

Luca Illetterati

DIE LOGIK DES LEBENS

Hegel und die Grammatik des Lebendigen

I. Wovon reden wir, wenn wir von Leben reden?

Der Lebensbegriff zeichnet sich durch eine besondere, komplexe Polysemie und durch seine spezifische Tendenz aus, in verschiedenen Themenbereichen zu einer Metapher zu werden. Das liegt an einer gewissen mit ihm verbundenen Zweideutigkeit, die man auch dort findet, wo der Begriff im wissenschaftlichen Rahmen verwendet wird. Versucht man, die besonderen Eigenschaften von Lebewesen zu bestimmen, so muss man sich nämlich mit einer Reihe nicht einfach zu lösender Probleme auseinandersetzen. So gibt es zum Beispiel Wesen, die zwar Eigenschaften des Lebens besitzen, aber trotzdem nicht als Lebewesen betrachtet werden (Kristalle sind beispielsweise höchst organisierte Strukturen, die einem Wachstumsprozess unterliegen, aber dennoch nicht als Lebewesen gelten); andererseits gibt es Wesen, die zwar als Lebewesen betrachtet werden, die aber einige der Grundeigenschaften von dem, was man unter Leben versteht, nicht besitzen (Viren sind zum Beispiel mit Genen und einer Entwicklungsgeschichte ausgestattete Wesen, aber sie sind nicht in der Lage, sich selbst zu ernähren und fortzupflanzen).

Im Dezember 2013 hat der populärwissenschaftliche Autor Ferris Jabr auf dem Blog des *Scientific American* einen Artikel mit dem Titel „Why life does not really exist“ veröffentlicht. Jabrs These besagt, dass das Leben keine bestimmte Realität in der Welt ist. Um behaupten zu können, dass es das Leben *gibt*, bräuchten wir nämlich klare Kriterien zur Bestimmung seines Begriffs. Keine *Definition* des Lebens ist jedoch Jabr zufolge dazu in der Lage, genau zu bestimmen, was das Leben im Vergleich zu dem ist, was es nicht ist. *Das Leben existiert also nicht*, behauptet Jabr nachdrücklich, wobei er ein bisschen mit den Worten spielt und Realität mit Existenz identifiziert. Es existiert deshalb nicht – so seine Schlussfolgerung –, weil es *nur ein Begriff* ist.¹ Es ist klar, dass Jabr damit sagen will, dass das Leben keine Realität ist, die mit einer vom Denken unabhängigen Objektivität ausgestattet wäre. Das, was wir ‚Leben‘ nennen, sei nicht so sehr eine objektive Bestimmung als vielmehr eine *subjektive Konstruktion*, das heißt ein Wort, mit dem wir kein bestimmtes Wesen oder eine bestimmte Materie – und in diesem Sinne eben auch

¹ Der Artikel kann auf dem Blog des *Scientific American* eingesehen werden: <https://blogs.scientificamerican.com/brainwaves/why-life-does-not-really-exist/#> (letzter Besuch auf der Seite: 15.7.2019).

keine bestimmte Realität –, sondern vielmehr bloß eine Organisationsform bezeichnen. Wenn noch nie eine befriedigende Definition des Lebendigen in seiner spezifischen Unterschiedlichkeit zu dem, was es nicht ist, gefunden worden ist, dann liegt das – so Jabr – daran, dass es nicht wirklich etwas gibt, was wir als Wesen des Lebens isolieren könnten, wie wir zum Beispiel sehr wohl sagen können, dass eine aus zwei Wasserstoffatomen und einem Sauerstoffatom bestehende Flüssigkeit Wasser ist.

Dass das Leben keine Realität, sondern ein Begriff ist, könnte man auch so ausdrücken: Der Lebensbegriff hat nicht primär mit der Ontologie – also mit dem, was ist –, als vielmehr mit der Epistemologie – also mit unserer Erkenntnisbeziehung zu dem, was ist – zu tun. ‚Leben‘ – so könnte man mit Jabr sagen – ist kein Sein, sondern vielmehr eine Beschreibungsweise von bestimmten Wesen, eine kategoriale Struktur, mit der das Denken (auf notgedrungen ungenaue Weise) verschiedene Niveaus der komplexen Organisation der Realität unterscheidet.

Auch wenn Jabrs Überlegungen im Vergleich zu Ausdrücken wie ‚Existenz‘, ‚Realität‘ oder ‚Begriff‘ philosophisch naiv sind, können sie als problematischer Hintergrund für den Gedankengang, der hier dargelegt werden soll, nützlich sein: ein Gedankengang, der auf Hegels Lebensbegriff, auf die Art, wie er die Erörterung des Lebensbegriffs organisiert, und dabei letztlich auf die in der *Wissenschaft der Logik* darlegte Möglichkeit zielt, die besondere Grammatik der Seinsart des Lebens zum Vorschein zu bringen.

II. Das Leben denken

Der Lebensbegriff ist sicher einer der Schlüsselbegriffe der ganzen klassischen deutschen Philosophie. Nach der hier vertretenen These ist er das gerade aufgrund seiner besonderen Verflechtung von epistemologischer und ontologischer Dimension, oder anders ausgedrückt: aufgrund der dem Leben eigenen Notwendigkeit, die strenge Trennung zwischen der epistemologischen und der ontologischen Ebene zu durchbrechen.

Die Verbindung von Ontologie und Epistemologie, die Überzeugung, dass es keine von der Epistemologie getrennte Ontologie und keine von der Ontologie getrennte Epistemologie geben kann, kennzeichnet viele Wege der von Kants Philosophie ausgehenden Diskussionen.

Der Lebensbegriff spielt in der Tat eine wichtige Rolle innerhalb der postkantischen Debatte: So steht er im Mittelpunkt von Schillers Denken, für den das Leben die Gesamtheit der Beziehungen ist, die das phänomenale Leben der Menschen bildet, welches durch Erziehung mit dem moralischen Ideal in Einklang gebracht werden muss, die keine Zwangsform annehmen darf; ebenso bei Herder, wo das Leben eine geistige Verbindung bedeutet, die keiner mechanischen Erklärung zugänglich ist und die ihre tatsächliche Verwirklichung nur im Menschen

findet, also dort, wo es Identität zwischen Fühlendem und Gefühltem gibt; und natürlich bei Goethe, wo das Leben der Ort der Verwandlung und des Ausdrucks der untrennbaren Verbindung zwischen den Teilen und dem Ganzen ist.

Besonders bedeutsam ist jedoch die Position Jacobis. Jacobis Vernunftkritik gründet im Wesentlichen auf der Überzeugung, dass es dem Verstand unmöglich ist, so etwas wie das Leben zu verstehen (vgl. Sandkaulen 2000; Jaeschke, 2004). Für Jacobi, der dabei dem Kant des *Einzig möglichen Beweisgrunds* folgt, können das Sein und das Dasein, da sie gesetzt sind, nicht zu beweisbaren oder ableitbaren Beziehungen herabgesetzt werden. Aber das, was für Kant allgemein das Dasein war, ist für Jacobi das, was lebendig ist, gegenüber dem, was tot ist, die unerschöpfliche Lebendigkeit, die als solche notgedrungen zerlegt wird. Jacobi konzipiert sie als spontan und unvorhersehbar, während die Begriffswelt nur steif, fest und vollkommen konsequent sein kann.

In diesem Sinne ist das Leben also das, was auf Grund seiner Seinsart nicht auf den Begriff herabgesetzt werden kann. So schreibt Jacobi im *David Hume*:

Von dem, was Leben ist, haben wir gewiß das innigste Bewusstseyn; aber wer kann sich vom Leben eine Vorstellung machen? [...] Ich weiß nichts verkehrteres, als das Leben zu einer Beschaffenheit der Dinge zu machen, da im Gegentheil die Dinge nur Beschaffenheiten des Lebens, nur verschiedene Ausdrücke desselben sind; *denn das Mannichfaltige kann im Lebendigen allein sich durchdringen und Eins werden*. Wo aber Einheit, reale Individualität aufhört, da hört alles Daseyn auf, und wenn wir uns etwas, das kein Individuum ist, als ein Individuum vorstellen, so legen wir einem Aggregat unsere eigene Einheit unter. (JWA 2,1: 83 f.)

Für das Leben kann es Jacobi zufolge keinen Beweis, sondern nur *Offenbarung* geben.² Will man das Leben beweisen und ableiten, so kann man nicht anders, als es in mechanische Beziehungen einzusperren, die zwar beweisbar und begrifflich sind, die aber auf Grund ihrer inneren Notwendigkeit das Lebendige in etwas Totes verwandeln.

Das Leben ist Jacobi zufolge nicht beweisbar, weil es nicht objektiviert werden kann; vielmehr ist das, was man in dem Moment, in dem man es als Objekt betrachtet, vor sich hat, nur ein *Gespens*, also ein Bildnis des Lebens und nicht das Leben an sich. Das Leben als ein Objekt zu denken, bedeutet, das *Leben*, welches nur es selbst ist, wenn es vom Geist belebt wird, in reine *Natur* zu verwandeln, das heißt in eine tote Objektivität, zu der sich der Verstand auf kantische Weise als gesetzgebend verhält.

² Bei Jacobi ist der Begriff der *Vernunft* mit dem der Offenbarung verbunden und dem des *Verstandes* entgegengestellt. Die Vernunft offenbart, so Jacobi, das, was der Verstand nicht beweisen kann.

In einer gewissen Kontinuität zu Jacobis Reflexion erhält das Wort ‚Leben‘ auch in Fichtes Denken eine entscheidende Bedeutung, vor allem wenn man die Überarbeitungen der *Wissenschaftslehre* in den Jahren zwischen dem Ende des 18. und dem Anfang des 19. Jahrhunderts betrachtet (vgl. Ivaldo 2004).

Entgegen einer Auffassung von Fichtes Philosophie als einem extremen und radikalen Versuch, die Realität auf das Bewusstsein zurückzuführen und somit das Sein auf die Strukturen des Ichs und wiederum die Ontologie auf die Epistemologie zu reduzieren, gibt es nunmehr zahlreiche wissenschaftliche Beiträge, die hervorheben, dass es bei Fichte ganz im Gegenteil eine Ontologie gibt (Cesa 1992; Lauth 1994; Zöllner 2013). Und innerhalb dieser Ontologie kann man die Rolle erkennen, die in ihr ein Begriff wie der des Lebens spielt. Mit dem Wort ‚Leben‘ bezeichnet Fichte nämlich das Absolute selbst oder, wenn man so will, die Unmöglichkeit, das Absolute auf den Begriff zu reduzieren. Die Begriffsbestimmung kann nur bestimmen und begrenzen und deshalb das Absolute in eine für es widersprüchliche Dimension einschließen. Vom Absoluten als Leben zu sprechen, das Absolute als das Zusammentreffen von Sein und Leben zu erfassen, bedeutet für Fichte, das Absolute durch einen Blickwinkel zu denken, der das Übermaß des Absoluten im Vergleich zum Begriff ausdrückt; ein Übermaß, das sicherlich im Begriff erscheint – und, wenn man so will, auch *durch* den Begriff –, das aber niemals auf einen Begriff *reduziert* werden kann. Ein Übermaß also, das der Begriff selbst hervorbringt, das aber dennoch notwendigerweise jenseits des Begriffs, jenseits jeglicher Bestimmung ist, die es in irgendeiner Form von Wesentlichkeit objektiviert. ‚Leben‘ ist für Fichte die Negation der begrifflichen Bestimmung des Absoluten *durch* den Begriff selbst, jedoch nicht in dem Sinne – man beachte –, dass das Leben das *absolut Andere* des Begriffs darstellen würde. Es offenbart sich wenn überhaupt als unerschöpflich und niemals ganz zu identifizieren mit der begrifflichen Bestimmung. Noch einmal anders gesagt: Wenn man annimmt, dass das Denken Begreifen (begrifflich Darstellen und somit Bestimmen und Definieren) ist, dann ist das Leben für Fichte nicht denkbar, beziehungsweise nur denkbar, wenn man seine Reduktion auf ein Nicht-Leben in Kauf nimmt. Und dennoch tritt es in seiner Spezifität gerade *durch* diese Unmöglichkeit, vom Denken beherrscht zu werden, hervor. Von Fichtes Standpunkt aus ist das Leben also nur in der aporetischen Erfahrung denkbar, dass das Leben unmöglich als Begriff bestimmt werden kann. Daher stammt die Idee, dass sich das Leben nicht so sehr begrifflich erfassen lässt, als vielmehr erlebt und erfahren werden muss.

Das Leben zu denken, bedeutet also, die Unmöglichkeit anzuerkennen, an ein Sein zu denken, das sich nicht in einer Substanz verwirklicht, da es das beständige Sich-Bilden und Sich-Erzeugen ist, das niemals endet, da es sonst in einer endlichen Ruhe verschwinden würde.

III. Die kritische Funktion des Lebensbegriffs

In diesem Sinne scheinen die Autoren, von denen hier die Rede ist, im deutschen Substantiv ‚das Leben‘ und im Verb ‚leben‘ nicht nur die beiden Wörter einzuschließen, die im Begriffshorizont der Griechen spezifisch das Leben bezeichnen (und zwar *bios* und *zoé*), sondern es auch als Lebensart und -gliederung der Bereiche der *psyché*, des *politeuein* und im Sinne der allgemeinen Bestimmung Hölderlins eines *Einsseins des Teils mit dem Ganzen* zu verstehen.

Auf dieser Grundlage wäre es ein genauso gravierender Fehler, den Lebensbegriff auf eine ausschließlich biologische Perspektive zu reduzieren, wie zu denken, dass das Wort ‚Leben‘ rein metaphorisch verwendet und man sich damit auf eine rein geistige Dimension beziehen würde. ‚Leben‘ ist in diesem Zusammenhang vielmehr ein Wort, das am stärksten und nachdrücklichsten das Bedürfnis artikuliert, alle Dualismen, die für das moderne Denken charakteristisch sind, zu überwinden: zwischen Seele und Körper, zwischen Denken und Welt und sicher auch zwischen Geist und Natur. Das Leben ist für alle diese Autoren *verkörperte Seele* oder *beseelter Körper*, Denken, das niemals etwas anderes als die Welt oder von ihr getrennt ist, und Welt, die sich nur in ihrem Verhältnis zum Denken wiederfindet und wiedererkennt, *Geist, der Natur ist*, und *Natur, die Geist ist*, um einen berühmten Ausdruck Schellings zu gebrauchen (vgl. SAA I,5: 107).

Folglich kann man sagen, dass das Insistieren auf dem Erfahrungshorizont des Lebens gewissermaßen eine kritische Funktion hat, die sich vor allem gegen das moderne Denken und die theoretischen Strukturen wendet, um die herum es sich entfaltet. Den Denkern zufolge, die sich in der sogenannten postkantischen Konstellation versammeln, gründet das moderne Denken auf der autoritativen Macht einer Subjektivität, die sich als gespalten und von der Welt getrennt zeigt. Das Denken der Neuzeit zeichnet sich durch einen Bruch und eine Spaltung aus, wodurch Subjektives und Objektives, Denken und Sein, Kategorie und Wirklichkeit Formen sind, von denen die eine auf der einen und die andere auf der anderen Seite steht. Deshalb ist ein solches Denken strukturell unfähig, etwas wie das Leben zu denken, das in seiner Erfahrungsdimension immer zugleich subjektiv und objektiv ist. Für ein von der Spaltung von Subjekt und Objekt und somit von Denken und Wirklichkeit gezeichnetes Denken, liegt die einzige Art, das Leben zu denken, wie Jacobi sagte, darin, es durch die Geradlinigkeit des Begriffs und dessen innere und sogar widersprüchliche Dynamik und Spontaneität zu töten, festzulegen und einzufrieren. Das von der wechselseitigen Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt beherrschte Denken ist also unfähig, jene komplexe Dimension des Seins zu denken, in der das Subjekt auch Objekt und das Objekt auch Subjekt ist, das Leben eben.

Die Funktion des Lebensbegriffs als kritische Instanz gegenüber den typischen Spaltungen der Neuzeit geht aus dem Gebrauch hervor, der von ihm oder von mit ihm verbundenen Begriffen im politischen Bereich gemacht wird.

Nicht zufällig versucht Kant im berühmten Paragraphen 59 der *Kritik der Urteilskraft*, in dem die „Schönheit als Symbol der Moralität“ behandelt wird, den Unterschied zwischen den Begriffen ‚Schema‘ und ‚Symbol‘ zu verdeutlichen, und bietet das folgende Beispiel für ein Symbol:

So wird ein monarchischer Staat durch einen beseelten Körper, wenn er nach inneren Volksgesetzen, durch eine bloße Maschine aber (wie etwa eine Handmühle), wenn er durch einen einzelnen absoluten Willen beherrscht wird (AA V: 352).

Wenn auch nur implizit, birgt diese Stelle ein axiologisches Element. Kant beschreibt nämlich ausdrücklich nur zwei verschiedene Bildungs- und Organisationsarten der Macht. Aber dabei hebt er mit dem Bezug auf die Maschine ein despotisches Element und mit dem Bezug auf den beseelten Körper (also auf den lebendigen Organismus) ein Element hervor, das nicht von außen auferlegt wird, sondern zur Selbstorganisation der Teile gehört.

Im Vergleich zu Kants sehr vorsichtiger Anwendung ist die normative und axiologische Funktion des Organismusbegriffs bei Schiller offensichtlich, für den die Darstellung des organischen Staats, der mit der Erfahrung des politischen Lebens der Griechen identifiziert wird, das Vorbild wird, das die Grenzen, die Unzulänglichkeiten und damit die ‚Pathologien‘ einer modernen Auffassung des Staates offenbart, der interpretiert wird wie ein kunstreiches Uhrwerk, „wo aus der Zusammenstückelung unendlich vieler, aber lebloser, Teile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet“ (Schiller [1794] 1989, 572).

Der organische Staat, der selbst ein lebendiges Ganzes ist, wird von Schiller beschrieben, um die Dyskrasien einer mechanischen Auffassung des Staates zu unterstreichen, in der die Teile nur im Dienst des Ganzen stehen.

Die Verwendung der Modelle der Maschine und des Organismus als soziale und politische Metaphern, die sich durch eine starke normative Funktion auszeichnen, tritt auch häufig bei Hegel auf, vor allem in den sogenannten *Frühen Schriften*.

In der von Nohl betitelten Schrift „Die Positivität der Christlichen Religion“ beschreibt Hegel beispielsweise die „Verkalkung“ der jüdischen Nation, die er mit dem Betrieb von „totden Maschinen“ vergleicht, in denen die Individuen „mit mönchischer Geschäftigkeit eines geist- und wesenlosen Mechanismus kleinlicher Gebräuche ein Daseyn ohne Selbstbewusstseyn [...] leben“ (GW I: 283).

Während der Jenaer Zeit und insbesondere in der Schrift über die *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* greift er in der Kritik an Fichtes Staatstheorie die Worte Kants wieder auf:

[J]ener Verstandes-Staat ist nicht eine Organisation, sondern eine Maschine; das Volk nicht der organische Körper eines gemeinsamen und reichen Lebens, sondern eine atomistische lebensarme Vielheit (GW 4: 58).

Die Stelle, an der die Metapher des Organismus in Bezug auf das Problem des Staates bei Hegel wahrscheinlich am stärksten hervortritt, ist jedoch der Aufsatz „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“. Hier greift er ganz wie Schiller auf die Modelle des griechischen Denkens zurück und stellt sich Fichtes Formalismus entgegen, indem er eine ‚organizistische‘ Auffassung der Sittlichkeit vorschlägt, in der sich das mit einem Organismus verglichene sittliche Leben nicht in voneinander getrennten Klassen entfalten kann und immer vermeiden muss, dass sich ein Teil der Herrschaft des Ganzen entzieht und zu einem unbedingten und absoluten Prinzip erhebt, wodurch es eine Pathologie des sittlichen Organismus hervorrufen würde (vgl. Bourgeois 1986).

IV. Die Undenkbarkeit des Lebens

Die Betrachtungen Jacobis, Fichtes und des jungen Hegel scheinen einen Berührungspunkt in der Idee der *Unbegreiflichkeit* des Lebens zu finden: Das Leben ist – wie gesagt – das, was der Begriff nicht erfassen kann, das Übermaß eines jeglichen Versuchs der kategorialen Bestimmung, jenseits von jedem Definitionsansatz und jedem Vorsatz des Verstandes, der zur Bestimmung das Subjekt von seinen Prädikaten trennt. Wenn auch in unterschiedlichen Formen, die nicht aufeinander zurückgeführt werden können, unterstreichen sowohl Jacobi als auch Fichte und der junge Hegel, dass ein spezifischer Zug des Lebens, seine Besonderheit, in seinem Widerstand gegenüber dem Begriff liegt, in seiner Undurchdringlichkeit gegenüber einer Form der Rede, die sich anmaßt, das Leben innerhalb irgendeiner Definition und Bestimmung zu klären.

Die Wurzel dieser Betrachtungsweise kann in Kants Denken gefunden werden. Wenn Kant nämlich einerseits derjenige ist, der die Betrachtung des Lebendigen aus dem Bereich des mechanizistischen Weltbilds herausgeführt und damit die Notwendigkeit erkannt hat, sich beim Lebendigen auf eine teleologische Begriffsform zu beziehen, dann ist er zugleich auch derjenige, der diesem einzig möglichen Erklärungsmodell für die Seinsart der Lebewesen, das heißt dem teleologischen Modell, keinerlei konstitutiven Wert beimisst, sondern ihm, wie bekannt, nur einen regulativen Wert zuschreibt.

Deshalb lohnt es sich zu verstehen, in welchen Koordinaten diese Art innere Spannung im Denken Kants entsteht.

Der Organismus ist laut Kant die Seinsart jener Naturprodukte, die nicht ausgehend von einem Erklärungsmodell, das sich ausschließlich auf wirkende Kau-

salität gründet, begriffen werden könnten. Die Organismen verlangen nämlich, um verstanden zu werden, die Anwendung der Zweckkausalität. Genauer gesagt, implizieren die Organismen den Bezug auf den Begriff der inneren Zweckmäßigkeit, aufgrund dessen sie die Ursache ihrer eigenen Entwicklung sind und weshalb sie nur im Verhältnis zu der dem Organismus inneren Zweckmäßigkeit gedacht werden können, die diese Entwicklung präfiguriert.³

Kant zufolge leisten die Organismen einem rein mechanischen Verständnis Widerstand, eben weil sie *Wirkung und Ursache ihrer selbst* sind. Und das sind sie in dreifacher Hinsicht:

- a) erstens in Bezug auf die Gattung – in dem Sinne, dass ein Organismus, wenn er einen anderen Organismus produziert, „sich als Gattung beständig erhält“ (AA V: 371) (und somit zugleich Ursache der Erhaltung der Gattung aber auch deren Wirkung ist);
- b) zweitens in Bezug auf das Individuum selbst, und zwar in dem Sinne, dass sich im Wachstum jeder Organismus entwickelt (und folglich Ursache seiner selbst ist), „vermittelst eines Stoffes, der seiner Wirkung nach sein eignes Produkt ist“ (AA V: 371);
- c) drittens auch in dem Sinne, dass im Organismus die Erhaltung eines jeden Teils „von der Erhaltung der andern wechselseitig abhängt“, weshalb die Teile zweckmäßig für das Ganze sind und das Ganze wiederum zweckmäßig für die Teile ist. So sind zum Beispiel, sagt Kant, die Blätter „zwar Produkte des Baums“ (also seine Wirkung), sie „erhalten aber diesen doch auch gegenseitig“ (und sind so Ursache) (AA V: 372).

Diese Eigenschaften – die Elemente, die aus den organischen Systemen auto-poietische Strukturen machen, welche eben Ursache und Wirkung ihrer selbst sind – bestimmen die Besonderheit der Seinsart des Lebendigen und sind folglich auch die Eigenschaften, von denen man nach Kant ausgehen kann, um die ontologische Struktur eines organisierten Naturproduktes von einem Kunstprodukt zu unterscheiden. Obwohl letzteres auch ein organisiertes Produkt ist, wendet sich sein Zweck dennoch niemals sich selbst, sondern immer etwas anderem zu. Beim Kunstwerk hat man es nie mit einer inneren Zweckmäßigkeit, sondern immer nur mit einer äußeren Zweckmäßigkeit zu tun. Die Maschine – Paradigma des organisierten Kunstproduktes – kann keine andere Maschine durch Selbstorganisation ihrer Materie produzieren, so wie sie auch – von sich aus – nicht ihre Teile ersetzen

³ . Vgl. AA V: 371. Die äußere oder relative Zweckmäßigkeit tritt auf, wenn ein Wesen oder ein Naturereignis auf den Nutzen eines anderen zweckgerichtet ist. Die innere Zweckmäßigkeit tritt hingegen auf, wenn ein und dieselbe Sache „von sich selbst [...] Ursache und Wirkung ist“ (AA V: 370), das heißt wenn der Zweck, den die Sache verwirklichen soll, das ist, was sie in sich selbst ist.

oder spontan ihre Ordnung ändern kann. Vor allem aber ist in der Maschine zwar ein Teil das Instrument zur Bewegung der anderen, nie aber die wirkende Ursache zur Produktion der anderen, während im Organismus jeder Teil „als ein die andern Theile (folglich jeder den andern wechselseitig) *hervorbringendes Organ*“ gedacht werden muss (AA V: 374). Das heißt, während in der Maschine „ein Theil [...] zwar um des andern willen, aber nicht durch denselben da [ist]“, ist im Organismus, „als *organisiertes* und *sich selbst organisierendes Wesen*“ (AA V: 374), jeder Teil „nur durch alle übrigen“ denkbar und „*um der andern* und des Ganzen *willen existirend*“ (AA V: 373).

Das in der Erklärung der organisierten Naturwesen ins Spiel gebrachte Modell der inneren Zweckmäßigkeit kann also nicht auf das Zweckmäßigkeitsmodell zurückgeführt werden, das die Grundlage für die Seinsart der Kunstprodukte bildet. Im Gegenteil, wenn man die den Organismen eigene Zweckmäßigkeit dächte, indem man die der Struktur der Kunstwerke zu Grunde liegende äußere Zweckmäßigkeit als Modell nähme, hätten wir schon versucht, die Seinsart des Lebendigen außerhalb des Horizonts der wissenschaftlichen Rede zu erfassen. Die Anwendung der äußeren Zweckmäßigkeit auf die Naturwelt würde nämlich Annahmen implizieren (die Idee eines der Natur äußeren Designers oder einer absichtlich handelnden Natur), die die wissenschaftliche Rede der von Kant auf der Erkenntnisebene verteidigten naturalistischen Perspektive nicht übernehmen kann.

Es lohnt sich hier jedoch, bei der Struktur des teleologischen Urteils zu verweilen, das Kant für die Betrachtung der organisierten Naturwesen als notwendig erachtet. Wie bereits erwähnt, hat dieses Urteil keinen konstitutiven, sondern nur einen regulativen Wert gegenüber den von ihm betrachteten Wesen: Es ist ein reflektierendes Urteil, kein bestimmendes Urteil. Wenn das teleologische Urteil über die Naturwesen auch dort, wo es notwendig ist, nichts anderes als ein reflektierendes Urteil sein kann, dann liegt das daran, dass eine solche Anerkennung – das teleologische Urteil als bestimmendes Urteil – notwendigerweise auch die Anerkennung einer Absicht hinter jenem Objekt mit sich bringen würde. Für Kant ist ein Zweck nämlich nur ausgehend von der Absicht eines Urhebers denkbar, und einen Zweck ohne Urheber zu denken (wozu uns in mancherlei Hinsicht der Begriff der inneren Zweckmäßigkeit zwingt), bedeutet, den Zweck ohne die ihn tragende Struktur zu denken. Die Unmöglichkeit, der Zweckmäßigkeit der Natur irgendeinen konstitutiven Wert zuzuschreiben und sie folglich nur als einen Grundsatz des reflektierenden Urteils zu betrachten, welcher in Bezug auf die Konstitution der lebendigen Natur keinen konstitutiven Wert hat, findet eben deshalb ihre Rechtfertigung in der Unmöglichkeit – zumindest aus Kants Perspektive –, die Zweckmäßigkeit unabhängig von der Absicht zu denken.

Kants Position scheint in diesem Sinne durch eine besondere Spannung gekennzeichnet zu sein. Durch die Unterscheidung zwischen innerer und äußerer

Zweckmäßigkeit und durch die Idee, dass die organisierten Naturprodukte sich durch Zweckmäßigkeit auszeichnen, die sie in einem mechanischen, auf die wirkende Ursache gründenden Erklärungsmodell unbegreiflich macht, denkt Kant einerseits, dass die Seinsart des Lebendigen nicht auf die Seinsart des Künstlichen reduziert werden kann. Andererseits nimmt er durch die Anerkennung eines rein regulativen und heuristischen Wertes für das Prinzip der inneren Zweckmäßigkeit (was den Organismus in seinem Unterschied zum Kunstprodukt auszeichnet) implizit das Modell der künstlichen Zweckmäßigkeit als einziges Modell an, das bezüglich der Konstitution der zweckmäßig organisierten Wesen ein bestimmendes Erkenntnisurteil produzieren könnte (vgl. Illetterati 2014b).

Die Seinsart der Organismen durch die Annahme der inneren Zweckmäßigkeit rechtfertigen zu können, ermöglicht aus Kants Sicht dennoch nicht, *das Leben zu erkennen*.

Bei Kant gibt es einen Unterschied zwischen Organismus und Leben. Der Organismus bezeichnet die Seinsart der organisierten Naturwesen (die im Übrigen nicht nur die Lebewesen sind, da wir dazu auch die Kristalle zählen können), sagt aber nicht, was das Leben ist, das heißt, was diese organisierten Naturwesen, welche die Lebewesen sind, lebendig macht, was also der Ursprung der Organisation und der spezifischen Seinsart der Lebewesen ist. Die Struktur des Lebendigen (also des Wesens, das lebt) und das Leben sind zwei verschiedene Dinge für Kant. Und wie sehr man auch versuchen mag, den Begriff des Lebendigen zum Vorschein zu bringen, das Leben als solches bleibt aus Kants Sicht doch ein Geheimnis.

Das sind die Schritte, die Kant in dem ebenso berühmten wie komplexen § 65 der *Kritik der Urteilskraft* darstellt:

- a) „Ein organisirtes Wesen ist also nicht bloss Maschine“ (AA V: 374). Die Maschine ist zur Bewegung fähig, sagt Kant, aber im Vergleich zur bewegenden Kraft der Maschine zeichnet sich der Organismus durch eine bildende Kraft aus, die nicht durch ihr Bewegungsvermögen, also durch einen Mechanismus, erklärt werden kann.
- b) „Man sagt von der Natur und ihrem Vermögen in organisirten Producten bei weitem zu wenig, wenn man dieses ein Analogon der Kunst nennt“ (AA V: 374). Wenn man die Natur und insbesondere die organisierten Naturwesen ausgehend von einer Analogie zur Technik denkt, muss man an ein vernünftiges Wesen, an einen Künstler denken, der sie von außen organisiert. Die organisierten Naturwesen werden aber zu dem, was sie sind (und zwar Naturwesen), gerade durch die Selbstorganisation.
- c) „Näher tritt man vielleicht dieser unerforschlichen Eigenschaft, wenn man sie ein Analogon des Lebens nennt“ (AA V: 374). Die Selbstorganisation der Natur sollte nicht so sehr in Analogie zur Technik, zur Produktion des Kunstwerks und

somit zum Modell des Handwerkers, als vielmehr in Analogie zum Leben, das heißt zum Fortschreiten des Lebens selbst gedacht werden. Das erklärt aber laut Kant gar nichts. Denn das Leben zu denken, würde bedeuten, entweder in der Materie eine Eigenschaft zu denken, die ihrem Wesen widerspricht (und das ist der Widerspruch aller Vitalismen), oder der Materie ein ihr fremdes Prinzip (zum Beispiel eine Seele) zuzuschreiben, das irgendwie am Ursprung der Organisation der Materie selbst stünde. Diese zweite Hypothese fällt aber derselben Aporie zum Opfer, zu der die Analogie zur Kunst führte, da die Seele zum Handwerker der organisierten Naturwesen würde, die so dem Naturbereich entzogen würden.

d) „Genau zu reden, hat also die Organisation der Natur nichts analogisches mit irgend einer Causalität, die wir kennen“ (AA V: 375). Die bildende Kraft, die Selbstorganisation, das Leben ist also etwas, das für Kant eine unerforschliche Eigenschaft bleibt, etwas Undurchschaubares und folglich Geheimnisvolles. Das Leben ist für Kant unbegreiflich: Wir können davon keinen Begriff haben. Wir können die Lebewesen, ihre Organisationsstruktur, das komplexe Verhältnis zwischen dem Ganzen und den es bildenden Teilen und ihre spezifische Autopoiesis begreifen. Aber damit haben wir noch nicht *das Leben* begriffen.

V. Das heilige Geheimnis

Das Leben, die Idee des Lebens, in die *Wissenschaft der Logik* einzufügen, stellt zwar einen problematischen und spannungsvollen Zug in der Entwicklung der Hegel'schen Lehre vom Begriff dar, scheint sich aber vor allem dieser Idee der Unergründlichkeit, der Undurchschaubarkeit und des Geheimnisses widersetzen zu wollen; eine Idee, die – wie wir gesehen haben – ihre Wurzeln bei Kant hat und dann in den verschiedenen Artikulationen des postkantischen Denkens zum Ausdruck kommt. Das Leben als eine Art matten Grund aufzufassen, den das Denken in keiner Weise durchdringen kann, bedeutet Hegel zufolge, sich einerseits der Idee zu ergeben, dass das Denken einfach ein äußeres Analyseinstrument der Wirklichkeit ist, das dort Halt machen muss, wo die Wirklichkeit eine für es unzugängliche Komplexität annimmt, und andererseits Verhaltensformen des Subjekts zur Welt Platz einzuräumen, die sich dem *Logos* komplett entziehen und die deshalb notwendigerweise subjektivistische, esoterische und fideistische Neigungen provozieren.

Diese Idee der Undurchschaubarkeit des Lebens und damit ihrer Undurchdringlichkeit von Seiten des Denkens ist ein Punkt, der auch – wie schon erwähnt – die Reflexion des jungen Hegel stark prägt.

Dieser Bezug auf die Undurchdringlichkeit macht für den jungen Hegel aus dem Leben die konkrete Offenbarung einer Wirklichkeit, die es vermag, die Grenzen des intellektualistischen Denkens zu markieren, das die Welt auf ein Bildnis seiner selbst reduzieren will.

Der vielleicht stärkste Ausdruck dieser Unmöglichkeit für den Verstand, eine Seinsart wie die des Lebens zu erfassen, ist im Text 58 der *Frühen Schriften* zu finden, ein Text, der auf die Frankfurter Jahre zurückgeht. Hier erörtert Hegel die menschliche und zugleich göttliche Natur Jesu und schreibt:

[D]as Göttliche in einer besonderen Gestalt erscheint als ein Mensch; der Zusammenhang des Unendlichen und des Endlichen ist freilich ein heiliges Geheimnis, weil dieser Zusammenhang das Leben selbst ist (GW 2: 260).

Aber das Leben ist ein heiliges Geheimnis – fügt Hegel sofort hinzu – für die Reflexion, nicht für die Wahrheit. Bei der Betrachtung des Lebens spaltet die Reflexion nämlich die Einheit und trennt das Unendliche vom Endlichen in einer Gegenüberstellung; „außerhalb der Reflexion“ – schreibt Hegel hier – „in der Wahrheit findet sie nicht statt“ (GW 2: 261).

Das Denken des Lebens ist für ihn ein notgedrungen aporetisches Denken: Die Denkbarkeit des Lebens (wenn das Denken mit der Reflexion identifiziert wird) impliziert nämlich, wie für Jacobi, sein Wegfallen *als Leben*.

Das Leben ist eine Struktur, die durch kein intellektualistisches Denken ausgedrückt werden kann, da sie ein Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Einzigartigen sowie zwischen dem Ganzen und den Teilen impliziert, das nicht, wie der Verstand denkt, eine Ausschluss- und Gegensatzbeziehung ist. Der Teil muss im Leben immer in seinem innigen Verhältnis zum Ganzen gedacht werden, so dass er, wenn er vom Ganzen getrennt ist, tot wird, so wie das Ganze immer in seiner innigen Beziehung zu den Teilen gedacht werden muss:

[N]ur von Objekten, von todtem gilt es, dass das Ganze ein anderes ist, als die Theile; im Lebendigen hingegen der Theil desselben ebensowohl und dasselbe Eins, als das Ganze (GW 2: 258).

Wenn man vom Leben spricht, steht also eine unterschiedliche Weise auf dem Spiel, die Gegensätze, das Verhältnis zwischen dem Ganzen und den Teilen, zu denken, wobei das Ganze nicht unabhängig von den Teilen und die Teile nicht unabhängig vom Ganzen sind. Und dennoch behauptet Hegel hier noch, dass diese unterschiedliche Betrachtungsweise der Gegensätze in Wirklichkeit nicht gedacht werden kann, weil man sonst in jene Logik des Verstandes zurückfiele, die genau das ist, was überwunden werden muss, wenn man das Leben denken will.

Wenn man das Leben denkt, ohne jene tiefe Verbindung zwischen Identität und Unterschied, zwischen Ganzem und Teilen, welche das Leben ist, zu erfassen, tötet man entweder das Leben oder die Reflexion, welche nicht akzeptieren kann,

gemeinsam jene gegensätzlichen Bestimmungen zu denken, die das Leben impliziert. Das ist ganz offensichtlich ein wesentlicher Punkt. Der Versuch, das zu denken, was der Verstand nicht denken kann, führt den Verstand dazu, sich zu widersprechen und folglich sich zu vernichten. Aber der Verzicht auf das, was der Verstand nicht denken kann, und die Verankerung im Denkbaren (und damit am Verstand) verhindert, die Wahrheit zu erfassen.

Man könnte also sagen, dass Hegels Übergang zur Philosophie der großartige Versuch ist, ein Rationalitätsmodell zu erarbeiten, das jenseits der Grenzen der reflexiven Vorgehensweise in der Lage ist, jene Wahrheit zu denken, die für die Reflexion undenkbar ist; das heißt das Leben zu denken.

VI. Jenseits der Reflexion

Vor dem Übergang zur systematischen Auffassung jedoch, das heißt vor der konkreten Artikulation des Rationalitätsmodells, das in der Lage sein muss, die Einheit und den Unterschied, das Ganze und die Teile, das Allgemeine und das Einzigartige jenseits der vom Verstand gesetzten Gegensatzbeziehung zu denken, lohnt es sich, bei dem Text zu verweilen, der gewissermaßen die Phase, die wir die ‚vorphilosophische‘ Phase von Hegels Denken nennen können, abschließt. Es geht um das Fragment, das Nohl als *Systemfragment* betitelt hatte und das jetzt den Texten 63 und 64 der kritischen Ausgabe entspricht.

Dieses Fragment bildet die spekulativ bedeutendste Stelle in Hegels frühen Schriften, da dort alle in den Jahren seiner wissenschaftlichen Bildung gereiften Instanzen in einem Gesamtbild zusammenfließen, das direkt und ausdrücklich die Frage des Lebens und einer Logik, oder zumindest einer sprachlichen Form, anpackt, die dessen Ausdruck zu sein vermag.

Die beiden überlieferten Blätter dieses Textes, die Hegel selbst am Ende auf den 14. September 1800 datiert, drehen sich nämlich ganz um den Begriff des Lebens, der für den Frankfurter Hegel den konkreten Ausdruck des Ganzen bildet, die Struktur also, die mehr als andere die Totalität ausdrücken kann. Die Fähigkeit des Lebens, sich zum Ausdruck des Ganzen zu erheben, wird dadurch gerechtfertigt, eine Seinsart zu sein, die in ihrem Inneren das Gewicht und die Kraft des Negativen ertragen kann. In ihr muss das, was einer reflexiven Vorgehensweise wie gegensätzlich, gespalten und widersprüchlich erscheint, in einer Einheit eingefasst werden: „Was im Reich des Toten Widerspruch ist“ – sagt Hegel mit berühmt gewordenen Worten –, „ist es nicht im Reich des Lebens“ (GW 2: 258).

Das originelle Element dieses Textes ist der Versuch, die bestimmende und wesentliche Eigenschaft des Lebens zu erhellen, und zwar seine Fähigkeit, Einheit mit dem zu sein, was als sein Gegensatz erscheint. Um das Leben ohne Reduktion auf intellektualistische Schemata in seiner konkreten und tatsächlichen Seinsart zu

denken, ist es notwendig, es in der Einheit mit den Gegensätzen zu denken, die es als Leben mit sich und in sich trägt.

Das Leben des individuellen Organismus – behauptet Hegel – besteht darin, dass sich das Individuum, um zu sein, was es ist, und sich von der Vielfalt der anderen individuellen Leben außerhalb seiner selbst zu unterscheiden, nicht nur ihnen, sondern überhaupt allem, was ihm äußerlich ist, widersetzt und sich davon trennt. Gleichzeitig ist dieses Leben nur im Verhältnis zu diesem Anderen seiner selbst Leben und muss deshalb als etwas gedacht werden, das auch die Möglichkeit hat, in Beziehung zu dem, was von ihm ausgeschlossen ist, zu treten, die Möglichkeit also, seine Individualität zu verlieren und mit dem Ausgeschlossenen vereint zu werden.

Gerade das ist aber ein Problem für den reflektierenden Verstand:

[W]enn ich sage, es [das Leben] ist die Verbindung der Entgegensetzung und Beziehung, so kann diese Verbindung selbst wieder isoliert und angewendet werden, daß [sie] der Nichtverbindung entgegenstände (GW 2: 343).

Wird in der Reflexion irgendeine Bestimmung gesetzt, so wird gleichzeitig eine andere, nämlich gegensätzliche und von ihr ausgeschlossene gesetzt. Auf diese Weise erzeugt jeder Satz, insofern er ein Produkt der Reflexion ist, einen Gegensatz, der sich immer als etwas anderes als ihn bestimmt.

Da die Totalität und somit das als Gestalt der Totalität aufgefasste Leben nur dann wirklich ist, wenn es außerhalb seiner selbst keine gegensätzliche Form findet, die seinen Ganzheitscharakter beeinträchtigen könnte, muss der Reflexion das Erfassen einer solchen Struktur unmöglich sein.

Hegel versucht, die Grenzen einer Logik und einer Sprache zu überwinden, die die Seinsart, an die sie sich wenden, notwendigerweise auf etwas anderes als das, was sie tatsächlich ist, reduzieren. Das setzt sich in einen Versuch um, die syntaktische Struktur des Satzes zu sprengen, indem er eine Widerspruchsform einführt. Die sprachliche Formel, mit der Hegel das Wesen des Lebens zum Vorschein bringen will, besagt nämlich „das Leben sey die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung“ (GW 2: 344) – eine Formel, in der der Gegensatz, den jeder Ausdruck des Verstandes im selben Moment, in dem er gesetzt wird, erzeugt, in seinem Inneren angenommen und gedacht und somit in seiner Form des reinen Gegensatzes aufgehoben wird.

Damit das aber geschieht und der Satz tatsächlich als passender Ausdruck des Lebens verstanden werden kann, reicht es nicht, dass er *gesetzt* wird; es ist nötig, dass er jenseits der Grenzen einer intellektualistischen Logik verstanden und gedacht wird:

[W]as Verbindung der Synthesis und Antithesis genannt wurde, sey nicht ein gesetztes verständiges, reflektirtes, sondern sein für die Reflexion einziger Charakter sey, dass es ein Seyn außer der Reflexion ist (GW 2: 344).

Das ist wahrscheinlich das bedeutendste und originellste Ergebnis, das Hegel am Anfang seines philosophischen Wegs erreicht. Nicht nur weil hier das erste Zeichen für die Notwendigkeit einer spekulativen Logik aufscheint, die die Grenzen und Abstraktheiten eines intellektualistischen Denkens überwinden kann, sondern auch weil sich Hegel bei dem Unterfangen, die Seinsart des Lebens zum Vorschein zu bringen, und dem anschließenden Versuch, die Totalität zu denken, ohne sich in den Gegensätzen der Reflexion zu verfangen, nicht darauf beschränkt, noch einmal den Weg von Kants *Kritik* zu gehen – auch wenn sie nachdrücklich die Unmöglichkeit bekräftigt hat, dass das Lebendige ausgehend von einer intellektualistischen Logik definiert werden kann, welche auf einer wirkenden Kausalität und somit auf einem mechanizistischen Fundament gründet. Er überwindet vielmehr auch diese Einstellung, indem er versucht, die zutiefst widersprüchliche Struktur des Lebens zu erfassen und ihr einen passenden begrifflichen Ausdruck zu verleihen.

Für Hegel ist das Leben eben so, weil es die Fähigkeit ist, in sich die Negation, den Gegensatz, das, was sich dem Verstand als das Andere zeigt, das Ausgeschlossene oder den Widerspruch aufzunehmen. Und der – widersprüchliche und für die Logik des Verstandes unzulässige – Ausdruck ist der, nach dem das Leben Identität der Identität und der Nichtidentität ist. Damit versucht Hegel, die Satzstruktur aufzuheben: Der Satz als etwas Gesetztes setzt in sich selbst auch schon seinen Gegensatz und kann deshalb nicht die Totalität, die Einheit, das Absolute ausdrücken. Um die Totalität, die Einheit, das Absolute sagen zu können, muss sich der Satz als solcher aufheben und zur Antinomie werden:

[D]er Grundsatz [ist] eine Antinomie, und dadurch nicht ein Satz, er steht als Satz unter dem Gesetz des Verstandes, dass er sich nicht in sich widerspreche, nicht sich aufhebe, sondern ein Gesetztes seye, als Antinomie aber hebt er sich auf (GW 4: 24).

VII. Logik und Leben

Mit dem soeben betrachteten Frankfurter Text scheint Hegel sich den Weg zu einer Möglichkeit, das Leben zu verstehen, freizumachen: Wenn er sich einerseits der Grenzen einer intellektualistischen Betrachtung desselben bewusst ist – und somit der Schwierigkeit, mit einer im Denken des Verstandes verwurzelten Satzform etwas zu sagen, das sich strukturell jenseits davon setzt –, dann ist er andererseits nicht bereit, das Leben einfach der Stille oder Ausdrucksformen anzuvertrauen, die irgendeiner Form logischer Notwendigkeit entrinnen. In diesem Sinne ist es nicht

übertrieben zu behaupten, dass sich die Idee der *Wissenschaft der Logik* selbst um die Notwendigkeit dreht, einen Vernunftbegriff zu entwickeln, der das sagen kann, was die traditionelle Logik verhindert, also jene Verbindung von Endlichem und Unendlichem, jene Einheit des Ganzen und der Teile, wie auch des Identischen mit dem Unterschiedlichen, welche das Leben ist.

Dieser Punkt wird in den Eröffnungszeilen der Abhandlung der Idee des Lebens in der letzten Abteilung der *Wissenschaft der Logik* bekräftigt. So beginnt das Kapitel „Das Leben“:

Die Idee des Lebens betrifft einen so konkreten und, wenn man will, reellen Gegenstand, daß mit derselben nach der gewöhnlichen Vorstellung der Logik ihr Gebiet überschritten zu werden scheinen kann (GW 12: 179).

Ist das Leben nicht etwas – scheint Hegel sich unter Vorwegnahme der Frage des Lesers zu fragen –, das sich notwendigerweise *jenseits des Logischen* setzt? Ist das Leben also – in seiner Konkretheit, seiner Spontaneität und seiner Zufälligkeit – nicht etwas, das notwendigerweise anders ist als jene Rede und wissenschaftliche Artikulation, die die reine Idee thematisiert, das heißt, um die einleitenden Worte der *Wissenschaft der Logik* in ihrer enzyklopädischen Version aufzugreifen, die „Idee im abstrakten Elemente des *Denkens*“? (GW 20: §19)

So antwortet Hegel ebenfalls am Anfang der Abhandlung der Idee des Lebens in der *Wissenschaft der Logik*:

Sollte die Logik freilich nichts als leere, tote Gedankenformen enthalten, so könnte in ihr überhaupt von keinem solchen Inhalte, wie die Idee oder das Leben ist, die Rede sein (GW 12: 179).

Gerade hierbei tritt Hegel zufolge der Unterschied auf zwischen der traditionellen Art, die Logik zu denken und der spekulativen Logik, die in der *Wissenschaft der Logik* ihren Ausdruck findet. Die spekulative Logik muss ein Begriffsgeflecht hervorbringen, das die Wirklichkeit selbst ausdrückt, eine noetische Struktur, die die Wirklichkeit nicht auf etwas anderes als das, was sie tatsächlich ist, herabsetzt und die das Leben, welches die komplexeste Offenbarung der Wirklichkeit ist, demnach nicht in einen Raum der Unbegrifflichkeit verbannen, der den Weg für Unmittelbarkeitsformen bereitet, die sich einbilden, außerhalb des *Lógos* zu stehen. Die spekulative Logik ist eine Logik des Lebens, die die Pflicht auf sich nehmen muss, die Struktur und die Seinsart des Lebens zu gliedern, ohne deren Elemente tiefer Widersprüchlichkeit in einer undifferenzierten Wesentlichkeit zu annullieren (vgl. Sell 2013).

Dass die Betrachtung einer Seinsart wie der des Lebens, sowie die Betrachtung des Teils, der in der *Wissenschaft der Logik* der Idee des Lebens vorausgeht, das heißt die „Objektivität“ (welche sich, wie bekannt, in Mechanismus, Chemismus und Teleologie gliedert), als *unrechtmäßige Einmischungen* gegenüber einer Wissenschaft

der reinen Idee, wie die der Logik betrachtet werden müssen, ist von vielen (auch sehr ‚treuen‘) Interpreten der Hegel’schen Logik behauptet worden.

Schon Karl Rosenkranz bemerkt beispielsweise in seiner zwischen 1858 und 1859 veröffentlichten *Wissenschaft der logischen Idee*, dass Begriffe wie Mechanismus, Chemismus und Teleologie, und mit ihnen dann auch die Idee des Lebens, eine „Metaphysik der Natur“ und nicht, wie Hegel will, „den Begriff der Objektivität“ bilden (Rosenkranz 1972). Bei dem Versuch, diese Schwierigkeit der Hegel’schen Logik zu rechtfertigen, bezieht er sich auf eine Dichotomie zwischen Subjektivem und Objektivem innerhalb der Wissenschaft, was typisch für die phänomenologische und nicht für die logische Sphäre ist, wo diese Spreizung gänzlich aufgelöst und aufgehoben sein sollte.

Wenn auch in einem zutiefst veränderten kulturellen Umfeld werden die von Rosenkranz hervorgehobenen Schwierigkeiten in den Achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts auch von Rüdiger Bubner aufgegriffen, der einerseits meint, dass eine Auseinandersetzung mit der Hegel’schen Logik im Wesentlichen eine Auseinandersetzung mit jenem Teil der *Logik* erfordere, der die tatsächliche Krönung des ganzen Prozesses ist, und zwar die Logik des Begriffs; andererseits betrachtet er die Fortsetzung der Lehre vom Begriff über die Abhandlung des Schlusses hinaus sozusagen als unrechtmäßig (Bubner 1980). Im Übergang vom Schluss – die letzte Denkbestimmung der Subjektivität – zur Objektivität gehe die Logik, so Bubner, über sich selbst, also über ihre Aufgabe und ihre Möglichkeiten hinaus. Bubners These lautet also, dass die Abteilung zur Objektivität und folglich auch die der Idee gewidmete Abteilung eine Art unrechtmäßige Grenzüberschreitung der Logik in das Gebiet der Philosophie der Natur und des Geistes darstellten.

Und dennoch implizieren diese Korrektur- und Verbesserungsforderungen eine radikale *Reduktion* von Hegels Projekt einer *Wissenschaft der Logik*, welche, genau betrachtet, gerade den spezifischen Charakter der *Wissenschaft der Logik* aufheben würde. Einstellungen wie diese scheinen in der Tat auf die ‚Rettung‘ von Hegels spekulativer Logik abzielen, indem sie sie von den Elementen reinigen, die in ihr als außerlogisch interpretiert werden. Aber eine solche Handlung bringt nicht nur eine Kritik an der Hegel’schen Auffassung der Objektivität und der Idee mit sich, sondern vielmehr eine radikale Infragestellung der Auffassung selbst der Logik in ihrer Komplexität. Die Logik, so wie Hegel sie auffasst, ist nämlich – programmatisch – Wissenschaft des Denken als *Lógos*, als Vernunft dessen, was *ist*. Der titanische Versuch Hegels besteht darin, „den Gedanken, insofern er die Sache in sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebenso sehr der reine Gedanke ist“ zu denken (GW 21: 33 f.). Hegels Logik von dem zu reinigen, was über die Logik selbst hinausgeht (und sie folglich als Lehre der Denkformen als Eigenschaften des

Subjekts zu bestimmen), würde bedeuten, Hegels Logik von der Idee selbst zu reinigen, um die herum sie sich entwickelt.⁴

Für Hegel bilden Mechanismus, Chemismus und Teleologie logische Organisationsstrukturen der Wirklichkeit, die die subjektiven Denkformen auf der Ebene der Objektivität gliedern.

Das konkrete Zusammenspiel von Subjektivität und Objektivität findet man jedoch nicht nur im Leben. Das Leben ist die erste Form der Idee, die erste und unmittelbarste Form einer Seinsart, eben die Idee, die zugleich und untrennbar Subjekt und Objekt, Seele und Körper, wirklicher Widerspruch ist. In der Hegel'schen Semantik ist die Idee alles andere als eine Bestimmung der Subjektivität, also etwas, das sich nur auf die Seinsart der Subjekte bezieht; sie ist vielmehr die absolute Einheit von Begriff und Objektivität, das heißt sie wird zum äußeren Dasein der begrifflichen Struktur und damit zur Untrennbarkeit dessen, was der Reflexion immer als Gegensatz erscheint.

So schreibt Hegel im §214 der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* in der Berliner Ausgabe von 1830:

Die Idee kann als die Vernunft (dies ist die eigentliche philosophische Bedeutung für Vernunft), ferner als Subjekt-Objekt, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibs, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat, als das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann usf., gefaßt werden, weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in sich enthalten sind (GW 20: §214).

In der dem Paragraphen folgenden *Anmerkung* kann man den von der spekulativen Logik eingeführten Unterschied zu den frühen Schriften klar erkennen. Hegel bemerkt hier, dass alles, was über die Idee gesagt wird, vom Verstand nur als Widerspruch aufgefasst werden kann. Das System der Gegensätze, auf das sich der Verstand stützt, lässt nicht zu, dass man etwas sagt, das zugleich Subjektives und Objektives, Körper und Seele, Endliches und Unendliches ist. Aber wenn das beim jungen Hegel eine Art Sackgasse für das Denken und insbesondere die Satzform erzeugte, die die Seinsart der Wirklichkeit ausdrücken sollte, dann ist die spekulative Logik nun in der Lage, die Widersprüchlichkeit des Verstandes selbst zu zeigen, das heißt die Selbstwidersprüchlichkeit der vom Verstand erzeugten Denkbestimmungen, die sich isoliert nicht erhalten können und deshalb in ihr

⁴ Die Möglichkeit eines angemessenen Verständnisses der logische Strukturen der Objektivität erfolgt durch ein angemessenes Verständnis nicht so sehr oder nicht nur der einzelnen Abteilungen als vielmehr des systematischen Ganzen, des Verhältnisses zwischen der *Wissenschaft der Logik* und des anderen Teilen des Systems, das heißt sie erfolgt im Wesentlichen durch ein angemessenes Verständnis des Begriffs selbst des objektiven Denkens. Dazu erlaube ich mir auf den folgenden Beitrag zu verweisen (Illetterati 2014c).

Gegenteil übergehen müssen, wobei sie sich als stabile Bestimmungen auflösen. Hegel kann also jetzt zeigen, dass der Widerspruch schon in den intellektualistischen Bestimmungen aktiv ist und dass nur die Vernunft ihn rechtfertigen kann; dass also nur die Vernunft eine Redeform artikulieren kann, in der dieser Widerspruch tatsächlich enthalten ist.

Der Verstand sieht in der Idee nur Widerspruch, denn er betrachtet erstens „die *Extreme* der Idee [...] noch in dem Sinne und der Bestimmung [...], insofern sie *nicht* in ihrer konkreten Einheit, sondern noch *Abstraktionen* außerhalb derselben sind“ und zweitens, da er sich auch gegenüber der Idee als *äußere* Reflexion bewegt und deshalb nicht sieht, dass „die Idee [...] selbst die Dialektik [ist], welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe, ab- und unterscheidet und nur insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist“ (GW 20: §124 Anm.).

Die Idee ist also in der Hegel'schen Begrifflichkeit weder etwas, was dem Verstand gehört, noch etwas, was außerhalb unserer Köpfe besteht wie ein Modell, ein Paradigma oder etwas, was unsere Bewegungen in der Welt orientiert, ohne dazuzugehören. Ebenso ist die Idee nichts Wesentliches, ein Ort, an dem die Identität der Gegensätze einfach gegeben, erreicht und befriedigt wären. Die Idee ist diese Identität in Form ihrer inneren Prozessualität, das heißt in ihrer Eigenschaft als *Dialektik*; es ist die Allgemeinheit, die sich Individualität gibt und zugleich die Individualität, die sich in der Allgemeinheit wiederfindet, also auch das Sich-Objektivieren des Subjektes und die Anerkennung der Subjektivität in der Äußerlichkeit.

Das Leben ist für Hegel nicht einfach das Objektiv- und Wirklich-Werden der logischen Bestimmungen. Das Leben ist das konkrete Aufheben der subjektiven und der objektiven Seite. Begriff, Urteil und Schluss sind zwar konkrete und nicht nur formale Strukturen, aber sie neigen dennoch alle zur Seite der Subjektivität. Mechanismus, Chemismus und Teleologie sind zwar begriffliche Formen und nicht einfache Seinsarten einer Welt ohne Denken, aber sie neigen dennoch alle zur Seite der Objektivität. Erst beim Leben kann man nicht mehr konkret zwischen subjektiver und objektiver Seite unterscheiden. Also erst beim Leben ist der Begriff Objekt und das Objekt Begriff.

Das Leben ist in diesem Sinne *verwirklichter Begriff*, *existierender Begriff*, aber es ist das in einer Form, in der in ihr keine Bewegung, die sich mit der subjektiven Dimension identifiziert, und keine Materie, kein Körper, der sich mit der objektiven Dimension identifiziert, erkennbar sind: Es ist organisierter Körper, Materie, die sich nach einer inneren Logik und durch eine Entwicklungsbewegung strukturiert, die nicht von ihm getrennt werden kann. Das Leben ist verwirklichter Begriff, da es innere Zweckmäßigkeit ist: Es ist *die Sache, die sie selbst wird, der Prozess*, durch den die Sache durch die Trennung ihrer selbst von sich selbst, durch Das-

Andere-ihrer-selbst-Werden, zur Selbstverwirklichung, zur Verwirklichung ihrer Seinsart gelangt.

VIII. Leben und/als Praxis

In der Anmerkung zum § 204 der *Enzyklopädie* schreibt Hegel:

Mit dem Begriffe von *innerer* Zweckmäßigkeit hat *Kant* die Idee überhaupt und insbesondere die des Lebens wieder erweckt. Die Bestimmung des *Aristoteles* vom Leben enthält schon die innere Zweckmäßigkeit und steht daher unendlich weit über dem Begriffe moderner Teleologie, welche nur die *endliche*, die *äußere* Zweckmäßigkeit vor sich hatte (GW 20: §204 Anm.).

Der Bezug auf Aristoteles ist hier wie immer bei Hegel entscheidend.

Zu sagen, dass die Seele die Ursache und das Prinzip des lebendigen Körpers sei, bedeutet für Aristoteles nicht, wie etwa bei der Seinsart der Wesen, die *technai* sind, dass die Seele der Erzeuger wäre, der von außen einem Körper Form gibt. Die Seele ist Ursache, sagt Aristoteles in *De Anima*, „als Bewegungsprinzip, als Zweck und als Wesen“ (B,4,415b11). Die Seele ist also nach allen drei Bestimmungen Ursache, weshalb man sagen kann, dass das Leben die Verwirklichung seiner selbst ist, der Prozess, durch den es in jedem Moment die Verwirklichung seines eigenen Wesens ist. Ebenfalls mit Aristoteles' Worten gesagt: „Dass die Seele als Wesen Ursache ist, ist offensichtlich. In der Tat ist das Wesen für alle Sachen die Ursache ihres Seins, und das Sein für die Lebewesen ist das Leben, und Ursache und Prinzip des Lebens ist die Seele“ (Ivi, B, 4, 415b12 – 14).

Der Satz ‚das Sein für die Lebewesen ist das Leben‘ verweist auf eine andere sehr berühmte Stelle in Aristoteles' *Politik*: „[D]as Leben ist *praxis*, nicht *poiesis*“⁵ (I,4,1254a7). Dem Leben die konkrete Form der *praxis* zuzuschreiben, bedeutet, vor allem auf negative Weise zu sagen, dass das Leben *keine* Bewegung in Richtung von etwas ihm Äußerem ist und dass das Leben deshalb kein Ort oder Umstand ist, zu dem das Leben führt. Das Leben ist *praxis* und das Wesen des Lebens ist *leben*, was bedeutet, dass das Leben in jedem Moment seiner selbst die eigene Vollkommenheit ist. Mit nicht aristotelischen Worten ausgedrückt bedeutet das, dass das Leben innere Zweckmäßigkeit, der Prozess eines eigenen Sich-Bildens ist.

Zu sagen, dass das Leben *praxis* ist und damit innere Zweckmäßigkeit, bedeutet für Hegel aber auch – und hier zeigt sich vielleicht eine gewisse Distanz zu Aristoteles –, dass das Leben eine Dynamik ist, die das Bedürfnis, die Entzweigung, den

⁵ Zu dieser aristotelischen Stelle und ihren Folgen vgl. Chiereghin (1990). Chiereghin bemerkt u. a., dass für Aristoteles zwar jede *praxis* Leben ist, aber nicht jedes Leben *praxis* ist: „Gott hat nämlich Leben, aber nicht deshalb hat er *praxis*“ (Chiergin 1990, 58). In diesem Sinne ist die Verbindung zwischen Leben und *praxis* der endlichen Seinsart eigen, all jener Seinsarten, die sich in der Welt der Dinge abzeichnen, die Veränderung erleiden.

Schmerz, den Mangel und das Negative miteinschließt, weil das Leben in seiner tiefsten Seinsart eine *negative Einheit* ist: eine Einheit, die ein beständiges Sich-von-sich-selbst-Unterscheiden ist, ihr beständiges Aufspalten in eine Mehrzahl und Vielfältigkeit, die dennoch entscheidend für ihre Bildung als Einheit ist. Das geschieht, wenn man das Leben des lebendigen Individuums betrachtet, das eben in der Unterschiedlichkeit seiner Teile und im Gegensatz zur Äußerlichkeit, der es sich entgegenstellt, Individuum ist. Das geschieht, wenn man das Leben dessen betrachtet, was Hegel den Lebensprozess nennt, in dem das Leben mit der Objektivität in Beziehung tritt und sie aufnimmt. Und das geschieht, wenn man das Leben in Form des Gattungsprozesses betrachtet, in dem das Leben seine Individualität in einem Allgemeinen aufhebt, das „sein objektives Dasein“ ist (GW 12: 182).

Deshalb ist das Lebendige *Subjekt*: als Fähigkeit, das Negative zu ertragen, den Widerspruch in sich aufzunehmen; als Identität, die die Unterscheidung nicht ausschließt, sondern vielmehr impliziert. Das Lebendige ist Subjekt, weil seine Tätigkeit nicht nach etwas Anderem seiner selbst strebt. Auch wenn es sich ganz nach außen wendet, auch wenn das Lebendige ausgehend vom Bedürfnis und somit vom Mangel, den es in sich selbst spürt, aus seiner Individualität heraustritt und dem, was das Andere seiner selbst ist, entgegengeht, so strebt das Lebendige immer danach, sich selbst zu verwirklichen. Das Lebendige hat immer, wenn es sich nach außen lehnt, in sich selbst und nicht in etwas anderem seinen Zweck und damit seinen Mittelpunkt. Und das, was in sich den Drehpunkt seiner Bewegung hat, was in sich den Zweck seines Sich-nach-außen-Lehnens hat, ist eben für Hegel das *Subjekt*.

Die Subjektivität des Lebendigen ist also eng verbunden mit seiner inneren Zweckmäßigkeit. Deshalb kann man es nicht durch die Begriffsformen des Mechanismus, des Chemismus und der Teleologie betrachten (wobei die Teleologie in der Hegel'schen Begriffskonstellation – das sollte unterstrichen werden – von Grunde auf die äußere Zweckmäßigkeit und genauer noch die dem technisch-praktischen Handeln zu Grunde liegende Zweckmäßigkeit bezeichnet). Besser gesagt kann auch das Lebendige, wie jede Objektivität, mechanisch, chemisch oder teleologisch betrachtet werden. Aber auf diese Weise erfasst man das Lebendige nicht als Lebendiges oder, was dasselbe ist, man erfasst es „als ein *Totes*“ (GW 12: 184).

IX. *Bedürfnis und Mangel*

Die lebendige Subjektivität ist innere Zweckmäßigkeit in dem Sinne, dass sie eine Tätigkeit ist, deren Zweck das Verewigen derselben Tätigkeit, das Erhalten jener Prozessualität ist, in der allein das Leben es selbst ist.

Dieser Prozess, sagt Hegel, „fängt mit dem *Bedürfnis* an“ (GW 12: 187). Das Bedürfnis impliziert offensichtlich einen Mangel, identifiziert sich aber nicht mit ihm. Das Bedürfnis ist vielmehr die nur der Subjektivität eigene Fähigkeit, den Mangel zu fühlen. Im Bedürfnis ist das Lebendige also zugleich in Einheit mit sich selbst und von sich selbst entzweit; es ist ein Selbst, das zur Bewältigung eines Mangels das Bedürfnis und den Trieb fühlt, aus sich heraus zu gehen. Bei diesem Herausgehen bleibt das Lebendige aber zugleich in Einheit mit sich selbst. Deshalb „ist es der *absolute Widerspruch*“ (GW 12: 187). Und deshalb ist es wirklich Subjekt.

Mangel, Bedürfnis, innere Zweckmäßigkeit und Widerspruch bilden einen Begriffskomplex, dessen komplexester Sinn in der Semantik des Lebens liegt.

In der berühmten Anmerkung zum § 359 der enzyklopädischen Naturphilosophie schreibt Hegel:

Nur ein Lebendiges fühlt *Mangel*; denn nur es ist in der Natur der *Begriff*, der die Einheit *seiner selbst* und *seines bestimmten Entgegengesetzten* ist. [...] *Mangel* aber ist sie, insofern in *einem* ebenso das *Darüberhinaussein* vorhanden, der *Widerspruch* als solcher immanent und in ihm gesetzt ist. Ein solches, das den Widerspruch seiner selbst in sich zu haben und zu *ertragen* fähig ist, ist das *Subjekt*; dies macht seine *Unendlichkeit* aus (GW 20: §359).

Auf den dem Leben gewidmeten Seiten der *Wissenschaft der Logik* nimmt der Widerspruch den Namen ‚Schmerz‘ an:

Der *Schmerz* ist daher das Vorrecht lebendiger *Nature n*; (...). Wenn man sagt, daß der Widerspruch nicht denkbar sei, so ist er vielmehr im Schmerz des Lebendigen sogar eine wirkliche Existenz (GW 12: 187).⁶

Der Schmerz ist das Gefühl der lebendigen Subjektivität und er ist die Offenbarung der Entzweiung, die sie in ihrer Identität bildet:

⁶ Der Bezug auf den Widerspruch, der hier auch *eine wirkliche Existenz* genannt wird, ist besonders bedeutungsvoll, da er nochmals ausdrücklich den Unterschied zwischen der Einstellung des jungen Hegel im Vergleich zu dem der *Wissenschaft der Logik* unterstreicht. Für den jungen Hegel ist der Widerspruch die Offenbarung einer Grenze des Denkens, das Zeugnis der Unmöglichkeit für das Denken, die Wirklichkeit in ihrer tiefsten Konstitution zu erfassen und zu verstehen, und insbesondere der Unmöglichkeit, das Leben zu erfassen und zu verstehen. Wie wir gesehen haben, ist es kein Zufall, dass das Leben in jenem Zusammenhang als ein heiliges Geheimnis bezeichnet wurde. Der Hegel der *Wissenschaft der Logik* hat seine Meinung zur Seinsart des Lebens und zu deren Verhältnis zur Reflexion nicht geändert, aber er meint nun, dass der Widerspruch nicht als eine Art Hindernis gedacht werden darf, das das Denken in eine ruhige Kohärenz drängt. Das Denken muss, wenn es wirklich ein solches sein will, mit dem Widerspruch rechnen und über denselben hinausgehen. Und wenn es das Leben denken will, muss es den Widerspruch denken. Zum Problem des Widerspruchs bei Hegel vgl. Bordignon (2014). Ich erlaube mir auch, auf einen meiner Beiträge hinzuweisen: Illetterati (2014a).

[I]ndem er die absolute Identität in dieser Entzweiung ist, so ist das Lebendige für sich selbst diese Entzweiung und hat das Gefühl dieses Widerspruchs, welches der *Schmerz* ist (GW 12: 187).

Der Schmerz ist im Lebendigen der Ursprung des Bedürfnisses und des Triebes. Im Schmerz fühlt das Lebendige seine Endlichkeit, seine ontologische Zerbrechlichkeit, und während es sie fühlt, wird sie Trieb zu ihrer Überwindung und bestimmt sich in Richtung ihrer Unterdrückung. In diesem Sinne ist mit dem Lebendigen Hegel zufolge ursprünglich eine Dimension der *Gewalt* verbunden (GW 12: 188). Um es selbst zu bleiben, um sich in seinem Wesen zu verwirklichen, welches eben Leben ist, wendet sich das Lebendige an das, was sich ihm als Anderes zeigt, an die äußere Objektivität, in dem Versuch, in ihr, in ihrem Verbrauch und ihrer Aneignung, das zu finden, was in der Lage ist, das entzweieende Bedürfnis zu befriedigen, von dem es ausgeht, das, was in der Lage ist, jenen Leiden und Spaltung erzeugenden Mangel zu bewältigen. In dem Verhältnis, das das Lebendige zum Anderen seiner selbst aufbaut (was sowohl ein anorganisches Anderes ist als auch in der geschlechtlichen Beziehung ein Anderes, das wiederum ein Lebendiges ist), tritt also klar die Eigenschaft der wesentlichen Endlichkeit, der konkreten Begrenztheit und der strukturellen Unzulänglichkeit hervor, die der lebendigen Subjektivität eigen ist.

Wenn man aber hierbei anhielte, würde man die Seinsart des Lebens nicht komplett verstehen. Da es die Fähigkeit ist, dieses Elend zu sein und zu leben, da es im Schmerz und in der Entzweiung die eigene Endlichkeit fühlt, ist das Lebendige das beständige Streben, über diesen Umstand hinauszugehen, die Grenze zu überschreiten, seinen Unruhe- und Elendszustand in einer Beziehung mit der Andersheit und der Äußerlichkeit zu befriedigen, in der *allein* das Lebendige das ist, was es tatsächlich ist.

In einem vorbereitenden Fragment der *Wissenschaft der Logik*, das auf die Jahre datiert werden kann, die Hegel in Bamberg und Nürnberg verbrachte und das als Beilage zur kritischen Ausgabe der *Wissenschaft der Logik* unter dem Titel „Zum Mechanismus, Chemismus, Organismus und Erkennen“ veröffentlicht wurde, benutzt Hegel einen Ausdruck, der vielleicht mehr als andere über die Seinsart des Lebendigen und somit über das Leben im Allgemeinen aussagt: „*Thätigkeit des Mangels*“ (GW 12: 280). Das Leben ist Tätigkeit des Mangels, das Aktiv-Werden eines Mangels, der nicht einfach die ein Wesen betreffende Negation ist, sondern vielmehr das, was konstitutiv für die Seinsart jenes Wesens ist und deshalb sein Handeln selbst bestimmt. Das bedeutet – man beachte –, dass das Leben nicht irgendeine Form von Vollständigkeit ist, die dann eine Entzweiung erfährt und daraufhin eine Tätigkeit entwickelt, die die Wiederherstellung der verlorenen Vollkommenheit bezweckt. Das Leben ist es selbst, es ist *vollkommen* es selbst, nur insofern es mangelnd ist und folglich nur in der Wunde, in der Entzweiung, in der

die Spaltung verursachenden und erzeugenden Bewegung. Das meint Hegel, wenn er auf der Bestimmung des Lebens als *negativer Einheit* besteht. Die Einheit und die Vollkommenheit des Lebens sind also nicht das Ergebnis dieses unvollständigen Zustands, der sich im Mangel offenbart: Die Einheit und die Vollkommenheit des Lebens drücken sich im Mangel selbst aus, sind eins mit der Entzweiung, die der Mangel impliziert. Der Mangel ist deshalb für das Leben nicht die Offenbarung eines Fehlers, der repariert werden kann, um ihm zu erlauben, in seiner vollkommenen Form zu bestehen, oder die Feststellung, dass ein Teil fehlt, das das System an seinem korrekten Betrieb hindert; da der Mangel konstitutiv für die Seinsart des Lebens und ihm natürlich ist, ist das Dasein des Mangels selbst eins mit der vollkommenen Form, die das Leben von sich selbst bietet.⁷

Noch anders und mit einer nur anscheinend paradoxen Formel ausgedrückt ist das, was dem Leben nicht fehlen darf, um vollständig und vollkommen es selbst zu sein, eben der Mangel. Wenn das Leben nicht mehr den Mangel fühlt, ist das Leben nicht mehr, es hat aufgehört zu sein: Das Fehlen des Mangels ist für das Lebendige das Zeichen seines Todes.

Wenn es stimmt, dass wir mit Aristoteles das Wesen vollkommen nennen, dem nichts fehlt, was von seiner Konstitution verlangt wird und dass das Leben *konstitutiv* die Tätigkeit eines Mangels ist, dann ist das, was dem Leben nicht fehlen darf, um das zu sein, was es ist, das Mangeln selbst. Ohne diese Tätigkeit des Mangels, ohne das sie bildende Negative, wäre das Leben nicht.

X. Schluss

In der Naturphilosophie sagt Hegel ausdrücklich, dass das Leben Begriff ist. Aber im Gegensatz zu dem, was Jabr behauptet und was am Anfang dieses Beitrags zitiert worden ist, bedeutet das nicht, dass das Leben nicht existiert. Hegel behauptet nicht, dass der Begriff des Lebens etwas ist, das nur in unseren Köpfen existiert und keinerlei objektive Wechselbeziehung mit der Welt unterhält. Für Hegel würde es keinen Sinn machen, zu behaupten, dass etwas wie das Schwerkraftgesetz, das spezifische Gewicht, die Organisation des Sonnensystems oder die chemische Neutralität, die alle begriffliche Strukturen sind, keine Wirklichkeit hätten. Aber im Falle des Lebens ist Hegels Zug noch stärker: Für ihn ist es existierender Begriff,

⁷ Wenn Hegel das Leben als *absoluten Widerspruch* definiert, will er offensichtlich die Unveräußerlichkeit dieses Widerspruchs unterstreichen, die Tatsache, dass er nicht entfernt werden kann. In diesem Sinne können alle Versuche des Lebens, sich gegenüber der Gefahr, dem Risiko oder der Gewalt abzusichern, keine komplette Immunisierung erzeugen. Eine Immunisierung des Lebens gegenüber der Gefahr, dem Risiko oder der Gewalt würde das Erlöschen des Lebens selbst implizieren. So als ob der Kampf zum Schutz des Lebens notwendigerweise bei seiner höchsten Vollendung in die Zerstörung des Lebens selbst übertreten würde.

ein Begriff, der sich in der Objektivität gliedert. Mit Hegels Worten ausgedrückt bedeutet das, wie wir gesehen haben, dass das Leben Idee ist: Das Leben ist die erste und unmittelbarste Form der Idee.

Der Begriff der Idee bedeutet bei Hegel, wie schon erwähnt, die Aufhebung der Trennung zwischen Subjektivität und Objektivität. Aber nicht als ein *desideratum*. Die Idee zeigt nämlich das, was *strukturell* weder als rein subjektiv, also nur auf die Dimension der Subjektivität bezogen, noch als rein objektiv gedacht werden kann, das heißt als unabhängig und getrennt von der Subjektivität existierend. Die Idee ist weder eine *Substanz* im klassischen Sinne noch ein *Begriff*, der als solcher einem anderen und von der Wirklichkeit getrennten Gedanken angehört; weder eine rein *ontologische*, noch eine rein *epistemologische* Bestimmung.

Das Wort, das bei Hegel die Idee vielleicht am radikalsten definiert, ist das Wort *Wahrheit*:

Die Idee ist der *adäquate Begriff*, das objektive *Wahre*, oder das Wahre *als solches*. Wenn irgend etwas Wahrheit hat, hat es sie durch seine Idee, oder *etwas hat nur Wahrheit, insofern es Idee ist*. (GW 12, 173)

Die Behauptung, dass die Idee Wahrheit ist, ist die mächtigste Art, auf die Hegel die Untrennbarkeit der epistemologischen von der ontologischen Dimension aufzeigt. Die Wahrheit ist in ihrem radikalsten Sinne für Hegel nämlich nicht die Anpassung zwischen einem Satzinhalt und einem Sachverhalt. Das ist sicherlich eine mögliche Bedeutung der Wahrheit. Man möchte sagen, eine ‚epistemologische‘ Bedeutung, in der die Angemessenheit eines Satzes des Subjekts im Vergleich zu einem objektiven Sachverhalt auf dem Spiel steht. Aber neben dieser Auffassung der Wahrheit kann man bei Hegel noch eine originellere und radikalere Bedeutung als die epistemologische finden, die auch die ‚ontologische‘ Bedeutung genannt worden ist (vgl. Halbig 2002). Von ihr spricht Hegel in Bezug auf die Idee, und nach ihr ist etwas wahr, wenn es seinen Begriff verwirklicht, wenn es der konkrete Ausdruck seiner begrifflichen Seite ist, das heißt wenn etwas tatsächlich das ist, was es sein muss. Hegels Bemerkungen zu Begriffen wie Freundschaft und Staat sind berühmt. Ein Freund ist nur dann ein *wahrer* Freund, wenn er in seiner Seinsart den Begriff der Freundschaft verwirklicht. Und wir behaupten nicht zufällig, dass ein falscher Freund derjenige ist, der gewissermaßen dem Begriff der Freundschaft zu entsprechen schien, der sich aber dann mit seinem konkreten Verhalten, also *in der Wirklichkeit*, als anders entpuppte als man gedacht hätte. Ebenso ist ein Staat nur dann wirklich ein Staat, wenn er seinen Begriff verwirklicht, wenn er jene Durchdringung der Teile mit dem Ganzen verwirklicht, die der Begriff des Staates *ist*. Ein Staat, der seine begriffliche Konstitution verleugnet, ist nicht wirklich ein Staat. Und wenn wir dennoch von einem Freund sagen, dass er nicht wirklich ein Freund ist und von einem Staat sagen, dass er nicht wirklich ein Staat ist, dann bedeutet die Tatsache, dass wir jene Wirklichkeiten mit dem Begriff der Freund-

schaft und des Staates verbinden, dass jene Wirklichkeiten, wenn auch unangemessen, an dieser Idee teilhaben:

Der schwächste Staat, dessen Realität dem Begriff am wenigsten entspricht, insofern er noch existiert, ist er noch Idee; die Individuen gehorchen noch einem machthabenden Begriff. (GW 12, 175 f.)

Wahrheit im radikalsten Sinne ist also in Hegels Begriffskonstellation die Einheit des Begriffs und der Wirklichkeit der Sache: Man möchte sagen, sie besteht darin, dass die Sache das ist, was sie wirklich ist, die Möglichkeit für die Sache, ihr Sein vollständig auszudrücken (Miolli 2016). So aufgefasst hat die Wahrheit offensichtlich eine normative Komponente: Das Wesen ist wahr, wenn es seinen Begriff verwirklicht, den Begriff, der es bildet.

Das Leben ist laut Hegel die erste und unmittelbarste Form der Idee, insofern das Leben *nur* dann ist, wenn es seinen Begriff verwirklicht. Das Leben ist Einheit der Teile und des Ganzen, ein Prozess, der in seiner Spaltung und Teilung immer in Einheit mit sich selbst bleibt, eine konstitutive Beziehung zur Äußerlichkeit und zur Andersheit, so dass das Lebendige außerhalb dieser Beziehung keine Möglichkeit hat, als Lebendiges zu sein. Ein Leben, das seinen Begriff nicht verwirklicht, ist kein Leben. Während ein Staat, der seinen Begriff nicht verwirklicht, dennoch ein Staat ist, wenn auch ein unangemessener, ist ein Leben, das nicht lebt, kein Leben. Ein Leben, das keine Tätigkeit des Mangels ist, das den Prozess, den das Fühlen des Mangels impliziert, nicht verwirklicht, ist kein Leben.

In gewissem Sinne könnte Ferris Jabr, der, wie anfangs erwähnt, behauptete, dass das Leben nicht existiert, da es laut Hegel nur ein Begriff ist, sogar Recht haben: in dem Sinne nämlich, dass das Leben kein Wesen, keine Wirklichkeit ist, das bzw. die auf dieselbe Art wie ein Objekt in der Welt erkannt werden könnte; und in dem Sinne, dass das Leben tatsächlich ein Begriff, eine Form der begrifflichen Artikulation ist. Der Begriff ist aber für Hegel nicht einfach etwas, das in unserem Kopf ist, das also einem Denken angehört, das anders und von der Wirklichkeit getrennt ist. Der Begriff ist vielmehr die Seinsart des Lebens, der das Leben zu dem macht, was es ist. Das impliziert jedoch, dass das Leben nicht nur ein Begriff ist, sondern ein verwirklichter Begriff, eine nach einer spezifischen begrifflichen Dynamik strukturierten Wirklichkeit.

Diese Dynamik ist die der Tätigkeit des Mangels, der negativen Einheit, der in sich unterschiedenen Identität, des Widerspruchs; und folglich, wie wir gesehen haben, des Schmerzes, des Hungers, der Begierde, des unaufhörlichen Triebs zur Überwindung der Entzweiung, die das Lebendige in jedem Fall ist, um zu sein. Eine Dynamik, die sich in dem Moment, in dem man sie von den sie bildenden negativen Elementen reinigen wollte – sie also gegen das Leiden, die Gefahr und die Unbeständigkeit immunisieren wollte –, auflösen würde, entweder in einer

anorganischen Verschwommenheit oder in einer neuen Seinsform, die wir aber nicht mehr Leben nennen könnten.

Literatur

- Bordignon, Michela. 2014. *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*. Pisa.
- Bourgeois, Bernard. 1986. *Le droite naturel de Hegel (1802/1803): commentaire*. Paris.
- Bubner, Rüdiger. 1980. „Hegels Logik des Begriffs“. In: *Zur Sache der Dialektik*, 70–123. Stuttgart.
- Cesa, Claudio. 1992. *Fichte e l'idealismo trascendentale*. Bologna.
- Chiereghin, Franco. 1990. „Vivere e vivere bene. Note sul concetto aristotelico di $\pi\rho\alpha\acute{\xi}\iota\varsigma$ “. *Revue de Métaphysique et de Morale* 95,1: 57–74.
- Halbig, Christoph. 2002. *Objektives Denken: Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*. Stuttgart–Bad Cannstatt.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. [GW] 1968 ff. *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg.
- Illetterati, Luca. 2014a. „Limit and Contradiction in Hegel“. In: *Contradictions: Logic, History, Actuality*, herausgegeben von E. Ficara, 127–152. Berlin.
- 2014b. „Teleological Judgment: between Technique and Nature“. In: *Kant's Theory of Biology*, herausgegeben v. E. Watkins u. I. Goy, 81–98. Berlin.
- 2014c. „The Semantics of Objectivity in Hegel's Science of Logic“. *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism* 12: 140–163.
- Ivaldo, Marco. 2004. „Wissen und Leben. Vergewisserungen Fichtes im Anschluß an Jacobi“. In: *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, herausgegeben v. W. Jaeschke u. B. Sandkaulen, 53–74. Hamburg.
- Jacobi, Friedrich Heinrich. [JWA 2,1] 2004. *Schriften zum transzendentalen Idealismus. Textband*, herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg.
- Jaeschke, Walter. 2004. „Eine Vernunft, welche nicht Vernunft ist. Jacobis Kritik der Aufklärung“. In: *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, herausgegeben v. W. Jaeschke u. B. Sandkaulen, 199–216. Hamburg.
- Kant, Immanuel. [AA V] 1913. *Kritik der praktischen Vernunft; Kritik der Urteilskraft*. Gesammelte Schriften Band V. Berlin.
- Lauth, Reinhard. 1994. *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*. München–Neuried.
- Mioli, Giovanna. 2016. *Il pensiero della cosa. Wahrheit hegeliana e Identity Theory of Truth*. Trento.
- Rosenkranz, Karl. 1972. *Wissenschaft der logischen Idee I*. Osnabrück.
- Sandkaulen, Birgit. 2000. *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*. München.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. [SAA I,5] 1994. *Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797)*. Historisch-kritische Ausgabe Band 5, herausgegeben von M. Durner. Stuttgart–Bad Cannstatt.

Schiller, Friedrich. [1794] 1989. *Werke und Briefe* Band 8, herausgegeben v. R. P. Janz. Frankfurt am Main.

Sell, Annette. 2013. *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*. Freiburg / München.

Zöller, Günter. 2013. *Fichte lesen*. Stuttgart-Bad Cannstatt