Man geht davon aus, daß das Problem der Natur der dialektischen Methode nur durch die Erforschung der Logik, d.h. durch eine immer subtilere Beschreibung der hegelschen Ontologie, zu lösen sei. Die Erforschung der Naturphilosophie diene nicht eigentlich der Analyse der hegelschen Dialektik. Als dringlichere Aufgabe gilt die Kritik oder Rechtfertigung des fragwürdigen Verhältnisses der Naturphilosophie zur modernen Wissenschaft<sup>6</sup>. Man hat also vor allem Hegels fragwürdige Stellungnahme zur

---

(Darmstadt 1983) 97–110. Aber in den Aristoteles-Vorlesungen geht es nicht nur um die Interpretation und Aneignung aristotelischer Grundbegriffe. Sie lassen auch erkennen, wie sehr Hegels Naturphilosophie im Zusammenhang mit der Übernahme des Begriffs der Zweckursache der aristotelischen Physik verpflichtet ist.

<sup>2</sup> Für N. Hartmann, „Hegel fut un philosophe de l'esprit. [...] Qu'il ait cru retrouver la démarche de l'esprit partout dans la nature, qu'il l'ait considérée elle-même comme des dégradations de l'esprit 'sorti de soi', c'est là tout aussi peu une pensée à lui personnelle qu'un trait caractéristique de sa philosophie. La dialectique, de la façon la moins ambiguë, dérive de la philosophie de l'esprit. Ici elle naît de son rapport au donné. C'est donc sur ce domaine qu'il faut tourner le regard si l'on veut rendre justice à cette méthode“ (N. Hartmann, Hegel et la dialectique du réel, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 38 [1931] 285–316; 286–287).

<sup>3</sup> E. Oeser, Der Gegensatz von Kepler und Newton in Hegels ‚Absoluter Mechanik‘, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 3 (1970) 136–155. – D. Dubarle, La critique de la mécanique newtonienne dans la philosophie de Hegel, in: *Actes du troisième congrès international de l'association internationale pour l'étude de la philosophie de Hegel* (Lille 1968) 113–136.

<sup>4</sup> D. Dubarle, La nature chez Hegel et chez Aristote, in: *Archives de Philosophie* 38 (1975) 3–32. – V. Höhle, Hegels ‚Naturphilosophie‘ und Platons ‚Timaios‘ – ein Strukturvergleich, in: *Philosophia naturalis* 21 (1984) 64–100.

<sup>5</sup> Zur Entstehung der dialektischen Methode vgl. M. Baum, Die Entstehung der Hegelschen Dialektik (Bonn 1986) sowie G. Gérard, Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Léna (1801–1805) (Bruxelles 1982).

<sup>6</sup> Die meisten Studien über Hegels Mechanik konzentrieren sich auf seine Kritik an Newton und auf seine Interpretation der Keplerschen Gesetze. Eine erste Gruppe von Autoren wie F. De Gandt, W. R. Shea und F. H. Van Lunteren betont die Mißverständnisse bei Hegels Rezeption der Newtonschen Mechanik. Nach F. De Gandt, „Hegel semble n'avoir pas entièrement assimilé l'héritage du 17<sup>e</sup> siècle en Mécanique, et il commet des confusions gênantes“ (G.W.F. Hegel, Les orbites des planètes, traduction, in-

Newtonschen Mechanik als einer Theorie der himmlischen Bewegung diskutiert, aber nicht verstanden, daß sich der Sinn von Hegels Kritik an Newton erst im Blick auf die spekulative Methode erschließt. Nach unserer Meinung ist diese Kritik als Rehabilitation einer bestimmten vorneuzeitlichen Physik zu verstehen. Man möchte Hegels Mißverständnisse und seine bedenklichen Interpretationen wissenschaftlicher Theorien erklären oder hervorheben und betrachtet die Naturphilosophie als einen Bereich, in dem die Dialektik einem Vernünftigkeitstypus gegenübertritt, der sie überlebt hat, nämlich der wissenschaftlichen Positivität. In der Tat wäre es ungerechtfertigt, die Beziehung der hegelschen Philosophie zu den positiven Wissenschaften als nebensächlich abzutun. Nur setzen Reflexionen über die Konfrontation der dialektischen Methode mit den positiven Wissenschaften die zentrale Frage nach der Natur dieser Methode schon als gelöst voraus. Die eigentliche Grundfrage der Naturphilosophie ist die Frage nach der Methode. Nach unserer These ist die Anwendung der Dialektik bei der Erforschung von Naturerscheinungen mit dem Begriff der *Zweckmäßigkeit* zu rechtfertigen. In der Tat spielen Zweckursachen bei der Entstehung der Naturphilosophie als „rationelle[r] Physik“ eine wesentliche Rolle<sup>7</sup>.

Betrachtet man die Entwicklung des hegelschen Denkens, so waren aristotelische Gedanken bei der Erarbeitung der spekulativen Physik von größter Bedeutung. Die *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* zeigen, daß Hegel in der aristotelischen Physik eine bestimmte Art von Empirie und eine Weise der Erfassung von Erscheinungen erblickte, die die Unvollständigkeit der modernen Erfahrung aufhebt. Eine Untersuchung der Vorlesungen über Descartes und Aristoteles zeigt, daß die Aufhebung der modernen Wissenschaften im wesentlichen auf dem Begriff der Zweckmäßigkeit beruht.

Es ist nicht selbstverständlich, Hegels Naturphilosophie vor dem Hintergrund der aristo-

---

roduction et notes par F. De Gandt [Paris 1979] 71). Das Urteil von Shea und Van Lunteren über Hegels Einschätzung der modernen Wissenschaft ist noch strenger: "Hegel did not penetrate very deeply into the foundations of the calculus" (W. Shea, *The young Hegel's quest for a philosophy of science, or pitting Kepler against Newton*, in: J. Agossi/R. Cohen (Hg.), *Scientific philosophy today* [Reidel 1981] 381–397; 391). „As far as Newton's mechanic is concerned, Hegel lacks the most elementary knowledge, probably on account of his lack of mathematical skill and the preponderance of his structure of notional determinations“ (F.H. Van Lunteren, *Hegel and Gravitation*, in: R.-P. Horstmann/M.J. Petry (Hg.), *Hegels Philosophie der Natur* [Stuttgart 1986] 45–53; 53). M. J. Petry vertritt die Auffassung, daß Hegels Kritik in einigen Punkten ernst zu nehmen sei. Allerdings richte sie sich in diesen Fällen weniger gegen Newton selbst als gegen den Newtonianismus, wie er z.B. in den Werken von Vince oder Th. Rutherford erscheine (M.J. Petry, *Hegels Naturphilosophie. Die Notwendigkeit einer Neubewertung*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35 [1981] 614–627; 617). Eine dritte Gruppe von Autoren wie z.B. E. Oeser ist der Meinung, daß sich Hegel gerade durch seine intensive Auseinandersetzung mit Newton in ein produktives Verhältnis zu den Prinzipien der Newtonschen Mechanik setzen konnte und daß seine Kritik weniger auf seine eigenen Mißverständnisse als auf Inkonsistenzen der Newtonschen Physik zurückzuführen ist. Oeser spricht von „methodisch ungeklärter Grundhaltung“ der Newtonschen Physik und sieht darin den Anlaß von Hegels Kritik (E. Oeser, *Der Gegensatz von Kepler und Newton in Hegels ‚Absoluter Mechanik‘*, 89). L.-G. Richter ist der Ansicht, daß Hegel den Fortschritt zur begrifflichen Naturbetrachtung in einer Naturphilosophie konzipiert, die das Wissen der Physik begründen soll (L.-G. Richter, *Hegels begreifende Naturbetrachtung als Versöhnung der Spekulation mit der Erfahrung* [Würzburg 1985] 79). K.-N. Ihmig schätzt die Aufnahme der Lehre von der allgemeinen Gravitation durch Hegel positiv ein. Nach seiner Meinung können Hegels Ausführungen zu Begriffen wie „Raum“, „Zeit“ und „Bewegung“ nur adäquat verstanden werden, wenn man Hegels Einschätzung der Newtonschen Leistungen ernst nimmt und versucht, Hegels Grundbegriffe der Mechanik von seinem Verständnis der allgemeinen Gravitation her zu beleuchten (K.-N. Ihmig, *Hegels Deutung der Gravitation* [Frankfurt a.M. 1989]).

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, 9, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II* (Frankfurt a.M. 1993) 11.

telischen Physik zu interpretieren. Oft wurde der platonische Charakter der hegelschen Ontologie stark betont und die Naturphilosophie als Weiterführung von Gedanken aus Platons *Timaios* angesehen. Nach V. Höhle betrifft die Beziehung der hegelschen Naturphilosophie zum Denken Platons den ontologischen Status der Natur und ihre Stellung als Vermittlung zwischen den abstrakten ideellen Bestimmtheiten und der Sphäre des Geistes<sup>8</sup>. Die Naturphilosophie der *Enzyklopädie* stelle wie der *Timaios* eine Entwicklung dar, die von den abstraktesten Bestimmungen der Natur zum Geist führt. Darüber hinaus könne die Natur nach Hegel wie nach Plato kein Paradigma für die Ontologie sein, weil sie aus sich keinen Bestand hat, sondern bloß von der Idee konstituiert wird. Ein solches Verständnis des natürlichen Seins unterscheide sich von der aristotelischen Konzeption der Natur, denn nach Aristoteles ist die Natur der Inbegriff der Positivität. Sowohl für Plato als auch für Hegel gehe es darum, die logischen Bestimmungen der Sphäre der Idee in der Natur wiederzuentdecken. Dagegen gehe es in Aristoteles' *Physik* um phänomenologische Beschreibungen und um die Herausarbeitung der Wesensmerkmale von Grundkategorien der Natur<sup>9</sup>. Diese Darstellung der Lehre Hegels hat das Verdienst, die *Wissenschaft der Logik* in den Mittelpunkt der Naturphilosophie zu stellen. In der Tat identifiziert Hegel das natürliche Sein mit der „Idee in der Form des Andersseins“<sup>10</sup>, weil die Idee als logischer Inhalt das Prinzip der Entwicklung der Natur in ihren verschiedenen Stufen ist. Die Gegenwart des Logischen in der Natur entspricht nach Hegel dem aristotelischen Verständnis des Verhältnisses von Idealität und sinnlichem Sein. Aber im Gegensatz zur Ansicht Höhles erkennt Hegels Naturphilosophie die Positivität des natürlichen Seins an. Sie wird in der Kategorie der *Wirklichkeit* gedacht. Hervorzuheben ist, daß Hegel auf dieser Stufe der Anerkennung der Positivität des natürlichen Seins dem modernen wissenschaftlichen Bewußtsein begegnet und einen Dialog mit Aristoteles aufnimmt. Die Betrachtung der Natur als eines einfachen Scheins der Idee und als eines rein negativen Seins verhindert die Interpretation von Hegels Naturphilosophie als einer Aufhebung der positiven Wissenschaften. Eine Beschreibung von Hegels Auffassung der Natur, die nur die platonische Ontologie berücksichtigt, ist einseitig, weil sie den Willen Hegels, die Spekulation in einem notwendigen Verhältnis zu den positiven Wissenschaften zu denken, nicht ernst nehmen kann.

## 2. Die Wissenschaft und die Positivität des natürlichen Seins

Es ist einseitig, allein auf die Auseinandersetzung der Naturphilosophie der *Enzyklopädie* mit der modernen Physik zu achten. Hegels Philosophie vermittelt außer einer Stellungnahme zu den modernen Wissenschaften eine eigene Anschauung der Natur, die man nicht auf eine Kritik der neuzeitlichen Wissenschaften reduzieren kann. Man könnte eine Äußerung D. Dubarles aufgreifen und behaupten, daß Hegel ein Verständnis der Natur entwick-

<sup>8</sup> V. Höhle, Hegels ‚Naturphilosophie‘ und Platons ‚Timaios‘, 71–72. Einen Vergleich des Platonischen und Hegelschen Denkens unter dem Aspekt der Logik und Metaphysik gibt W. Beierwaltes, Platonismus und Idealismus (Frankfurt 1972), sowie R. Wiehl, Platons Ontologie in Hegels Logik des Seins, in: Hegel-Studien 3 (1965) 157–180. Ferner J.-L. Viellard-Baron, Comment Hegel comprend-il la dialectique platonicienne?, in: Hegel-Jahrbuch (1975) 568–73; L'actualité de la dialectique de Platon à la lumière de Hegel, in: Revue philosophique de France et de l'Étranger 4 (1991) 429–434, und Kl. Düsing, Ontologie und Dialektik bei Plato und Hegel, in: Hegel-Studien 15 (1980) 95–150.

<sup>9</sup> V. Höhle, Hegels ‚Naturphilosophie‘ und Platons ‚Timaios‘, 75.

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) (Hamburg 1991) (= Enz.), § 247, 200.

kelt, das „durch eine Auffassung des Göttlichen und des Absoluten selbst erzeugt und hervorgebracht wird“<sup>11</sup>. Obwohl die Philosophie die Ergebnisse der Naturwissenschaften nicht leugnen oder ignorieren darf<sup>12</sup>, entscheidet sie sich für ein völlig anderes Verfahren. Hegel bestimmt die philosophische Wissenschaft als „begreifende Betrachtung“<sup>13</sup>. Der begriffliche Charakter dieser Betrachtung der Natur beruht darauf, daß das Fundament der philosophischen Wissenschaft von der Natur eben der Inhalt ist, der in der *Wissenschaft der Logik* dargestellt wird. Hegels Logik ist keine formale Logik. Ihr Inhalt – der Begriff – macht das Göttliche selbst aus: er ist „die Darstellung Gottes [...], wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes“<sup>14</sup> ist.

Diese Begründung der philosophischen Wissenschaft durch die logische Idee schließt ein, daß das spekulative Verhältnis zur Natur in einer apriorischen Erkenntnis bestehen muß. Die Idee ist nicht wie die Begriffe des Verstandes eine abstrakte Allgemeinheit, die außerhalb der konkreten Besonderheiten besteht und die ihren bestimmten Inhalt der Erfahrung entnehmen muß. Zum konkreten Charakter des Begriffs gehört sein Selbstbestimmungsvermögen.

Die Naturphilosophie erfährt die Welt der natürlichen Erscheinungen als den Begriff selbst in seinem äußerlichen Dasein. Die *Äußerlichkeit* ist die wesentliche Bestimmtheit der Natur: „die Äußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie [die Idee] als Natur ist“<sup>15</sup>. Die Bedeutung der Kategorie der Äußerlichkeit wird in § 248 dargestellt: „in dieser Äußerlichkeit haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung gegeneinander“<sup>16</sup>. Die Hauptfolge dieses Zustands der logischen Bestimmungen ist das Auftreten der Zufälligkeit und der (natürlichen oder mechanischen) Notwendigkeit in der Natur. Die Bestimmung der Natur als „Idee in der Form des Andersseins“<sup>17</sup> hat nicht zur Folge, daß mit der Natur eine Sphäre gesetzt ist, die von der Rationalität der Idee getrennt werden kann. Mit der Kategorie der Äußerlichkeit bestimmt Hegel ein eigentümliches Verhältnis der Begriffsbestimmungen in der Natur. Obwohl eine natürliche Form scheinbar eine von anderen Objekten unabhängige Existenz hat, muß sie mit dem Ganzen der realen Sphäre verknüpft werden, um in der Notwendigkeit ihres Daseins zu erscheinen. Die Methode für eine solche vernünftige Verknüpfung der endlichen Formen der Natur ist

<sup>11</sup> D. Dubarle, *La nature chez Hegel et chez Aristote*, 17.

<sup>12</sup> „Nicht nur muß die Philosophie mit der Natur-Erfahrung übereinstimmend sein, sondern die Entstehung und Bildung der philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung“ (Enz., § 246, Anm., 200). – „Das Verhältnis der spekulativen Wissenschaft zu den andern Wissenschaften ist insofern nur dieses, daß jene den empirischen Inhalt der letztern nicht etwa auf der Seite läßt, sondern ihn anerkennt und gebraucht, daß sie ebenso das Allgemeine dieser Wissenschaften, die Gesetze, die Gattungen usf. anerkennt und zu ihrem eigenen Inhalte verwendet, daß sie aber auch ferner in diese Kategorien andere einführt und geltend macht“ (a.a.O. § 9, Anm., 42). Beide Textstellen klären das Verhältnis der spekulativen Wissenschaft zu den empirischen Wissenschaften. Diese entwickeln den Stoff, den die Philosophie aufnehmen kann. Sie entnehmen der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen einen empirischen Inhalt, den die Spekulation zu interpretieren hat. Die Aufgabe der Naturwissenschaften besteht in der Vermittlung zwischen der begreifenden Betrachtung der Natur und der rein sinnlichen Wahrnehmung: „die empirischen Wissenschaften bleiben [...] nicht bei dem Wahrnehmen der Einzelheiten der Erscheinung stehen, sondern denkend haben sie der Philosophie den Stoff entgegen gearbeitet, indem sie die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen und Gesetze finden; sie vorbereiten so jenen Inhalt des Besondern dazu, in die Philosophie aufgenommen werden zu können“ (a.a.O. § 12, Anm., 46).

<sup>13</sup> A. a. O. § 246, 200.

<sup>14</sup> G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, 5, *Wissenschaft der Logik I* (Frankfurt a.M. 1969) 44.

<sup>15</sup> Enz., § 247, 200.

<sup>16</sup> A. a. O. § 248, 200–201.

<sup>17</sup> A. a. O. § 247, 200.

die Dialektik. Die spekulative Wissenschaft betrachtet die Natur als „ein System von Stufen [...], deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert“<sup>18</sup>. Das Verhältnis zwischen den verschiedenen Formen gehört nicht zur natürlichen Sphäre. Die Natur als das Endliche besitzt nicht das, was ihre Vernünftigkeit ausmacht. Das Übergehen von einer natürlichen Stufe zur anderen ist dialektisch; es entspricht dem logischen Prozeß der Idee. Eine Form der Natur wird also nicht natürlich aus einer anderen erzeugt<sup>19</sup>, sondern der Begriff bringt das Verhältnis zwischen den natürlichen Formen im Zusammenhang seiner Bestimmtheiten hervor. Man muß also von einer wirklichen Gegenwart der logischen Kategorien in der Natur ausgehen. Unter diesem Aspekt erscheint die Naturphilosophie als „eine angewandte Logik“<sup>20</sup>.

Sie erhebt den Anspruch, die verschiedenen natürlichen Formen in ihrer Notwendigkeit aus der Idee abzuleiten. Die spekulative Wissenschaft erfaßt in der natürlichen Mannigfaltigkeit die begriffliche Notwendigkeit, die in der *Wissenschaft der Logik* dargestellt wird. Die Natur wird als Entwicklung der Idee in der besonderen Form der Äußerlichkeit betrachtet. Kein Text drückt die Absicht von Hegels Naturphilosophie besser aus als dieser: „Indem die Philosophie so ihre Entwicklung den empirischen Wissenschaften verdankt, gibt sie deren Inhalte die wesentlichste Gestalt der Freiheit (des Apriorischen) des Denkens und die Bewährung der Notwendigkeit, statt der Beglaubigung des Vorfindens und der erfahrenen Tatsache, daß die Tatsache zur Darstellung und Nachbildung der ursprünglichen und vollkommen selbständigen Tätigkeit des Denkens werde“<sup>21</sup>.

Von dieser kurzen Erörterung ist festzuhalten, daß man die spekulative Methode nicht als unmittelbare Aufnahme der natürlichen Erscheinungen verstehen darf. Die logische Idee gilt als notwendige Vermittlung der Empfindung der Phänomene. Aus dieser Verankerung der Methode in der logischen Idee folgt nicht die Negation aller Positivität des natürlichen Seins, sondern sie ermöglicht erst die Entstehung einer Empirie, die fähig ist, den konkreten Inhalt des Seins erscheinen zu lassen. Nach unserer Meinung unterscheidet sich Hegels Auffassung der Natur von derjenigen Platons dadurch, daß sie die Forderung erhebt, die Empirie als einen wesentlichen Bestandteil der spekulativen Methode zu denken. Die Metaphysik der Idee begründet ein Verhältnis zur Wirklichkeit.

In der Einleitung zur *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* wird die Spekulation als notwendige Übereinstimmung mit der Erfahrung dargestellt: „von der andern Seite ist es ebenso wichtig, daß die Philosophie darüber verständigt sei, [...] daß ihr Inhalt die Wirklichkeit ist. Das nächste Bewußtsein dieses Inhalts nennen wir Erfahrung. Eine sinnige Betrachtung der Welt unterscheidet schon, was von dem weiten Reiche des äußern und innern Daseins nur Erscheinung, vorübergehend und bedeutungslos ist, und was in sich wahrhaft den Namen der Wirklichkeit verdient. Indem die Philosophie von anderem Bewußtwerden dieses einen und desselben Gehalts nur nach der Form unterschieden ist, so ist ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und der Erfahrung notwendig“<sup>22</sup>. Zu bemerken ist, daß die Erfahrung mit der Kategorie der Wirklichkeit beginnt und daher von der einfachen Empfindung des Zufälligen verschieden ist. Die Wirklichkeit deutet die Sinnlichkeit in

<sup>18</sup> A. a. O. § 249, 202.

<sup>19</sup> A. a. O.

<sup>20</sup> G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, 8, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I (Frankfurt a.M. 1970), § 24, Zusatz, 84. „Das Interesse der übrigen Wissenschaften [Naturphilosophie und Geistphilosophie] ist dann nur, die logischen Formen in den Gestalten der Natur und des Geistes zu erkennen“ (a. a. O.).

<sup>21</sup> Enz., § 12, Anm., 46.

<sup>22</sup> A. a. O. § 6, 37–38.

ihrem Verhältnis zur logischen Idee, das im strikten Rahmen einer platonischen Ontologie nicht zu verstehen ist. Die spekulative Philosophie zielt vielmehr darauf ab, das Verhältnis der Sinnlichkeit zur Idee als das Wesentliche darzustellen. Das schließt die Auffassung des natürlichen Seins als eines bloßen Scheines aus, die die Existenz eines Gliedes des Verhältnisses und damit das Verhältnis selbst negiert. Für Hegel ist nur die Einheit des Logischen und der Sinnlichkeit denkbar. Die Integration der Erfahrung in die Spekulation setzt die Anerkennung der Positivität des natürlichen Seins voraus.

Wenn Hegel die Frage nach dem Verhältnis der Sinnlichkeit zum Logischen stellt, dann vergißt er nicht, die Beziehung von Platos Ideenlehre zur aristotelischen Ontologie zu charakterisieren<sup>23</sup>. Der abstrakte Verstand ist unfähig, die Wirklichkeit als „Einheit des Wesens und der Existenz“<sup>24</sup> zu denken. Einerseits unterscheidet er nicht zwischen dem Gedanken und der subjektiven Vorstellung, und andererseits verwechselt er die Wirklichkeit mit der sinnlichen Existenz. Diese Trennung von Idealität und Sinnlichkeit entspringt einem Vorurteil, das sich in einer bestimmten Auffassung des Verhältnisses von Plato und Aristoteles ausdrückt. Danach erkennt Plato die Idee und nur die Idee als das Wahre an. Dagegen gilt Aristoteles als der Begründer und Heerführer des Empirismus, der die Idee verwirft, um sich an das Wirkliche zu halten. Nach Hegel hat Aristoteles die Wirklichkeit wahr erfaßt und zum Prinzip seiner Philosophie gesetzt. Er hat die abstrakte Trennung zwischen Gedanken und Sinnlichkeit aufgehoben, und darin liegt sein Fortschritt gegenüber Plato<sup>25</sup>.

Bei seiner Behauptung, daß es notwendig ist, die Positivität des natürlichen Seins zu denken, bezieht sich Hegel also auf Aristoteles. In den einleitenden Abschnitten zur Naturphilosophie der *Enzyklopädie* bestimmt er das Verhältnis der spekulativen Ansicht der Natur zu anderen Erkenntnismodalitäten. Aristoteles wird ausdrücklich erwähnt.

Der erste Abschnitt der Naturphilosophie (§ 245) erklärt den Begriff der Zweckmäßigkeit zum zentralen Begriff der Spekulation. Er führt die Zweckmäßigkeit auf dem Weg über das praktische Verhältnis zur Natur ein. Im praktischen Verhältnis zur Natur benimmt sich der Mensch „mit Recht als Zweck gegen die Naturgegenstände“<sup>26</sup>. Obwohl das praktische Verhältnis in der unmittelbaren Beziehung zur Natur besteht („praktisch verhält sich der Mensch zu der Natur als zu einem Unmittelbaren und Äußerlichen selbst als ein unmittelbar äußer-

<sup>23</sup> G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, 8, § 142, Zusatz, 280–281.

<sup>24</sup> A. a. O., § 142, 279.

<sup>25</sup> Hegel beschreibt den Fortschritt des aristotelischen Verständnisses der Sinnlichkeit gegenüber Platos Ontologie folgendermaßen: „die Polemik des Aristoteles gegen Plato besteht dann näher darin, daß die platonische Idee als bloße dynamis bezeichnet und dagegen geltend gemacht wird, daß die Idee, welche von beiden gleicherweise als das allein Wahre anerkannt wird, wesentlich als energiea, d.h. als das Innere, welches schlechthin heraus ist, somit als die Einheit des Inneren und Äußeren oder als die Wirklichkeit in dem hier besprochenen emphatischen Sinne des Wortes zu betrachten sei“ (a. a. O. § 142, Zusatz, 281). In der Vorlesung über Aristoteles im Rahmen der Geschichte der Philosophie bezeichnet er die Sphäre des reinen Gedankens bei Plato als „die Idee als nur abstrakt sich selbst gleich“ (G.W.F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, 19, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II [Frankfurt a.M. 1971] 155). Plato vertrete eine Entgegensetzung von Idee und Sinnlichkeit, die Aristoteles aufhebt. Im darauf folgenden Abschnitt wird diese Aufhebung als Ermöglichung der Entstehung einer spekulativen Empirie gedeutet: „in der Tat übertrifft an spekulativer Tiefe Aristoteles den Platon, indem er die gründlichste Spekulation, Idealismus gekannt hat und in dieser steht bei der weitesten empirischen Ausbreitung“ (a. a. O. 133). Die Kritik und Darstellung der Hegelschen Interpretation der aristotelischen Metaphysik in ihrer Beziehung zu Platos Ideenlehre bei Kl. Düsing, Hegel und die Geschichte der Philosophie, 114–124. Nach Düsing „fällt diese Charakterisierung des Verhältnisses der Ontologie des Aristoteles zu Platos Ideenlehre deutlich anders aus als Hegels Vorstellung von diesem Verhältnis nach seinen eigenen Prämissen“ (a. a. O. 118).

<sup>26</sup> Enz, § 245, 199.

liches und damit sinnliches Individuum“<sup>27</sup>), gehört zu diesem Verhältnis „die richtige Voraussetzung, daß die Natur den absoluten Endzweck nicht in ihr selbst enthält“<sup>28</sup>. Die Zweckmäßigkeit ist schon der Kern des ursprünglichsten, spontansten und unmittelbarsten Verhältnisses des Menschen zur Natur. Mit dieser Charakterisierung des praktischen Verhältnisses wendet sich Hegel gegen die Rolle der Zweckmäßigkeit in den modernen Wissenschaften. Wenn der Mensch sich praktisch auf die Natur bezieht, dann steht er auf der Stufe der endlichen teleologischen Beziehung. Hegel verweist auf § 205. Im Zusatz zu diesem Paragraphen wendet er sich gegen die äußerliche Zweckmäßigkeit oder den „Gesichtspunkt der Nützlichkeit“<sup>29</sup> in den Wissenschaften. Dieser betrachtet das Seiende als Mittel zur Verwirklichung eines Zweckes, der außerhalb seiner selbst liegt. Hegel nennt als Beispiel die Betrachtung des Korks allein unter dem Gesichtspunkt, daß man Pfropfen aus ihm herstellen kann. Aber aus der Ablehnung des schlechten Zweckmäßigkeitsdenkens folgt für ihn nicht, daß man das Prinzip der Zweckmäßigkeit verwerfen muß. Das entspräche den Grundsätzen der modernen Physik, die auf der Vorstellung des Trägheitsprinzips beruht. Man darf die Zweckmäßigkeit nicht ablehnen, „allerdings muß den endlichen Dingen als solchen dadurch ihr Recht angetan werden, daß man sie als ein Nicht-Letztes und als über sich hinausweisend betrachtet. Diese Negativität der endlichen Dinge ist indes ihre eigene Dialektik, und um diese zu erkennen, hat man sich zunächst auf ihren positiven Inhalt einzulassen“<sup>30</sup>. Das erste Ergebnis der Naturphilosophie, die „Negativität der endlichen Dinge“ oder, um mit § 245 zu sprechen, die Tatsache, daß die Natur den absoluten Endzweck nicht in sich selbst enthält, ist nicht durch eine abstrakte Unterordnung des Seienden unter einen ihm äußerlichen Zweck zu erreichen. Man muß vielmehr auf den *positiven Inhalt* des Seienden achten. Die Zweckmäßigkeit tritt mit der Rückkehr zu dem Dinge selbst hervor. Hegel stellt die äußerliche Zweckmäßigkeit der Betrachtungsweise des Begriffs gegenüber: „das Zweckverhältnis fordert für sich eine tiefere Auffassungsweise als nach äußerlichen und endlichen Verhältnissen – die Betrachtungsweise des Begriffs, der seiner Natur nach überhaupt und damit der Natur als solcher immanent ist“<sup>31</sup>. Die spekulative Betrachtungsweise der Natur besteht darin, die Natur als verordneten Prozeß zur Verwirklichung des absoluten Geistes zu erkennen. Diese teleologische Betrachtung der Natur entspricht nach Hegel der aristotelischen Lehre: „diesen Begriff des Zwecks hat auch Aristoteles schon in der Natur erkannt, und diese Wirksamkeit nennt er die Natur eines Dinges; die wahre teleologische Betrachtung – und diese ist die höchste – besteht also darin, die Natur als frei in ihrer eigentümlichen Lebendigkeit zu betrachten“<sup>32</sup>.

Die Einführung der Zweckmäßigkeit macht es einerseits notwendig, die Negativität oder Unselbständigkeit des endlichen Seienden zu erkennen; andererseits ist die „wahre teleologische Betrachtung“ der äußerlichen Zweckmäßigkeit entgegengesetzt, indem diese das natürliche Sein als das rein Negative betrachtet. Der positive Inhalt des Endlichen ist der Grund des Hervortretens seiner Dialektik. Es ist also wesentlich für die Spekulation, das Verhältnis zur Positivität des endlichen Seienden in der Weise einer Empirie zu denken. Man muß den Status der Erfahrung innerhalb der wissenschaftlichen Erkenntnis klären, wenn man Hegels Auffassung des Idealismus richtig verstehen will. Obwohl Hegel die Spekulation von den positiven Wissenschaften unterscheidet, bleibt für ihn das Empirische ein Merkmal der Wissenschaft.

<sup>27</sup> A. a. O.

<sup>28</sup> A. a. O.

<sup>29</sup> G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, 8, § 205, Zusatz, 362.

<sup>30</sup> A. a. O.

<sup>31</sup> Enz., § 245, 199.

<sup>32</sup> G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, 9, § 245, Zusatz, 14.



Die Aufgabe der positiven Wissenschaften besteht in der Vermittlung zwischen der begreifenden Betrachtung der Natur und der bloßen sinnlichen Wahrnehmung. Die empirischen Wissenschaften entsprechen dem geschichtlichen Augenblick, den man allgemein als „Fortgang von der bloßen Wahrnehmung zur Erfahrung“<sup>33</sup> beschreiben kann. Die Erfahrung entspricht nach Hegel der Erhebung des Geistes zur Allgemeinheit und verwirklicht somit eine erste Entwicklungsstufe auf dem Weg zur spekulativen Betrachtung<sup>34</sup>. Der Status der Erfahrung innerhalb der Erkenntnis bietet die Möglichkeit, die positiven Wissenschaften als Vorform<sup>35</sup> der Philosophie von der Spekulation zu unterscheiden. Die Erfahrung bestimmt in der Tat die Verhältnismodalität der reinen Begrifflichkeit zur Sinnlichkeit und entspricht daher nach Hegel der Natur der Begriffe einer Theorie. Diese Erfahrung ist die Form (d. h. die allgemeine Modalität) der Beziehung des denkenden Subjekts zu den natürlichen Erscheinungen. Aber sie ist noch nicht spekulativ. „So kann man allerdings das Wahre durch Erfahrung erkennen, aber diese Erfahrung ist nur eine Form. Bei der Erfahrung kommt es darauf an, mit welchem Sinn man an die Wirklichkeit geht“<sup>36</sup>. Um den spezifischen Charakter der spekulativen Erfahrung hervorzuheben, muß man mit Hegel zwei wesentliche Elemente unterscheiden, die in ihrer Einheit die Erfahrung konstituieren: „in dem, was Erfahrung genannt wird und von bloßer einzelner Wahrnehmung einzelner Tatsachen zu unterscheiden ist, finden sich zwei Elemente, – das eine der für sich vereinzelt, unendlich mannigfaltige Stoff, – das andere die Form, die Bestimmungen der Allgemeinheit und Notwendigkeit“<sup>37</sup>. Die Erfahrung kann also ganz allgemein als eine Wahrnehmung in Abhängigkeit von Begriffen bestimmt werden<sup>38</sup>.

Der Unterschied zwischen den erfahrenden Naturwissenschaften und der spekulativen Wissenschaft in ihrer Beziehung zur Erscheinungswelt betrifft also die Sphäre ihrer Begriff-

<sup>33</sup> G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, 8, § 38, Zusatz, 109.

<sup>34</sup> Die neuzeitlichen positive Wissenschaft enthält das Prinzip der Philosophie, indem sie „sich gleich anfangs nicht bloß abstrakt, wie in den philosophierenden Anfängen der Griechen, gehalten, sondern sich zugleich auf den maßlos scheinenden Stoff der Erscheinungswelt geworfen hat, der Name Philosophie allem demjenigen Wissen gegeben worden, welches sich mit der Erkenntnis des festen Maßes und Allgemeinen in dem Meere der empirischen Einzelheiten, und des Notwendigen, der Gesetze in der scheinbaren Unordnung der unendlichen Menge des Zufälligen beschäftigt“ (Enz., § 7, 39–40). Mit der Neuzeit ist die Besonderheit der Erscheinungswelt Erkenntnisobjekt geworden. Indem die positiven Wissenschaften Erkenntnis der Erscheinungen sind, wurden sie „empirischen Wissenschaften“ genannt. Hegel betont ihr Streben nach der Allgemeinheit des Gedankens: „wir heißen jene Wissenschaften, welche Philosophie genannt worden sind, empirische Wissenschaften von dem Ausgangspunkte, den sie nehmen. Aber das Wesentliche, das sie bezwecken und hervorschaffen, sind Gesetze, allgemeine Sätze, eine Theorie; die Gedanken des Vorhandenen“ (a. a. O., § 7, Anm., 40).

<sup>35</sup> Im Verfahren der positiven Wissenschaften erkennt Hegel das Streben der Vernunft, der sinnlichen Mannigfaltigkeit des Gegebenen die Form der absoluten Notwendigkeit, d. h. der Freiheit, zu geben: „Die Erfahrungswissenschaften bringen den Reiz mit sich, die Form zu besiegen, in welcher der Reichtum ihres Inhalts als ein nur Unmittelbares und Gefundenes, nebeneinander gestelltes Vielfaches, daher überhaupt Zufälliges geboten wird, und diesen Inhalt zur Notwendigkeit zu erheben, – dieser Reiz reißt das Denken aus jener Allgemeinheit und der nur an sich gewährten Befriedigung heraus, und treibt es zur Entwicklung von sich aus“ (a. a. O. § 12, 45).

<sup>36</sup> G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, 8, § 24, Zusatz, 87.

<sup>37</sup> Enz., § 39, 66.

<sup>38</sup> In der Philosophie des Geistes der *Enzyklopädie* charakterisiert Hegel die Erfahrung im Zusammenhang mit der Apperzeption und mit bestimmten Kategorien: „es wird von sinnlichen Gewißheiten einzelner Apperzeptionen oder Beobachtungen ausgegangen, die dadurch zur Wahrheit erhoben werden sollen, daß sie in ihrer Beziehung betrachtet, über sie reflektiert, überhaupt daß sie nach bestimmten Kategorien zugleich zu etwas Notwendigem und Allgemeinem, zu Erfahrungen, werden“ (a. a. O. § 420, 347–348).

lichkeit. Das Selbstbestimmungsvermögen der Idee kann an dieser Stelle nicht eigens erörtert werden. Wichtig ist nur, daß Hegel hier nicht mit Hilfe logischer Betrachtungen voranschreitet, um die spekulative Empirie in ihrer Differenz zu den positiven Wissenschaften zu charakterisieren. Wir begegnen vielmehr dem Hauptthema der Freiheit des Subjekts innerhalb der theoretischen Tätigkeit. Die Naturwissenschaften enthalten nach Hegel ein Verhältnis des Denkens zur Sinnlichkeit, das von der Lehre des Empirismus bestimmt ist. In diesem Verhältnis wird die Freiheit, die das Leben der Idee als Subjektivität ausmacht, negiert<sup>39</sup>: „indem nun dies Sinnliche für den Empirismus ein Gegebenes ist und bleibt, so ist dies eine Lehre der Unfreiheit, denn die Freiheit besteht gerade darin, daß ich kein absolut Anderes gegen mich habe, sondern abhängе von einem Inhalt, der ich selbst bin“<sup>40</sup>. In den Wissenschaften des Verstandes ist also der Begriff eine Allgemeinheit, die ihren bestimmten Inhalt von demjenigen bekommt, das dem Gedanken gegenüber immer ungleichartig bleibt: von der bloßen Mannigfaltigkeit der Sinnlichkeit in ihrem Erscheinen. Das Problem ist, die Möglichkeit eines Aufnehmens der Erscheinungen ins Auge zu fassen, das nicht auf eine Abhängigkeit des reinen Gedankens von der Sinnlichkeit hinausläuft. Hegel braucht einen physikalischen Begriff, der dem bei-sich-selbst-Sein des Gedankens in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen entspricht, d. h. ein Kausalprinzip, das die Freiheit des Begriffes als Selbstbestimmungsvermögen zum Ausdruck bringt.

### 3. Aristoteles als „völliger Empiriker“

Der Problembereich der Erfahrung wird auch in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* ausführlich diskutiert. Hegel findet in der Geschichte des Denkens zwei Hauptmomente der empirischen Entwicklung: 1. Aristoteles als „völliger Empiriker“<sup>41</sup>, 2. „die

<sup>39</sup> Die Entwicklung des Begriffes in seiner Subjektivität wird in den Momenten des Begriffes als solchen (§§ 163–165), des Urteils (§§ 166–180) und des Schlusses (§§ 181–193) dargelegt. Einen Kommentar zu diesen logischen Momenten gibt A. Léonard, *Commentaire littéral de la logique de Hegel* (Louvain 1974) 341–433. Vgl. auch Kl. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik* (Bonn 1976) 251–288.

Was die Bedeutung der Freiheit des Logischen bei Hegel betrifft, so ist die Subjektivität des Begriffes nicht so zu verstehen, als würde der Begriff durch unsere endliche denkende Subjektivität hervorgebracht. Der Begriff ist nicht durch die Einseitigkeit unserer endlichen Subjektivität bedingt, sondern „der Begriff ist das Freie“ (Enz., § 160, 151). „Freiheit“ und „Subjektivität“ sind hier Synonyme. Die Lehre vom subjektiven Begriff stellt die Entwicklung des Begriffes als freie oder absolute Subjektivität dar, als Prozeß der Allgemeinheit, die sich selbst bestimmt und die in diesem Selbstbestimmen bei sich bleibt.

Die Freiheit des Begriffes entspricht einem eigentümlichen Verhältnis zwischen seinen Bestimmtheiten. Der Begriff ist freie Totalität, „indem jedes der Momente das Ganze ist, das er ist, und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt ist“ (a. a. O.). Der Begriff ist freie Subjektivität, indem jede Bestimmtheit wesentlich das Ganze des Begriffes als unterschiedliche Totalität ist. Nur in diesem Sinn kann man von einer Selbstentwicklung des Gedankens sprechen. Im Prozeß der Selbstbestimmung der absoluten Idee ist „das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das Identische miteinander und mit dem Ganzen gesetzt“ (a. a. O., § 161, 151). Dieses für die Entwicklung der Idee eigentümliche Verhältnis zwischen den Begriffsbestimmungen bestimmt die Freiheit der begrifflichen Sphäre. Tatsächlich bedeutet die Identität des Unterschiedenen mit dem Ganzen des Denkens, daß sich der dialektische Prozeß des Gedankens abspielt, „in seinem Anderen bei sich selbst zu sein, von sich abzuhängen, das Bestimmende seiner selbst zu sein“ (G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, 8, § 24, Zusatz, 84). Der Begriff ist also das (freie) Subjekt seiner Entwicklung. Man kann von der ganzen logischen Sphäre behaupten: „in der Logik werden die Gedanken so erfaßt, daß sie keinen anderen Inhalt haben als einen dem Denken selbst angehörigen und durch dasselbe hervorgebrachten“ (a. a. O.).

<sup>40</sup> A. a. O., § 38, Zusatz, 111.

<sup>41</sup> G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, 19, 172.

Weise der endlichen Wissenschaften durch Beobachtungen und Schließen, was noch jetzt *sciences exactes* heißt“<sup>42</sup>. Die allgemeinen Charakterisierungen von Antike und Neuzeit können hier nicht erörtert werden. Die Behandlung der Beziehung der spekulativen Wissenschaft zu den positiven Wissenschaften geht unmittelbar in eine Charakterisierung des neuzeitlichen Denkens über.

In seiner Einleitung zum Abschnitt „Neuere Philosophie“<sup>43</sup> skizziert Hegel den allgemeinen Rahmen der geschichtlichen Entwicklung des modernen Denkens. Diesen Rahmen kann man als Auflösung oder Versöhnung des Gegensatzes von Denken und Sein charakterisieren<sup>44</sup>. Die erste Bedeutung der neuzeitlichen Subjektivität besteht darin, daß das denkende Subjekt im Seienden überhaupt einen Gegensatz hat. Das Hauptinteresse des philosophischen Bewußtseins ist es, die Einheit des Denkens und des Begreifens der Gegenstände zu denken. Die Versöhnung des Denkens und der Objektivität entspricht nach Hegel der Befreiung des Denkens von der religiösen Vorstellung. Descartes, der Begründer der modernen Philosophie, erklärt die Wahrheit des Denkens für selbständig gegenüber der christlichen Theologie<sup>45</sup>. Das bedeutet aber nicht, daß die Verwandtschaft der neuzeitlichen Philosophie mit der christlichen Offenbarung nicht spekulativ gedacht werden müßte. Für Hegel ist das Prinzip der modernen Philosophie die Radikalisierung des religiösen Bewußtseins, das sich in Christus den Gegensatz zwischen menschlicher und göttlicher Natur und dessen Versöhnung vorstellt. Die moderne Philosophie verwirklicht diese Vorstellung im reinen Denken, und daher sind die positiven Wissenschaften als Auflösung des Gegensatzes von Denken und Sein aufzufassen<sup>46</sup>. Die Hervorbringung der Einheit von Denken und Sein erfolgt also in zwei Richtungen: 1. in Richtung auf die Erfahrung oder die positiven Wissenschaften und 2. in Richtung auf eine Metaphysik (Selbständigkeit des Denkens)<sup>47</sup>. Wesentlich ist, daß Hegel die Verschiedenheit von Erfahrung und Metaphysik für etwas Untergeordnetes hält. Die Metaphysik, die mit Descartes (a priori) von immanenten Gedanken ausgeht, um die Einheit des Denkens und der Objektivität hervorzubringen, bleibt abhängig von der Sinnlichkeit<sup>48</sup>. Diese Abhängigkeit widerspricht der Freiheit oder Selbständigkeit des Denkens

<sup>42</sup> G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, 20, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III (Frankfurt a. M. 1971) 66.

<sup>43</sup> A. a. O. 61–73.

<sup>44</sup> A. a. O. 64: Das Denken „tritt wesentlich auf als subjektives mit der Reflexion des In-sich-Seins, so daß es einen Gegensatz am Seienden überhaupt hat. Und das Interesse ist dann ganz allein, diesen Gegensatz zu versöhnen, die Versöhnung in ihrer höchsten Existenz, d. h. in den abstraktesten Extremen zu begreifen. Diese höchste Entzweiung ist der abstrakteste Gegensatz von Denken und Sein“.

<sup>45</sup> „Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt und fangen diese mit Cartesius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein“ (a. a. O. 120). Die Vorlesungen über Descartes in der Geschichte der Philosophie beginnen mit folgendem Lob: „René Descartes ist in der Tat der wahrhaftige Anfänger der modernen Philosophie, insofern sie das Denken zum Prinzip macht. Das Denken für sich ist hier von der philosophierenden Theologie verschieden, die es auf die andere Seite stellt; es ist ein neuer Boden. Die Wirkung dieses Menschen auf sein Zeitalter und die neue Zeit kann nicht ausgebreitet genug vorgestellt werden. Er ist so ein Heros, der die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen und den Boden der Philosophie erst von neuem konstituiert hat, auf den sie nun erst nach dem Verlauf von tausend Jahren zurückgekehrt ist“ (a. a. O. 123).

<sup>46</sup> „Dieses Bewußtsein über den Gegensatz, Abfall ist der Hauptpunkt in der Vorstellung der christlichen Religion. Diese Versöhnung, die geglaubt wird, auch im Denken hervorzubringen, ist das allgemeine Interesse der Wissenschaft“ (a. a. O. 69).

<sup>47</sup> A. a. O. 65–66, 121.

<sup>48</sup> Der Gegensatz zwischen dem empirischen Verfahren und der Metaphysik „ist ein untergeordneter, weil auch das Philosophieren, was nur den immanenten Gedanken gelten lassen will, nicht methodisch Entwickeltes aus der Notwendigkeit des Denkens nimmt, sondern auch seinen Inhalt nimmt aus der Er-

gegenüber der religiösen Vorstellung, indem sie wieder die Autorität der Voraussetzung über das Denken einführt<sup>49</sup>. „Hier in der cartesianischen Form ist das Prinzip der Freiheit als solches nicht herausgehoben“<sup>50</sup>. Wir begegnen also wieder dem gleichen Thema der Unfreiheit, auf das wir in der Kritik des Empirismus gestoßen sind<sup>51</sup>. Sowohl die Unvollkommenheit des cartesischen Idealismus als auch die Eigenart des Empirismus beruhen auf der Abhängigkeit des Denkens von der Sinnlichkeit beim Prozeß ihrer Bestimmung. Die moderne Erfahrung ist für Hegel ein „naives“<sup>52</sup> Verhältnis des Allgemeinen zur Differenz.

Bei der Erläuterung dieser Beschreibung des neuzeitlichen Denkens in seiner Beziehung zur Empirie können die Vorlesungen über Aristoteles hilfreich sein. Die Weise des Erfassens der Erscheinungen bildet bei der Beschreibung der aristotelischen Philosophie wieder das Hauptthema.

Obwohl Aristoteles einer relativ frühen Periode der Geschichte der Philosophie angehört, muß man ihn nach Hegel als „eins der reichsten und umfassendsten (tiefsten) wissenschaftlichen Genies“<sup>53</sup> und als „ein[en] Mann, dem keine Zeit ein Gleiches an die Seite zu stellen hat“<sup>54</sup>, betrachten. „Er ist so umfassend und spekulativ wie keiner“<sup>55</sup>. Sein weiter Horizont und seine spekulative Tiefe sind Eigenschaften eines Denkens, das die Wirklichkeit in ihren ausgedehntesten Aspekten begriffen hat: „Aristoteles ist in die ganze Masse und alle Seiten des realen Universums eingedrungen und hat ihren Reichtum und Zerstreung dem Begriffe unterjocht“<sup>56</sup>. Wieso kann aber die aristotelische Philosophie „eine Totalität wesentlich spekulativer Philosophie“<sup>57</sup> sein?

Erinnert Hegels Eloge daran, daß der absolute Idealismus dem Aristotelismus tief verpflichtet ist? Die Charakterisierung der aristotelischen Philosophie als „spekulativ“ macht klar, daß zwischen der hegelschen Philosophie und dem Denken Aristoteles' eine enge Beziehung besteht. Unter dem Gesichtspunkt der Definition der Geschichte der Philosophie als zeitlicher Entfaltung der Idee in ihren verschiedenen Momenten<sup>58</sup> ist allerdings die Charakteri-

---

fahrung, aus der inneren oder äußeren; die metaphysische Seite verfährt ebenso empirisch“ (a. a. O. 121–122).

<sup>49</sup> Die cartesianische Philosophie liefert im Zusammenhang mit dem ontologischen Beweis der Existenz Gottes zwei Beispiele dieser unangemessenen Einführung der Erfahrung in das reine Denken. Das erste ist die Idee Gottes als des Vollkommensten. Dazu sagt Hegel: „es befriedigt hier nicht, daß die Vorstellung so eingeführt wird: Wir haben diese Vorstellung, – daß sie mithin so als ein Vorausgesetztes erscheint“ (a. a. O. 140–141). „Es wird gesagt, wir finden in uns die Idee des Vollkommensten; die Vorstellung wird hier als gefundene vorausgesetzt“ (a. a. O. 144). Das zweite Beispiel betrifft das Axiom „Es gibt verschiedene Grade der Realität oder Entität; denn die Substanz hat mehr Realität als das Akzidenz oder der Modus, – die unendliche Substanz mehr als die endliche“. Nach Hegel ist das „eine unmittelbare Gewißheit [...] Es ist nach der Weise eines Erfahrungssatzes aufgestellt“ (a. a. O. 138).

<sup>50</sup> A. a. O. 129.

<sup>51</sup> Vgl. oben, 2.

<sup>52</sup> G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, 20, 128, 136.

<sup>53</sup> G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, 19, 132.

<sup>54</sup> A. a. O. 132.

<sup>55</sup> A. a. O. 132–133.

<sup>56</sup> A. a. O. 132.

<sup>57</sup> A. a. O. 133.

<sup>58</sup> In der *Einleitung in die Geschichte der Philosophie* bestimmt Hegel die Geschichte der Philosophie als Entfaltung des Logischen in der Zeit: „Nach dieser Idee behaupte ich nun, daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist, als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee. Ich behaupte, daß, wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein, dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere und dergleichen betrifft, [behandelt,] so erhält man die verschiede-

sierung der aristotelischen Philosophie als „wesentlich spekulative[r]“ fragwürdig. Auf einem solchen Verständnis der Geschichte der Philosophie beruht die Idee des Fortschritts in der Entwicklung des Denkens. Die Idee muß zuerst in ihren einfachsten Bestimmungen (das Sein bei Parmenides, das Werden bei Heraklit) erscheinen, um sich danach zu komplexeren Gedanken der Subjektivität zu entwickeln. Weil die Selbständigkeit des Denkens das Ideal des neuzeitlichen Denkens ist, versteht sich Hegel als Vollender der modernen Philosophie. Der Umstand, daß Aristoteles in zeitlicher Nähe zum Ursprung der Philosophie lebt, scheint gegen die Möglichkeit zu sprechen, sein Denken für eine „spekulative Totalität“ zu halten. Wie läßt er sich in den *modernen* Entwurf einer spekulativen Wissenschaft integrieren?

Die Entstehung der modernen Wissenschaften fällt mit dem Bruch mit der aristotelischen Tradition zusammen. Deshalb muß sich Hegel bei seiner Interpretation der aristotelischen Philosophie zuerst mit dem neuzeitlichen wissenschaftlichen Bewußtsein auseinandersetzen. Schon am Anfang der Vorlesungen hebt er als Gegensatz zu den positiven Wissenschaften den spekulativen Charakter des aristotelischen Denkens hervor: „Indem die Wissenschaft auf diese Weise in eine Reihe von Verstandesbestimmungen bestimmter Begriffe auseinanderfällt, enthält die Aristotelische Philosophie zugleich die tiefsten spekulativen Begriffe“<sup>59</sup>. Die Gegenüberstellung der modernen Wissenschaft mit Aristoteles' Physik ist der zentrale Punkt von Hegels Interpretation. Das Spekulative am aristotelischen Denken ist in der Tat unmittelbar mit dem empirischen Charakter dieser Philosophie verbunden. Aristoteles habe „die gründlichste Spekulation, Idealismus gekannt“ und stehe in dieser „bei der weitesten empirischen Ausbreitung“<sup>60</sup>. Die Grundbedingung der Entstehung eines solchen Idealismus ist eine Empirie, eine bestimmte Weise, die Erscheinungen zu erfassen, die die aristotelische Philosophie zu einem einzigartigen Phänomen in der Geschichte des Denkens macht. Einerseits bestimmt diese Empirie den Fortschritt des Aristotelismus gegenüber der platonischen Philosophie<sup>61</sup>, andererseits ist er vom modernen Empirismus und von den positiven Wissenschaften absolut verschieden. Hegel bewahrt uns davor, Aristoteles als Empiristen mißzuverstehen: „die allgemeine Vorstellung, die man von der aristotelischen Philosophie hat, ist die, daß sie auf der Empirie beruhe und daß Aristoteles das, was man Erfahrung nennt, zum Prinzip des Wissens, des Erkennens gemacht hat. So falsch diese Ansicht auch einerseits ist, so ist doch die Veranlassung dazu in der Manier des aristotelischen Philosophierens zu suchen“<sup>62</sup>. Man darf aber die „Manier“ des aristotelischen Denkens nicht mit dem „schlechtesten[n] Lockeanismus“<sup>63</sup>, mit der Begründung des Erkennens durch die Sinnlichkeit, verwechseln. Die Spekulation erkennt die Selbständigkeit des Denkens. Hier begegnen wir wieder der Charakterisierung des modernen Empirismus als einer Philosophie der Abhängigkeit des Denkens von der Sinnlichkeit. Die Eigenart der aristotelischen Spekulation als Empirie muß also auf dem Begriff der Freiheit beruhen. Bevor wir diesen Punkt behandeln, ist zu betonen, daß die Empirie kein ausschließliches Privileg der positiven Wissenschaften und des Empirismus als ihrer philosophischen Grundlegung ist. Im aristotelischen Philosophieren sieht Hegel das Vorbild für eine spekulative Weise der Erfassung der Erscheinungen.

Im Hintergrund der Erfahrungsweise der positiven Wissenschaften steht nach Hegel die

---

nen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe“ (G.W.F. Hegel, Einleitung in die Geschichte der Philosophie [Hamburg 1959] 34).

<sup>59</sup> G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, 19, 132.

<sup>60</sup> A. a. O. 133.

<sup>61</sup> A. a. O. 133.

<sup>62</sup> A. a. O. 145.

<sup>63</sup> A. a. O. 133.

Ablehnung der Metaphysik bei der Betrachtung der Natur. Das wissenschaftliche Bewußtsein vergißt, daß Erfahrung auf Begriffen beruht, und hält die Illusion aufrecht, daß die wahrhaftige Aufnahme des natürlichen Seins in der reinen Empfindung besteht: „früher enthielt die Physik noch etwas von Metaphysik; allein die Erfahrung, die gemacht wurde, damit nicht zurechtkommen zu können, hat die Physik bestimmt, sie, soviel sein kann, entfernt zu halten und sich an das, was sie Erfahrung nennen, zu halten, indem sie meinen, hier die rechte Wahrheit, vom Gedanken unverdorben, frisch aus der Hand der Natur in die Hand und vors Gesicht zu bekommen. Des Begriffs können sie sich zwar nicht entraten; allein durch eine Art stillschweigender Übereinkunft lassen sie gewisse Begriffe bestehen aus Teilen u.s.w., Kräfte u.s.w. gelten und bedienen sich derselben, ohne im geringsten zu wissen, ob sie eine Wahrheit und wie sie Wahrheit haben. In Ansehung des Inhalts aber sprechen sie ebensowenig die Wahrheit der Sache, sondern die sinnliche Erscheinung aus“<sup>64</sup>. Die Fähigkeit der aristotelischen Philosophie, eine spekulative Empirie zu entwickeln, muß sich also auf der Stufe der Erarbeitung ihrer Begriffe entfalten. Nach Hegel darf man Metaphysik und Erfahrung nicht einander entgegensetzen. Eine vollkommene Erfassung der Erscheinungen setzt vielmehr eine vollkommene Metaphysik voraus.

Von den Modernen unterscheidet sich Aristoteles dadurch, daß er Erscheinungen in ihrer Totalität erfassen kann. Die aristotelische Begrifflichkeit enthält eine Kraft zur Synthesis, die den positiven Wissenschaften fremd ist: „seine Empirie ist eben total; d.h. er läßt nicht Bestimmtheiten weg, er hält nicht eine Bestimmung fest und nachher wieder eine andere, sondern sie zumal in einem, – wie es die vollständige Reflexion macht, welche die Identität zu Regel hat, mit derselben nur darum auskommen kann, als sie immer in der einen Bestimmung die andere vergibt und abhält. Nehmen wir aus dem Raum die empirischen Bestimmungen ehrlich heraus, so wird dies höchst spekulativ sein; das Empirische, in seiner Synthesis aufgefaßt, ist der spekulative Begriff“<sup>65</sup>. Die positiven Wissenschaften sind unfähig, die Einheit der erscheinenden Unterschiede zu erfassen<sup>66</sup>. Ihre Weise, die Erscheinungen zu erfassen, bleibt einseitig *analytisch*. Es gehört zur Natur des wissenschaftlichen Verfahrens, daß es Unterschiede im Sein gibt, die nicht vereinigt werden und daher keine Totalität der Erscheinung bilden können. Die Einseitigkeit der modernen Wissenschaft beruht nach Hegel auf ihrem Verhältnis zur Analyse: „Um Erfahrungen zu machen, bedient sich der Empirismus vornehmlich der Form der Analyse. In der Wahrnehmung hat man ein mannigfach Konkretes, dessen Bestimmungen auseinandergelegt werden sollen wie eine Zwiebel, deren Häute man ablöst. [...] Der Empirismus, indem er die Gegenstände analysiert, befindet sich im Irrtum, wenn er meint, er lasse dieselben, wie sie sind, da er doch in der Tat das Konkrete in ein Abstraktes verwandelt. Hierdurch geschieht es zugleich, daß das Lebendige getötet wird, denn lebendig ist nur das Konkrete, Eine“<sup>67</sup>. Nach Hegel besteht also die moderne Erfahrungsweise in der Zerlegung der ursprünglichen Einheit des natürlichen Seins. Die Charakterisierung der Natur als des Konkreten oder Lebendigen hebt den Unterschied als wesentliches Moment des natürlichen Seins hervor. Wäre das Sein unbestimmt, dann wäre alle Erkenntnis unmöglich. Aber die Unterschiede, die das Erkenntnisverfahren setzt, müssen immer auf die ursprüngliche Einheit des Seins zurückgeführt werden können. Die Differenzierung „ist jedoch nur die eine Seite, und die Hauptsache besteht in der Vereinigung des

<sup>64</sup> A. a. O. 171.

<sup>65</sup> A. a. O. 172.

<sup>66</sup> Der Verstand oder „die Abstraktion kann leicht in Verlegenheit durch den empirischen Umfang einer Erscheinung gesetzt werden, sich an diesem geltend zu machen, und für sich einseitig fortgehend sie nicht erschöpfen“ (a. a. O. 146).

<sup>67</sup> G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, 8, § 38, Zusatz, 109–110.

Geschiedenen“<sup>68</sup>. Diese Vereinigung des Geschiedenen ist für den Verstand unmöglich. Seine Erfahrungsweise ist die Negation der Begründung des Unterschiedes in der Einheit des Seins; sie setzt also willkürliche, unobjektive, begriffliche Unterschiede. Dagegen bezeichnet Hegel die aristotelische spekulative Weise, Erscheinungen zu erfassen, als *synthetisch*. Sie besteht in der Aufnahme der *reinen* Erscheinung: „in der Wahrnehmung, im Vorstellen kommen die Kategorien vor; das absolute Wesen, die spekulative Ansicht dieser Momente ist immer ausgesprochen im Aussprechen der Wahrnehmung. Dies reine Wesen der Wahrnehmung nimmt Aristoteles vor“<sup>69</sup>. Daß die Wahrnehmung „rein“ ist, bedeutet hier nicht, daß sie unabhängig von aller Begrifflichkeit ist. Sie muß von der bloßen Empfindung unterschieden werden<sup>70</sup>. Ihre begriffliche Voraussetzung ist die Zweckmäßigkeit.

Die Zweckursache wird auf dem Weg über die Lebendigkeit als allgemeine Bestimmung des natürlichen Seins eingeführt: „Der Hauptbegriff des Aristoteles ist, daß er die Natur als Leben auffaßt, [...] er hat dabei die immanente innere Zweckmäßigkeit vor Augen“<sup>71</sup>. Charakteristisch für die positiven Wissenschaften ist nach Hegel das Verlassen des Prinzips der Lebendigkeit: „aber dieser Aristotelische Begriff der Natur, der Lebendigkeit, ist verlorengegangen, ist abwesend in neuerer Betrachtungsweise der Natur, des Lebens, wo man Druck, Stoß, chemische Verhältnisse, überhaupt äußerliche Verhältnisse zugrunde legt“<sup>72</sup>. Der Mechanismus der positiven Wissenschaften oder die wirkende Ursache entspricht also dem Verlust der spekulativen Erfahrungsweise der Erscheinungen. Hegel behauptet unmißverständlich, daß die Entstehung einer spekulativen Wissenschaft von der Natur auf den aristotelischen Begriff der Zweckmäßigkeit zurückgeht: „des Aristoteles Begriff von der Natur ist vortrefflicher als der gegenwärtige; denn die Hauptsache ist bei ihm die Bestimmung des Zwecks, als die innere Bestimmtheit des natürlichen Dinges selbst. Daß die neueste Zeit darüber wieder das Vernünftige hergestellt, ist nichts anderes als eine Wiedererweckung, Rechtfertigung der Aristotelischen Idee“<sup>73</sup>. Diese Rechtfertigung der Zweckmäßigkeit widerlegt nach Hegel die positiven Wissenschaften in ihren Prinzipien. Die Interpretation der Bewegung eines Körpers als Verwirklichung eines innerlichen Zwecks läuft auf die Ablehnung des Trägheitsprinzips hinaus: „eine unendliche geradlinige Bewegung ist ein leeres Gedankending; denn Bewegung ist notwendig zu etwas, – Zweck“<sup>74</sup>.

Hegel bezeichnet den Empirismus als „Lehre der Unfreiheit“; er charakterisiert ihn als Abhängigkeit des Denkens von der Sinnlichkeit. Wie kann jedoch die Zweckmäßigkeit eine Weise des Erfassens der Erscheinungen begründen, die diese Abhängigkeit aufhebt? Zweckmäßigkeit bedeutet für Hegel nicht weniger als die Gegenwart des begrifflichen Selbstbestimmungsvermögens in der Sinnlichkeit: „das Allgemeine ist tätig, bestimmt sich; und der Zweck ist das Sichselbstbestimmen, was sich realisiert. Dies ist die Hauptbestimmung, auf die es bei Aristoteles ankommt“<sup>75</sup>. Dieses Prinzip der Selbstbestimmung steht der modernen mechanistischen Betrachtung der Natur entgegen. Im Sinn der Wirkursächlichkeit ist die Bewegungsursache (Druck, Stoß u.s.w.) eine von außen auf den Körper einwirkende Ursache. Der physikalische Körper empfängt seine Bestimmtheit, die Bewegung, von außen. Auf der Stufe der Zweckursächlichkeit entspricht dagegen die Zweckmäßigkeit der konkreten

<sup>68</sup> A. a. O. 110

<sup>69</sup> G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, 19, 146.

<sup>70</sup> Vgl. oben, 2.

<sup>71</sup> G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, 19, 174.

<sup>72</sup> A. a. O. 177.

<sup>73</sup> A. a. O. 173.

<sup>74</sup> A. a. O. 193.

<sup>75</sup> A. a. O. 153–154.

Allgemeinheit oder der freien Subjektivität. Diese ist als Allgemeinheit bestimmt, die die Bestimmtheit in sich enthält<sup>76</sup>. Genau so unterscheidet Hegel in der *Enzyklopädie* die Zweckmäßigkeit von der Wirkursächlichkeit: „Ferner ist der Unterschied des Zweckes als Endursache von der bloß wirkenden Ursache [...], von höchster Wichtigkeit. Die Ursache gehört der noch nicht enthüllten, der blinden Notwendigkeit an; [...] Der Zweck dagegen ist gesetzt als in ihm selbst die Bestimmtheit [...] zu enthalten“<sup>77</sup>. Wie die konkrete Allgemeinheit in der Besonderheit ungetrübt sich selbst gleich bleibt, so ist der Zweck „am Ende, was er im Anfange, in der Ursprünglichkeit, war“<sup>78</sup>. Indem die Endursache in ihrer Wirksamkeit (Anderssein) nicht übergeht, sondern sich erhält, entspricht sie als Kausalität der Struktur der freien Subjektivität.

#### 4. Die Rolle der Zweckursache in der Betrachtung der natürlichen Erscheinungen bei Hegel

Im Laufe der Entwicklung des Hegelschen Denkens wurde die Zweckmäßigkeit nicht immer gleich eingeschätzt. Nach H. Kimmerle vermeidet Hegel in *De Orbitis* (1801) absichtlich den Begriff von Zweck, weil er in diesem Begriff die kantische Naturauffassung ausgedrückt findet, die nach seiner Meinung nicht wirklich über den Mechanismus der mathematischen Naturprinzipien hinauslangt<sup>79</sup>. In der *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801) kritisiert Hegel „die teleologische Ansicht, welche die Natur nur nach äußern Zwecken bestimmt“<sup>80</sup>. Nach H. Kimmerle tritt der teleologische Grundzug des Hegelschen Denkens in *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* (1805–06)<sup>81</sup> zum

<sup>76</sup> Vgl. oben, 2.

<sup>77</sup> *Enz.*, § 204, Anm., 177.

<sup>78</sup> A. a. O.

<sup>79</sup> H. Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens* (Bonn 1970) 140. Für eine Darstellung der kantischen Lehre von der objektiven Zweckmäßigkeit als Begriff der reflektierenden Urteilskraft und ihre kritische Aufnahme und Würdigung durch Hegel in unterschiedlichen Phasen seines Denkens siehe Kl. Düsing, *Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel*, in: H.-F. Fulda/R.-P. Horstmann (Hg.), *Hegel und die „Kritik der Urteilskraft“* (Stuttgart 1990) 139–157. Schon in der *Differenz* (1801) sieht Hegel in Kants Begriff des Naturzwecks eine Erfassung der Natur als „Subjektobjekt“ (G.W.F. Hegel, *Jenaer kritische Schriften* [Hamburg 1968] 69) oder eine objektive bewußtlose Vernünftigkeit der Natur. Trotzdem bleibt die kantische Auffassung der natürlichen Zweckmäßigkeit ein bloßer Vorstellungsinhalt einer reflektierenden Urteilskraft. In der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* (1807) orientiert Hegel sich ausdrücklich an Aristoteles' Teleologie. Das Leben des Absoluten ist als zweckmäßiges Tun des unbewegten, sich bewegendem Subjekts beschrieben (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [Hamburg 1952] 20). Gegenüber dieser neu entdeckten aristotelischen Teleologie, die in den Naturwesen selbst das Eidos als Telos erkennt, erscheint die kantische Naturteleologie als ganz vorläufig. Tatsächlich hält sie noch das naturhafte Seiende und den Zweck auseinander. Dieser ist in einem anderen (intuitiven) Verstand begründet. In der *Enzyklopädie* rühmt Hegel die kantische Zweckmäßigkeit, weil sie seiner Auffassung nach die aristotelische Naturteleologie restituiert: „Mit dem Begriffe von innerer Zweckmäßigkeit hat Kant die Idee überhaupt und insbesondere die Idee des Lebens wieder erweckt. Die Bestimmung des Aristoteles vom Leben enthält schon die innere Zweckmäßigkeit“ (*Enz.*, § 204, Anm., 178). Diese Verbindung der kantischen Lehre mit der aristotelischen Naturteleologie besteht also in einer Kritik der nur subjektiven (nur von der reflektierenden Urteilskraft entworfenen) Zweckmäßigkeit (cf. z.B. *Enz.*, § 50, Anm., 75: „Für das Denken und nur für das Denken ist das Wesen, die Substanz, die allgemeine Macht und Zweckbestimmung der Welt“).

<sup>80</sup> G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*. Band 4. *Jenaer kritische Schriften* (Hamburg 1968) 70.

<sup>81</sup> G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*. Band 8. *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* (Hamburg 1976).



ersten Mal deutlich in den Vordergrund<sup>82</sup>. Der Verfasser weist auch darauf hin, daß Hegel in Verbindung mit einer neuen Rezeption und Durcharbeitung des Aristoteles den Zweckbegriff an zentraler Stelle in sein Denken aufnimmt<sup>83</sup>. Der teleologische Charakter des Naturprozesses in der Naturphilosophie dieses dritten Systementwurfes wurde zum ersten Mal durch K. Nadler hervorgehoben: „so wird man die 2. Realphilosophie dahin charakterisieren können, daß in ihr der Gedanke der Verselbstung der Natur und damit der Identifizierung der natürlichen organischen Entwicklung mit der begrifflichen Bewegung stärker hervortritt“<sup>84</sup>. Das erste Auftreten der Zweckmäßigkeit scheint also einer Auffassung des Absoluten als Subjektivität, als ‚Ich‘, zu entsprechen<sup>85</sup>. Die Natur, die Welt der Erscheinungen, wird also als ein zur Verwirklichung des Geistes zweckmäßiger Prozeß verstanden. Seit 1805–06 spielt also die Zweckmäßigkeit eine wesentliche Rolle, *indem* sie eine allgemeine globale Beschreibung der Natur in Bezug auf die absolute Subjektivität betrifft.

Die Wissenschaft der Logik scheint diese bloß beschreibende Funktion der Zweckmäßigkeit zu bestätigen. Hier vermeidet es Hegel, den dialektischen Fortgang selbst teleologisch zu bestimmen. Nach Kl. Düsing<sup>86</sup> erschiene die dialektische Bewegung in einer solchen teleologischen Charakterisierung als ein Mittel zur Erreichung der Idee (als Zweck). Der dialektische Gang ist aber eben die Idee als solche in ihrer Selbstentfaltung. Schließlich ist zu bemerken, daß die Kategorie des Zweckes in der *Enzyklopädie* die höchste Stufe der Lehre vom Objekt<sup>87</sup> ausmacht. Bei der Charakterisierung der absoluten Idee<sup>88</sup> scheint die Zweckmäßigkeit selbst keine Rolle mehr zu spielen. Begründet also die Teleologie die Dialektik nicht eigentlich und ist sie nur eine aufgehobene Bestimmung?

Nach unserer Meinung ist die *Zweckursache* die Vermittlung zwischen der Dialektik des Begriffs und der Auffassung der Welterscheinung als desjenigen Prozesses, der zu der sich selbst erkennenden Idee führt. Die Beziehung zwischen dem *dialektischen* Gang als Prinzip der Begreifbarkeit der Erscheinungen und der Natur als *zielgerichtetem* Prozeß kann nur begriffen werden, wenn man die Zweckmäßigkeit als Erklärungsprinzip für *einzelne* Erscheinungen betrachtet. Wenn Hegel das Übergehen von einer natürlichen Stufe zur anderen als dialektisch bestimmt<sup>89</sup>, dann geht es bei dem dialektischen Charakter nicht um eine allgemeine metaphysische Beschreibung der Natur. Die Dialektik muß die Erscheinung in der

<sup>82</sup> H. Kimmerle, Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens, 94.

<sup>83</sup> A. a. O. 93.

<sup>84</sup> K. Nadler, Die Entwicklung des Naturbegriffs in Hegels Philosophie, in: Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft 1 (1938) 129–142; 136.

<sup>85</sup> Nach Kl. Düsing erscheint die Subjektivität auch in dem Gebiet der Geschichte der Philosophie als Möglichkeitsbedingung einer teleologischen Auffassung des geschichtlichen Fortschritts. In seiner frühen Jenaer Zeit (1801–02) nimmt Hegel keine geschichtliche, etwa teleologische Evolution in der Abfolge philosophischer Lehren an. In seiner Jenaer Vorlesung von 1805–06 wurde die Geschichte der Philosophie wahrscheinlich als dialektische Fortführung von System zu System dargestellt, die sich zugleich teleologisch in seinem eigenen Systemdenken vollendet. [Weder Nachschriften noch Hegels Manuskript sind erhalten. Rosenkranz und Michelet, die das Manuskript noch gekannt haben, versichern, es bilde die Grundlage auch für Hegels Berliner Vorlesungen (1824–28). Zur Beschreibung von Hegels Jenaer Heft über Geschichte der Philosophie siehe K. L. Michelet, Sämtliche Werke, Bd. 13, 6, 7, 10, 16]. Nach dem Verfasser setzt diese Entwicklung die Dialektik und die Metaphysik der Subjektivität voraus. Die dialektische Bewegung des Denkens und das Ziel, auf das hin es sich entwickelt, erhalten eine Begründung in der Metaphysik der Subjektivität (cf. Hegel und die Geschichte der Philosophie, 17–19).

<sup>86</sup> Kl. Düsing, Hegel und die Geschichte der Philosophie, 29.

<sup>87</sup> Enz., §§ 204–212, 177–181.

<sup>88</sup> A. a. O. §§ 236–244, 194–197.

<sup>89</sup> Vgl. oben, 2.

Notwendigkeit ihrer Existenz setzen. In diesem Sinn knüpft die Naturphilosophie Hegels wieder an die aristotelische Tradition an. Die Zweckmäßigkeit ist mehr als die Begründung einer möglichen Vereinigung der Erscheinungen oder der Gesetze der Natur<sup>90</sup>, sie ist als Erklärungsprinzip für natürliche Erscheinungen, d.h. als Zweckursache, zu verstehen.

Nach diesem Blick auf die Aristoteles-Darstellung in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie läßt sich voraussehen, daß die Zweckmäßigkeit in der Naturphilosophie eine wesentliche Rolle spielt. Eine knappe Untersuchung der hegelschen Mechanik in der *Enzyklopädie* von 1830 bestätigt das.

Die Mechanik als Teil der Naturphilosophie betrachtet die Materie im Zustand der „unendlichen Vereinzelung“<sup>91</sup>, in dem die Einheit des Begriffs in der Körperlichkeit als solcher und in ihren Bewegungen zum Ausdruck kommt. Diese Mechanik endet mit der Untersuchung des Sonnensystems, „welches erst das System realer Vernünftigkeit ist, was wir am Himmel erkennen können“<sup>92</sup>. Das Sonnensystem ist die vollkommene Verwirklichung der freien Subjektivität in der Form der Körperlichkeit als solcher. Die physikalische Bedeutung dieser „absolut-freien Bewegung“<sup>93</sup> ist die Selbständigkeit des Körpers. Die Wirkursache, deren Wirkungen Druck, Stoß u.s.w. sind, kommt in der Erklärung der himmlischen absoluten Bewegung nicht vor. Dagegen stellt die „Endliche Mechanik“ Bewegungen (Stoß, Wurf, Pendelbewegung und Fall) dar, die eine der Bewegung selbst äußerliche Bedingung zur Voraussetzung haben (der Fall setzt z.B. die Entfernung des Körpers vom Erdmittelpunkt voraus). Hegel meint nicht, daß diese irdischen Bewegungen allein durch äußerliche Ursachen erklärt werden können. Die Schwere als „Substantialität der Materie“<sup>94</sup> ist das einzige Erklärungsprinzip. Sie besteht im Aufheben des Außereinanderseins der vielfältigen Körper in einem Zentrum, d.h. in „Einer (jedoch noch ganz abstrakten) Subjektivität“<sup>95</sup>. Diese Substantialität des Körpers, die als *innerliche* Ursache seiner Bewegung zu betrachten ist, schließt

<sup>90</sup> Wie z.B. bei Kant. Vgl. *Kritik der Urteilskraft*, § 77.

<sup>91</sup> *Enz.*, § 252, 204.

<sup>92</sup> G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, 9, § 268, Zusatz, 81.

Das Sonnensystem hat in Hegels Naturphilosophie stets einen besonders wichtigen Platz eingenommen. Schon in *De Orbitis Planetarum* (1801) heißt es an einer zentralen Stelle: „Nichts ist ein erhabenerer und reinerer Ausdruck der Vernunft, und nichts ist der philosophischen Betrachtung würdiger als jener Organismus, den wir Sonnensystem nennen“ (G.W.F. Hegel, *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum*, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Wolfgang Neuser [Weinheim 1986] 3). In 1803–4 wird das Sonnensystem als „die absolute Totalität und Identität der konstruierten vier Bewegungen“ oder als „Unendlichkeit“ bestimmt (G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*. Band 6. *Das System der spekulativen Philosophie* [Hamburg 1975] 4). In der Handschrift *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* (1804–05) wird das Sonnensystem als Totalität erstmals mit Hilfe einer logischen Kategorie charakterisiert. Es ist „die Einheit von vier Bewegungen“ (G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*. Band 7 [Hamburg 1971] 225). Die Darstellung dieser „Unendlichkeit“ ist aber auch ein „Schluß“ (a.a.O. 226). Erst in der Handschrift *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* (1805–06) begegnet man einer Lehre vom Sonnensystem, die die Totalität der himmlischen Bewegungen ausdrücklich als Schluß in eine Theorie der Subjektivität integriert. Das Sonnensystem ist aber nicht nur ein „Schluß“ (G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*. Band 8 [Hamburg 1976] 24), sondern die Konstruktion der himmlischen Bewegungen hat die Aufgabe, „ein Subjekt, ein Individuum“ (a.a.O. 23) zu bilden. Obwohl die Lehre von den himmlischen Bewegungen schon auf eine Theorie der Subjektivität zurückgeht, wird hier das Sonnensystem noch nicht als ein System aus drei Schlüssen dargestellt, so wie es später die *Enzyklopädie* andeutet. Zur Darstellung des Sonnensystems als absoluter Subjektivität N. Février, *Das syllogistische Bild des Sonnensystems in der ‚Absoluten Mechanik‘ Hegels (1830)*, in: *Jahrbuch für Hegelforschung* 4 (1998) 143–170.

<sup>93</sup> *Enz.*, § 270, Anm., 225.

<sup>94</sup> A. a. O., § 262, Anm., 215.

<sup>95</sup> A. a. O.

eine wesentliche Unselbständigkeit des physikalischen Körpers ein, weil sie im Streben nach einem außerhalb seiner liegenden Mittelpunkt besteht. Mit dieser Bestimmung der irdischen Körperlichkeit als Unselbständigkeit kritisiert Hegel die analytische Mechanik. Die klassische Mechanik zieht bei der Behandlung der Pendelbewegung zwei Kräfte oder Ursachen in Betracht: einerseits die Schwere und andererseits den Zwang des Körpers, sich auf einer Kreislinie zu bewegen. Von diesen sind die Reibungskräfte zu unterscheiden. Sie betreffen nur die konkreten Realisierungen eines Pendels. Der Widerstand der Luft, die Reibung im allgemeinen, gilt als die Ursache des Aufhörens der Pendelbewegung. Nach der klassischen Theorie ist also die Pendelbewegung, *ideal* gesehen, ein *perpetuum mobile*. Mit der Bestimmung der irdischen Materie als Unselbständigkeit integriert Hegel die Reibungskräfte in seinen Begriff der Schwere. Die analytische Mechanik behauptet, „daß sie [die Pendelbewegung] ohne Aufhören fortdauern würde, wenn die Reibung entfernt werden könnte. Dieser Widerstand, den der Körper in seiner akzidentellen Bewegung erfährt, gehört allerdings zur notwendigen Erscheinung seiner Unselbständigkeit“<sup>96</sup>. Diese Auseinandersetzung mit der klassischen Theorie weist auf die Kritik der positiven Wissenschaften zurück, die sich bereits in den Aristoteles-Vorlesungen findet. Wegen seines analytischen Verfahrens ist das wissenschaftliche Bewußtsein nicht fähig, die Totalität einer Erscheinung zu erfassen: was in dem natürlichen Seienden ursprünglich vereinigt ist, wird hier in einer absoluten Trennung gehalten. Dagegen versucht die spekulative Wissenschaft, die Reibung und die Erdanziehung unter die Einheit eines einzigen Schwerebegriffs zu bringen. Hier bleibt noch offen, ob diese Ansicht mit der klassischen Mechanik unvereinbar ist. Da die Reibung die Erscheinung der Unselbständigkeit des Körpers ist, scheint man sie nicht vom Aufhören der Bewegung trennen zu können. Das widerspricht noch nicht den Ergebnissen der analytischen Mechanik. Aber Hegel fügt bei seiner Behandlung der Pendelbewegung ein wesentliches Element hinzu: „weiter ist es aber nicht bloß die Reibung, welche eine Pendelbewegung zur Ruhe bringt; wenn die Reibung auch aufhörte, so muß der Pendel doch zur Ruhe kommen“<sup>97</sup>. Ob-

<sup>96</sup> Enz., § 266, Anm., 219.

<sup>97</sup> G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, 9, § 266, Zusatz, 74. Nach W. Bonsiepen war diese Behauptung schon implizit in den Thesen von *De Orbitis Planetarum* (1801) enthalten: „die Verlangsamung der Pendelschwingung am Äquator wird wie früher auf das Wirken der Schwerkraft zurückgeführt, die die vertikale Linie setzt. Eine darin implizierte Behauptung wird jetzt klar herausgestellt, daß nämlich die Pendelschwingung nicht durch die Reibung aufhört, sondern durch die Schwere“ (W. Bonsiepen, Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel [Frankfurt a.M. 1997] 525–526). Nach unserer Meinung muß man diese Behauptung mit einer Veränderung der Gliederung der Mechanik in der zweiten Auflage der Enzyklopädie (1827) in Verbindung bringen. Wie Bonsiepen bemerkt, faßt Hegel in der ersten Auflage der Enzyklopädie (1817) seine bisherigen naturphilosophischen Entwürfe und Studien zusammen und gibt ihnen eine klarere Gliederung als in den Jenaer Systementwürfen (W. Bonsiepen, Hegels Vorlesungen über Naturphilosophie, in: Hegel-Studien 26 (1991) 40–54; 41). Anzumerken ist, daß die Behandlung der irdischen Bewegungen sowohl in den Jenaer Systementwürfen (1803–04/1804–05/1805–06) als auch in der ersten Auflage der Enzyklopädie (1817) erst nach der Darstellung der absoluten himmlischen Bewegung erfolgt. Die irdische Sphäre ist als Negation oder In-sich-selbst-Zurückführen der absoluten Bewegung zu verstehen. Der Stoß, der Wurf, die Pendelbewegung und der Fall erscheinen als heruntergekommene Formen der selbständigen himmlischen Bewegung. Bei dieser Auffassung kann die Zweckmäßigkeit nicht als Erklärungsprinzip für sub-lunarische Bewegungen bzw. als Zweckursache dienen. Dafür muß wie in der zweiten und dritten Auflage der Enzyklopädie die irdische Sphäre als Vermittlung zwischen der Masse als solcher und dem Sonnensystem, d. h. als zielgerichteter Prozeß zur Verwirklichung der Subjektivität, betrachtet werden. Ein Blick auf die Entwicklungstendenzen von Hegels Naturphilosophie zwischen 1818 und 1830 bestätigt, daß zwischen der Verwendung der Zweckursache als Prinzip einer spekulativen Physik der sub-lunaren Bewegungen einerseits und der Veränderung der Reihenfolge bei der Behandlung der absolu-

wohl die Reibung als Erscheinung der wesentlichen Unselbständigkeit des Körpers interpretiert werden kann, darf man sie nicht mit der Ursache des Aufhörens der Pendelbewegung verwechseln, das sich nach Hegel ohne Rückgriff auf die Wirkursache erklären läßt. Mithin ist eine teleologische Erklärung zu suchen. Der Zweck, der das Wesen (die Natur) des Körpers ausmacht, ist die Subjektivität. Innerhalb der endlichen Sphäre der Mechanik wird die Subjektivität als Hinstreben des Körpers zum Erdmittelpunkt gedacht. Ein Körper, der gezwungen ist, sich auf einer Kreislinie zu bewegen, wird also den Abstand, der ihn vom Erdmittelpunkte trennt, verringern.

In einer Schlußbetrachtung möchte ich den „physikalischen“ Charakter der hegelschen Auffassung der Körperlichkeit betonen. In keinem Fall wird hier die physikalische Materie auf die kinematische Bewegung reduziert<sup>98</sup>. Die Bestimmtheit der Körperlichkeit als „Einheit“<sup>99</sup> des Raumes und der Zeit ist vor dem Hintergrund der Entsprechung von Materie und logischer Kategorie des Fürsichseins zu verstehen<sup>100</sup>. Mit der Körperlichkeit erscheint in der mechanischen Sphäre die Kausalität oder Wirkursächlichkeit. Der Körper als erstes Objekt in der Entwicklung der Stufen der Natur ist die Subjektivität in ihrer unmittelbarsten und einfachsten Gestalt. Der Status der Bewegung als Heraussetzung des *qualitativen* Unterschieds, als Raum-Zeit-Verhältnis, schließt jede Mechanik aus, die die Naturkausalität auf die wirkende Ursache reduziert. Diese entspricht der mechanischen Notwendigkeit, sofern sie „das durchaus Unpersönliche, Selbstlose und Blinde“<sup>101</sup> ist. Die hier zum Ausdruck kommende

---

ten Bewegung und der irdischen Sphäre andererseits ein Zusammenhang besteht. Erhaltene Nachschriften zeigen, daß 1828 die Erörterung des Zweckbegriffs einen breiten Raum einnimmt. Während Hegel 1823/24 die wahre Einstellung zur Natur in einer bestimmten Einheit von theoretischem und praktischem Verhalten sieht, setzt er sich jetzt mit der Ablehnung des Teleologiebegriffs durch die zeitgenössischen Naturwissenschaften auseinander und versucht, ihn neu zu fundieren, um ihn als Fundament für seine Naturphilosophie zu verwenden (W. Bonsiepen, Hegels Vorlesungen über die Naturphilosophie, 53–54).

<sup>98</sup> So denken H.-H. Borzeszkowski und R. Wahsner, *Physikalischer Dualismus und dialektischer Widerspruch* (Darmstadt 1989) 151.

<sup>99</sup> *Enz.*, § 261, 213.

<sup>100</sup> Diese Verknüpfung der Kategorie des Fürsichseins, die zur logischen Sphäre gehört, mit der Materie, die eine natürliche Form ist, zielt nicht willkürlich darauf ab, der Materie die Struktur der Subjektivität aufzuerlegen. Sie entspringt einem systematischen Verfahren, das die Kategorie des Seins, des Werdens, der negativen Unendlichkeit und des Fürsichseins mit den Formen des Raumes, der Zeit, des Orts, der Bewegung und der Materie in Zusammenhang bringt. Nach unserer Meinung kann man die dialektisch notwendige Verknüpfung zwischen den Formen der Mechanik hervorheben. Ein solches Verfahren beruht gerade auf Hegels Auffassung der Natur. Die Natur ist die Idee selbst in der besonderen Form der Äußerlichkeit, in der ihre eigentlichen Bestimmungen als natürliche Formen im gleichgültigen Bestehen gegeneinander existieren (§ 248). Wären die Formen der Natur nicht die logischen Bestimmungen der Idee, dann machte die gegenseitige Äußerlichkeit der natürlichen Formen die Erfassung der Natur als eines Systems von Stufen (§ 249) unverständlich. Für B. Falkenburg (*Die Form der Materie* [Frankfurt a.M. 1987] 136) vermittelt die Grundbestimmung der Äußerlichkeit sowohl das Verhältnis, in dem die Bestimmungen des Begriffs in diesem Element zueinander stehen, als auch eine Vorschrift, wie sie begrifflich auseinander zu entwickeln sind. Die logischen Kategorien des Seins (§ 86), des Werdens (§ 88), des Daseins (§ 89), der negativen Unendlichkeit (§ 94) und des Fürsichseins (§ 95) werden durch die Äußerlichkeit zu den Formen des Raumes (§ 254), der Zeit (§ 257), des Ortes (§ 260), der Bewegung (§ 261) und der Materie (§ 261) „spezifiziert“. Eine solche Verbindung zwischen den logischen Kategorien und den Formen der Mechanik erfordert eine präzise Analyse sowohl der logischen Kategorien als auch der natürlichen Formen. Dieser Zusammenhang wurde bisher nur von Falkenburg erwähnt. Zur dialektischen Ableitung der Formen der Mechanik aus dem Logischen vgl. N. Février, *La contingence dans la mécanique hégélienne*, in: *Revue philosophique de Louvain* 95 (1997) 76–102.

<sup>101</sup> G. W. F. Hegel, *Werke* in zwanzig Bänden, 8, § 147, Zusatz, 291–292.

Auffassung der Körperlichkeit als Subjektivität verbleibt jedoch im Rahmen des „physikalischen Denkens“ über die Materie, die das Vermögen zu wirken enthält<sup>102</sup>. Es gilt zu erkennen, daß für Hegel die Einführung der Zweckmäßigkeit zur Erklärung mechanischer Erscheinungen auf seinem Verständnis der Materie als Subjektivität beruht.

## Das Prinzip Sinnlichkeit.

### Ludwig Feuerbachs Transformation der spekulativen zur sinnlichen Vernunft

Wolfgang WAHL (Augsburg)

#### I. Einleitung

##### a) Zur Rezeptionsgeschichte

„Strauß, Bauer, Stirner, Feuerbach, das waren die Ausläufer der Hegelschen Philosophie [...]“, schreibt Friedrich Engels in seiner 1888 erschienenen Schrift „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“. Zwar würdigt er darin Feuerbach als den bedeutendsten Philosophen unter den genannten und hebt ihn lobend hervor, aber nur um ihn anschließend umso gründlicher zu demontieren. Feuerbach „blieb auch als Philosoph“, so heißt es weiter, „auf halbem Weg stecken, [er] war unten Materialist, oben Idealist; er wurde mit Hegel nicht kritisch fertig, sondern warf ihn als unbrauchbar einfach beiseite, während er selbst, gegenüber dem enzyklopädischen Reichtum des Hegelschen Systems, nichts Positives fertigbrachte als eine schwülstige Liebesreligion und eine magere, ohnmächtige Moral.“<sup>1</sup>

Ein vernichtendes Urteil. Nicht nur, daß Engels die Zwitterhaftigkeit und inneren Widersprüche der Feuerbachschen Philosophie anprangert, er spricht dem Denken Feuerbachs überhaupt den Anspruch ab, „positive“ Erkenntnisse vorweisen zu können. In dessen „schwülstiger Liebesreligion“ sieht Engels eher das Dokument eines geistigen Rückschritts als den Neubeginn einer Philosophie der Zukunft.

Erstaunlicherweise steht Engels Verdikt in einem deutlichen Gegensatz dazu, wie Marx das Feuerbachsche Denken vierzig Jahre früher bewertete. In den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ aus dem Jahre 1844 preist dieser Feuerbach nämlich als den Schöpfer einer neuen Gesellschaftslehre. Marx wußte nur zu gut, wieviel er gerade dem radikalen

<sup>102</sup> Nach H.-H. Borzeshkowsky und R. Wahsner wird die Materie im Abschnitt 261 nur „philosophisch“ gedacht (Physikalischer Dualismus und dialektischer Widerspruch, 154). Bei Hegels Auffassung der Körperlichkeit kann man nur die kinematische Bewegung bestimmen. Die physikalische Bewegung als Raum-Zeit-Einheit wird in ihr noch nicht begriffen. Im Widerspruch zu den Interessen der Physik neigt Hegel dazu, den Körper bzw. die physikalische Materie auf kinematische Bewegung zu reduzieren. Aufgrund seiner Entwicklung des Begriffs vom Raum zur Raum-Zeit-Einheit gelangt er nicht zum physikalisch-mechanischen Begriff der Bewegung. Seine Mechanik enthält also keinen Begriff einer realen Bewegung. Diese bedarf eines Dritten, nämlich der Einführung des Körpers in der Gestalt der Größe Masse (vgl. auch: R. Wahsner, Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie. Über ihren Sinn im Lichte der heutigen Naturerkenntnis [Frankfurt a.M. 1996] 63, 72, 73).

<sup>1</sup> F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (1888), (Berlin 1946) 39f.