

Karen Ng*

Leben, Selbstbewusstsein, Negativität

Zum Verständnis von Hegels These der spekulativen Identität

DOI 10.1515/dzph-2016-0039

Abstract: This paper explores Hegel's speculative identity thesis as presented in the *Differenzschrift*, the *Phenomenology of Spirit*, and the *Science of Logic*. I argue that speculative identity refers to the identity and non-identity of life and self-conscious cognition, a relation that establishes the constitutive importance of life for conceptual activity. Speculative identity thus entails that both self-consciousness and the Concept (*der Begriff*) are doubly constituted. I present this argument in three stages: first, through Hegel's early critique of Fichte and his defense of the "objective subject-object" in the *Differenzschrift*; second, through the concept of experience (*Erfahrung*) developed in the *Phenomenology*; and finally, through a brief consideration of the Concept as presented in the *Logic*. Although there are significant developments that take place between Hegel's early and mature presentations of speculative identity, I argue that there is a common thread that persists throughout, namely, the constitutive importance of life for the purposive self-determination of thought.

Keywords: Hegel, speculative identity, life, self-consciousness, concept, negativity, purposiveness, Fichte, Schelling

Ich möchte mit einer Frage beginnen, die auf den ersten Blick einfach zu beantworten scheint: Warum nimmt Hegel die Kategorie des *Lebens* in sein Monumentalwerk *Wissenschaft der Logik* auf? Diese Frage ist nicht einfach esoterischer Natur, und kann auch wie folgt formuliert werden: Wenn die *Wissenschaft der Logik* ein Versuch ist, die notwendigen Voraussetzungen, Begriffe und Kategorien für Bestimmtheit als solche herauszuarbeiten – und in dieser Hinsicht können wir einen provisorischen Vergleich zu Kants transzendentaler Analytik ziehen –, weshalb ist dann *Leben* ein unabdingbarer Teil dieser Aufgabe, und welche Rückschlüsse können wir daraus auf das Wesen des Denkens ziehen? Zwei Bemerkungen helfen uns, diese Frage sogleich zuzuspitzen. Erstens wird *Leben* nicht als

***Kontakt:** Karen Ng, Vanderbilt University, Philosophy Department, Furman Hall 017, Nashville TN 37240, USA; karen.ng@vanderbilt.edu

eine Kategorie unter vielen behandelt: Sie erscheint als die erste Form dessen, was Hegel die *Idee* nennt. *Idee* steht dabei für Hegels Modell des Wahren, und sie ist das abschließende Thema der *Wissenschaft der Logik*. Die Idee hinter der *Idee* ist täuschend einfach: Wahrheit ist schlicht die angemessene Einheit oder Identität von Begriff und Realität, von Subjekt und Objekt oder von Form und Inhalt; und Hegel beschreibt dementsprechend die *absolute Idee* als Einheit von Theorie und Praxis, von Wahren und Gutem. Eines meiner Ziele in diesem Beitrag ist es aufzuzeigen, welche Art von Einheit oder Identität hier genau gemeint ist. Als erstes vorläufiges Verständnis der Einheit der *Idee* – und ihres ersten Ausdrucks in der Kategorie des Lebens – können wir jedoch wieder auf den Unterschied zu Kants Begriff der synthetischen Einheit verweisen: Grob gesagt müssen wir das Verhältnis von Form und Inhalt als ein inneres Verhältnis der wechselseitigen Begründung und (in Ermangelung einer besseren Metapher) als eine „lebendige“ oder „organische“ Einheit begreifen. Der entscheidende Punkt ist dabei, dass *Leben* in Hegels Logik nicht schlicht als eine unter mehreren notwendigen Kategorien des Denkens erscheint; vielmehr ist *Leben* sozusagen die Grundlage für Hegels Modell von Wahrheit und Objektivität, es ist die erste Form der *Idee*, die unmittelbare Gestalt der Vernunft selbst.

Die zweite Bemerkung ist, dass Hegel sich nicht mit einem natürlichen, biologischen oder gar geistigen Begriff des Lebens auseinandersetzt, sondern mit einem *logischen*. Die Bedeutung dieser Unterscheidung ist recht kompliziert, aber wir sollten keinesfalls *logisch* als Gegensatz zu *materiell* auffassen. Hegel ist nicht darauf aus, in Abgrenzung zu den A-posteriori-Beschreibungen, die uns sonst zur Verfügung stehen, einen A-priori-Begriff des Lebens zu entwerfen. Stattdessen können wir das Problem wie folgt fassen: Während ein biologischer Begriff des Lebens lediglich das Leben und die Tätigkeit rein natürlicher Existenz umfasst und ein geistiger Begriff des Lebens die lebendige Tätigkeit historischer, kultureller, sozialer, politischer und ethischer Existenz, so versucht ein *logischer* Begriff des Lebens die lebendige Tätigkeit des Denkens zu erfassen; dessen also, was Hegel *den Begriff* nennt. Die *Wissenschaft der Logik* ist der Versuch des Denkens, seine eigene Tätigkeit zu begreifen: Was bedeutet es für das Denken, bestimmt, objektiv, befriedigend, wahr zu sein? Im Gegensatz zu einer Kategorie, die nur auf das Leben angewandt wird, ist *Leben* die Gestalt des Denkens selbst – und was noch unerhörter ist, so ist es die erste Form des Denkens als wahres Denken, als unmittelbare Form der Wahrheit. *Leben* als unmittelbare Form der *Idee* befreit die begriffliche Tätigkeit von ihrer einseitigen Subjektivität und weist konkret auf, wie das Denken selbst der bedingten Struktur seines Tuns Rechnung tragen und dadurch die Form objektiver Selbstbestimmung annehmen kann.

Um den Zugang zu dieser programmatischen Auffassung von der ersten Bestimmung des Denkens in seiner Objektivität und Wahrheit als *Leben* zu

erleichtern, möchte ich mich zunächst einem vertrauteren Gedankengang zuwenden, nämlich dem Verhältnis von Selbstbewusstsein und Leben. Es mag seltsam erscheinen, dass die Abhandlung zur Logik so nah an ihrem Schlusssatz eine Diskussion des Lebens erfordert, und dessen ist sich Hegel bewusst. Daher gibt er uns zwei Gründe für die Notwendigkeit, das Leben am Höhepunkt der *Wissenschaft der Logik* zu behandeln. Der erste Grund ist, dass die Behandlung des Lebens notwendig ist, damit die Betrachtung der *Idee* „nicht etwas Leeres und Bestimmungsloses sei“ (WL 6:470).¹ Dies bedeutet, dass Wahrheit und Objektivität ihre Bestimmung *ausschließlich* in Verbindung mit einer Behandlung des Lebens erhalten. Der zweite Grund, der den Schwerpunkt unserer Analyse begründet, ist der, dass „sich die Notwendigkeit, die Idee des Lebens in der Logik zu betrachten, auf die auch sonst anerkannte Notwendigkeit, den konkreten Begriff des Erkennens hier abzuhandeln“, gründen würde (WL 6:470), also auf die Idee des Selbstbewusstseins. Da Denken in letzter Konsequenz als Form des Selbstbewusstseins bestimmt sein muss, ist die Diskussion des Lebens notwendig; Leben als unmittelbare *Idee* ist die Voraussetzung jeglichen Begriffs des Erkennens. Daher verlangt das Verständnis von Ziel, Zweck oder Ende der Logik zunächst nach einem Verständnis des Verhältnisses von Leben und Selbstbewusstsein.

Im Folgenden soll nun gezeigt werden, dass Leben notwendig und konstitutiv für das Selbstbewusstsein und dadurch für die Natur des Denkens selbst ist. Dass Leben notwendig und konstitutiv für das Selbstbewusstsein ist, bedeutet dass das Selbstbewusstsein eine Doppelverfasstheit hat: Es ist immer sowohl lebendes Objekt als auch sich seiner selbst bewusstes Subjekt. Die Negativität des Selbstbewusstseins liegt dabei in seiner Identität und Nicht-Identität mit dem Leben. Es *ist* Leben, unterscheidet sich aber von bloßem Leben und setzt sich diesem entgegen; es ist zweckmäßige Form, hat jedoch auch Wissen von dieser Form und kann diese auf verschiedene Weisen bestimmen. Die materielle und

¹ Hegels Schriften werden durchweg nach der Ausgabe Hegel (1970) unter Verwendung der folgenden Siglen zitiert: D = *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in Bd. 2 (Jenaer Schriften 1801–1807); EL = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830): *Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen*, Bd. 8; EN = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830): *Zweiter Teil. Die Naturphilosophie mit den mündlichen Zusätzen*, Bd. 9; EPG = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830): *Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes mit den mündlichen Zusätzen*, Bd. 10; PhG = *Phänomenologie des Geistes*, Bd. 3; WL = *Wissenschaft der Logik*, Bd. 5–6. Bei D, PhG und WL wird dabei jeweils auf die Nummer des Bandes und die Seitenzahl verwiesen wie oben; bei EL, EN und EPG auf die Nummer des jeweiligen Abschnittes (mit „Z“ für „Zusatz“). Bei direkten Zitaten aus der Werkausgabe habe ich die alte Rechtschreibung des Originals beibehalten (Anm. d. Übers.).

logische Form dieser Identität mit und Verschiedenheit vom Leben nennt Hegel spekulative Identität.² Das Spekulative dieser Identität liegt dabei in der Präsenz innerer Negativität oder Entzweiung. Ein Verständnis der unterschiedlichen Bedeutungen von Negativität wird uns dabei helfen, sowohl das Verhältnis von Leben und Selbstbewusstsein als auch die besondere Denkform, die Hegel in der *Wissenschaft der Logik* zu entwickeln sucht, zu bestimmen.

Dieser Beitrag hat drei Teile. Zunächst werde ich mich Hegels erstem veröffentlichten Text widmen, der sogenannten *Differenzschrift*, worin er zum ersten Mal die Struktur spekulativer Identität als Verhältnis von Selbstbewusstsein und Leben definiert. In diesem frühen Text zeigt Hegel durch seine Kritik Fichtes und seine Verteidigung Schellings, wie Leben das erste Objekt des Selbstbewusstseins und damit zugleich Bedingung für Selbsterkenntnis und Erfahrung ist. Der zweite Abschnitt dieses Beitrags wendet sich der *Phänomenologie des Geistes* zu, um so das Verhältnis von Leben und Selbstbewusstsein in eine Richtung zu treiben, die die Struktur des Selbstbewusstseins als Negativität begreiflich macht. Die Doppelverfasstheit des Selbstbewusstseins als Leben und Mehr-als-Leben wird dabei ergründet durch eine Analyse des Erfahrungsbegriffs und dabei besonders der Rolle, die der Unterscheidung von Lebendem und Nicht-Lebendem in der Bestimmung der Logik der Erfahrung zukommt. Was Hegel den *Begriff* nennt – die Tätigkeit des spekulativen Denkens selbst – reproduziert die negative Selbstbeziehung des Selbstbewusstseins auf der Ebene der Form. Im letzten Abschnitt will ich kurz ein formales Verständnis von Hegels *Wissenschaft der Logik* als Theorie der lebendigen, absoluten Form skizzieren; einer Form, die die Freiheit des Selbst als Logik der Selbstverwirklichung ausdrückt, im anspruchsvollen hegelschen Sinne von *Wissenschaft*. Meine Hoffnung ist es, dass die lokalisierte Diskussion des Verhältnisses erster Ordnung von Leben und Selbstbewusstsein beleuchten kann, wie das Denken als solches seine Tätigkeit der zweckhaften Selbstbestimmung nur in gleichzeitiger Trennung von und Verbindung mit *Leben* erfassen kann.

² Zu Hegels Definition seines absoluten Idealismus als „Identität der Identität und der Nicht-identität“, vgl. z. B. D 2:96 u. WL 5:74.

1 Spekulative Identität: Subjekte, erste Gegenstände und die Notwendigkeit des Lebens

Hegels Bestimmung der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung und Erkenntnis liegt in der Idee der spekulativen Identität von Subjekt und Objekt. Diese Bestimmung bleibt trotz wechselnder Terminologie und Formulierungen durch seine gesamte Philosophie hinweg konsistent. Hegel verwendet viel Mühe darauf, *spekulative* Identität von den gewöhnlichen und abstrakteren Weisen der Betrachtung von Identität, Differenz und Verbindung zu unterscheiden.³ Dabei handelt es sich nicht um eine äußere Vereinigung von Subjekt und Objekt, sondern es geht darum, das Subjekt als Objekt und das Objekt als Subjekt auszudrücken, zusätzlich zu ihrem wesentlichen Verhältnis, dem sowohl innere Einheit als auch Gegensatz innewohnt. Das Erstgenannte ist eine wohlbekannte Gedankenfigur der modernen Philosophie und des Idealismus. Sie besteht hauptsächlich aus einer Beziehung zum Selbst, die als Selbstbewusstsein beschrieben werden kann; die Beziehung des „Ich“ zu sich selbst und die Fähigkeit des „Ich“, sich selbst als Objekt zu betrachten, wenn es überhaupt irgendetwas zum Gegenstand seiner Gedanken haben soll. In der *Differenzschrift* nennt Hegel dies das subjektive Subjekt-Objekt und setzt es vornehmlich mit dem fichteschen „Ich = Ich“ in Beziehung. Obwohl diese beiden Modi der Bezugnahme – Beziehung auf das Selbst und Beziehung auf Objekte – als artverschieden angenommen werden, so ist doch auch vorausgesetzt, dass Selbstbewusstsein eine Bedingung für Bewusstsein ist und dass Letzteres nicht ohne Ersteres sein kann. Dies bedeutet, dass die Subjekt-Objekt-Beziehung nicht einfach gegeben ist oder aufgefunden wird, sondern aus der Beziehung des Ichs auf sich selbst resultiert und durch diese bestimmt wird; eine Selbstbeziehung, ohne die die Beziehung auf Gegenstände unmöglich wäre. Im Gegensatz zum „Wissen von einem Anderen“ – also dem bloßen Bewusstsein von Objekten außerhalb des Selbst – wird die Reflexivität des Selbstbewusstseins als „Wissen von sich selbst“ beschrieben. Dieses Verhältnis, in dem Subjekt und Objekt der Erkenntnis als dasselbe entdeckt werden, erlaubt es Hegel, in der *Phänomenologie* die Idee der spekulativen Identität zum absoluten Wissen hin zu entwickeln (PhG 3:138). Was wir verstehen müssen, ist, wie genau ein solches „Wissen von sich selbst“ möglich ist.

Ein besseres Verständnis der Selbstbeziehung, die für das subjektive Subjekt-Objekt charakteristisch ist, erhalten wir, wenn wir uns Hegels Kritik an Fichte

³ Hegel nennt gar den Begriff der Einheit „ein unglückliches Wort“ (WL 5:92–96; PhG 3:41; EL § 31).

in der *Differenzschrift* zuwenden. Dort argumentiert Hegel, dass das Selbstsetzen des „Ich = Ich“ – die Identität von Subjekt und Objekt in reinem Selbstbewusstsein oder das, was Fichte intellektuelle Anschauung nennt –, das Fichte zur absoluten Grundlage und zum ersten Prinzip seines Systems machen wollte, als Prinzip doch beschränkt, endlich und einseitig bleibe, da es Fichte nicht gelungen sei zu zeigen, wie reines Selbstbewusstsein mit empirischen Bewusstsein vereint werden könne, und er damit daran scheitere, die spekulative Identität von Subjekt und Objekt zu demonstrieren. Sowohl für Fichte als auch für Hegel muss die Differenz von Bewusstsein und Selbstbewusstsein zugleich behauptet und überwunden werden: Letzteres kann nur eine hinreichende Bedingung des Erstgenannten sein, wenn gezeigt werden kann, dass Selbstbewusstsein das Bewusstsein enthält, wenn wir also „die Totalität des empirischen Bewusstseins als die objektive Totalität des Selbstbewusstseins [...] beschreiben“ können (D 2:55).⁴ Im absoluten Gegensatz kann reines Selbstbewusstsein keine unbedingte Bedingung sein, da es durch die Abstraktion von seinem Gegensatz, also dem empirischen Bewusstsein, bestimmt bleibt. Obgleich es Fichtes Ziel – und das Ziel des Idealismus im Allgemeinen – ist, den scheinbaren Gegensatz von transzendentalen und empirischen Bewusstsein so aufzuheben, dass das Letztgenannte aus dem Erstgenannten herzuleiten ist, zeigt es sich doch, dass Fichtes Philosophie an dieser Zielsetzung scheitert (D 2:53, 68, 58). In Fichtes Deduktion bleiben Selbstbeziehung und Verhältnisse zu Objekten *absolute* Gegensätze, insofern sie grundlegend verschiedene Gestalten annehmen: Die unendliche Selbstsetzung des „Ich = Ich“ wird bedingt und begrenzt durch das Entgegensetzen des Nicht-Ich. Da reines Selbstbewusstsein (Ich = Ich) und empirisches Bewusstsein (Ich = Ich und Nicht = Ich) als absolute Gegensätze gesetzt sind, kann Fichte nur eine unvollständige Synthese der beiden gelingen, und spekulative Identität ist lediglich „*postuliert*, aber im System nicht konstruiert“ (D 2:61, meine Hervorhebung, K. N.). Für Hegel bedeutet Fichtes Unvermögen, den Gegensatz von reinem und empirischen Bewusstsein zu überwinden, dass dieser, statt die Selbstsetzung des Ich als absolute freie Tätigkeit und erstes Prinzip der Philosophie zu begründen, nichts geschaffen hat als „ein Endloses von Endlichkeiten“ (D 2:67), worin jede Setzung des Ich zu einer bedingten Bedingung zurückführt (einem Nicht-Ich). Damit ist das Selbstbewusstsein – entgegen Fichtes Absichten – unfähig, Identität mit sich selbst zu finden, unfähig, sich selbst als Objekt

⁴ Vgl. Fichtes „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre“, im Folgenden wie alle anderen Werke Fichtes zitiert als FW mit Band- und Seitenangabe nach der Ausgabe Fichte (1971); hier FW 1:458.

zu setzen, und verbleibt auf der Seite absoluter Endlichkeit: ein bloßes Sollen unendlichen Strebens.⁵

Was in Fichtes bloß-subjektivem Ansatz fehlt, ist eine angemessene Objektrelation – ein objektives Subjekt-Objekt – durch die das Selbstbewusstsein Identität erlangen kann. Ohne ein *Objekt*, das zugleich Subjekt ist, das heißt, ohne dieses Objekt als lebendes erfassen zu können, kann das Selbstbewusstsein niemals zur Identität mit sich selbst oder zum Wissen von sich selbst als ein auf sich selbst bezogenes Subjekt-Objekt gelangen. Nun hat für Fichte und für Hegel die Idee des Subjekts als Objekt die weitere Dimension, dass Subjekte von anderen Subjekten als Objekte gesetzt werden. Dies bedeutet, dass das Selbstbewusstsein Anerkennung von anderen selbstbewussten Instanzen benötigt, um überhaupt zu einem Selbstbewusstsein werden zu können. Damit wird die Idee der Beziehung zu anderen ein zentraler Teil der Beziehung zu uns selbst.⁶ Obwohl die intersubjektive Beziehung der Anerkennung ein unabdingbarer und konstitutiver Bestandteil des Selbstbewusstseins ist, so argumentiert Hegel doch, dass er nicht hinreichend sei, und fügt als weitere Bedingung im Hintergrund der Anerkennungsbeziehung hinzu, dass der erste Gegenstand des Selbstbewusstseins tatsächlich *Leben* ist; ein Objekt, das zugleich Subjekt ist und als solches schon eine Art von Unendlichkeit und Freiheit ausdrückt.⁷ Ohne dieses objektive Subjekt-Objekt, das dieselbe Form hat wie das subjektive Subjekt-Objekt und doch nicht einfach ein weiteres Ich ist, wird das „Ich [...] sich nicht objektiv“ (D 2:56). Damit kann es auch nicht in Anerkennungsbeziehungen mit anderen selbstbewussten Instanzen eintreten, in denen das andere nicht als totes Objekt behandelt wird; womit dann nur rein äußerliche, von Zwang und Instrumentalisierung geprägte Beziehungen mit anderen möglich sind.⁸ Fichtes Unvermögen, die Identität von Subjekt und Objekt auf der Seite des Subjekts zu begreifen (Ich *soll* nur dem Ich

⁵ Fichte schreibt in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*: „Der Mensch soll sich der an sich unerreichbaren Freiheit ins Unendliche immer mehr nähern“ (FW 1:117).

⁶ Vgl. ders., *Grundlage des Naturrechts*, FW 3:33.

⁷ Vgl. PhG 3:139 u. passim.

⁸ Daher wirft Hegel Fichte vor, den politischen Staat nicht als „eine Organisation, sondern [als] eine Maschine“ zu begreifen, in dem „das Volk nicht der organische Körper eines reichen und gemeinsamen Lebens [ist], sondern eine atomistische lebensarme Vielheit [...], deren Verbindung ein endloses Beherrschen ist“ (D 2:87). Paul Redding argumentiert, dass das Fehlen eines objektiven Subjekt-Objekts in Fichtes Theorie zu einer Auffassung der Anerkennung führe, in der Andere als leblose Objekte und nicht als wollende Subjekte betrachtet werden (Redding 1996, 55). Natürlich sieht auch Hegel – im ursprünglichen Kampf um Anerkennung – die erste Beziehung zum Anderen mit den Begriffen von Herr und Knecht. In dieser Beziehung ist der Andere herabgesetzt, wenn nicht zu einem toten Objekt, so doch zum bloßen Mittel und Gebrauchsgegenstand. Diese Beziehung kann auch nicht durch Hegels Setzung eines ersten Objekts ausge-

gleichen) führt direkt in sein Unvermögen, das Objekt als Subjekt zu begreifen (Fichtes erster Gegenstand ist ein Nicht-Ich, ein totes Objekt oder Anstoß). Die Folge hiervon ist eine Fehlbeschreibung unserer Selbstbeziehung, unserer Beziehung zu Gegenständen und unserer Beziehungen zu anderen. In einer Sprache, die an seine Kritik der kantischen Kategorien erinnert, behauptet Hegel, dass die fichtesche Synthese und Kausalbeziehung nur als Herrschaft auftrete. Für Fichte habe die Natur wesentlich den Charakter des Todes und die „Vernunft bleibt auf diesem Standpunkte nichts als die tote und tötende Regel formaler Einheit“ (D 2:79, vgl. auch D 2:75, 77). Das Scheitern des Ichs am Wissen von sich selbst liegt dabei wesentlich in seinem Unvermögen begründet, sich einen angemessenen ersten Gegenstand zu setzen; ein lebendiges Objekt, das wie das Selbstbewusstsein die Subjekt-Objekt-Beziehung in sich selbst hervorrufen kann.

Das Konzept des Objekts als Subjekt ist unbekannter und schwieriger zu artikulieren, und doch zentral für das Verständnis der Verbindung zwischen dem Gedanken des Lebens und begrifflicher Tätigkeit. Warum also muss das Objekt auch als Subjekt begriffen werden, und wie kann dies geschehen? Die erste Dimension, die durch das objektive Subjekt-Objekt sowohl eingeführt als auch betont wird, ist die *Entzweiung*, die das Spekulative neben seinen Identitätsansprüchen beibehalten muss.⁹ Im Gegensatz zur starren, absoluten Entzweiung, die Hegel als Grundproblem einer durch Reflexion geprägten Philosophie und Kultur beschreibt, identifiziert er auch eine weitere notwendige Art der Entzweiung, die alles organische Leben bestimmt. Diese Entzweiung des Lebenden ist notwendige Bestimmung der nachfolgenden Formen der Entzweiung als selbstbezogene Negativität.¹⁰ Das lebende, objektive Subjekt-Objekt teilt sich selbst in Subjekt und Objekt; eine Teilung, die im Organismus durch Begierde, Triebe, Selbstbewegung, Bedürfnis, Widerspruch, Selbstentzweiung und Schmerz aus-

geschlossen werden. Ohne die Vorstellung dieser Form wird das instrumentelle Verhältnis zum einzigen Ausweg, nicht zu einer dauernden Bedrohung (vgl. PhG 3:145–155).

9 Hegel schreibt, dass den Identitäts- und Trennungsansprüchen, die der Entzweiung zu Grunde liegen, „gleiches Recht und gleiche Notwendigkeit“ zukomme (D 2:96).

10 „Solche festgewordene Gegensätze [zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven, K. N.] aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft. Dies ihr Interesse hat nicht den Sinn, als ob es sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setze; denn die notwendige Entzweiung ist *ein* Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet, und die Totalität ist in der höchsten Lebendigkeit nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich. Sondern die Vernunft setzt sich gegen das absolute Fixieren der Entzweiung durch den Verstand, und um so mehr, wenn die absolut entgegengesetzten selbst aus der Vernunft entsprungen sind“ (D 2:21–22, Hervorh. im Orig.).

gedrückt wird.¹¹ Die Setzung eines objektiven Subjekt-Objekts beweist den echten Gegensatz, der der spekulativen Identität innewohnt: Obzwar das Subjektive und das Objektive dieselbe Form haben müssen (beide sind „Subjekt-Objekte“), sind sie doch auch geteilt und einander entgegengesetzt; sie sind *zwei Terme*, die nicht auf einen reduziert werden können. Selbstbewusstsein findet sowohl Identität als auch Nicht-Identität im lebendigen Gegenstand, eine Relation, die fortwährend seine Beziehung auf das Selbst und zu anderen Objekten bestimmt.

Außerdem läuft die Notwendigkeit des objektiven Subjekt-Objekts auch auf eine hegelsche Verteidigung der schellingschen Natur- und Transzendentalphilosophie gegen Fichtes bloß-subjektive Variante des Idealismus hinaus. Diese Notwendigkeit kann in Zusammenhang mit den Fragen und Problemen gedacht werden, die Kants Dritte Kritik umgeben. In seiner Einleitung zu den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) entwickelt Schelling ein Argument für die Notwendigkeit einer Philosophie, die selbst die *Möglichkeit* der Natur als Erfahrungsgegenstand zum Gegenstand macht; und er demonstriert, dass diese Idee selbst für die Idee der Philosophie notwendig ist. Was uns zur Idee der Naturphilosophie führt, ist Kants Problem der Übereinstimmung unserer Verstandestätigkeit mit der Natur; und die Frage, ob und wie diese Übereinstimmung, die jeglicher Erfahrung zu Grunde liegt, den Status des Notwendigen und damit des Gesetzmäßigen erlangen kann. Wie Kant argumentiert Schelling, dass Mechanismus nicht nur die Möglichkeit, sowohl Freiheit als auch organische Natur zu beschreiben, zunichtemacht; sondern darüber hinaus, dass Mechanismus letztlich nicht einmal die Idee der *notwendigen Verbindung* von Ursache und Wirkung erklären kann.¹² Im Mechanismus bleiben Ursache und Wirkung bloß äußerlich und einseitig verbunden; und daher kann diese Beziehung entweder nur äußere Notwendigkeit begründen (im besten Falle als subjektive, doch transzendente Bedingung; im schlechtesten Falle als schiere Macht der Gewohnheit und der Fiktion), oder sie bleibt gänzlich kontingent und ohne Gesetzeskraft. Zur Idee der Zweckmäßigkeit der Natur werden wir daher nicht nur durch das Problem der kognitiven Übereinstimmung geführt, sondern wir begegnen ihr auch in einer notwendigen Verbindung in der Natur selbst, in der Form des Naturzwecks.

In Bezug auf organische Produkte definiert Schelling die Organisation des Lebenden genau wie Kant¹³: Ein Organismus reproduziert sich selbst, ist seine

¹¹ Vgl. PhG 3:139–142; WL 6:473–486.

¹² Vgl. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, im Folgenden zitiert als IPN mit Band- und Seitenangabe der *Sämtlichen Werke* (Schelling 1856–1861), hier IPN 2:17–18.

¹³ Vgl. IPN 2:40–42. In späteren Formulierungen definiert Schelling Natur auch als absolute, unendliche Tätigkeit, in deutlicher Anlehnung an die unendliche Tätigkeit des fichteschen

eigene Ursache und seine eigene Wirkung; er drückt sich in einer selbstbestimmenden, notwendigen Beziehung von Teil und Ganzem, Individuum und Spezies aus. Im Grund dieser Organisation liegt ein *Begriff* und eine Form (die Kant Zweck nannte). Es handelt sich jedoch um einen Begriff, der notwendig mit seinem Objekt verbunden ist und nicht in Abstraktion von diesem gedacht werden kann. Die Art der Einheit und Organisation, die hier in Frage steht, muss also innerlich, immanent, intrinsisch und objektiv sein. Schelling sagt daher über den Organismus: „Nicht [seine] Form allein, sondern [sein] Daseyn ist zweckmäßig“ (IPN 2:41). Dazu ist die notwendige Verknüpfung, Wechselwirkung und gar Identität von Begriff und Objekt, Form und Materie im Falle des Naturzwecks nichts anderes als die selbst(re)produktive Tätigkeit, die die Form und die Existenz des Gegenstands ausmacht. Sie kann keinem Künstler, keinem vernunftbegabten Schöpfer oder intuitiven Verständnis zugeschrieben werden – was dem Gegenstand äußerlich wäre –, da Zweckmäßigkeit, gedacht als Wirkung einer äußeren Ursache, wie eines Künstlers, eines diskursiven Verstandes oder einer göttlichen Intelligenz, die Idee des Lebens selbst zerstört.¹⁴ Wie Kant fasst Schelling die Notwendigkeit der Idee der Naturphilosophie zunächst als ein Problem der Urteilskraft: Einerseits ist Zweckmäßigkeit nur sinnvoll in Beziehung auf einen urteilenden Intellekt; und es scheint eine subjektive Bedingung der menschlichen Urteilskraft zu sein, dass sich ihre Urteile auf bestimmte Ideen und Prinzipien des Aufbaus der Natur beziehen. Andererseits drängt sich uns die Idee der Zweckmäßigkeit der Natur nicht nur auf, sondern sucht zu vermitteln, dass die Natur in sich zweckmäßig ist, dass dies notwendigerweise so ist, und dass diese Notwendigkeit nicht nur von uns als Gesetzgeberinnen und Gesetzgebern der Natur herrührt, sondern der Natur als Prinzip der Selbstorganisation innewohnt.¹⁵ Schelling sagt explizit, dass Urteile der Zweckmäßigkeit – das Erfassen der Einheit von Begriff und Gegenstand oder Form und Materie im lebendigen Produkt – keinerlei Wahl zulassen. Wir sind „gar nicht frei“ und „schlechthin gezwungen“ (IPN 2:44), jenen Produkten, die sich selbst als zweckmäßig ausweisen, zweckmäßige Form zuzuschreiben.¹⁶ Zweckmäßigkeit ist eben keine Form,

Ich = Ich; vgl. seinen *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* von 1799. Zu Kants Definition des Naturzweckes vgl. die *Kritik der Urteilskraft* (Kant 2009, §§ 64–65).

¹⁴ IPN 2:45–46.

¹⁵ Während Schelling sich immer weiter von Kant entfernt und seine Naturphilosophie weiterentwickelt, wird die Autonomie der Natur nicht nur der Autonomie der Vernunft zur Seite gestellt, sondern übernimmt diese in gewisser Weise; vgl. etwa den *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*.

¹⁶ Dass unseren Urteilen über Lebewesen eine gewisse Notwendigkeit beiwohnt, bedeutet weder, dass wir mit unseren Wahrnehmungen und Urteilen nicht fehlgehen können, noch, dass

die wir auferlegen können, sondern diese Form erlegt sich uns auf. Bestimmte Objekte verlangen danach, auf eine bestimmte Weise begriffen zu werden, und wir müssen „also einräumen, daß die Einheit, mit der [wir denken] nicht bloß logisch (in [unseren] Gedanken), sondern real (außer [uns] wirklich) ist“ (IPN 2:44). Dieses objektive, reale und nicht-bloß-logische Subjekt-Objekt zwingt sich unserem Denken auf; und die spekulative Identität von Subjekt und Objekt kann damit als alternative Formulierung des Prinzips der Zweckmäßigkeit als objektive Bedingung der Möglichkeit und Wirklichkeit von Naturerfahrung und Naturwissen betrachtet werden.

Wenn wir nun zu der zuvor diskutierten Kritik an Fichte zurückkehren, so können wir genauer bestimmen, wie das objektive Subjekt-Objekt eine notwendige Bedingung für die subjektive Beziehung der subjektiven und objektiven Eigenschaften des Selbstbewusstseins ausmacht. Das Ich kann nicht für sich selbst objektiv werden, ohne sich einem *Objekt* gegenüber zu sehen – und also nicht nur einem anderen *Subjekt* (einem anderen Selbstbewusstsein), das ja wieder nur selbstbezogen wäre. Dies hat seinen Grund darin, dass das Subjekt vor seiner Konstituierung als Selbstbewusstsein ursprünglich ein objektives Subjekt-Objekt ist, ein lebender Organismus, der sich zu sich selbst als zweckmäßige Form in Beziehung setzt. Das Selbstbewusstsein findet sich auf beiden Seiten der spekulativen Teilung, und so schreibt Hegel in der *Differenzschrift*:

Nur indem das Objekt selbst ein Subjekt-Objekt ist, ist Ich=Ich das Absolute. Ich=Ich verwandelt sich nur dann nicht in: Ich soll gleich Ich sein, wenn das Objektive Ich selbst Subjekt=Objekt ist. (D 2:97)

[Das Subjekt kann] sich selbst objektiv werden, weil es ursprünglich objektiv oder weil das Objekt selbst Subjekt-Objekt ist, oder das Objekt [kann] subjektiv werden, weil es nur ursprünglich Subjekt-Objekt ist. Hierin besteht allein die wahre Identität, daß beide ein Subjekt-Objekt sind, und zugleich die wahre Entgegensetzung, deren sie fähig sind. Sind nicht beide Subjekt-Objekt, so ist die Entgegensetzung ideell und das Prinzip der Entgegensetzung formal. (D 2:99)

In diesen etwas verwickelten Passagen steht „Subjekt-Objekt“ schlicht für Leben oder lebendige Selbstbeziehung. Leben ist die grundlegende, vergessene Bedingung des Selbstbewusstseins oder des fichteschen „Ich = Ich“. Erstens, da die Selbstbeziehung des Selbstbewusstseins schlicht eine Spezies der Subjekt-Objekt-

wir lebende Objekte nie verwechseln würden (wir irren uns ständig). Es ist jedoch entscheidend festzuhalten, dass *systematische* Fehler und Verwechslungen des Lebendigen auf unsere Konzeptionen des Selbst zurückwirken können und dann zu entsprechenden fehlerhaften Auffassungen menschlichen Lebens im Allgemeinen führen würden.

Beziehungen ist, die jenes möglich macht (ohne Leben kein Selbstbewusstsein); zweitens, da das Subjekt mit dem Vermögen zum Selbstbewusstsein zuallererst ein lebendiger Gegenstand sein muss. Um dies alles zusammenzufassen: Selbstbewusstsein muss sich einem lebendigen Gegenstand gegenübersehen, um sich als doppelt verfasstes begreifen zu können. Nur wenn es einem lebendigen Gegenstand begegnet, der *nicht* Selbstbewusstsein ist und doch die gleiche zweckmäßige Form wie jenes hat, formt sich das Selbstbewusstsein in seiner notwendigen Identität und Nicht-Identität mit Leben und wird sich dadurch selbst objektiv. Ein subjektives Subjekt-Objekt oder Selbstbewusstsein zu sein, bedeutet daher erstens Identität und Nicht-Identität mit dem objektiven Subjekt-Objekt und zweitens Identität und Nicht-Identität mit sich selbst – eine Selbstbeziehung, die durch unsere Begegnung mit dem lebendigen Gegenstand *zusätzlich* zu anderen selbstbewussten Subjekten bedingt ist. Diese Identität und Entzweiung zwischen Subjekten und Objekten bringen es mit sich, dass Objekte nicht ursprünglich vom Subjekt bestimmt sind. Hegel weist vielmehr darauf hin, dass das objektive Subjekt-Objekt primär und damit die Bedingung der Möglichkeit von Selbstbewusstsein ist. Damit ergibt sich eine Priorität des Gegenstands als lebendiger, oder eine asymmetrische Abhängigkeitsbeziehung zwischen Subjekt und Objekt:¹⁷ Während das Subjekt als Objekt seine Möglichkeitsbedingung im Objekt, das gleichzeitig Subjekt ist, hat (insofern es ein solches Objekt *ist*), trifft das Gegenteil nicht zu. Der lebendige Gegenstand behält eine gewisse Unabhängigkeit und Widerspenstigkeit, da seine Möglichkeitsbedingung nicht auf dem Subjekt beruht; obwohl es der Fall ist, dass nur das Subjekt Wissen von lebendigen Gegenständen haben kann (auf diese Weise kann das Selbstbewusstsein seine negative Beziehung zum Leben ausdrücken). Wir sehen nun, dass dieses Wissen des Subjekts für sein Selbstverständnis essentiell ist.¹⁸

An diesem Punkt können wir die Idee der spekulativen Identität wie folgt zusammenfassen: Erstens folgt aus der spekulativen Identität, dass das Subjekt als Objekt verstanden werden muss, dass also das Subjekt im Selbstbewusstsein sich selbst objektiv werden muss. Diese Beziehung ist nur dann möglich, wenn

¹⁷ Zum Gedanken des Vorrangs des Objekts vgl. Adornos „Zu Subjekt und Objekt“ (Adorno 2003, Bd. 10, 741–758). Jay Bernstein argumentiert ebenfalls, dass es sich bei „ist lebendig“ um ein materielles A-priori-Prädikat handle (Bernstein 2001, 303).

¹⁸ Schelling hat eine ähnliche Auffassung zur asymmetrischen Beziehung von Abhängigkeit und Bestimmung zwischen Selbstbewusstsein und lebendem Objekt. Er weist darauf hin, dass das „Ich“ sich nur in der Abfolge innerer und äußerer Erfahrungen als aktives wahrnehmen kann, wenn es selbst von einem anderen selbstbewegenden Prinzip oder einer lebendigen Organisation wahrgenommen und von dieser beeinflusst werden kann (*System des transcendentalen Idealismus*: Schelling 1800, 254 u. 258).

das Subjekt sich einem anderen Subjekt gegenüber sieht, das ebenfalls Objekt ist; also einem lebendigen Gegenstand, der sich als notwendig für die Bestimmung der subjektiven Relation der subjektiven und objektiven Eigenschaften des Selbst erweist. *Der lebendige Gegenstand ist der erste Gegenstand; jener Gegenstand, der als erster Selbstbewusstsein sowohl als Subjekt als auch als Objekt darstellt.* Zweitens folgt aus der spekulativen Identität und dem als absolut zu beschreibenden Wissen von sich selbst, dass Subjekt und Objekt dieselbe *Form* haben müssen; eine Form, die selbst eine Beziehung von Subjekt (oder Begriff) und Objekt ist. Um zu verstehen, was Hegel mit der Identität von Begriff und Gegenstand, Form und Inhalt, und letztlich mit der Identität von *dem Begriff* und *der Idee* meint, müssen wir eine Form begreifen können, die intrinsisch mit ihrem Inhalt verbunden ist, also eine an sich zweckmäßige Form, die sich selbst organisiert und bestimmt. Leben ist daher sowohl materiell wie auch logisch notwendig für die Selbstbeziehung, die sowohl Selbstbewusstsein wie auch begriffliche Tätigkeit charakterisiert; materiell notwendig, da das Ich sich einem lebenden Objekt gegenüber sehen und von diesem affiziert werden muss, um sich selbst objektiv zu werden; logisch, da sich das Subjekt ohne ein Objekt, das dieselbe Form hat (also eine selbstverwirklichende, zweckmäßige Form, in der Begriff und Gegenstand zusammentreffen) weder selbst als das Objekt, das es ist, auffassen, noch Erfahrung und Wissen als je eigenes begründen kann.

2 Leben und die Logik der Erfahrung: Doppelung, Teilung und Ungleichheit

Bekanntlich kam es zu ersten Differenzen zwischen Hegel und Schelling, als Hegel nach Schellings Weggang aus Jena erste Entwürfe seines eigenen Systems entwickelte.¹⁹ Diese Entwürfe kulminierten 1807 in der Veröffentlichung der *Phänomenologie des Geistes*, die, verglichen mit der in der *Differenzschrift* enthaltenen Skizze, eine durchdachtere Darstellung von Negativität bietet. Mir geht es zwar hier nicht um die Details von Hegels menschlich wie philosophisch komplizierter Beziehung zu Schelling, aber ich möchte doch drei Aspekte der These der spekulativen Identität herausheben, die bis in Hegels reifes philosophisches System äußerst bedeutsam und weitestgehend intakt bleiben. Der erste Aspekt ist die Idee des Subjekt-Objekts und die selbstbezogene Form des Lebens, das Selbstbewusstsein, und die wesentliche Beziehung dieser beiden. Diese zweckmäßige,

¹⁹ Vgl. das *System der Sittlichkeit* und die *Jenaer Systementwürfe*.

selbstbezogene und (wie wir sehen werden) negative Form wird sich letztendlich zu dem entwickeln, was Hegel die *absolute Form* nennt. Allen Termen, die Hegel als absolut bezeichnet – Wissen, Idee, Geist, Verhältnis und insbesondere Form – liegt im Wesentlichen derselbe Gedanke zugrunde: Die Form der Tätigkeit des Wissens, Denkens, Begreifens und Bezeichnens muss so entworfen sein, dass sie die gleiche Form hat wie das, was gewusst, gedacht, begriffen und bezeichnet wird. Daher beschreibt Hegel Freiheit als „in seinem Anderen bei sich selbst zu sein“ (EL § 24 Z2). Wie wir bereits sahen, kann diese Form keinen bloß subjektiven Charakter haben, sondern muss sich in der Natur der Sache selbst als objektiv notwendig erweisen. In der *Phänomenologie* läuft dieser Gedankengang auf die Notwendigkeit hinaus, nicht nur das Subjekt als Substanz zu betrachten (das Subjekt als Objekt), sondern auch Substanz als Subjekt (Objekt als Subjekt).²⁰ In der *Logik* verweist Hegel weiterhin auf die *Idee* – oder die Einheit von Begriff und Gegenständlichkeit – mit dem Term „Subjekt-Objekt“, der der Form der Vernunft selbst entspricht.²¹

Der zweite Aspekt ist die Tatsache, dass Hegel nie den Gedanken aufgibt, dass die Naturphilosophie notwendiger Teil seines philosophischen Systems ist, obwohl seine Version derselben sich in vieler Hinsicht von der Schellings unterscheidet. Der Grundsatz, dass der Geist untrennbar mit dem Leben verbunden ist (obgleich nicht nahtlos und nicht ohne deutliche Gegensätze, Entzweiung und Negation), und dass der eine nicht ohne das andere begriffen werden kann, bleibt in Hegels reifem philosophischem System erhalten und spielt eine zentrale Rolle dabei, die Übergänge von der Logik zur Natur und von der Natur zum Geist zu verdeutlichen. Die bloße Möglichkeit dieser Übergänge und die Möglichkeit, dass die Teile des Systems ein systematisches, untereinander verbundenes, selbstorganisierendes Ganzes bilden, hängt vom richtigen Verständnis der Rolle des Lebens ab. Hegel hält daran fest, dass die Form des Lebendigen zugleich Unendlichkeit und Freiheit zum Ausdruck bringt und damit die gleiche Selbstidentität und Beziehung aufweist, die zugleich Ziel jedes einzelnen Systemaspekts wie auch des Systems als Ganzem ist. In gewisser Weise ist Hegel in jedem seiner Werke darauf aus, Objekte begreiflich zu machen, die auch als Subjekte beschrieben werden können, und damit das Endliche als Unendliches darzustellen; die Philosophie als Wissenschaft ist nur daran interessiert, die Wahrheit ihrer Gegenstände zu bestimmen, insofern diesen eine lebendige, selbstverwirklichende

²⁰ Wie Marcuse in *Reason and Revolution* schreibt: „Life is the first form in which substance is conceived as subject and is thus the first embodiment of freedom. It is the first model of a real unification of opposites and hence the first embodiment of the dialectic“ (Marcuse 1999, 38).

²¹ Vgl. EL §§ 214 u. 162.

Form zugeschrieben werden kann. Gleichgültig, ob der untersuchte Gegenstand Selbstbewusstsein, Natur, Geist, die Seele, der Staat oder das Denken selbst ist: Die Wahrheit des Objekts zu begreifen, macht es erforderlich, Formen des Unendlichen von Formen des Endlichen zu unterscheiden. Kurz gesagt begreift die Philosophie die Wahrheit ihrer Gegenstände, insofern sie zwischen Lebendem und Nicht-Lebendem unterscheiden kann (EL § 24 Z2).

Der dritte Aspekt ist, dass Hegel niemals davon abweicht, dass die Vernunft in ihrem Wissen von sich selbst das Leben zum ersten Gegenstand haben muss, also einen Gegenstand mit lebendiger Form. Um sich selbst finden zu können, muss das Bewusstsein im Laufe seiner phänomenologischen Entwicklung entdecken, dass das ihm angemessene Objekt etwas Unendliches sein muss, dass also „Unendlichkeit selbst Gegenstand des Verstandes“ werden muss (PhG 3:134).²² Dies ist der Ausgang der Dialektik von Kraft und Verstand, der uns auf den Standpunkt des Selbstbewusstseins versetzt. Einer verkehrten Welt gegenüberstehend muss der Verstand lernen, Entgegensetzung in sich selbst zu erhalten und zu ertragen. Diese Leistung ist gleichzeitig das erste Auftauchen der Unendlichkeit in der *Phänomenologie* und der erste Schritt zur Überwindung der einseitigen Perspektive des Verstandes.²³ Hegel nennt diese einfache Unendlichkeit „den absoluten Begriff“ oder „das einfache Wesen des Lebens“, das zum ersten Gegenstand des begehrenden Selbstbewusstseins wird (PhG 3:132).²⁴ Diese Erscheinung von Unendlichkeit und Leben ist die erste Entwicklungsstufe „dessen, was das Selbstbewusstsein weiß, indem es sich selbst weiß“ (PhG 3:136) und Hegel schreibt dazu in der *Enzyklopädie*:

[In der bloßen Vermischung von Einzelem und Allgemeinem] liegt ein Widerspruch, der [...] zum *verständigen* Bewußtsein fortreibt und daselbst seine Lösung insofern findet, als dort der Gegenstand zur *Erscheinung* eines *für sich seienden Inneren* herabgesetzt oder erhoben wird. Solche Erscheinung ist das *Lebendige*. An der Betrachtung desselben zündet sich das Selbstbewußtsein an, denn in dem Lebendigen schlägt das *Objekt* in das *Subjektive* um, – da entdeckt das Bewußtsein sich selber als das *Wesentliche* des Gegenstandes, reflektiert sich aus dem Gegenstande in sich selbst, wird sich selber gegenständlich. (EPG § 418 Z; Hervorhebungen im Original)

Wie zuvor erwähnt, braucht das Selbstbewusstsein mehr als die Begegnung mit dem Leben, um sich selbst völlig objektiv zu werden; es braucht eine Begegnung mit einem anderen Selbstbewusstsein, die in einer vollständigen kulturellen und

²² Vgl. PhG 3:186: „[Vernunft] sucht nur ihre eigene Unendlichkeit“.

²³ PhG 3:130–131.

²⁴ Vgl. PhG 3:139.

ethischen Welt kulminiert, die sich selbst in wechselndem Ausmaß erkennen kann und die Hegel *Geist* nennt. Was in diesen späteren, phänomenologischen Betrachtungen besonders hervorgehoben wird, ist die doppelte Bedingtheit des Selbstbewusstseins: Durch ein erstes, lebendes Objekt, grundlegend und sofort unterdrückt (vermittelt, negiert, buchstäblich aufgegessen), und dennoch immer wieder in mehr oder weniger zerstörerischen Formen zurückkehrend, und damit den Prozess der *Bildung* unterbrechend und erfüllend; und durch ein zweites Objekt in der Form eines anderen doppelt verfassten Ich. Hierbei handelt es sich um eine besondere und doch oft vergessene Eigenschaft von Hegels Idealismus; eine Eigenschaft, die diesen Idealismus vor dem „reibungsfreien Kreisen“ bewahrt, das ihm oft zugeschrieben wird.²⁵ Die Tatsache, dass das Selbstbewusstsein einen ersten Gegenstand benötigt (mit dem es sich unmittelbar identifiziert und missidentifiziert, und in dem es unmittelbare Befriedigung und notwendiges Missfallen findet) ist zentral für das Verständnis der folgenden Befriedigungen und Frustrationen, die dem Selbstbewusstsein in seinem gemeinschaftlichen Leben mit anderen doppelt verfassten, selbstbewussten Wesen begegnen. Wie wir sehen werden, erzeugen diese Identifizierungen und Missidentifizierungen, die Befriedigungen und Frustrationen eine innere „Reibung“ (Erfahrung), ohne sich dabei auf die Idee des Gegebenen zurückzuziehen, und dies nennt Hegel Negativität. Die Negativität des Selbstbewusstseins besteht in seiner Doppelverfasstheit als Leben und „Mehr-als-Leben“, als Leben und Geist; wobei diese beiden Begriffe nur gleichzeitig in ihrer Einheit und ihrer ewigen Entgegensetzung erfasst werden können.²⁶ Diese grundlegende Identität und Nicht-Identität von Leben und Geist wird in verschiedenen Teilen von Hegels System auf unterschiedliche Weise ver-

25 Der Begriff des „reibungsfreien Kreisens“ (*frictionless spinning*) kommt von John McDowell (*Mind and World*, McDowell 1994). Das Problem, das er sieht, ist die Möglichkeit, dass empirischer Inhalt unsere spontanen begrifflichen Fähigkeiten eingrenzen könnte. McDowells Lösung für das ständige Hin und Her zwischen Kohärentismus und dem Mythos des Gegebenen ist es, Kants These von der Untrennbarkeit von Begriff und Anschauung als dritten Weg zu wählen und zu argumentieren, dass begriffliche Voraussetzungen bereits an der Tätigkeit unseres Wahrnehmungsapparates beteiligt sind. McDowell diskutiert jedoch weder, was aus der inneren Logik dieser Tätigkeit folgt – außer auf einen aristotelisch inspirierten Begriff der „zweiten Natur“ hinzuweisen und eine „teilweise Rückverzauberung“ der Natur zu fordern (als wäre dies die Lösung des Problem und nicht etwa seine Ursache) –, noch setzt er sich mit dem für diese Frage zentralen hegelschen Begriff auseinander, dem der Negativität.

26 Das endgültige Aufhören dieser Entzweiung in beide Richtungen würde den natürlichen und geistigen Tod bedeuten. Die Überlegenheit eines Begriffs über den anderen, insbesondere die fehlerhafte oder fehlende Anerkennung des Lebens, verursacht notwendig pathologische Symptome und Verwerfungen im individuellen und kollektiven Selbstwissen – d. h., sie führt in die Ideologie (vgl. Neuhauser 2013).

mittelt, aber was ihr in jedem einzelnen Fall Inhalt und Bestimmtheit gibt, ist die Struktur der Doppelverfasstheit; die unzerlegbare Negativität von Leben und Selbstbewusstsein als selbstvermittelte Subjekt-Objekt-Beziehungen. Während Anerkennung und Vergesellschaftung sicherlich essentielle Aspekte der Verfasstheit der Vernunft sind, so kann die Bedeutung dieser Begriffe, so wie die Bedeutung der Freiheit und Selbstbestimmung *des Begriffs*, ohne den Kontext und die Entwicklung dieser Doppelverfasstheit nicht angemessen erfasst werden. Die Notwendigkeit und der Vorrang des lebenden Objekts repräsentieren nicht nur ein „realistisches“ oder „materialistisches“ Moment in Hegels Denken, sondern sind zentral für das Begreifen dessen, was er als den rechten Inhalt der philosophischen Wissenschaft ansieht; ein Inhalt, der eine objektive und nicht bloß subjektive (oder intersubjektive) Notwendigkeit darstellt. Die Frage ist hierbei nicht nur, ob und wie unsere Begriffe der Erfahrung verantwortlich sind,²⁷ sondern wie die Widersprüche und Konfigurationen der Subjekt-Objekt-Identität in ihrer lebendigen, historischen Entwicklung Erfahrung erst ausmachen, und wie diese Beziehung in ihrer „Wirklichkeit und Wahrheit“ (PhG 3:39/21) bestimmt werden kann. Wie wir jedoch zuvor sahen, so ist diese Subjekt-Objekt-Identität nicht nur auf der Seite des Subjekts determiniert, sondern hat ein im eigentlichen Wortsinne eigenes Leben.

Wir können die Idee der spekulativen Identität (oder der Identität und Nicht-Identität von Leben und Selbstbewusstsein) weiter entwickeln, wenn wir uns

27 Daher liegt Robert B. Pippin (in *Hegel's Idealism*) falsch, wenn er behauptet, dass „das allgemeine philosophische Problem der Tradition in der Nachfolge Kants“ und insbesondere für Hegel „die Rückkehr zur empirischen Welt in der Folge der Ablehnung von Empirismus oder naturalistischem Realismus zugunsten ursprünglich konstitutiver Bedingungen“ sei (Pippin 1989, 259; Übers. M. B.). Pippin ist ebenfalls daran gelegen, eine Lösung für das reibungslose Kreisen zu finden, und ihm scheint bewusst zu sein, dass seine Lesart der *Logik* Hegel diesem Vorwurf aussetzen könnte. Seine Antwort hängt allgemein an der Interpretation von Selbstverwirklichung und der Freiheit des *Begriffs* als Selbstgesetzgebung und der absoluten Autonomie und Autorität der sozial und historisch verkörperten Vernunft – dem Reich des Normativen – zur Bestimmung dessen, was als Zwangsgrund gelten soll; daran also, dass die Idee des Zwangs selbst eine autonome Bestimmung innerhalb des Vernunfttraums ist (vgl. Pippin 2008, 103; Brandom 1977; Pinkard 2002, Kap. 10). Alle diese Interpretationen artikulieren normative Autorität, wenn auch auf verschiedene Weisen, so doch immer nur auf der Seite des Subjekt-Objekts, und machen das subjektive Subjekt-Objekt auf Kosten des objektiven Subjekt-Objekts zum Absoluten. Dadurch entgeht ihnen die tiefere Bedeutung der Doppelverfasstheit des Selbst wie auch die der spekulativen Identität. Dass sie alle das subjektive Subjekt-Objekt als intersubjektive, soziale und geschichtliche Entwicklung deuten, mindert das Problem nicht im Geringsten, da das lebendige Objekt als Bedingung hinter der intersubjektiven Beziehung steht; eine Beziehung, die die Form, die sozio-historische, normative Autorität überhaupt annehmen kann, bestimmt.

dem Projekt der *Phänomenologie* in seiner Gesamtheit zuwenden, seiner Beziehung zu Logik oder Wissenschaft, und den Unterscheidungen von Endlichem und Unendlichem, Lebendem und Nicht-Lebendem und deren zentralen Rollen in der Progression des Selbstbewusstseins, die Hegel *Erfahrung* nennt. Phänomenologie – „die Darstellung des erscheinenden Wissens“ (PhG 3:72) – begründet die philosophisch-historische Entwicklung des Bewusstseins durch eine Reihe von Gestalten bis zum Standpunkt der Wissenschaft; einem Standpunkt, der die wahre Beziehung der spekulativen Identität von Subjekt und Objekt ausdrückt. Da das Bewusstsein selbst eine Form von Subjekt-Objekt-Identität *ist* und da jede Gestalt des Bewusstseins diese Identität auf der jeweiligen Seite von Subjekt und Objekt in anderer Form vorstellt, muss das Bewusstsein sich selbst auf seinem Entwicklungsweg durch diese verschiedenen Gestalten immer wieder verlieren. Jedes Mal, wenn eine Gestalt des Bewusstseins, eine Konfiguration der Subjekt-Objekt-Identität, als einseitig, widersprüchlich oder sonst unhaltbar erkannt wird, verliert das Bewusstsein nicht nur sein Objekt, sondern mit ihm auch sich selbst und seine ganze Welt, seine ganze Lebensform.²⁸ Hegel nennt diesen „Weg der Verzweiflung“ auch „die ausführliche Geschichte der *Bildung* des Bewußtseins“, und das Ziel des Prozesses ist die Selbstfindung des Wissens, dort, wo „der Begriff dem Gegenstande [und] der Gegenstand dem Begriff entspricht“ (PhG 3:73–74, Hervorh. im Orig.).

Aber wie genau kann dies erreicht werden? Nach welchem Maßstab können wir bestimmen, ob die Übereinstimmung von Begriff und Objekt wirklich erreicht worden ist? Auf die Methode der phänomenologischen Darstellung reflektierend bestimmt Hegel die Tätigkeit des Wissens als einen Vorgang, in dem das Bewusstsein sich selbst vom Objekt abgrenzt und sich zu diesem in Beziehung setzt. Den bestimmten Aspekt oder die bestimmte Form dieser Beziehung bezeichnet Hegel als *Wissen*.²⁹ Wie im zuvor behandelten Fall des Selbstbewusstseins ist jedoch auch hier das Ziel unseres Wissens das Wissen selbst: „Wissen [ist] unser Gegenstand“ (PhG 3:76). Durch dieses Streben entwickelt sich eine kontinuierliche Tätigkeit des Bewusstseins, in der es sich selbst mit Objekten variierender Form vergleicht und in Beziehung setzt, und in der jede Transformation in der Form des Objekts einen Transformation in der Form des korrespondierenden Bewusstseins hervorruft. Diese selbstbezogene dialektische Bewegung nennt Hegel *Erfahrung* „insofern ihm der neue, wahre Gegenstand daraus entspringt“ (PhG 3:78).³⁰ Dies jedoch führt uns zu einem Paradox im Kriterium der Entsprechung: Wenn der

²⁸ Heidegger beschreibt dieses Leiden des Bewusstseins als „ständigen Tod“ (Heidegger 1950, 147).

²⁹ PhG 3:76.

³⁰ Vgl. auch PhG 3:38–39.

Vergleich ein Vergleich des Bewusstseins mit sich selbst ist, dann muss dieses Kriterium im selben Bewusstsein liegen, und damit scheinen wir uns im Kreis zu bewegen. Woher wissen wir, ob das neue, wahre Objekt entsprungen ist, und was sind die Bedingungen für *diese* Bedeutung der Erfahrung?

Hierbei handelt es sich um ein großes und schwieriges Problem, das Hegels gesamtes System durchzieht, doch wir können zu diesem Problem einen Zugang finden, wenn wir zum Thema der Doppelverfasstheit des Bewusstseins zurückkehren. Um die Fragestellung noch einmal zu verdeutlichen: Wie kann das Kriterium für die Vergleichung des Bewusstseins mit seinem Objekt so im Bewusstsein liegen, dass diese Vergleichung einen bestimmten Inhalt erzeugt („ein neuer wahrer Gegenstand“), der der hegelschen *Erfahrung* zu Grunde liegt? Zunächst müssen wir festhalten, dass die Bedingung der Möglichkeit einer solchen Vergleichung eine Ungleichheit der verglichenen Objekte, also des Bewusstseins als Maßstab und des Bewusstseins als Objekt, ist.³¹ „Diese Ungleichheit, die im Bewußtsein zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, stattfindet, ist ihr Unterschied, das *Negative* überhaupt“ (PhG3:39, Hervorh. im Orig.). Das Negative ist das Bewegende, die Macht von Teilung und echtem Gegensatz in der spekulativen Identität, in der Beziehung und der Ungleichheit von Subjekt und Objekt. Hegel betont zwar, dass das Negative schlicht das Subjekt ist, das Selbst, die Macht des Gedanken und des reinen Ichs, doch erinnert er uns auch an Folgendes: „[Wenn] nun dies Negative zunächst als Ungleichheit des Ichs zum Gegenstande erscheint, so ist es ebensosehr die Ungleichheit der Substanz zu sich selbst[,] [und darin] zeigt [die Substanz,] sich wesentlich Subjekt zu sein“ (PhG 3:39). Daher ist das, was im Negativen ausgedrückt wird, die lebendige Teilung und Entzweiung im Zentrum der spekulativen Identität von Subjekt und Objekt: Zum einen drückt das Ich die enorme Macht des Negativen dort aus, wo dieses sich selbst in seiner Teilung begegnet. Das Ich ist doppelt verfasst: zunächst als und durch ein lebendes Objekt und dann als und durch ein selbstbewusstes Objekt. In dieser inneren Ungleichheit und dem *realen* Gegensatz von Selbst-als-Subjekt und Selbst-als-Objekt – dessen beispielhafte Manifestation der Gegensatz zwischen dem natürlichen und dem geistigen Leben des Selbst ist³² –, die das Negative in sich trägt, zeigt sich die wahre Macht des Negativen. Weil dieser Gegensatz real ist und Nega-

³¹ Vgl. Heidegger (1950), 112.

³² Zum Verhältnis und dem Gegensatz von Geist und Leben und dem Unterschied zwischen einer phänomenologischen, naiv-theologischen Perspektive – worin der Geist Leben und Natur hinter sich lässt – und einer kritisch-genealogischen, anti-teleologischen Perspektive – worin die Gegensätze von Leben und Geist weiter das geistige Leben bestimmen – vgl. Menke (2006). Zur Idee, dass Natur bloß eine Voraussetzung des Geistigen ist, die der Geist hinter sich lässt, vgl. Pippin (2002).

tivität im doppelt verfassten Ich selbst lebt, ist diese Ungleichheit in der Lage, eigenen bestimmten Inhalt zu erzeugen, und hat die Macht, ein neues Objekt zu entwickeln, ohne „äußere“ Kriterien wie etwa Anschauungen oder andere Vorstellungen von Sinnesdaten zu importieren, die von Beiträgen des Ich oder Verbindungen damit unberührt sind. Erfahrung ist nur aufgrund dieser Negativität und des Widerspruchs im Ich, das als Leben und Geist selbst schon eine Subjekt-Objekt-Beziehung ist, einfach und möglich. In diesem Sinne erschafft die Vergleichung des Bewusstseins mit sich selbst immer schon ihr eigenes Kriterium, ihren eigenen Maßstab und ihr eigenes Gesetz. Nur das Lebendige trägt das Negative in sich selbst, und nur, was Ungleichheit, Teilung und den Gegensatz von Subjekt und Objekt (Geist und Leben) in sich selbst trägt, kann durch die Vergleichung mit sich selbst bestimmten Inhalt erzeugen und so Erfahrung konstituieren.

Darüber hinaus *ist* das Ich als in sich geteiltes (buchstäblich zweigespaltenes) nicht nur zwei Objekte, es *hat* auch zwei Objekte. Dies ist unabdingbar für das Verständnis von Hegels Begriff der Erfahrung als etwas, in dem ein neuer wahrer Gegenstand entspringt. Als negatives bezieht sich das Ich auch negativ auf sein Objekt, welches sich zunächst als unabhängiges Anderes zeigt, von Hegel „Ansich“ oder „Ansichsein“ genannt. In den ersten Kapiteln der *Phänomenologie* sind „das Seiende der sinnlichen Gewißheit, das konkrete Ding der Wahrnehmung [und] die Kraft des Verstandes“ die ersten drei „Ansich“-Formen des Objekts, die sich als etwas vom Bewusstsein und seinen Tätigkeiten Unabhängiges zeigen (PhG 3:137). In allen diesen Fällen ist das Objekt mit dem „Charakter des Negativen“ besetzt oder hat eine endliche und einseitige Form, die nicht die wahre Form des Selbstbewusstseins widerspiegelt, sondern nur die verstandesmäßige oder natürliche Form des Bewusstseins (PhG 3:139). In dieser Bestimmung des Ansich entspringt jedoch eine Zweideutigkeit, da das Objekt, sobald es als Ansich bestimmt ist, auch als Ansich nur *für das Bewusstsein* bestimmt ist. Der zweite Gegenstand ist damit das „Für-es-Sein dieses Ansich“, ein *neues* Objekt, das mit der Bewegung der Bestimmung des ersten Objekts entsteht und darüber hinaus eine Transformation des ersten Objekts zu etwas darstellt, das für das Bewusstsein ist, etwas, das die Form des Bewusstseins hat (PhG 3:79). Der Übergang vom ersten Gegenstand zum zweiten oder zur Erfahrung ist tatsächlich eine Bewegung zwischen endlicher und unendlicher Form: zwischen der Form eines Objekts, die einer begrenzten Form des Bewusstseins entspricht (ein Beispiel hierfür, allerdings nicht das einzige, ist der Verstand), und der Form des Objekts, die dem lebenden Begriff entspricht.³³ Durch diese Transforma-

³³ Zu der dem Bewusstsein innewohnenden Zweideutigkeit vgl. Heidegger (1950), 115, 153–155 u. 167.

tion – die zwischen dem ersten und dem zweiten Gegenstand geschieht und die Hegel Erfahrung nennt – und durch den Verlust seines ersten Gegenstandes wird auch das Bewusstsein transformiert und einem Bildungs- und Entwicklungsprozess unterworfen.³⁴ Dieser Übergang vom Begreifen toter Objekte zum Begreifen lebendiger Objekte erlaubt es uns, die Gegenstände zu begreifen, und damit auch uns selbst als selbstständige, selbstbestimmte und freie Wesen. Die Zweideutigkeit in Bewusstsein wird damit durch ein zweideutiges Objekt gespiegelt: Leben ist nicht bloß der *erste* Gegenstand, sondern in gewisser Weise auch der letzte;³⁵ insofern nämlich, als wir zu unserer Voraussetzung, nämlich dem *Leben* – nun als Gesetztes und Selbstbestimmtes – zurückkehren; als „neues wahres Objekt“ in der Form des Selbst. Diese Bewegung nennt Hegel die absolute Methode oder den „Kreis von Kreisen“ (WL 6:571). Während „das Erkennen [sich] von Inhalt zu Inhalt fort[wälzt]“, bewegt sich das Bewusstsein vom Leben als unmittelbares und endliches zum Leben als selbstbestimmtes und unendliches (WL 6:569).

In Verbindung mit der Doppelverfasstheit und der Transformation des Bewusstseins und seiner Gegenstände (ein Prozess, durch den das Bewusstsein stetig seine eigene Form verwirklicht) sollte auch erwähnt werden, dass die phänomenologische Darstellung, also die Darstellung von Wissen oder Wissenschaft als Erscheinung, jeweils immer schon „das Verhalten der Wissenschaft zu dem erscheinenden Wissen“ ist (PhG 3:75). Die Erfahrung des Bewusstseins ist nicht *bloße* Erscheinung, sondern findet in der Vermittlung von Erscheinung und Wesen statt, oder, genauer gesagt, in der Vermittlung der Erscheinung von Wissen und tatsächlichem, spekulativem Wissen.³⁶ Wie Heidegger schreibt, bewegt sich das erscheinende Wissen notwendig im „Zwischen“ von „natürliche[m] Bewußtsein und reale[m] Wissen“ (oder im Zwischenraum von Leben und Tod).³⁷ Die spekulative Form ist der Phänomenologie nicht fremd, sondern ist bereits in der Erfahrung des Bewusstseins präsent; und das spekulative Denken hat die phänomenologische Entwicklung des Bewusstseins zur Voraussetzung; eine Entwicklung, die eine Herleitung von Standpunkt der Wissenschaft darstellt. Daher macht Hegel deutlich, dass „[durch] diese Notwendigkeit [...] dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon Wissenschaft [ist] und nach ihrem Inhalte hiermit Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ (PhG 3:80/56).

³⁴ Auf diesem Weg wird viel vergessen und es werden Rückschritte gemacht; vgl. etwa Hegels Diskussion des „vergessenen Weges“ der Vernunft in PhG 3:180.

³⁵ Ich danke Fred Neuhauser, der mich auf diesen Punkt aufmerksam gemacht hat.

³⁶ Vgl. PhG 3:80–81, wo Hegel absolutes Wissen als Punkt beschreibt, an dem die Erscheinung mit dem Wesen zusammenfällt.

³⁷ Heidegger (1950), 132–133; vgl. WL 5:17–18, 43.

Der Entwicklungsweg des Bewusstseins endet im absoluten Wissen, dem Standpunkt der lebendigen, innerlich negativen spekulativen Identität, auf dem der *starre* Gegensatz des Bewusstseins überwunden wird. Die phänomenologische Entwicklung des Bewusstseins wird zu tatsächlichem Wissen und reinem Denken – spekulativer Logik –, wenn die Zweideutigkeit, Negativität und Doppelverfasstheit des Bewusstseins und seiner Gegenstände die Form des Denkens und die Form des *Begriffs* annehmen.³⁸ Damit bewegt es sich nicht länger im Bereich der Erscheinung, Erfahrung oder Vorstellung, sondern in den Denkbestimmungen derselben; oder, anders ausgedrückt: innerhalb jenes Zusammenfallens von Wesen und Erscheinung, die Hegel *Wirklichkeit* nennt.³⁹ Im absoluten Wissen hat sich der Geist die Form des *Begriffs* angeeignet, und dieser *Begriff*, der nun mit seinem Objekt übereinstimmt beziehungsweise die tatsächliche „Form der Gegenständlichkeit“ (PhG 3:583) ist, hat ebenfalls die Form des Selbst.⁴⁰ Hegel beschreibt diese „selbstische“ Gestalt auf verschiedene Weisen und nähert sich ihr durch eine Beschreibung ihres Inhalts.⁴¹ Erstens ist dieser Inhalt *frei*, und nicht nur im Element des Denkens, sondern, wie Hegel betont, frei auch in seinem unmittelbar gedachten Sein und Dasein.⁴² Diese „Sicherheit des Unmittelbaren“ führt uns nicht nur zum Beginn der *Phänomenologie* zurück, nämlich zur Gestalt der sinnlichen Gewissheit,⁴³ sondern auch voran zum Beginn der *Logik* in der Form des reinen Seins (PhG 3:589).⁴⁴ Die fortwährende Rückkehr des Unmittelbaren und seine unmittelbare Aufnahme in Vermittlung ist ein weiterer Ausdruck der Negativität und Doppelverfasstheit des Bewusstseins (und damit nun auch des Denkens), und damit das, was Hegel als Doppelverfasstheit des Anfangs der Logik bezeichnet. Zweitens ist der Inhalt als freier Inhalt nichts anderes als das sich entäußernde Selbst *oder* die unmittelbare Einheit seines Selbstwissens; dies

³⁸ Es soll angemerkt werden, dass diese Zweideutigkeit und Negativität im absoluten Wissen und der spekulativen Logik nicht überwunden wird, sondern lediglich eine andere Form annimmt. Genauer gesagt nimmt in der Logik die *Form selbst* einen negativen und zweideutigen Charakter an (durch ihr doppeltes Wesen); und dies hat seinen Grund in der Idee des lebendigen Gedankens.

³⁹ Vgl. EL §§ 2–3, § 24 Z 2, § 6.

⁴⁰ Hegel beschreibt das Leben auch als „selbstisch“, womit gewöhnlich „eigensinnig“ oder „egoistisch“ gemeint ist (EN § 337). Zum Gedanken, dass die Struktur und Einheit des Begriffs die gleiche ist wie die Struktur und Einheit des Selbst, was Brandom die semantische These des Idealismus nennt, vgl. Brandom (1999), 164–189.

⁴¹ Das Folgende ist eine Randbemerkung zu PhG 3:588–589.

⁴² Hier soll an Schellings Äußerung zum Organismus erinnert werden: „Nicht [seine] Form allein, sondern [sein] Daseyn ist zweckmäßig“ (IPN 2:41).

⁴³ Vgl. PhG 3:82–92/58–66.

⁴⁴ Vgl. EL § 86.

in der Hinsicht, dass sowohl innere Entzweiung als auch wesentliche Einheit zur Verfasstheit des Selbst gehören. Drittens besteht der Inhalt, sofern er in der dauerhaften Selbstentäußerung und -aufhebung des Selbst liegt, in Negativität. In dieser Freiheit ist das negative Moment notwendig und besteht in einer durch Verhältnisse bestimmten Vielfalt. Die Idee des Verhältnisses und die Möglichkeit, eine angemessene selbstbezogene Form zu bestimmen, die die Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit überwinden kann (Hegel spricht hier bereits so, als liefen die Freiheit und die Notwendigkeit des Selbst auf dasselbe hinaus), ist die Aufgabe des Übergangs von der objektiven zur subjektiven Logik. Zuletzt ist der Inhalt dieser „selbstischen“ Form als negative einfach der *Begriff* (der *Begriff* ist sowohl Form als auch Inhalt der Logik, so wie das Bewusstsein sowohl Form als auch Inhalt der Phänomenologie ist) und seine Tätigkeit, sein eigentliches Leben, kann nun als Wissenschaft beschrieben werden. Im Gegensatz zum Weg der Verzweiflung, der uns durch die verschiedenen Gestalten des Bewusstseins geführt hat, in denen es Verlust und Tod erlitten hat,⁴⁵ verläuft die Wissenschaft oder das Leben des Begriffs (vermittelt durch die Negativität des Selbst) durch die organische, selbstsetzende und selbstbestimmende Entwicklung von Gedankenformen oder bestimmten Begriffen, solchen also, die ihren eigenen Inhalt aus der lebendigen Entzweiung des Denkens von sich selbst erzeugen. Damit werden im absoluten Wissen das Leben und die Erfahrung des Selbstbewusstseins zum Leben des Begriffs.

3 Leben und die Logik der Logik: Absolute Form

Wir können uns nun allmählich einen Begriff davon machen, was Hegel meint, wenn er behauptet, dass das Denken selbst und die ihm eigene Form (also der *Begriff*) *Leben* ist. Zunächst ist das Denken Leben, insofern es die Form des Negativen annimmt, eine Negativität, die nur in Verbindung mit der ursprünglichen Doppelverfasstheit des Selbst verstanden werden kann. Die Negativität des Denkens besteht in seiner ihm innewohnenden Ungleichheit sowohl als Gedanke und Sein wie als Form und Inhalt, Grund und Begründetes. Alle diese sind Ausdruck der dem Denken eigenen Verfasstheit als Leben und Geist, oder, mit Marx

⁴⁵ Dies bedeutet, dass die *Phänomenologie* auch als eine Trauerarbeit gelesen werden kann, wobei Trauer nur dadurch möglich ist, dass wir Gegenstände, Andere und uns selbst als lebendig erfahren können – und somit als das, was den Tod erleiden und verloren werden kann. Spekulative Logik ist die Denkform, die diesem Gedanken gerecht wird, und damit das Gegengift *par excellence* zur instrumentellen Vernunft.

gesagt, als Lebenstätigkeit und bewusste Lebenstätigkeit. Die Form des Denkens ist für ihren Inhalt nicht von „äußeren Objekten“ abhängig, sondern erzeugt und ist ihr eigener Inhalt als lebendiger, geistiger Gegenstand. Dies ist der rechte Weg zum Verständnis der Objektabhängigkeit des Gedankens, und der Grund dafür, warum das Objekt des Wissens, als Prozess dieser gesamten Bewegung, einfach nur es selbst ist (das heißt, Tätigkeit des Lebens beziehungsweise Geists, die sich selbst durch *Denken* zu verstehen sucht). Des Weiteren wird Denken als lebendig bezeichnet, weil es sich selbst Gestalt gibt, sich selbst verwirklicht und durch diesen negativen Prozess sich selbst seinen eigenen Inhalt geben kann. Die Tätigkeit des Denkens setzt die Form seiner Selbstbeziehung, oder des Verhältnisses von Denken und Sein, auf unbestimmt viele Weisen. Als innerlich zweckmäßige und selbstorganisierende ist die Selbstbeziehung des Denkens in ihrer Bewegung durch Gedankenbestimmungen eine *selbstbestimmte*.⁴⁶ Mit diesem Zugang sollten wir Hegels Behauptung verstehen, dass sich „die Freiheit als die Wahrheit der Notwendigkeit und als die Verhältnissweise des Begriffs“ zeigt (WL 6:246/578). Diese Form des spekulativen Denkens ist eine, die dem lebendigen Selbst zu eigen ist; und was die Bewegung der Gedankenbestimmungen antreibt, ist nicht die „abstrakte Form der Apriorität gegen das Aposteriorische“⁴⁷ (Bestimmungen, die überhaupt nicht zur Tätigkeit des spekulativen Denkens gehören) sondern die Negativität der „Bestimmungen [...] selbst in ihrem besonderen Inhalte“ (WL 5:62).⁴⁸

Der Vorrang des Objekts, den wir oben im Zusammenhang mit der *Differenzschrift* diskutierten, hat sich nun zu einem methodologischen Argument gewandelt, in dem es um die Notwendigkeit unterschiedlichen *Inhalts* (dessen, was Hegel „die Sache selbst“ nennt) und dessen Entwicklung in der Vorstellung und der negativen Bewegung des spekulativen Denkens geht.⁴⁹ Im Übergang von der phänomenologischen zur logischen Darstellung (ein Übergang, der letztlich das Problem von Leben und Selbstbewusstsein erneut aufwerfen wird)⁵⁰ ist es nicht nur so, dass der Inhalt die führende Rolle spielt, indem er die bestimmten Eigenschaften dieser Progression ausmacht. Erstaunlicherweise bemerkt Hegel auch, dass der Inhalt hierbei „ein und derselbe bleibt“ (EL § 3). Durch die verschiede-

⁴⁶ Vgl. WL 5:61.

⁴⁷ Daher schreibt Hegel: „Es muß aus diesem Grunde gesagt werden, daß nichts gewußt wird, was nicht in der Erfahrung ist“ (PhG 3:585).

⁴⁸ Zur Bewegung der bestimmten Negation in der Logik vgl. WL 5:49–51.

⁴⁹ Vgl. EL § 1, WL 5:16.

⁵⁰ Vgl. WL 6:484–548.

nen Formen des Bewusstseins (Gefühl, Begierde, Intuition, Vorstellung, usw.)⁵¹ und ebenso im Übergang zur Tätigkeit und Form des reinen Denkens bleibt der Inhalt oder das Objekt der Untersuchung sich selbst gleich. Es handelt sich dabei schlicht um das Wesen und die Wahrheit (die Wirklichkeit) des doppelt verfassten Selbst, während es durch unendlich viele Formen zum Selbstwissen kommt. Hier sehen wir wiederum, weshalb die Phänomenologie eine Mittelstellung zwischen natürlichem Bewusstsein und Wissenschaft, zwischen Erscheinung und Wesen einnimmt: Obgleich es *scheint*, als setze sich das Bewusstsein auf dem Weg der Verzweiflung mit einer Vielfalt heterogener Inhalte auseinander, so ist dies nur deshalb so, weil sich die jeweilige Form des Bewusstseins an einen bestimmten Inhalt hängt und damit jeweils ein (neues) spezifisches Objekt bildet, und es dadurch wirkt, als hätte das Bewusstsein eine Vielfalt von Inhalten und Gegenständen. Doch tatsächlich sind Inhalt und Gegenstand in jedem Fall derselbe, denn auf jeder Stufe der Progression kann das Bewusstsein nur nach Gegenständen suchen und nur in Gegenständen Erfüllung finden, die auch die Form eines Selbst haben.⁵² Dieser Inhalt ist *notwendig*; erstens, da das Bewusstsein nur in einem Gegenstand mit der Form eines Selbst Erfüllung finden kann;⁵³ und zweitens, da das Bewusstsein als negatives und doppelt verfasstes notwendig seinen eigenen Inhalt erzeugt und bestimmt, worin ein Element seiner Freiheit begründet liegt. Wenn der Inhalt sich in der Logik weitgehend gleich bleibt, dann erreichen wir im Fortschreiten von der Phänomenologie zum spekulativen Denken „der Form nach [...] weitere Befriedigung; diese Form ist die Notwendigkeit überhaupt“ (EL § 9). Formbezogene Erfüllung in der Logik ist möglich, wenn die Form, die den Inhalt der Logik ausmacht, mit dem notwendigen Inhalt des Bewusstseins übereinstimmt, den wir bisher betrachtet haben, also mit dem Selbst in seinem negativen, selbstbezogenen, selbstformierenden Charakter. Als Tätigkeit

51 Vgl. die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) für eine umfassendere Darstellung der verschiedenen Formen, die der Geist annimmt, und in der die Phänomenologie des Bewusstseins nur eine Dimension unter weiteren ist.

52 Vgl. PhG 3:134. Dies ist ein entscheidender Grund dafür, dass mechanistische Erklärungen des Natürlichen und des Menschlichen – obwohl sie in vielerlei Hinsicht korrekt und nützlich sein können (aber auch schädlich) – buchstäblich so unbefriedigend sind oder bloß wie Scheinerklärungen wirken. Für Hegel scheint die Minimalbedingung einer befriedigenden Erklärung (jeder befriedigenden Erklärung?) zu sein, dass der Erklärende die Logik der inneren Zweckmäßigkeit und Selbstverwirklichung des zu Erklärenden identifizieren kann. Zur Bedeutung teleologischer Erklärungsmuster für Hegels allgemeine Auffassung von Erklärung; vgl. Kreines (2004).

53 Diese Notwendigkeit lässt sich mit der vergleichen, die wir zuvor bei Schelling gefunden haben; also mit jener, einem lebendigen Gegenstand Zweckmäßigkeit zuschreiben zu *müssen*; einer Notwendigkeit, in der wir völlig unter Zwang und keinesfalls frei sind.

des sich selbst denkenden Denkens (in der Form und Inhalt übereinstimmen, insofern beide aus Denken bestehen; und durch die formbezogene Erfüllung erreicht wird) beschreibt Hegel die Logik als „Wissenschaft der *absoluten Form*“ – absolut, da die Form des Gedankens mit dem freien und notwendigen Inhalt des lebendigen, denkenden Selbst übereinstimmt (WL 6:267; Hervorhebung K. N.).

Dass der Inhalt der Logik notwendig, selbsterzeugend und selbstentwickelnd ist, bedeutet für Hegel, dass auch die Tätigkeit des reinen Denkens durch seine Begründung in der lebendigen Form des doppelt verfassten Selbst verstanden werden muss. Auf der Ebene der Logik bestünde Wissen von sich selbst in der Entwicklung einer Gedankenform (oder eines ganzen Systems von Gedankenbestimmungen), die mit der Logik der Selbstverwirklichung übereinstimmen, einer Form des Denkens, die die Negativität, den Widerspruch und die Freiheit im Zentrum des denkenden Subjekts begreifen kann. Diese Vorstellung der Selbstentwicklung des Denkens schreitet auf negative Weise voran und seine Progression enthält zwei Momente (WL 5:57). In der Form des spekulativen Denkens (die den Schlusssatz der *Phänomenologie* zur Voraussetzung hat)⁵⁴ wird die Ungleichheit von Subjekt und Objekt, Gedanke und Sein (oder genauer, von Begriff und Sache)⁵⁵ durch eine dialektische Bewegung zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung ausgedrückt und enthält die beiden Momente des Ansich und des Fürsich, die wir bereits besprochen haben. Die Logik beginnt damit sogleich als unmittelbare und mittelbare: unmittelbar, da sie selbst bloß die Unmittelbarkeit des absoluten Wissens ist, die Form des reinen Denkens, die selbst unmittelbar reines Sein ist; mittelbar, da die Möglichkeit des reinen Denkens selbst die gesamte lebendige Entwicklung des Bewusstseins (und seiner kontinuierlichen Tätigkeit) voraussetzt und von dieser bestimmt wird. Jede Gedankenbestimmung in der *Logik* – wie auch die *Logik* als Ganzes – bewegt sich in negativer Weise durch diese Momente der Unmittelbarkeit und der Vermittlung. Um nur die ersten Bewegungen nachzuvollziehen: Reines Sein, die Manifestation absoluter Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit, ist tatsächlich durch seine absolute Unbestimmtheit unmittelbar reines Nichts; und in dieser inneren Ungleichheit von reinem Sein und reinem Nichts ist es selbst schon als eine Bewegung des Werdens vermittelt.

Darüber hinaus beruht selbst die Einteilung der *Logik* in objektive (die Lehre vom Sein und vom Wesen) und subjektive (die Lehre vom Begriff) auf dem

⁵⁴ Hegel schreibt: „Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseins voraus“ (WL 5:43).

⁵⁵ „[Die reine Wissenschaft] enthält den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist“ (ebd.).

Denken des Begriffs, dem, was Hegel „das Urteil des Begriffs“ nennt (WL 5:57). Für Hegel ist die Vorstellung des *Ur-teils* nicht als Synthese äußerlich verbundener Subjekte und Prädikate anzusehen, sondern seine Bestimmtheit beruht auf einer Bewegung ursprünglicher Teilung und Spaltung, also auf einer Bewegung der Negativität. Hegel schreibt: „Das Urteil ist die Direktion des Begriffes durch sich selbst. [...] Es ist insofern die *ursprüngliche Teilung* des ursprünglich einen; das Wort *Urteil* bezieht sich hiermit auf das, was es an und für sich ist“ (WL 6:304, Hervorh. im Orig.). Dieses hölderlinsche Verständnis vom Urteil als Teilung drückt die Negativität des Selbst aus, die Ungleichheit von Subjekt und Objekt und das Selbst als selbstbezogenes Subjekt-Objekt auf der Ebene der logischen Form. Hegel organisiert die verschiedenen Unterteilungen der *Logik* (und ihre weiteren Unterteilungen insbesondere in der Subjektiven Logik, die aus Subjektivität, Objektivität und ihrer Einheit, der Idee, besteht) gemäß dieser Selbstentzweiung des Begriffs, die in der Einleitung vorgefasst und im Verlauf des Werks weiter ausgeführt wird. Im ersten Moment ist der Begriff *an sich*, im Element des Seins und der Realität. Hegel nennt dies den seienden Begriff, und die Bewegung des Begriffs-an-sich macht den Inhalt der Objektiven Logik aus. Während das Denken durch Gedankenbestimmungen mit immer weiter zunehmendem Inhalt schreitet, erlangt auch die Bestimmung des Seins zunehmende Konkretheit und Bestimmtheit; und die Objektive Logik enthält das, was Hegel Genesis des Begriffs nennt. Im zweiten Moment existiert der Begriff *für sich* (oder der Begriff als Begriff) und seine Entwicklung behandelt die subjektive Logik. In seiner Beschreibung des Begriffs-für-sich bemerkt Hegel in Klammern: „(wie er es, um konkretere Formen zu nennen, im denkenden Menschen, aber auch schon, freilich nicht als *bewußter*, noch weniger als *gewußter*, im empfindenden Tier und in der organischen Individualität überhaupt ist; Begriff *an sich* sich ist er aber nur in der unorganischen Natur)“ (WL 5:58, Hervorh. im Orig.). Der Begriff-für-sich ist, in anderen Worten, die logische absolute Form der gleichen Formweise; eine Form, die ihren eigenen Inhalt bestimmt, und die in den konkreten Bestimmungen Geltung hat, die Hegel vorschweben: im Menschen, dem empfindungsfähigen Tier und der organischen *Individualität*. Da der Begriff-an-sich zur anorganischen Natur gehört, zum Bereich des Seins im Allgemeinen, verlangt der Übergang vom Ansich zum Fürsich (oder von der objektiven zur subjektiven Logik) nach der Bestimmung einer Art Formbeziehung, die Hegel Formtätigkeit nennt.⁵⁶ Diese führt vom Leblosen zum Lebendigen, von absoluter Endlichkeit und äußerer Notwendigkeit zu spekulativer Unendlichkeit und Freiheit. Zwischen diesen beiden Momenten des Begriffs liegt die Lehre vom Wesen, eine „Sphäre

⁵⁶ Vgl. z. B. EL §§ 159 u. 212.

der Vermittlung“ (WL 5:58), in der die verschiedenen reflektierten Bestimmungen der Beziehungen zwischen den Unterteilungen des Begriffs behandelt werden.⁵⁷

Die spekulative Identität bringt uns damit bis zur Bestimmung der Logik der Logik, indem sie die Form der Form ausdrückt, die in Hegels Logik des Begriffs entwickelt wird. Im Argument, dass Leben sowohl materielle wie logische Voraussetzung des Denkens ist, zeigt sich nicht nur der zweckmäßige Charakter der begrifflichen Tätigkeit vom Selbstbewusstsein zum Begriff bis ganz zur untersten Ebene (selbstbestimmend *ausschließlich* in seiner Identität und Nicht-Identität mit Leben), sondern auch ganz bis zur obersten Ebene: selbstbestimmend *ausschließlich*, sofern es die negative, selbstverwirklichende Form des Selbst annimmt, eine Formtätigkeit, die das Leben des Begriffs ausmacht. Diese Erfüllung bezüglich der Form kann jedoch nur durch die Tätigkeit des spekulativen Denkens selbst erlangt werden, und nur als Resultat der Bewegung durch die Gedankenbestimmungen der *Wissenschaft der Logik*. So wie das Selbstbewusstsein seine Freiheit nur durch die von innerer und äußerer Entzweiung getriebene zweckmäßige Selbstbestimmung der Erfahrung erlangt, die den Weg der Verzweiflung in der *Phänomenologie* beschreibt,⁵⁸ so erlangt auch das Denken seine Freiheit nur durch die zweckmäßige Bestimmung von Gedankenformen, die sich als Bedingungen der Möglichkeit von Bestimmtheit überhaupt erweisen. Spekulative Freiheit hat zur Folge, dass Selbstbestimmung nur dann wirklich werden kann, wenn die Ansprüche von Identität und Nicht-Identität in ihren vielen Erscheinungen erkannt werden; alles andere ist „Irrtum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit“ (WL 6:549).⁵⁹

Aus dem Englischen von Maren Behrens

⁵⁷ Diese beiden Momente und ihre Ungleichheit sind immanente Bestimmungen des Begriffs, und das *Ur-teil* oder die Teilung des Begriffs reproduziert die oben erwähnte Zweideutigkeit und Ungleichheit in Bezug auf das Bewusstsein, nun ausgedrückt als die Zweideutigkeit, die sich zwischen Logik und Metaphysik, zwischen Denken und Sein erhält; vgl. WL 5:16, EL § 24. Zur Zweideutigkeit des Begriffs vgl. Marcuse (1999), 25.

⁵⁸ „Und es ist allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit“ erlangt wird. In der Erfahrung und im Überleben des Kampfes um Anerkennung „wird es dem Selbstbewußtsein, daß ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtsein ist“ (PhG 3:149, 150).

⁵⁹ Der vorliegende Beitrag ist ursprünglich erschienen als Ng (2013). Wir drucken die leicht überarbeitete und übersetzte Fassung mit freundlicher Genehmigung des August Verlages, Berlin. Die Verfasserin dankt Alexey Weißmüller für seine Hilfe bei der Korrektur der Übersetzung.

Literatur

- Adorno, T. W. (2003), Zu Subjekt und Objekt, in: *Kulturkritik und Gesellschaft I* (= Gesammelte Schriften 10), hg. v. Tiedemann, R., u. Mitwirkg. v. Adorno, G., Frankfurt am Main, 741–758.
- Bernstein, J. (2001), *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge.
- Brandom, R. (1977), Freedom as Constraint by Norms, in: *American Philosophical Quarterly* 16.3, 187–196.
- Brandom, R. (1999), Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism. Negation and Administration in Hegel's Account of the Structure and the Content of Conceptual Norms, in: *European Journal of Philosophy* 7.2, 164–189.
- Fichte, J. G. (1971), *Fichtes Werke*, hg. v. Fichte, I. H., fotomechan. Nachdr., Berlin [FW].
- Hegel, G. W. F. (1970), *Werke in zwanzig Bänden*, hg. v. Moldenhauer, E., u. Michel, K. M., Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1950), Hegels Begriff der Erfahrung, in: *Holzwege*, Frankfurt am Main, 105–192.
- Kant, I. (2009), *Kritik der Urteilskraft*, hg. v. Klemme, H. F., Hamburg.
- Kreines, J. (2004), Hegel's Critique of Pure Mechanism and the Philosophical Appeal of the *Logic* Project, in: *European Journal of Philosophy* 12.1, 38–74.
- Marcuse, H. (1999), *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Amherst, Mass.
- McDowell, J. (1994), *Mind and World*, Cambridge, Mass.
- Menke, C. (2006), Spirit and Life. Towards a Genealogical Critique of Phenomenology, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal* 27.2, 159–186.
- Neuhouser, F. (2013), Life, Freedom, and Social Pathology, in: Honneth, A., u. Hindrichs, G. (Hg.), *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, Frankfurt am Main, 681–700.
- Ng, K. (2013), Life, Self-Consciousness, Negativity: Understanding Hegel's Speculative Identity Thesis, in: Khurana, T. (Hg.), *The Freedom of Life: Hegelian Perspectives*, Berlin, 33–67.
- Pinkard, T. (2002), *German Philosophy 1760–1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge.
- Pippin, R. B. (1989), *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge.
- Pippin, R. B. (2002), Leaving Nature Behind, or two cheers for 'subjectivism', in: Smith, N. H. (Hg.), *Reading McDowell. On Mind and World*, New York, 58–75.
- Pippin, R. B. (2008), *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge.
- Schelling, F. W. J. (1800), *System des transscendentalen Idealismus*, Tübingen.
- Schelling, F. W. J. (1856–1861), *Sämmtliche Werke*, hg. v. Schelling, K. A. W., Stuttgart u. Augsburg.