

Florian Braun

Wissenschaft als Selbstzweck

Eine wissenschaftsphilosophische Untersuchung zu Aristoteles' und Hegels Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis



Florian Braun

Wissenschaft als Selbstzweck

Florian Braun

Wissenschaft als Selbstzweck

Eine wissenschaftsphilosophische Untersuchung zu Aristoteles' und Hegels Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis

Abstract: Im Mittelpunkt dieser Abhandlung steht die *uneigennützige Liebe zur Weisheit*. Mit diesem Erkenntnisideal assoziiert man seit der Antike, dass die Philosophen die Weisheit und den Weg dorthin, die Erkenntnistätigkeit, *um ihrer selbst willen* lieben. Für sie sei die Suche nach begrifflich begründetem Wissen – häufig auch als *Wahrheitssuche* bezeichnet – ein *Selbstzweck*: eine von den Zwängen des Alltags befreite, *sich selbst genügsame Tätigkeit*. Im Rahmen des Buches werden die epocheabhängigen Bedeutungen dieses *philosophischen Erkenntnisideals* anhand von *Aristoteles' und Hegels Konzeption der selbstgenügsamen Wissenschaft* untersucht. Die Wahl fällt zum einen auf Aristoteles, weil er als erster dieses Ideal in eine philosophische Wissenschaftskonzeption gießt, und zum anderen auf Hegel, weil er explizit auf Aristoteles' Konzeption zurückgreift. Er rehabilitiert dessen Ansatz im Licht der neuzeitlichen Wissenschaftsrevolution. Die anhand der Analyse gewonnene These besagt, dass Aristoteles und Hegel mit Verweis auf das philosophische Erkenntnisideal *Phänomenologien wissenschaftlicher Erkenntnis* konzipieren. Deren *epochenübergreifende Gemeinsamkeit* findet sich darin, dass in ihnen eine philosophische Anthropologie mit einem integrativ-holistischen Wissenschaftsverständnis verbunden wird. Aristoteles und Hegel wollen durch diese Verbindung eine *wissenschaftlich begründete Orientierung des Menschen* in einem alle Facetten der Natur und der Kultur umfassenden Wirklichkeitsbild ermöglichen. Als Richtmaß zur begrifflichen Systematisierung der allumfassenden Wirklichkeit entwickeln Aristoteles und Hegel jeweils einen *epochenabhängigen Begriff der selbstgenügsamen Erkenntnistätigkeit*.

Autor: Florian Braun wurde im 2013 mit vorliegender Abhandlung am Institut für Philosophie und Politikwissenschaft der TU Dortmund promoviert und ist derzeit wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel (am Lehrstuhl für Philosophie und Ethik der Umwelt). Seine allgemeinen Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen der Natur-, Technik- und Wissenschaftsphilosophie. Momentan beschäftigt er sich mit argumentationstheoretischen Fragen und gerechtigkeits-theoretischen Problemen im Zuge der Umsetzung der Energiewende. Weitere Informationen finden sich unter: www.florian-braun.net.

Foto / Umschlagsgestaltung: Johannes Pfahler (www.johannespfahler.de)

Satz: Florian Braun (Dank gilt den Programmierern von L^AT_EX und KOMA-Script!)

Veröffentlichung: 2014

Meinen Eltern

Danksagung

Dieses Buch umfasst die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die ich 2012 an der Technischen Universität Dortmund eingereicht und 2013 verteidigt habe.

Die Motivation zu dem Projekt, mich mit Aristoteles' und Hegels Konzeption der philosophischen Wissenschaft mit Schwerpunkt auf dem traditionellen philosophischen Erkenntnisideal auseinanderzusetzen, erwuchs aus dem Studium der naturphilosophischen Theoriestücke beider Philosophen während meines Studiums an der Universität Leipzig. Zu dieser Zeit gaben mir Peter Heuer, Nikolaos Psarros, Sebastian Rödl und Pirmin Stekeler-Weithofer die entscheidenden Impulse, um mich weiterführend mit den metaphysischen Voraussetzungen dieser Theorien zu beschäftigen. Zudem entnahm ich während des Promotionsstudiums viele inhaltliche Anregungen aus den Seminaren und den Vorlesungen von Klaus Düsing, Thomas Sören Hoffmann, Friedrich Rapp und Lutz Wingert. Allen möchte ich an dieser Stelle für das inspirierende Heranführen an die komplexen Theorien von Aristoteles und Hegel, die Technikphilosophie und die zeitgenössische Epistemologie danken.

Das Dissertationsprojekt befürwortet und in allen Belangen befördert hat meine Doktormutter Brigitte Falkenburg. Sie schuf nicht nur den institutionellen Rahmen, sondern begleitete auch die Umsetzung des Projekts mit fruchtbringenden Überlegungen. Vor allem ihr philosophischer Ansatz, die zentralen Gedanken des Deutschen Idealismus mit denen der modernen Wissenschaftsphilosophie in systematischer Absicht zu verbinden, hat die Ausgestaltung dieser Arbeit maßgeblich beeinflusst. Für ihre langjährige Unterstützung möchte ich mich nachdrücklich bedanken. Ebenso gilt mein Dank Gregor Schieman, der mich zu Beginn mit wichtigen Hinweisen zu Aristoteles' Wissenschaftskonzeption unterstützte und meine Ausführungen als Zweitgutachter sehr konstruktiv kritisierte. In besonderer Weise möchte ich mich bei Claus Beisbart für die vielen anregenden Diskussionen bedanken, die ich mit ihm als sehr aufmerksamen Kollegen und als Prüfer während der Disputation geführt habe.

Dank gilt ebenso der TU Dortmund, die mir ein zweijähriges Promotionsstipendium gewährte. Darüber hinaus sei all denjenigen gedankt, die mich während meiner Promotionszeit als Kollegen und Studierende

am dortigen Institut für Philosophie und Politikwissenschaft begleiteten. Dies gilt namentlich auch den Freunden, die die Anfertigung der Dissertation als Ratgeber, Kritiker und Korrekturleser tatkräftig beförderten: Manuel Bächtold, Silvia Balbo, Raphael Bolinger, Conrad Berkes, Nadja El Kassar, Tobias Fox, Reiner Hedrich, Marco Heise, Martina Herrmann, Wiebke Leers, Nico Naeve, Jörg Middendorf, Hernán Pringe, Francisco José Soler Gil, Nicole Stöcker und Anna-Lucie Tonn. Meinen herzlichsten Dank möchte ich Melanie Waitz aussprechen, für ihre geduldige Nachsicht und noch vieles mehr.

Abschließend möchte ich mich bei der Freizeitpark Stausee Hohenfelden GmbH, hier vor allem bei Thomas Schneider, für die Unterstützung durch die Möglichkeit bedanken, in der Ruhe des Stausees wiederholt in mehrwöchige und produktive Klausurphasen gehen zu können.

Berlin, August 2014
Florian Braun

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
Das Ideal selbstgenügsamer Erkenntnis	1
Wissenschaftspolitisches und epistemologisches Wissenschaftsideal	4
Einige Vorüberlegungen zur Untersuchung	12
Methodischer Ansatz und Skopus der Abhandlung	21
Kapitelübersicht	28
I Aristoteles' philosophisches Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis	33
1 Die Konzeption der Philosophie als selbstgenügsame Erkenntnistätigkeit	37
1.1 Die Grundhaltung der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis	37
1.1.1 Die Verbindung von Philosophie, Lebenswelt und kosmischem Ganzen	37
1.1.2 Die Aufgabe der Vermittlung von Unendlichkeit und Endlichkeit im menschlichen Wesen	40
1.1.3 Die Grundhaltung und der Erkenntnisanspruch des philosophischen Wissenschaftlers	43
1.1.4 Die Sicherung der Phänomene und deren metaphysische Grundlegung	48
1.2 Die kulturalanthropologische Analyse der Wissenschaft . . .	51
1.2.1 Die Polis als Lebenswelt	52
1.2.2 Der Begriff der praktischen Tätigkeit	53
1.2.3 Die voraristotelische Theorie der Kulturgeneese . .	56
1.2.4 Die Idee der Mühe- und Sorglosigkeit	58
1.2.5 Nutzendenken und In-Muße-Sein	60
1.2.6 Teilfazit: Die philosophische Wissenschaft als mühe- und sorglose Tätigkeit	62
1.3 Die metaphysische Grundlegung des Ergonarguments . . .	63
1.3.1 Platons Ansatz zur Normierung von Tätigkeiten .	63

1.3.2	Grundzüge der aristotelischen Substanzlehre . . .	65
1.3.3	Die Zweckbestimmung als wesensgemäße Leistung eines Einzeldings	70
1.3.4	Die wesensgemäße Leistung des Kunstthings (funktionaler Zweck)	75
1.3.5	Die wesensgemäße Leistung des Naturthings (Selbstzweck)	79
1.3.6	Synthesisfunktion und Selbstbestimmung	82
1.	Fazit: Philosophische Erkenntnis als menschliches Ergon . . .	90

2 Die Verbindung von Selbst- und Welterkenntnis im menschlichen Ergon 95

2.1	Das Verhältnis von Theoria und praxisgeprägter Lebenswelt	95
2.1.1	Die Differenz zwischen dem klugen Praktiker und dem Theoretiker	95
2.1.2	Der Vollzug der Wissenschaft als die göttliche Tätigkeit des Menschen	97
2.1.3	Die unaufhebbare Differenz von Theoria und Praxis	100
2.2	Die wesensgemäße Leistung des Menschen	103
2.2.1	Die Verknüpfung von Theoria und Praxis	103
2.2.2	Die Bestimmung der Grenzen des menschlichen Ergons	104
2.2.3	Die konstitutive Funktion der Lustempfindung . .	107
2.2.4	Die Glückseligkeit als höchstes Gut des menschlichen Lebens	110
2.3	Menschliche und göttliche Vernunfttätigkeit	115
2.3.1	Der Zusammenhang von Praxis und Grundhaltung	115
2.3.2	Die Widerspiegelung der (logischen) Formen in Seele und Kosmos	117
2.3.3	Die Symmetrie zwischen Kosmos und Seele	119
2.3.4	Die ontologisch-normative Wirkung des Unbewegten Bewegers	124
2.3.5	Göttliche und menschliche Vernunfttätigkeit	128
2.4	Systematische Diskussionen	133
2.4.1	Die Glückseligkeit des Theoretikers	133
2.4.2	Das In-Muße-Sein als Bedingung selbstgenügsamer Erkenntnis	139
2.	Fazit: Die selbstgenügsame Erkenntnis als das Ergon des Menschen	143

II Zur Kritik der neuzeitlichen Erkenntnisideale 153

3 Die Destruktion der aristotelischen Wissenschaftskonzeption 157

- 3.1 Descartes' Reformulierung der philosophischen Wissenschaftskonzeption 157
 - 3.1.1 Die Praxis der introspektiven Selbstvergewisserung 158
 - 3.1.2 Die Differenzierung zwischen Geist und Natur . . 160
 - 3.1.3 Die subjekttheoretische Neubegründung der Wissenschaften 164
- 3.2 Galileis und Bacons neue Erkenntnisideale 165
 - 3.2.1 Die Eigendynamik der philosophischen Wissenschaftskultur 165
 - 3.2.2 Die experimentelle Absicherung der Naturerkenntnis 168
 - 3.2.3 Die gesellschaftliche Instrumentalisierung der Naturwissenschaft 174
- 3.3 Diskussion: Die Objektivierung der wissenschaftlichen Erkenntnis 182
 - 3.3.1 Die Selbstständigkeit der Dinge und die Objektivität der Erkenntnis 182
 - 3.3.2 Die extrasubjektive Objektivität der Natur 185
 - 3.3.3 Die konstruktivistische und die anthropologische Interpretation des Objektivierungsprozesses 189
- 3. Fazit: Die Objektivierung der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis 198

4 Philosophische Wissenschaft als systematische Wirklichkeits- erkenntnis 203

- 4.1 Kants Konzeption der philosophischen Wissenschaft . . . 204
 - 4.1.1 Der Ansatz der vorkritischen Metaphysik 204
 - 4.1.2 Philosophie als systematische Wissenschaft 207
 - 4.1.3 Die erkenntniskritische Einschränkung der Metaphysik 209
 - 4.1.4 Die Systematizität des Erkenntnisvermögens . . . 211
 - 4.1.5 Der Zusammenhang zwischen intra- und extrasubjektiver Objektivität 215
- 4.2 Hegels Kritik der transzendentalen Selbsterkenntnis . . . 221
 - 4.2.1 Die Orientierung am Prinzip der Systematizität . . 222
 - 4.2.2 Kants Differenzierung der Erkenntnisgewissheit . . 225
 - 4.2.3 Hegels Deutung der Vernunftideen und der Objektivität 227

4.2.4	Hegels Relativierung des Erkenntniskriteriums des empirischen Gebrauchs	229
4.2.5	Teilfazit: Hegels Verschiebung der Gewissheitsgrenzen	232
4.3	Die philosophische Wissenschaft als selbstbezügliche Kulturform	234
4.3.1	Die systematische Philosophie als Hegels paradigmatisches Leitbild der Wissenschaft	234
4.3.2	Die Philosophie als Gestalt kulturellen Selbstbewusstseins	238
4.3.3	Die Selbstbezüglichkeit und die Freiheit der philosophischen Erkenntnis	242
4.3.4	Die Wirklichkeitserkenntnis und das Kriterium des Selbst	246
4.3.5	Die philosophische Realwissenschaft	249
4.	Fazit: Hegels Radikalisierung der kopernikanischen Wende	253

III Hegels subjekttheoretische Konzeption der philosophischen Wissenschaft 259

5	Die bewusstseinstheoretische Propädeutik aller Wirklichkeits- erkenntnis	265
5.1	Skepsis und Wissenschaft	266
5.1.1	Der skeptische Einwand gegen Hegels Gedanken der vermittelten Identität	266
5.1.2	Die Integration des Skeptizismus in die philosophische Wissenschaft	269
5.2	Das Mediatisierungsprogramm der bewusstseinstheoretischen Propädeutik	272
5.2.1	Die Mediatisierung aller Bewusstseinsinhalte durch das vermittelnde Denken	272
5.2.2	Das Bewusstseinsphänomen als Einheit von Logizität und Alogizität	277
5.2.3	Der logische Raum und das Alogische	279
5.2.4	Die Funktionen des Alogischen	283
5.2.5	Die Erscheinungen des Alogischen im System der philosophischen Wissenschaft	285
5.2.6	Teilfazit: Die Erkenntnisfunktion des Alogischen	290

5.3	Das sinnliche Empfinden und das vermittelnde Denken der Wahrheit	291
5.3.1	Das gewöhnliche und das skeptische Bewusstsein	292
5.3.2	Das vermittelnde Denken als Erkenntnis des Alogischen	295
5.3.3	Kohärenz- und Korrespondenztheorie der Wahrheit	297
5.3.4	Die Kritik der Korrespondenz von Begriff und Sinnlichkeit	300
5.3.5	Die Verzahnung von Korrespondenz und Kohärenz	302
5.3.6	Wahrheit als Korrespondenz zwischen Begriff und System	304
5.	Fazit: Die Propädeutik zur reinen philosophischen Erkenntnis	306

6 Die Wissenschaft der Logik als das Paradigma selbstgenügsamer Erkenntnis **313**

6.1	Diskussion: Vom Nutzen der philosophischen Wissenschaft für den Menschen	316
6.1.1	Die Philosophie als Glasperlenspiel	317
6.1.2	Der Authentizitätsanspruch an die Philosophie (Kriterium des Selbst)	318
6.1.3	Das Kriterium der gesellschaftlichen Funktionalität	323
6.1.4	Das innere Bedürfnis zur Philosophie	326
6.1.5	Die Konformität zum allgemeinen Willen	328
6.1.6	Die Philosophie als Recht und Pflicht	331
6.1.7	Philosophie als systematische Erkenntnis der Freiheit	333
6.1.8	Teilfazit: Der Nutzen der (selbstgenügsamen) Philosophie	334
6.2	Das Programm einer philosophischen Logik	336
6.2.1	Die Logik als reine Wirklichkeitserkenntnis	336
6.2.2	Das Erkenntnisideal der Voraussetzungslosigkeit (ad a)	339
6.2.3	Über die Möglichkeit einer logischen Letztbegründung (ad b)	341
6.2.4	Zur inter- und transsubjektiven Objektivität des objektiven Denkens (ad c)	342
6.2.5	Der Gewissheitsanspruch einer wirklichkeitskonstitutiven Erkenntnis (ad d)	343
6.2.6	Die ontologische Dimension der Logik (ad e)	345
6.2.7	Die anthropologische Dimension der logischen Grammatik (ad f)	349

6.2.8	Leitfragen der Interpretation	351
6.3	Das begreifende Erkennen als methodisches Verfahren . .	352
6.3.1	Das begreifende Erkennen des objektiven Denkens	353
6.3.2	Die Rolle der Subjektivität im Verfahren	355
6.3.3	Der Zusammenhang zwischen Objektivität und Notwendigkeit	358
6.3.4	Die dialektische Begriffsentwicklung als antinomi- sches Verfahren	359
6.4	Der Widerspruch als operationales Prinzip des begriffslo- gischen Verfahrens	363
6.4.1	Die selbstbezügliche Negation als Entwicklungs- prinzip	363
6.4.2	Die poetische Perspektive auf das dialektische De- monstrationsverfahren	367
6.4.3	Zum Verständnis der dialektischen Triade	370
6.4.4	Die dialektische Konstruktion eines Begriffssystems	374
6.5	Die selbstbezügliche Negation als logische Grundfigur von autonomen Selbstbewegungen	378
6.5.1	Die Eigendynamik von Begriffen	379
6.5.2	Die Textur der Selbsterkenntnis des Bewusstseins .	382
6.5.3	Die logische Figur der selbstbezüglichen Negation .	385
6.5.4	Die Bewegung der selbstbezüglichen Negation . . .	388
6.6	Die Bedeutung der selbstgenügsamen Erkenntnis in der philosophischen Logik	394
6.6.1	Zur Zirkularität der Begriffsbewegung	394
6.6.2	Selbständigkeit und Selbstbezüglichkeit von Begriffen	397
6.6.3	Die absolute Idee als reine Subjektivität	399
6.6.4	Das Sprachspiel der reinen Selbsterkenntnis	402
6.6.5	Zum Freiheitsbegriff der selbstgenügsamen Erkennt- nistätigkeit	405
6.	Fazit: Das Paradigma selbstgenügsamer Erkenntnis	409

7 Naturphilosophie als voraussetzende Wirklichkeitserkenntnis 415

7.1	Diskussion: Die Differenz zwischen rein logischer und real- philosophischer Wirklichkeitserkenntnis	415
7.1.1	Propädeutische Überlegungen – drei Sichtweisen auf das System	416
7.1.2	Der Erkenntnisanspruch der Realphilosophie . . .	417
7.1.3	Die Realphilosophie als angewandte Logik	419

7.1.4	Die begriffslogische Interpretation des realphilosophischen Programms und deren Kritik	421
7.1.5	Ableitung des Erkenntnisverfahrens aus der Selbstmodifikationsbewegung der Idee	423
7.1.6	Die bewusstseinsimmanente Sicht auf die Differenz zwischen Logik und Realphilosophie	426
7.1.7	Eine Interpretation gemäß der Rede von Erkenntnisgrammatiken	428
7.1.8	Die zu beantwortenden Fragen	433
7.2	Hegels Konzeption der realphilosophischen Naturerkenntnis	434
7.2.1	Prämissen und Aufgabe der Naturphilosophie (ad a)	434
7.2.2	Das Begriffsfeld Natur als lebendige Totalität . . .	437
7.2.3	Das Verhältnis zwischen den empirischen Naturwissenschaften und der Naturphilosophie (ad b) . .	441
7.2.4	Die Teilaufgaben der Naturphilosophie	444
7.2.5	Das Begriffssystem <i>Natur</i> als System naturphilosophischer Teilgrammatiken (ad c)	446
7.3	Der Übergang von der Idee zur Natur (ad d)	455
7.3.1	Zwei Perspektiven auf den Übergang	455
7.3.2	Die Figur der innerlogischen Anerkennungsbewegung (ad a)	457
7.3.3	Über die Rede von der Selbsterkenntnis im Anderen (ad b)	462
7.3.4	Die Bestimmung der Natur als Leben (ad b1) . . .	464
7.3.5	Die Selbständigkeit der Natur (ad b2)	469
7.3.6	Die logische Form des Verhältnisses zwischen Idee und Natur (ad b3)	474
7.4	Die anthropologische Rückbindung der naturphilosophischen Wirklichkeitserkenntnis (ad e)	486
7.4.1	Zur Differenz zwischen Logik und Naturphilosophie	486
7.4.2	Die Rückbindung der Naturerkenntnis an das praktische Erschließen (ad a)	491
7.4.3	Theoretisches und praktisches Verhalten zur Natur (ad b)	496
7.4.4	Die dialektische Vermittlung beider Verhaltensweisen (ad c)	499
7.4.5	Die Vermittlungsfunktion des technisch-praktischen Mittelgebrauchs (ad d)	507
7.	Fazit: Die selbstgenügsame Erkenntnis als das Ideal der Wissenschaft über Freiheit	512

IV Schlussbetrachtung und wissenschaftlicher Anhang 531

Schlussbetrachtung	533
Das systematisch-integrative Wissenschaftsverständnis	533
Die Emanzipationsbewegung wissenschaftlicher Erkenntnis . . .	536
Eine Phänomenologie wissenschaftlicher Erkenntnis	546
Fazit: Erkenntnisfreiheit aus Autonomiegründen (ad d)	564
Glossar	571
Namensverzeichnis	595
Siglen und Texthervorhebungen	599
Literaturverzeichnis	603

Erkenntnis der Wahrheit ist Zweck an und für sich selbst, hat nicht ihren Zweck außer ihr in einem Anderen. Ihre Grundbestimmung ist nicht, nützlich zu sein, d. h. seinen Zweck nicht in sich selbst, sondern in einem Anderen zu haben. Es läßt sich dies besser sagen als Aristoteles im ersten Buch seiner Metaphysik. Es ist die höchste Weise der Existenz und Tätigkeit des Geistes, sein Leben in seiner Freiheit.

Hegel 1818, 411

Einleitung

No philosopher understands his predecessors until he has re-thought their thought in his own contemporary terms; and it is characteristic of the very greatest philosophers, like Kant and Aristotle, that they, more than any others, repay this effort of re-thinking.

Strawson 1959, 11.

Das Ideal selbstgenügsamer Erkenntnis

Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet der Befund, dass die Wissenschaft aufgrund der *Ökonomisierung aller Gesellschaftsbereiche* zunehmend unter einen ökonomischen Rechtfertigungsdruck gerät. Wissenschaftliche Erkenntnisbemühungen werden ausschließlich anhand ihres wirtschaftlichen Nutzens bewertet. Wissenschaftler jedweder Couleur wie auch die entsprechenden wissenschaftsexternen Entscheidungsträger sind sich dessen bewusst und daher bemüht, die ökonomische Relevanz wissenschaftlicher Forschungsergebnisse hervorzuheben. Sie folgen somit dem immanenten Grundprinzip des sich bereits bei Francis Bacon ausdrückenden *neuzeitlichen Gesellschaftsbewusstseins*, nach welchem sich der Wert der kollektiven Tätigkeit Wissenschaft über den (funktionalen) Beitrag zur Wohlfahrt der Gesellschaft bemisst. Der *Wert der Wissenschaften* korreliert heutzutage mit ihrer wirtschaftlichen Verwertbarkeit.

Entsprechend dazu wird die bis zu den antiken Anfängen der Philosophie zurückreichende Sichtweise auf die Wissenschaften, in welcher das auf Wahrheitsfindung ausgerichtete Erkenntnisstreben als eine *selbstgenügsame Tätigkeit* begründet und aufgrund seines Selbstzweckcharakters jeglichen praktischen Rechtfertigungsansprüchen enthoben wird, bestenfalls als ein anachronistisches Ideal in den wissenschaftsverherrlichenden Sonntagsreden akzeptiert. Wenn heutzutage ein Wissenschaftler – wie noch vor etwa 100 Jahren der Mathematiker Henri Poincaré – auf die Frage nach dem Wert seiner alltäglichen Forschungsarbeit behauptet: „Die Wahrheit aufzusuchen soll der Zweck unserer Tätigkeit sein; das ist das einzige Ziel, das ihrer würdig ist“,¹ dann wird ihm das als realitätsferne

¹ Poincaré 1906, 1.

Täuschung in seiner wissenschaftlichen Selbstwahrnehmung verziehen. Greift er ebenso die Forderung auf: „Wenn wir den Menschen mehr und mehr von den materiellen Sorgen befreien wollen, so geschieht es, damit er die wiedergewonnene Freiheit zum Studium und zur Betrachtung der Wahrheit gebrauche,“² unterstreicht er nochmals sein von der Realität überholtes Wissenschaftsverständnis.

Das in Poincarés Äußerungen artikulierte antike Rangverhältnis zwischen der selbstgenügsamen Erkenntnistätigkeit und den sich um das Lebensnotwendige sorgenden Tätigkeiten würde von uns verlangen, durch technische Innovation nach mehr Muße zu streben, um dann zu forschen, anstatt an technischen Innovationen zu forschen, um anschließend entfernt von allen *Laborfabriken* und *Schreibtischfronten* in Muße zu leben. Das von Poincaré beschworene Ziel aller wissenschaftlichen Mühen: die „Harmonie“ als „die einzige objektive Wirklichkeit“ und „die einzige Wahrheit, zu der wir gelangen können“, erweist sich angesichts des alltäglichen Wissenschaftsbetriebs als Krönung eines Erkenntnisideals aus dem philosophiehistorischen Märchenbuch.³

Im Grunde misst man dem althergebrachten *Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis* und den mit ihm einhergehenden Erkenntnisnormen – etwa der umfassenden Erkenntnis des harmonischen Zusammenhangs der Wirklichkeit oder der aufklärerischen Absicht gegenüber dogmatisch vertretenen fehlerhaften Überzeugungen – im gegenwärtigen wissenschaftspolitischen Diskurs über die Ausrichtung der kostenintensiven Forschungsvorhaben nur eine geringe Bedeutung zu. Aber auch im Alltagsdiskurs innerhalb der wissenschaftlichen Institutionen rücken diese zunehmend in den Hintergrund. Die durch empirisch-soziologische Verfahren gestützte Wissenschaftsphilosophie verdeutlicht dieses Faktum. Martin Carrier konstatiert:

In der Wissenschaft spielen nicht allein gute Gründe und Wahrheitsstreben eine Rolle; vielmehr ist sie Einwirkungen aus Wirtschaft, Politik und Gesellschaft unterworfen. [...] In der öffentlichen Wahrnehmung wird Wissenschaft nicht deshalb geschätzt oder gefördert, weil sie über die Beschaffenheit der Welt aufklärt, sondern weil sie einen Faktor der Wohlstandssicherung darstellt. Nicht die Erkenntnis der Naturphänomene steht im Vordergrund, sondern deren Kontrolle. Das Anwendungsinteresse prägt weite Bereiche heutiger Wissenschaft nachdrücklich.⁴

Angesichts dieser Beschreibung mutet einem Poincarés Mahnung – „Um die Wahrheit zu suchen, muß man unabhängig sein, vollständig unabhän-

² Poincaré 1906, 1.

³ Zitate aus Poincaré 1906, 7.

⁴ Carrier 2005, 9.

gig [...]“⁵ – wie eines der *idolorum theatri* des überholten Erkenntnisideals an, welche schon Bacon kritisiert.⁶

Unabhängig von der wissenschaftssoziologisch begründeten Relativierung des alten Erkenntnisideals wird an die damit verbundenen Normierungen aus anderen Gründen mit Nachdruck erinnert. So weist Brigitte Falkenburg, an Betrugsfälle wie etwa die Fälschung der Messreihen durch den Physiker Jan Hendrik Schön erinnernd, darauf hin, dass „Wahrheitsuche essentiell an althergebrachte Erkenntnisideale geknüpft“ sei und dass dieser Zusammenhang von der „Öffentlichkeit in ihrer Wahrnehmung von Wissenschaft und Forschung während der letzten Jahrzehnte zu sehr aus den Augen verloren“ wurde.⁷ Wenn daher der Physiker Albert Einstein ganz im Fahrwasser von Poincaré behauptet: „Für mich ist das Streben nach Erkenntnis eines von denjenigen selbständigen Zielen, ohne welche für den Menschen eine bewußte Bejahung des Daseins nicht möglich erscheint“⁸, dann handelt es sich nicht um eine retrospektive Verherrlichung des eigenen Lebensweges oder um eine Idealtypisierung der eigenen wissenschaftlichen Tätigkeit. Vielmehr erinnert er an die traditionelle Verbindung zwischen der *Bedeutung von Wissenschaft* und der Rede über das philosophische Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis. Wenn ein Wissenschaftler diesem Ideal folgt, dann erkennt er die damit verbundenen Normen als die seines wissenschaftlichen Handelns und als wesentliche Kennzeichen seines Menschseins an.

Die fortwährenden Diskussionen über das philosophische Erkenntnisideal dient also nicht alleinig dazu, die Qualität des wissenschaftlichen Produkts *Wissen* zu sichern. In ihnen wird ebenso thematisiert, inwiefern sich das Vernunftwesen Mensch in der Lebensweise des Wissenschaftlers spezifisch realisiert und ob die moderne wissenschaftliche Forschungsarbeit als ein Ausdruck des philosophischen Erkenntnisideals zu verstehen ist. Es verwundert daher wenig, dass sich die althergebrachte Sichtweise auf die wissenschaftliche Erkenntnistätigkeit nicht nur in den Stellungnahmen der mathematischen und physikalischen Wissenschaftsikonen vergangener Zeiten, sondern ebenso in denen der Wissenschaftler unserer Zeit findet. Zum einen erinnern die fachübergreifenden Verbände an diese Sichtweise, um den genannten und ungewollten Fehlentwicklungen der jüngeren Vergangenheit entgegenzuwirken.⁹ Zum anderen kehrt das

⁵ Poincaré 1906, 1.

⁶ Siehe Bacon 1620, Band I, Aphorismus 44 (104).

⁷ Falkenburg 2004a, 27.

⁸ Einstein 1953, 56. Zitiert nach Falkenburg 2004a, 26.

⁹ Der Deutsche Hochschulverband formulierte beispielsweise zum 50. Hochschulver-

Erkenntnisideal unter dem Schlagwort „science as an end unto itself“ auch im Selbstverständnis der jüngeren Wissenschaftler unterschiedlicher Disziplinen wieder.¹⁰

Das heißt, dass sich die Wissenschaftler in ihrem Selbstverständnis trotz der häufig anzutreffenden wissenschaftspolitischen Reduktion der wissenschaftlichen Forschungsarbeit auf deren wirtschaftlichen Nutzen das philosophische Erkenntnisideal bewahren, um zentrale wissenschaftsinterne Prinzipien und Normierungen, aber auch ihr eigenes, nicht selten entbehrungsreiches Erkenntnisstreben zu begründen. Aus philosophischer Sicht stellt sich natürlich die Frage, was eigentlich unter der Rede über das *selbstgenügsame Streben nach Erkenntnis* zu verstehen sei. Dazu soll zunächst die gegenwärtige Diskussion hinsichtlich ihrer Hauptgegenstände näher betrachtet werden.

Wissenschaftspolitisches und epistemologisches Wissenschaftsideal

Heutzutage rekurren Fachwissenschaftler auf das philosophische Erkenntnisideal, wenn sie über einseitige wissenschaftspolitische und auch -theoretische *Wissenschaftskonzeptionen* irritiert sind (siehe Fußnote 10 (4)). Wird ihre Tätigkeit etwa auf deren potenzielle gesellschaftliche Funktion begrenzt und in diesem Sinn wissenschaftsextern gelenkt, dann wird ihnen augenfällig, dass bei Weitem nicht alle wissenschaftlich relevanten Fragen auch gesellschaftlich relevant sind. Wie Henri Poincaré betonen auch sie, dass das wissenschaftliche Erkennen einer Unabhängigkeit gegenüber solchen wissenschaftspolitischen Überlegungen bedarf. Viele der gegenwärtigen Diskussionen bezüglich des philosophischen Erkenntnisideals

bandstages (2000) mit Verweis auf das philosophische Erkenntnisideal grundlegende Regeln zur *Selbstkontrolle der Wissenschaft*, um *wissenschaftlichen Fehlverhalten* vorzubeugen. (<http://www.hochschulverband.de/cms1/532.html>, Zugriff am 22.01.2012).

¹⁰ Der Biologie Jeff Sharom stellte 2009 in einem Forum für Wissenschaftler die Frage: „Is science and technology an end unto itself?“ (<http://sciencepolicy.ca/forum/207>, Zugriff am 16.01.2012). An anderer Stelle resümiert er 2010 über die gegebenen Antworten: „1) Academic researchers often find the question irritating (and mildly insulting) because the answer is obvious: of COURSE the expansion of scientific knowledge is an end unto itself. 2) Non-academics also often find the question irritating (and mildly insulting) because the answer is obvious: of COURSE science is a stepping-stone to tangible social and economic benefits for society.“ (<http://network.nature.com/groups/toronto/forum/topics/7348>, Zugriff am 16.01.2012).

kreisen deshalb eigentlich um den Begriff der *Wissenschaftsautonomie*. Schon Wilhelm von Humboldt, einer der Vordenker der modernen Universität, stellt die Wissenschaftsautonomie – das bedeutet in erster Linie das individuelle Recht des Forschers auf eine unabhängige Wahl der Forschungsziele und -richtungen, sowie -methoden gegenüber den Interessen des Staates – in das Zentrum seiner Universitätskonzeption. Die Universitäten als die Orte des wissenschaftlichen Erkenntnisstrebens dürfe der Staat als legitimer Vertreter der Gesellschaft

weder als Gymnasien noch als Specialschulen behandeln, und sich seiner Akademie nicht als einer technischen oder wissenschaftlichen Deputation bedienen. Er muß im Ganzen [...] die innere Überzeugung hegen, daß, wenn sie ihren Endzweck erreichen, sie auch seine Zwecke und zwar von einem vielen höheren Gesichtspunkte aus erfüllen, von einem, von dem sich viel mehr zusammenfassen läßt und ganz andere Kräfte und Hebel angebracht werden können, als er in Bewegung zu setzen vermag.¹¹

Der Gedanke, dass der Staat trotz aller Begehrlichkeiten den Wissenschaftlern eine weitreichende Unabhängigkeit in ihrem theoretischen Erkenntnisstreben einräumt, findet sich bereits bei Bacon (siehe 3.2.3). Dieses Verständnis von *Wissenschaftsautonomie_B* ist mittlerweile in vielen Staaten auch verfassungsrechtlich verankert (in Deutschland im Grundgesetz Artikel 5, Absatz 3) und wird als ein wesentliches Grundrecht anerkannt. Infrage steht hingegen, ob alle Forschungsvorhaben unter Berücksichtigung wirtschaftlicher Vorgaben und gesellschaftlicher Bildungsinteressen im Rahmen staatlich geförderter Institutionen praktisch realisiert oder ob bestimmte Wissenschaften überhaupt noch staatlich gefördert werden sollten.

Das Gros der Wissenschaftler lehnt dieses Infragestellen nicht grundsätzlich ab. Selbstverständlich muss eine Gesellschaft darüber diskutieren dürfen, ob sie einen nicht unbeträchtlichen Teil ihres wirtschaftlichen und intellektuellen Vermögens für Forschungsvorhaben jeglicher Art einsetzt. Es ist vielmehr die Art und Weise der Beantwortung, die sich als problematisch erweist. Durch sie – so der Eindruck vieler Wissenschaftler – schleichen sich zunehmend wissenschaftsexterne Normen in den Wissenschaftsbetrieb ein.¹² So erscheint etwa die Verpflichtung zum Nachweis

¹¹ Humboldt 1810, 260. An anderer Stelle schreibt Humboldt: „Da diese Anstalten ihren Zweck indess nur erreichen können, wenn jede, soviel als immer möglich, der reinen Idee der Wissenschaft gegenübersteht, so sind Einsamkeit und Freiheit die in ihrem Kreise vorwaltenden Principien.“ Humboldt 1810, 255.

¹² Beispielsweise beginnt Helga Stadler, die sich mit den Schwierigkeiten der Rezeption physikalischer Forschung durch die Öffentlichkeit beschäftigt, ihren Aufsatz

des zeitnahen wirtschaftlichen Nutzens der gewonnenen Erkenntnisse „wie ein ständig wiederkehrendes Gespenst, das nur selten klar zu greifen, aber auch nicht ein für allemal zu exorzieren ist.“¹³ Des Weiteren wirkt die aufgrund der letzten wissenschaftspolitischen Reformen stetig wachsende *Lehrverpflichtung* mittlerweile derart erdrückend, dass es kaum einen Lehrenden gibt, der sich nicht nach dem *Forschungsfreiemester* sehnt, und manche, die unter diesen Bedingungen überhaupt nicht mehr nach Erkenntnis streben wollen.¹⁴

Ein Blick auf die jüngere Wissenschaftstheorie zeigt, dass nicht alle Wissenschaftsdisziplinen der ersten Verpflichtung in sinnvoller Weise nachkommen können (und auch wollen). Die Diskussion in Folge Charles Percy Snows Zwei-Kulturen-Hypothese erweckt den Eindruck, dass im Fall der literarischen beziehungsweise der geisteswissenschaftlichen Wissenschaftskultur die Rechtfertigung erheblich schwieriger fällt – selbst wenn Autoren wie Odo Marquard und Jürgen Mittelstraß es durchaus verstehen, deren gesellschaftliche Relevanz hervorzuheben (siehe Schlussbetrachtung (550)).¹⁵ Bis zum heutigen Zeitpunkt hat vor dem Gericht der kurzfristigen Nutzenanalyse keine der Geisteswissenschaften einen Anwalt gefunden, der ihr auch nur annähernd einen ähnlich großen gesell-

ganz selbstverständlich mit der Bemerkung: „In einer Zeit, in der Wissenschaftler es gewohnt sind, daß ihre Tätigkeit auf ihre Nützlichkeit für die Gesellschaft hin überprüft wird, mag es auch sinnvoll sein, nach dem Transfer des Wissens zu fragen [...]“ Stadler 2000, 77. Die promovierte Physikerin und Bundeskanzlerin Angela Merkel verweist in einer Videobotschaft zur Eröffnung der Internationalen Mathematikolympiade (14.07.09) entsprechend auf die Anwendungen, die potenziell in der „Mathematik“ liegen, wenn ihr Wissen in angewandten Wissenschaften wie der Informatik oder in Wirtschaftsbereichen wie der Automobilindustrie zum Einsatz komme (http://www.focus.de/schule/lehrerzimmer/wettbewerbe/mathematik-olympiade-zahlenkuenstler-rechnen-um-die-wette_aid_416636.html, Zugriff am 23.01.2012).

¹³ Pieper und Uekötter 2010, 7.

¹⁴ Interessant dazu die Äußerungen von Marius Reiser, der seinen Lehrstuhl im Zuge des Bologna-Prozesses räumte (siehe <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/forschung-und-lehre/universitaetsreform-warum-ich-meinen-lehrstuhl-raeume-1754332.html>, Zugriff am 22.04.2012).

¹⁵ Siehe Snow 1959. In Marquards *Kompensationstheorie* (Marquard 1979, Marquard 1987) und mit Mittelstraß' Konzeption einer *Orientierungswissenschaft* (Mittelstraß 1994, Mittelstraß 1998, Mittelstraß 2001a) werden Vorschläge zur gesellschaftlichen Instrumentalisierung der Geisteswissenschaften unterbreitet, um deren Existenz als Dienerin der Gesellschaft (neben den Naturwissenschaften) zu rechtfertigen. In dieses Instrumentalisierungsschema passt zum Beispiel eines der Förderprogramme des BMBF „Übersetzungsfunktion der Geisteswissenschaften“ (siehe <http://www.bmbf.de/foerderung/10761.php>, Zugriff am 21.10.2010).

schaftlichen Nutzen wie den modernen Naturwissenschaften nachweisen konnte.¹⁶

Die wissenschaftspolitische Priorisierung der Naturwissenschaften findet ihre Begründung vor allem in einem Faktum: Unsere moderne, technisierte Welt, die Mittelstraß als *Leonardo-Welt* bezeichnet, ist im Wesentlichen ein Resultat der ab der Neuzeit in Erscheinung tretenden *wissenschaftstechnologischen Rationalität*, die *analytisch-synthetisches Denken* und *technisch-praktisches Eingreifen* verbindet.¹⁷ Dieses *wissenschaftstechnologische Denken*, welches seinen paradigmatischen Ausdruck zunächst in der neuzeitlichen Physik findet, wird zu der die Genese der Leonardo-Welt dominierenden *symbolischen Form*.¹⁸ Die Naturwissenschaften sind ganz einfach einer der wesentlichen Entwicklungsmotoren für den Bau der Leonardo-Welt.

Bereits Bacon hat in seinen wissenschaftspolitischen und -philosophischen Werken dieses Potenzial der *Naturwissenschaften* hervorgehoben. Die Überzeugungskraft dieser Überlegung ist derart groß, dass sie zu einem „jener Gründungsmythen“ avancierte, ohne die die hohe gesellschaftliche Wertschätzung „der modernen Wissenschaft wie ein Kartenhaus“ zusammenbrechen würde.¹⁹ Selbst wenn die Anwendbarkeit von Erkenntnissen

¹⁶ Die geringere wissenschaftspolitische Anerkennung spiegelt sich durchaus institutionell wider: 2007 stellte der Deutsche Hochschulverband fest, dass zwischen 1995 und 2005 trotz leicht steigender Studentenzahlen 663 Professuren im geisteswissenschaftlichen Bereich gekürzt wurden (siehe <http://www.hochschulverband.de/newsletter/newsletter-8-2007.html>, Zugriff am 16.09.2009). Gerade deshalb verzichtet mittlerweile kaum ein geisteswissenschaftliches Forschungsprogramm darauf, „den zu erwartenden Nutzen in rosigen Farben auszumalen. Selbst Historiker sehen sich heutzutage mit universitären Initiativen konfrontiert, die sie dazu auffordern, das akkumulierte Wissen durch Unternehmensgründungen zu verwerten.“ Pieper und Uekötter 2010, 7.

¹⁷ „Die moderne Welt, die eine wissenschaftsgestützte technische Welt ist, ist kein kontingentes Resultat der Geschichte des Menschen, sondern ein konsequentes Resultat seines entwickelten Wesens. [...] In ihren ‚technischen‘ Strukturen gibt sich die Welt als das Produkt, als das Werk des Menschen zu erkennen. Eine solche Welt nenne ich Leonardo-Welt [...]“ Mittelstraß 1990, 14. Siehe ebenso Mittelstraß 1992.

¹⁸ Den an Ernst Cassirers Theorie der symbolischen Formen angelehnten Gedanken, dass sowohl in den Naturwissenschaften wie auch in der Technikforschung und in der Ökonomie „sich ein-und-dieselbe symbolische Form“ (Falkenburg 2004b, 71) manifestiert, verfolgt Falkenburg in Falkenburg 2004b, 72–77.

¹⁹ Pieper und Uekötter 2010, 8. Zu Bacon siehe Bacon 1620, Band I, Aphorismus 129 (266 ff.) und Bacon 1627. Eine jüngere Spielart findet sich in dem wissenschaftspolitisch einflussreichen „Bericht an den Präsidenten“ von Vannevar Bush. Er hebt hervor: „Basic research leads to new knowledge. It provides scientific capital. It creates the fund from which the practical applications of knowledge must be

nicht sofort ersichtlich ist, geht man meist wohlwollend davon aus, dass es in Zukunft Möglichkeiten zur technischen Umsetzung dieser geben wird. Die Wissenschaftsautonomie der Naturwissenschaften ist im Allgemeinen durch diesen wissenschaftspolitischen Kalkül gesichert.²⁰

Dennoch geraten die Naturwissenschaften im heutigen gesellschaftlichen Diskurs nicht nur aufgrund der Verwicklungen in Rüstungsforschung und aufgrund moralischer Bedenken gegenüber medizinischen oder biotechnologischen Verfahren, sondern auch bezüglich des Anwendungspotenzials ihres Wissens unter einen erhöhten Rechtfertigungsdruck.²¹ Es ist weniger ein grundlegender Zweifel an Bacons Diktum als vielmehr die Tatsache, dass einem fortwährenden Wachstum der Forschungsausgaben die Ausdifferenzierung der naturwissenschaftlichen Disziplinen sowie die Ausdehnung der Forschungsgebiete und die Zunahme an wissenschaftsrelevanten Forschungsfragen gegenüberstehen. Immer mehr Forscher konkurrieren um die finanziellen Mittel, die zwar nicht zwingend weniger, aber längst nicht ausreichend sind, um alle Forderungen zu erfüllen.²²

drawn.“ Bush 1945, Kap. 3. Das hierauf aufbauende klassische *linear model of scientific research* legt nahe, dass die Grundlagenwissenschaften einen Wissenspool bilden, an welchem sich die angewandte Forschung bedient, um technische Anwendungen zu entwickeln, die wiederum der wirtschaftlichen Entwicklung eines Landes dienen: Das Wissen fließt gleich einer Kaskade von der Grundlagenforschung bis zur Technikentwicklung. Siehe dazu Godin 2005 und Carrier 2007, 22.

²⁰ Auf die wissenschaftspolitisch brisante Frage „Wozu Grundlagenforschung mit Teilchenbeschleunigern?“ antwortet der Elementarteilchenphysiker Paul Söding diesem Gedanken entsprechend: „Nun, die Anstrengungen und Mittel, welche die Menschheit in die Erforschung der Natur investiert hat, haben sich letzten Endes stets bezahlt gemacht. Tycho Brahes astronomisches Großprojekt ist dafür ein herausragendes Beispiel. Welchen Rang die Erkenntnisse der Teilchenforschung unter den Errungenschaften der Menschheit einmal einnehmen werden, das wissen wir noch nicht. Doch über die Teilchenbeschleuniger können wir heute schon eines sagen: Erfunden, entwickelt und gebaut, um herauszufinden, ‚was die Welt im Innersten zusammenhält‘, dienen sie in abgewandelter Form bereits auch der Diagnose und Therapie von Krankheiten und erzeugen Synchrotronstrahlung und Neutronen für die Forschung in den verschiedensten Wissensdisziplinen, von der Physik über die Chemie, Geologie, Materialforschung, Biologie und Medizin bis hin zur Kriminologie.“ (<http://www.weltderphysik.de/gebiet/teilchen/grundlagenforschung/wozu-grundlagenforschung/>, Zugriff am 20.05.2009).

²¹ Siehe dazu van den Daele 1981, 192 ff.

²² In der Bundesrepublik Deutschland haben sich die Forschungsausgaben laut dem Statistischen Bundesamt im privaten wie öffentlichen Sektor von 1989 bis 2010 mehr als verdoppelt (<https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/BildungForschungKultur/ForschungEntwicklung/Tabellen/ForschungEntwicklungSektoren.html>, Zugriff am 23.05.2012). Zum Anstieg der Wissenschaftleranzahl siehe Werner Marx und Gerhard Gram: „Literaturflut - Informationslawine - Wissensexplosion. Wächst der Wissenschaft das Wis-

Im zunehmenden *Verteilungskampf* rückt im Fall der Naturwissenschaften das Kriterium der kurzfristigen Instrumentalisierbarkeit in den Vordergrund. Der an dieser Norm orientierte Blick auf die Naturwissenschaften bestimmt im Endeffekt deren eher wissenschaftsextern motivierte Aufspaltung in Grundlagen- und Anwendungsforschung. Während letztere die angesetzte Norm per definitionem zu erfüllen scheint, gerät erstere zunehmend in die Bedrängnis, alle lediglich wissenschaftsintern als notwendig erachteten Vorhaben mit einer zukünftigen technischen Anwendungsoption zu etikettieren. Gegenwärtig ist es daher neben den Geisteswissenschaften auch die naturwissenschaftliche Grundlagenforschung, „die es immer ein bisschen schwer hat – sofern sie nicht gerade ein pathetisch aufgeladenes ‚Gottesteilchen‘ jagt“.²³

Dahinter verbirgt sich ein grundlegender Wandel in der gesellschaftlichen Wahrnehmung der Naturwissenschaften. Die gegenwärtige Wissenschaftspolitik nimmt das Nutzenversprechen strengstens beim Wort. Nicht jedes naturwissenschaftliche Forschungsziel kann unhinterfragt unter dem Deckmantel möglicher Anwendbarkeit verfolgt werden. So „lässt sich verallgemeinernd feststellen, dass eine Wissenschaft, deren Nutzen fragwürdig ist, auf Dauer Probleme bekommt.“²⁴

Es ist jedoch nicht nur eine willkürliche Skepsis der wissenschaftsexternen Entscheidungsträger, die lediglich nach kurzfristigen privat- und volkswirtschaftlichen Kalkülen die Forschung lenken. Auch Wissenschaftssoziologen und -historiker haben mittlerweile zahlreiche skeptische Einwände gegenüber dem wissenschaftspolitischen Wissenschaftsideal vorgebracht. Aus wissenschaftshistorischer Sicht zeigt sich, dass das *linear model of scientific research* nicht haltbar ist. Der Nutzen wissenschaftlicher Erkenntnisse lässt sich nicht prognostisch sicherstellen. Das komplexe Wechselwirken zwischen Gesellschaft und Wissenschaften hinsichtlich des Nutzens kann lediglich retrospektiv und fallspezifisch herausgearbeitet werden. Von einer simplen Linearität, wie sie im wissenschaftspolitischen Ideal angenommen wird, kann dabei keine Rede sein.²⁵ Der seit Bacon gebräuchliche Weg, die wissenschaftliche Autonomie durch den Verweis auf die Potenzialität zur gesellschaftlichen Interessenbefriedigung abzusichern, erweist sich somit als sehr fragil.

sen über den Kopf?“, 2002 (<http://www2.fkf.mpg.de/ivs/literaturflut.html>, Zugriff am 01.06.2010).

²³ So schreibt Ralf Nestler in seinem Artikel über Not und Nutzen der Internationalen Raumstation (ISS), siehe „Der Tagesspiegel“, 12.05.2012 (Nr. 21 330), S. 31.

²⁴ Pieper und Uekötter 2010, 8.

²⁵ Pieper und Uekötter 2010, 8.

Karl Jaspers geht in seiner existenzialphilosophischer Analyse sogar darüber hinaus. Die dem Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis entsprechende Tätigkeit entziehe sich grundsätzlich ökonomischen Kalkülen, da die Rede von diesem Ideal auf eine spezifische Grundhaltung abhebe – nämlich den Menschentypus, „der nur zu sein glaubt, sofern er weiß; der den Versuch macht, was wird, wenn er weiß; der die Gefahr läuft, weil was auch werde, Wissen durch Erfüllung oder durch Scheitern offenbar macht, was ist.“²⁶

Wissenschaftliche Erkenntnis wäre demnach kein rein positives Voranschreiten. Es beinhaltet immer auch das Scheitern von *Gewissheitsansprüchen*. Die grundsätzliche Anerkennung des Scheiterns von Gewissheitsansprüchen als einen positiven Ausdruck des Erkenntnistrebens wäre daher eine wesentliche Signatur des philosophischen Erkenntnisideals, die aus ökonomischer Sicht kaum nachvollziehbar ist.²⁷

Die *Kritik* am neuzeitlichen Mythos von der uneingeschränkten Instrumentalisierbarkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnisse zum Zweck der gesellschaftlichen Wohlfahrt geht einher mit der Entzauberung des epistemischen Ideals der *rein objektiven Wissenschaft*. Robert King Merton formulierte in den 1930-ern vier charakteristische Normen, die das Ideal der *rein objektiven Wissenschaftstätigkeit* auszeichnen.²⁸ Die zentrale Norm sei im kommunitaristisch organisierten Ganzen der modernen Wis-

²⁶ Jaspers 1946a, 20. Das heißt, deren „Selbstzweck ist wahr, wenn in ihm die Ursprünglichkeit des Wissenwollens sich ausspricht.“ Jaspers 1946a, 20.

²⁷ In weiten Teilen wiederholt Jaspers Nietzsches Kritik an der Reduktion der Wissenschaft auf die rein empirische Sacherkenntnis und an dem das *unnütze Forschen* vermeidende Sicherheitsdenken, siehe Jaspers 1946b, 176 f. Solche „Wissenschaft läßt sich zu allem brauchen; [...] ist eine Hure; [...] läßt das Gemüt leer, ist ein lebensfremder, ein Hin- und Herfahren von Schutt.“ Jaspers 1946a, 21. Eine weitere Alternative, die den wissenschaftspolitischen Ansatz der ökonomischen Verwertung wissenschaftlicher Erkenntnisse unterläuft, ist die *Open Access Science* – nach der Erkenntnisse allen Menschen möglichst frei (mittels des World Wide Web) zugänglich sein und auch von ihnen mitgestaltet werden sollte –, der in der Wissenschaftsgemeinde an Anhängern gewinnt (siehe dazu M. Mitchell Waldrop: „Science 2.0: Great New Tool, or Great Risk?“, in: *Scientific American*, Jan. 2008). Diese unterhöhlt zwar nicht die baconsche Grundüberlegung, aber zweierlei andere Charakteristika der gegenwärtigen *Wissenschaftskonzeption*: Zum einen den Wissen-ist-Macht-Kerngedanken der meisten privat- und volkswirtschaftlichen Kalkulationen, die den Wissensvorsprung als Wettbewerbsvorteil einplanen. Zum anderen den individuellen Profilierungsdrang, nach dem der Einzelne durch seine Erkenntnisse nach wissenschaftlichem Ruhm und gesellschaftlicher Anerkennung strebt.

²⁸ Merton nennt den Kommunitarismus, den Universalismus, die Uneigennützigkeit und den organisierten Skeptizismus, siehe Merton 1949 und Hohn 1998, 35.

senschaften die *Uneigennützigkeit* (*disinterestedness*) des in ihnen tätigen Wissenschaftlers. Sein *selbstloses Erkenntnisstreben* bezeugt der Wissenschaftler durch seine Leidenschaft am Erkenntnisgewinn und die damit verbundene vollkommene Zurückstellung eigener Interessen zugunsten der rein objektiven Wahrheitssuche. Er wird durch die quasi-altruistische Überzeugung geleitet, dass durch seine selbstlose wissenschaftliche Arbeit die Wohlfahrt der Menschheit befördert wird. Adäquat dazu wird die neuzeitliche Naturerkenntnis von Beginn an als eine übermenschliche Erkenntnis von einem *God's point of view* auf eine rein faktische, eine objektivierbare Welt beschrieben.²⁹

Diese epistemologische Idealisierung der Naturwissenschaften zu „einem epistemisch vorgeblich privilegierten kognitiven Bereich“³⁰ kritisieren die aktuellen wissenschaftssoziologischen Studien meist konstruktivistisch. Einmal abgesehen von den seltsamen Auswüchsen wie den *sciences wars* zwischen den radikal naturalistischen und ebenso radikal konstruktivistischen Lagern, zu denen diese Kritik zwischendurch führte, hat sie sukzessive die anthropologischen Dimensionen der neuzeitlichen Naturerkenntnis freigelegt.³¹ An ihnen wird deutlich, welche *mühselige Erkenntnisarbeit* notwendig ist, um den epistemologischen Sonderstatus der wissenschaftlichen Erkenntnis zu sichern, und welchen Grenzen diesem aufgrund der anthropologischen Rückbindung gesetzt sind.

Im Grunde ist es doch nicht verwunderlich, dass in der ‚black box‘ Wissenschaft keine rein „desinteressierten, universalistisch orientierten Denker, die objektiven Regeln folgend die Suche nach Wahrheit betreiben“, zu finden sind, sondern ebenso „selbstinteressierte und opportunistische Akteure“, „die in alltagsweltliche Kommunikationen involviert sind, Konflikte um Prioritätsansprüche und intellektuelles Eigentum austragen, in hitzigen Debatten widersprüchliche Botschaften verkünden und um finanzielle und materielle Ressourcen konkurrieren.“³² Angesichts der Tatsache, dass Wissenschaftler wiederholt auf das philosophische Erkenntnisideal rekurrieren und gemäß der damit verbundenen Normen zu handeln beabsichtigen, fällt es jedoch schwer, diese gängige wissenschaftssoziologischen Einschätzung als letztes Wort gelten zu lassen.

²⁹ Zu erinnern ist etwa an die Inschrift auf Isaak Newtons Grab, nach der dieser die Planetenbewegungen mit *einer fast göttlichen Geisteskraft* (*qui, animi vi prope divinâ*) erkannt habe. Noch 2005 betitelt Harro Heuser sein Newtonbuch mit „Der Physiker Gottes. Isaac Newton oder Die Revolution des Denkens“ (Herder-Verlag).

³⁰ Hohn 1998, 41.

³¹ Eine gute Übersicht in vermittelnder Absicht bietet dazu Carrier et al. 2004.

³² Hohn 1998, 41–42.

Einige Vorüberlegungen zur Untersuchung

Wie gesehen, eröffnet die gegenwärtige Diskussion einen multiperspektivischen Blick auf das *Begriffsfeld Wissenschaft*. Die dadurch ersichtlichen Begriffsbedeutungen bewegen sich zwischen den Extremen der wissenschaftspolitischen Verklärung und epistemologischen Überhöhung sowie deren Kritik in sozialtheoretischer und konstruktivistischer Hinsicht. Die aktuelle Wissenschaftsphilosophie zeigt deutlich, dass die wissenschaftliche Erkenntnis keine übermenschliche Tätigkeit, keine epistemisch bevorzugte oder gar göttliche Wirklichkeitserschließung, sondern eine menschliche Arbeit mit allen damit assoziierten Zeichen der Endlichkeit ist. Ebenso erweist sie sich keineswegs als generell wohlfahrtsfördernde Tätigkeit. Der Nutzen wissenschaftlicher Erkenntnistätigkeit offenbart sich nur retrospektiv und kann eben nicht prognostiziert werden. Diese erfüllt also weder das wissenschaftspolitische noch das epistemologische Ideal, sondern trägt lediglich Züge der in diesen Idealen beschriebenen Charakteristika. Auch das wissenschaftssoziologische Ideal des Wissenschaftlers als selbstinteressierter Opportunist scheint nur einen Aspekt des in dieser menschlichen Tätigkeit sich realisierenden *epistemischen Wesens* zu beleuchten.

Im Grunde verstärkt sich der Eindruck, dass Wissenschaftler auf das Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis verweisen, um eine alternative Perspektive auf die Wissenschaften zu ermöglichen, die die gegenwärtigen Wissenschaftsbegriffe anerkennt, ohne deren Reduktionismen zu teilen. Wissenschaftler erinnern an die damit verbundenen althergebrachten Erkenntnisnormen, ohne dadurch die aktuellen Blickwinkel, etwa auf das Anwendungspotenzial der wissenschaftlichen Erkenntnisse, auf epistemische Qualitätskriterien oder auf die Wissenschaft ermöglichenden sozialen Strukturen grundsätzlich abzulehnen. Die Erinnerung an das selbstgenügsame Erkenntnisstreben geht ebenso über das mit dem Begriff der *Wissenschaftsautonomie_B* verbundene Anliegen hinaus, staatlich institutionalisierte Fremdbestimmung in der Wahl der Forschungsziele und -methoden zurückzuweisen. Vielmehr suchen die Wissenschaftler mit Bezug auf das philosophische Erkenntnisideal nach einer *integrativen Sicht auf alle Aspekte wissenschaftlichen Erkennens*. Umso erstaunlicher ist es, dass nach der berechtigten Kritik an den jeweils einseitigen Idealen diese integrative Sichtweise nicht wieder ernsthafter diskutiert wird. Die Tendenz der Wissenschaftler, sich in ihrer Selbsteinschätzung auf das philosophische Erkenntnisideal zu beziehen, wird in der gegenwärtigen Wissenschaftsphilosophie kaum wahrgenommen. Es gibt daher in der

aktuellen wissenschaftsphilosophischen Literatur kaum systematische Beiträge über das Ideal der selbstgenügsamen Wissenschaft und eine ihm entsprechende *Wissenschaftskonzeption*.³³

In Rückbezug zur gestellten Ausgangsfrage und vor dem Hintergrund des Befundes, dass die aktuelle Wissenschaftsphilosophie zwar die Unangemessenheit einseitiger Idealisierungen des wissenschaftlichen Erkenntnistrebens verdeutlicht, aber das von den Wissenschaftlern betonte philosophische Erkenntnisideal nicht angemessen untersucht, wird nach einer philosophischen Alternative zu den Perspektiven auf die Wissenschaften gesucht, die sich an einseitig überzogenen Idealen orientieren. Diese philosophische Perspektive soll es ermöglichen, die divergierenden Einzelperspektiven in ihrer Reichweite zu bemessen und systematisch zu verknüpfen.

In der vorliegenden Abhandlung soll die Bedeutung der Rede vom Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis anhand von Aristoteles' und Hegels Konzeptionen der philosophischen Wissenschaft analysiert werden. Die Wahl fällt zum einen auf Aristoteles, weil er als erster das Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis in eine systematische *Wissenschaftskonzeption* gießt, und zum anderen auf Hegel, weil er explizit auf Aristoteles' Konzeption zurückgreift, um sie anlässlich deren neuzeitlichen Destruktion kritisch zu rehabilitieren. An beiden Konzeptionen wird deutlich, dass unter Rückgriff auf das Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis eine Vielzahl der jeweils zeitgenössischen Perspektiven auf die Wissenschaften zum einen kritisch anerkannt und zum anderen systematisch verbunden werden können.³⁴

In der Untersuchung wird darauf abgezielt, anhand der beiden philosophischen *Wissenschaftskonzeption* zwei gehaltvolle Begriffe des Ideals der selbstgenügsamen Erkenntnis zu gewinnen. Diese beiden Begriffe und der an ihnen abzulesende Wandel im Verständnis des philosophischen Ideals sollen als eine fruchtbare Basis für einen systematischen Begriff des Ideals der selbstgenügsamen Erkenntnis und für eine auf diesem Begriff aufbauende alternative philosophische Perspektive auf die Wissenschaften dienen. Im Folgenden wird diese Zielsetzung näher erläutert und zwar bezogen auf:

³³ Eine Ausnahme in systematischer Hinsicht bildet die Habilitation von Torsten Wilholt (Wilholt 2012). Allerdings wird in ihr vornehmlich die Wissenschaftsautonomie in obiger Bedeutung fokussiert Fußnote 41 (566).

³⁴ So erweisen sich die zuvor dargestellten Gedanken Poincarés in wesentlichen Zügen als aristotelisch. Er spricht bereits auf der ersten Seite seiner Einleitung, wenn gleich eher beiläufig von „irgendein[em] Grieche[n] Aristoteles“. Siehe Poincaré 1906, 1.

- a) die antireduktionistische Sichtweise auf die Wissenschaften,
- b) die anthropologische Perspektive auf das epistemische Wesen *Mensch*,
- c) die freiheitstheoretische Dimension der Abhandlung,
- d) die Abgrenzung zwischen erfahrungsbedingter und philosophischer Wissenschaft,
- e) die Selbstbezüglichkeit der menschlichen Erkenntnistätigkeit und
- f) die geistesgeschichtliche Differenz zwischen der aristotelischen und der hegelschen Konzeption.

ad a) Die antireduktionistische Sichtweise auf die Wissenschaften

Eine wichtige Motivation für die folgende Untersuchung erwächst aus der Skepsis an einseitig reduktionistischen Perspektiven auf die Wissenschaften, also der Skepsis

- an der angesprochenen politischen Reduktion des wissenschaftlichen Erkenntnisstrebens auf eine rein instrumentalisierte Tätigkeit,
- an dessen epistemologischer Überhöhung zu einer exklusiven, quasi-göttlichen Wirklichkeitserkenntnis,
- an dessen wissenschaftssoziologischer Trivialisierung zu einer rein opportunistischen Verfolgung individueller Interessen.

Die wissenschaftliche Erkenntnistätigkeit zeichnet sich sicherlich durch die in den einzelnen Sichtweisen explizierten Charakteristika – (gesellschaftliche) Nützlichkeit, überindividuelle Erkenntnisgewissheit, Befriedigung des Selbstinteresses – aus, lässt sich aber wohl kaum auf eines dieser reduzieren.

Das Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis dient den Wissenschaftlern daher häufig als Orientierungspunkt, um die Schief lagen einseitiger Perspektiven auf ihre Tätigkeit aufzuzeigen. Der Wissenschaftler wird durch die Reflexion über das Ideal seiner Profession gezwungen, sich mit über seine Disziplin hinausgehenden Sichtweisen auf die Wissenschaft zu beschäftigen. In der Vorrede zur zweiten deutschen Auflage von *Der Wert der Wissenschaft* finden sich die Reflexionen Poincarés über die Konfrontation mit dem wissenschaftspolitischen Wissenschaftsbegriff:

Glücklicherweise ist die Wissenschaft zu Anwendungen zu gebrauchen, und das läßt die Skeptischen verstummen. Wenn sie sich eine neue Erfindung zunutze machen wollen, und wenn sie sich überzeugen, daß die Sache geht, so müssen sie wohl anerkennen, daß da etwas anderes ist als Träume. Und wir müssen auch den Segen anerkennen, der in der Entwicklung der Industrie liegt. Ich will nicht sagen, daß die Wissenschaft für die Anwendungen gemacht sei; nicht im entferntesten; man muß sie um ihrer selbst willen lieben, aber der Anblick der Anwendungen bewahrt uns vor dem Skeptizismus.³⁵

Die beiden ausgewählten philosophischen *Wissenschaftskonzeptionen* sollen deshalb hinsichtlich ihrer *Integrationsleistung* untersucht werden. Die in ihnen entwickelten Begriffe des Ideals der selbstgenügsamen Erkenntnis zeichnen sich gerade dadurch aus, dass durch sie sowohl die Vielfalt an wissenschaftlichen Disziplinen wie auch die Vielfalt an Perspektiven auf die Wissenschaften erfasst und systematisch verknüpft werden. In Aristoteles' und Hegels Begriff des philosophischen Erkenntnisideals besitzt dieses anerkennend-integrative Denken eine *normierende Bedeutung*. Diese Norm bietet eine erste Orientierung im Verständnis des aristotelischen und hegelschen Ansatzes.

ad b) Die anthropologische Perspektive auf das epistemische Wesen Mensch

Das anerkennend-integrative Denken, das Aristoteles und Hegel anhand der Analyse des Ideals der selbstgenügsamen Erkenntnis entwickeln, wird in ihren Anthropologien als ein *zentraler Ausdruck der wissenschaftlichen Grundhaltung* herausgestellt. Dieser Grundhaltung folgend sucht der Wissenschaftler fortwährend nach Erkenntnissen, um diese zu einem systematischen Ganzen zusammenzufügen.

Laut Max Weber erachte der Wissenschaftler grundsätzlich alle Phänomene seines Forschungsfeldes für *wissenswert*. Er strebe nicht nur nach Erkenntnis, „weil man mit diesen Kenntnissen technische Erfolge erzielen kann, sondern, wenn sie ‚Beruf‘ sein sollen, ‚um ihrer selbst willen:“³⁶ Allerdings verweist er darauf, dass „[d]iese Voraussetzung [] selbst schlechthin nicht beweisbar [ist]:“³⁷ Auch Karl Jaspers verbindet die wissenschaftliche Grundhaltung mit einem *inneren Drang*. Dieses *ursprüngliche Wissenwollen* ist „ein Wesenszug des Menschen durch die Jahrtausende“, der „weder psychologisch noch soziologisch eigentlich zu

³⁵ Poincaré 1906, VI.

³⁶ Weber 1917, 599. Siehe dazu auch Merton 1937.

³⁷ Weber 1917, 599.

fassen“ sei.³⁸ Das heißt, obwohl das selbstgenügsame Erkenntnisstreben den Menschen als *epistemisches Wesen* kennzeichnet und dieser Wesenszug häufig als der Zentralbegriff aller Homo-Epitheta angesehen wird, soll ausgerechnet dieser rational nicht weiter aufzuschlüsseln sein.³⁹

Dieses Ergebnis ist unbefriedigend, da darin wesentliche philosophische Überlegungen zur Erkenntnis des epistemischen Wesens übergangen werden. Eine zentrale Annahme der folgenden Untersuchung lautet, dass nach Aristoteles und Hegel die philosophische Analyse des Ideals der selbstgenügsamen Erkenntnis zur entscheidenden wissenschaftlichen Erkenntnis dieses menschlichen Wesenszugs führt. Die systematische Reflexion des selbstgenügsamen Erkenntnisstrebens bildet daher den Kern ihrer philosophischen Anthropologien.⁴⁰

ad c) Die freiheitstheoretische Dimension der Abhandlung

Da die systematische Reflexion des Ideals der selbstgenügsamen Erkenntnis nicht zuletzt in anthropologischer Absicht erfolgt, finden sich in beiden Programmen durchaus Berührungspunkte zu freiheitstheoretischen Überlegungen. Entgegen Jaspers' Gedanken, das ursprüngliche Wissenwollen als einen nicht in der menschlichen Selbstbestimmung wurzelnden Drang zu betrachten, wird in den beiden vorgestellten philosophischen Programmen die mit dem Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis verbundene Freiheitsbedeutung, die Selbstbestimmung, explizit thematisiert. Aristoteles und Hegel stellen den systematischen Zusammenhang zwischen dem epistemischen und dem freien Wesen des Menschen geradezu in den Mittelpunkt ihrer Ansätze: Das selbstgenügsame Erkenntnisstreben wird als ein *selbstbestimmtes Handeln* und im Falle der Wissenschaften sogar als eine sehr *mühevoll* *Denkarbeit* konzipiert. Der Mensch bestimmt sich selbst und nicht aus einem Zwang oder einem Drang zur wissenschaftlichen Erkenntnisarbeit.

Von Anfang an muss man sich deshalb der Schwierigkeit bewusst werden, der sich Aristoteles und Hegel stellen. In ihren Konzeptionen des Ideals der selbstgenügsamen Erkenntnis versuchen sie, einen Wissenschaftsbegriff zu entwickeln, der zwischen dem am Notwendigkeitsbegriff

³⁸ Jaspers 1946a, 21.

³⁹ Diesem Gedanken folgend führt das unablässige Streben nach Erkenntnis nicht dazu, dass der Mensch trotz allen Wissenszuwachses sein inneres Wesen zu ergründen vermag. Nach Helmuth Plessner entzieht sich dieses der menschlichen Erkenntnis. Der Mensch wird von ihm in Anlehnung an den theologischen Begriff des *deus absconditus* als *homo absconditus* bezeichnet. Siehe Mitscherlich 2008, 2.

⁴⁰ Siehe dazu auch Cassirer 1944, 5–28.

orientierten Begriff der wissenschaftlich-objektiven Welterkenntnis und dem am Freiheitsbegriff orientierten Begriff der subjektiven Selbsterkenntnis zu vermitteln gestattet.

Für ein intuitives Vorverständnis dieses Gedankens kann man auf die moderne Mathematik verweisen, in der der Freiheitsbegriff – hier im Sinn der *schöpferischen Selbstbestimmung* – als grundlegendes Prinzip der ansonsten durch strikte Notwendigkeit geprägten Erkenntnistätigkeit hervorgehoben wird. Einer der Begründer der Mengenlehre, Georg Cantor, erinnert nachdrücklich an diesen Zusammenhang:

Dagegen scheint mir aber jede überflüssige Einengung des mathematischen Forschungsbetriebs eine viele größere Gefahr mit sich zu bringen und eine um so größere, als dafür aus dem Wesen der Wissenschaft wirklich keinerlei Rechtfertigung gezogen werden kann; denn das Wesen der Mathematik liegt gerade in ihrer Freiheit.⁴¹

Cantor geht es um die Befreiung des mathematischen Denkens von „allen metaphysischen Fesseln“,⁴² um durch die Verneinung aller nicht im mathematischen Denken begründeten Annahmen den *Freiraum* für das durch logische Notwendigkeit geprägte mathematische Denken zu schaffen.

Aristoteles fokussiert vor allem die für die wissenschaftliche Erkenntnis notwendige *Befreiung von natürlichen und sozialen Zwängen*. Die *Muße* – der Zustand der Mühe- und Sorglosigkeit – stellt nach ihm eine essentielle Bedingung der theoretischen Erkenntnis dar und somit auch aller philosophischen Wissenschaften. Hegel fokussiert die Erkenntnis der Freiheit des objektiven Denkens, das er subjekttheoretisch als *ein voraussetzungsloses sich selbst bestimmendes Denken* begreift. Das epistemische Vermögen wird von ihm nicht als Instrument eines vorgeschalteten *irgendwie freien Subjekts* begriffen, dessen eigentliche Freiheitsbestimmung sich der (wissenschaftlichen) Erkenntnis entzieht. Hegel geht vielmehr davon aus, dass der Mensch in der Ausübung jeder bewussten Tätigkeit Bedeutungsmomente des *Begriffsfelds Freiheit* realisiert. Ein systematisches Verständnis dieses Begriffsfelds verlangt eine begriffslogische Analyse dieser Bedeutungsmomente und ihrer systematischen Beziehungen. Entsprechend sondiert Hegel in einer enzyklopädischen Analyse der menschlichen Tätigkeiten, nicht nur eine Vielzahl von Erkenntnisweisen, sondern zugleich das *Begriffsfeld Freiheit*, dessen systematischen Orientierungspunkt er im *Begriff der vermittelten Selbstbestimmung* sieht.

⁴¹ Cantor 1883, 182.

⁴² Cantor 1883, 182.

ad d) Die Abgrenzung zwischen erfahrungsbedingter und philosophischer Wissenschaft

Vor dem Hintergrund des Zusammenhangs zwischen der Analyse der Bedeutungsmomente des Freiheits- und des Erkenntnisbegriffs soll an dieser Stelle auf eine für die vorliegende Untersuchung wichtige Differenz zwischen zwei Wissenschaftsbegriffen hingewiesen werden. Im Grunde kann man dazu auf die simple Differenzierung Kants zurückgreifen, nach der die Wissenschaften in die erfahrungsbedingten und die reinen aufgliedert werden. Während die einen die *Natur* als den „Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung“ voraussetzen, gehen die anderen „über die Grenzen der Natur“, also aller Erfahrung, hinaus und beschäftigen sich mit aus dem *Denken geschöpften reinen Begriffen*.⁴³ Alle erfahrungsbedingten Wissenschaften teilen aus epistemologischer Sicht das Merkmal, in ihrer wissenschaftlichen Erkenntnis *etwas* voraussetzen zu müssen. Die reinen Wissenschaften, deren Möglichkeit man heutzutage nicht selten bestreitet, bezeichnet Kant traditionell als Metaphysiken und ich in Anlehnung an Hegel als *philosophische Wissenschaften*. Unter den philosophischen gilt wiederum die als *erste Wissenschaft*, die lediglich auf wenigen (Aristoteles' Anspruch) beziehungsweise keinen (Hegels Anspruch) Voraussetzungen beruht. In der ersten philosophischen Wissenschaft werden also alle Grundbegriffe und -prinzipien möglichst voraussetzungslos bestimmt und in ihrer Bedeutung erkannt.

Da die jeweiligen Konzeptionen der philosophischen Wissenschaft von Aristoteles und von Hegel als *paradigmatische Ideale der selbstgenügsamen Erkenntnis* angesehen werden, stehen sie im Mittelpunkt der Analyse, durch die zwei gehaltvolle Bedeutungen des Ideals der selbstgenügsamen Erkenntnis herausgeschält werden. Daraus folgt aber nicht, dass das jeweilige philosophische Wissenschaftsparadigma losgelöst von den erfahrungsbedingten Wissenschaften, allen voran der Naturerkenntnis, entwickelt wird. Vielmehr muss sowohl auf Aristoteles' Begriff der Naturphilosophie als auch auf Hegels Begriff der *empirisch bedingten Naturwissenschaften* eingegangen werden, da sie entscheidende Triangulationspunkte zur Vermessung der philosophischen Wissenschaft darstellen. Zum einen, weil *Natur* nach Aristoteles der Inbegriff der selbstbestimmten Veränderung ist (also auch die Bestimmung der philosophischen Erkenntnisbewegung prägt), und zum anderen, weil Hegel *Natur* als radikalen Gegenbegriff zum reinen Denken, als einen grundlegend widersprüchlichen Inbegriff der Zufälligkeit und Äußerlichkeit deutet. Eine wichtige

⁴³ Kant 1821, 17.

Annahme meiner Untersuchung ist daher, dass Aristoteles und Hegel in ihren Konzeptionen der (ersten) philosophischen Wissenschaft die Erkenntnistätigkeiten demonstrieren, durch die die jeweilige Bedeutung des *Begriffs der selbstgenügsamen Erkenntnis* und somit auch das jeweilige Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis expliziert werden. Lediglich die Analyse der Konzeptionen der philosophischen Wissenschaft ermöglicht ein adäquates Verständnis der beiden Begriffe des philosophischen Ideals.

ad e) Die Selbstbezüglichkeit der menschlichen Erkenntnistätigkeit

Ungeachtet der Gemeinsamkeit, die anhand der Analysemethode ersichtlich wird, unterscheiden sich Aristoteles' und Hegels Begriff des philosophischen Erkenntnisideals. Die Unterscheidung kann aus einer freiheitstheoretischen Sichtweise durch die Differenz der jeweiligen Begriffe der *selbstgenügsamen Erkenntnis* begründet werden. Nach Kant ist es ein zentraler Wesenszug der *Selbstgenügsamkeit* der ersten philosophischen Wissenschaft, dass man die durch diesen Begriff ausgedrückte Form des *selbstbestimmten Denkens* nicht einfach erlernen könne. Die philosophische Erkenntnis ist zwar keineswegs *regellos*, aber diese Regeln können nicht durch irgendwelche, der philosophischen Erkenntnis äußerliche Regeln bedingt sein: Die reine Vernunftkenntnis neige gerade dazu, alle derartigen Grenzen zu überschreiten und sich somit der Fremdbestimmung zu entledigen. Entsprechend gäbe es „auch keine solche wahre Philosophie“, die nicht die persönliche Einsicht in die Selbstbestimmung des Erkennens erfordere und lediglich erlernt werden müsse.⁴⁴ Wir können aber, wenn wir etwas über die Selbstbestimmung der selbstgenügsamen philosophischen Erkenntnis lernen wollen, „alle Systeme der Philosophie [...] als Geschichte des Gebrauchs unserer [reinen, F. B.] Vernunft ansehen“.⁴⁵

Auch die in Aristoteles' und Hegels Konzeptionen der philosophischen Wissenschaft repräsentierten Formen der selbstgenügsamen Erkenntnis verweisen auf zwei unterschiedliche Bedeutungen des *Selbstgenügsamkeitsbegriffs*. Aristoteles und Hegel bewerten alle (alternativen) wissenschaftlichen Erkenntnistätigkeiten (erfahrungsbedingte und mathematische Wissenschaften) anhand des Selbstgenügsamkeitsbegriffs, den sie jeweils durch die Demonstration der Erkenntnistätigkeit in der (ersten) philosophischen Wissenschaft gewinnen. Aufgrund dieser Differenz in der Bedeutung des Ideals der selbstgenügsamen Erkenntnis erscheint es mir angebracht, die beiden historischen Fälle als *Wissenschaftskonzeptionen*

⁴⁴ Kant 1821, 6.

⁴⁵ Kant 1821, 6 f.

zu bezeichnen. Es handelt sich um zwei unterschiedliche programmatische Entwürfe einer reinen (philosophischen) Wissenschaft, in denen zum einen sich selbst genügendes erkennendes Denken als schriftlich explizierte philosophische Erkenntnistätigkeit demonstriert wird und zum anderen zwei unterschiedliche Selbstgenügsamkeitsbegriffe entwickelt werden.

ad f) Die geistesgeschichtliche Differenz zwischen der aristotelischen und der hegelschen Konzeption

Die Differenz zwischen beiden Begriffen des Ideals der selbstgenügsamen Erkenntnis kann man aus geistesgeschichtlicher Sicht vor allem am Unterschied zwischen dem antiken und dem neuzeitlichen Verständnis der *menschlichen Selbstbestimmung* festmachen. Bereits in dem vorangestellten Leitzitat hebt Hegel explizit hervor, dass er im Unterschied zu Aristoteles die philosophische Wissenschaft als die „Tätigkeit des Geistes, sein Leben in seiner Freiheit“ begreifen will. So theoriegeladen die Bedeutung dieses Ansatzes auch sein mag und entsprechend an dieser Stelle noch nicht aufgeschlüsselt werden kann, so legt sein Verweis auf den Freiheitsbegriff das obige Differenzkriterium bereits nahe.

Nach Hegel bildet die logische Figur, nach der die sich selbst bestimmende Erkenntnistätigkeit des Geistes begriffen wird, das Richtmaß aller Selbstgenügsamkeitsbegriffe, an welchem sowohl der Begriff der menschlichen Freiheit als auch der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis orientiert werden. Ganz im Zeichen der neuzeitlichen Tradition orientiert Hegel das Menschsein nicht mehr in Bezug zu einer ewigen und ihm übergeordneten *ontologisch-normativen Ordnung* – der Ansatz, der in der aristotelischen *Wissenschaftskonzeption* verfolgt wird –, sondern in Bezug zu einem sich in theoretischen und praktischen Selbstbestimmungsweisen ausdrückenden Vernunftvermögen.⁴⁶ Zwar orientiert schon Aristoteles die menschliche Selbstbestimmung an einem *vernunftgemäßen Endzweck*.⁴⁷ Dieser ist aber dem antiken Selbstverständnis nach in dem transhumanen Grundprinzip zu suchen, das die ewige kosmische Ordnung bedingt.

Hegel hingegen wird in seiner Art der Konzeption philosophischer Erkenntnis von Kants Auslegung der neuzeitlichen Tradition inspiriert,

⁴⁶ Siehe dazu Taylor 1975, 539.

⁴⁷ Dieser Endzweck wäre das Ziel allen Strebens, da er dasjenige ist, „das wir um seiner selbst willen wollen und das andere um seinetwillen; wenn wir also nicht alles um eines anderen willen erstreben (denn so ginge es ins Unbegrenzte, und das Streben wäre leer und sinnlos), dann ist es klar, daß jenes das Gute und das Beste ist.“ EN, 1094a1 ff.

welcher bezüglich der grundlegenden Ausrichtung der philosophischen Wissenschaft konstatiert:

[...] Philosophie in der letztern Bedeutung ist ja die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, alle andern Zwecke subordinirt sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen.⁴⁸

Diesem Gedanken folgend sieht Hegel den Endzweck der menschlichen Vernunft in der Selbstgenügsamkeit der philosophischen Erkenntnistätigkeit, in welcher sich die *Selbstbestimmungsbewegung eines absoluten Geistes* abzeichnet, der unter anderem durch die Realisation im reinen Denken des Menschen, um mit Kant zu reden, *objektive Gültigkeit* besitzt. Zugleich wird durch die aktive Realisation der Selbstbestimmungsbewegung im reinen Denken die zentrale *Bestimmung des Menschen* erkennbar, nämlich die *Freiheit* im Sinn der *vermittelten Selbstbestimmung*. Insofern steht weder das Willkürprinzip noch ein anthropozentrisches Freiheitsprinzip im Zentrum des hegelschen Begriffs vom Menschen, sondern das Ideal einer selbstgenügsamen Erkenntnistätigkeit. Hegel sucht in der Demonstration dieser Erkenntnistätigkeit nach einem Selbstgenügsamkeitsbegriff, der als Endzweck den konstitutiven Grund einer alle Prinzipien der Natur- und Kulturerkenntnis umfassenden philosophischen Wirklichkeitserkenntnis darstellt.⁴⁹

Methodischer Ansatz und Skopus der Abhandlung

Vier methodische Prämissen der Abhandlung

Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen lassen sich die wichtigen methodischen Richtlinien für eine angemessene Rekonstruktion der beiden historischen Bedeutungen des philosophischen Erkenntnisideals benennen. Dazu werde ich zunächst anhand der Vorüberlegungen die vier methodischen Prämissen der Abhandlung herausstellen:

1. Trotz der Vielzahl philosophischer Perspektiven auf die wissenschaftliche Erkenntnistätigkeit, gibt es gegenwärtig keinen systematischen Ansatz, der das Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis mit systematisch untersucht. Man kann somit auf kein analytisch präzises Begriffsinstrumentarium zurückgreifen, um die beiden historischen

⁴⁸ Kant 1800, A 24 f. (447).

⁴⁹ Siehe dazu Taylor 1975, 545.

Ansätze zu untersuchen. Deshalb ist es eine wichtige Aufgabe, im Zuge der Analyse der beiden Ansätze ein Begriffsinstrumentarium zu entwickeln, das eine fruchtbringende Deutung der Rede vom Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis ermöglicht.

2. Beide Philosophen messen dem philosophischen Erkenntnisideal eine spezifische Bedeutung bei. Die Differenz zwischen Aristoteles' und Hegels Begriff des Ideals findet ihre Begründung wiederum in der Bedeutungsverschiebung des Selbstgenügsamkeitsbegriffs. Der für ein adäquates Verständnis spezifische Selbstgenügsamkeitsbegriff kann durch eine Analyse der jeweiligen Konzeptionen der philosophischen Wissenschaft gewonnen werden, da beide Philosophen mit den Konzeptionen ihr Paradigma einer selbstgenügsamen wissenschaftlichen Erkenntnis entwickeln und dieses durch den Vollzug der philosophischen Wissenschaft demonstrieren. Es wird also davon ausgegangen, dass die Vielzahl der programmatischen Prinzipien, die jede *Wissenschaftskonzeption* methodisch und inhaltlich konstituieren, sich an den schriftlich demonstrierten Weisen philosophischer Erkenntnis explizieren lassen. Denn nur wenn die vollzogene Erkenntnistätigkeit den programmatischen Prinzipien *folgt*, kann sie als deren Demonstration gelten.
3. Eine weitreichende Gemeinsamkeit beider Ansätze besteht weiterhin darin, dass sich an den Konzeptionen der philosophischen Wissenschaft eine typische Grundhaltung wissenschaftlichen Erkennens ablesen lässt, nämlich das methodische Streben nach einer anerkennend-integrativen Sicht auf ein vielfältig differenziertes Ganzes wissenschaftlicher Erkenntnis. Dieses Ganze umfasst das Spektrum der Tätigkeiten und des Wissens sowohl der (subjektiven) Selbsterkenntnis als auch der (objektiven) Welterkenntnis.
4. Zudem legen beide Philosophen nahe, dass eine Analyse des Ideals der selbstgenügsamen Erkenntnis eine Einsicht in die grundlegenden Prinzipien der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis ermöglicht, also in die Prinzipien, durch die zum einen die objektive Welterkenntnis und zum anderen die subjektive Selbsterkenntnis bedingt sind. Sowohl Aristoteles als auch Hegel versuchen, die mannigfaltig erscheinende Welt und die vielfältigen Facetten des menschlichen Wesens in einen philosophisch begreifbaren, einen auf Gründe basierenden systematischen Zusammenhang – ein vernunftgemäßes Ganzes – zu bringen.

Das Vorhaben lässt sich gemäß diesen Prämissen wie folgt umschreiben. Im Folgenden werden die Konzeptionen philosophischer Wissenschaft als *spezifische Erkenntnisweisen* untersucht. In ihnen zielt der Philosoph darauf ab, die philosophisch-wissenschaftliche Vernunft Einsicht in das zusammenhängende Ganze der Wirklichkeit zu erarbeiten. Durch die in Anschlag gebrachten Methoden und Grundprinzipien werden die Begriffe entwickelt, die die Basis für eine wissenschaftlich-systematische Bezugsetzung aller *vernunftgemäß begründeter Erkenntnis* liefern. Die sich in beiden Konzeptionen ausdrückende Grundhaltung erweist sich insofern als anerkennend-integrativ, als dass in ihnen keine reduktionistischen Programme der wissenschaftlichen Vereinheitlichung verfolgt werden. Beide Programme stellen einen Rahmen bereit, in denen ein konkretes – dem jeweiligen Begriff der Selbstgenügsamkeit verpflichtetes – Ideal philosophisch-wissenschaftlichen Denkens realisiert werden kann.

Die Grenzen der Abhandlung

Mit Rückbezug auf meinen Ausgangspunkt hege ich die Vermutung, dass man aus der Analyse dieser beiden historischen Ansätze fruchtbare Gedanken für einen systematischen Begriff des Ideals selbstgenügsamer Erkenntnis gewinnen kann, durch die die unterschiedlichen philosophischen Perspektiven auf die wissenschaftliche Erkenntnistätigkeit systematisch aufeinander bezogen werden können. Dieses ambitionierte Vorhaben sollte allerdings von Beginn an realistisch bewertet werden. Man kann die in der hier vorliegenden Untersuchung erarbeiteten historischen Begriffe – die mit ihnen verbundenen Prinzipien und Argumentationen sowie deren systematische Zusammenhänge – nicht blind auf den gegenwärtigen Diskurs übertragen und zur Lösung der genannten Schief lagen verwenden. Die vereinfachte Vorstellung, dass man sich am Apothekerschrank der Philosophiegeschichte bedienen könne, um mit alten Argumentationsrezepten aktuelle Schief lagen in den Griff zu bekommen, wird zurecht kritisiert.

Beispielsweise betont Gregor Schiemann im Zuge seines Vorhabens, historische Naturbegriffe zu rehabilitieren, nachdrücklich deren kontextrelative Bedeutung. Eine blinde Übertragung der historischen Begriffe führe häufig zu „überzogenen Geltungsansprüchen“, indem man sie – wie zu ihren Entstehungszeiten geschehen – als „universell gültige Definitionen“ ansehe.⁵⁰ Bei einer genaueren Analyse zeige sich aber, dass „ihre Geltungsbedingungen nur in speziellen Kontexten realisiert“ sind.⁵¹

⁵⁰ Schiemann 2005, 3–4.

⁵¹ Schiemann 2005, 4.

Heutzutage ergibt sich daraus „ein komplexes Beziehungsgeflecht von kontextbezogener Ausdifferenzierung von Bedeutungen und ihrem kontextimmanenten Nebeneinander“, deren systematische Vereinheitlichung aufgrund grundlegender Widersprüche kaum möglich scheint.⁵² Begriffe und deren konzeptionelle Zusammenhänge entfalten ihre originäre Bedeutung in ihren ursprünglichen Kontexten, die man zunächst in historischer, ideengeschichtlicher oder innersystematischer Hinsicht charakterisieren muss. Das heißt, dass man zur Übertragung dieser Ansätze auf gegenwärtige Problemstellungen diese Kontextrelativität beachten und die kontextbezogenen Bedeutungen dezidiert herausarbeiten muss. Nicht zuletzt verlangt diese Aufgabenstellung nach Strawson – wie das Eingangszitat zur Einleitung nahelegt –, die Gedanken der Anderen in eigenen, an unsere Zeit gebundenen Begriffen neu zu denken. Um dieser Überlegung gerecht zu werden und um Aristoteles' und Hegels Begriff des philosophischen Erkenntnisideals für den aktuellen Diskurs fruchtbar zu machen, sind meines Erachtens mindestens vier Schritte zu gehen:

1. Beide Begriffe müssen anhand der jeweiligen *Wissenschaftskonzeptionen* systematisch in ihren historischen und ideengeschichtlichen Kontexten erschlossen werden.
2. Da ich davon ausgehe, dass die beiden Begriffe des philosophischen Erkenntnisideals in zwei unterschiedlichen Konzeptionen der philosophischen Wissenschaft entwickelt werden und es sich trotzdem um Variationen einer einheitlichen, nämlich der aner kennend-integrativen Grundhaltung handelt, muss die Dynamik der Bedeutungsverschiebung erfasst werden.
3. Die kontextgebundenen Kriterien der historischen *Wissenschaftskonzeptionen*, aufgrund derer der aristotelische Begriff des Ideals selbstgenügsamer Erkenntnis durch Hegel entscheidend variiert wurde, müssen herausgefiltert werden, um die Gründe der Variation verstehen zu können.
4. Es müssen die Kriterien der gegenwärtigen Wissenschaftsbegriffe exponiert werden, die man an den vielfältigen Perspektiven auf die Wissenschaften ablesen kann, um die Herausforderungen herauszustellen, der sich eine aktualisierte Konzeption der selbstgenügsamen Wissenschaft stellen muss.

⁵² Schiemann 2005, 4.

Von den genannten vier Schritten gehe ich in dieser Arbeit lediglich die ersten drei. Die Bescheidung des Untersuchungsanspruchs ist dadurch begründet, dass der vierte Schritt zwei umfangreiche Vorarbeiten verlangt. Erstens müssten die beiden Wissenschaftskonzeptionen in Bezug zu den Wissenschaftsbegriffen der aktuellen Wissenschaftstheorie und -soziologie sowie der Ethik und der Ökonomie gesetzt werden. Es deutete sich bereits in der Diskussion zu Beginn der Einleitung an, dass heutzutage die anwendungsbezogene, häufig interdisziplinär arbeitende Wissenschaft keineswegs dem homogenen Bild einer separierten und eigenständigen Universitätswissenschaft entspricht, welches noch Humboldt zeichnet.

Zudem lässt allein die Anzahl der kritischen Einwände, die gegen Hegels vereinheitlichende *Wissenschaftskonzeption* in vielfältiger Weise von Philosophen und von Fachwissenschaftlern geäußert wurden, den Zweifel aufkommen, ob eine solche systematisch-integrative *Wissenschaftskonzeption* überhaupt *vernünftig denk- und durchführbar* sei. Nach Hegels Versuch gibt es jedenfalls kaum philosophische Ansätze, die die Vielfalt epistemologischer, sozialer, ökonomischer, ethischer sowie anthropologischer Facetten des wissenschaftlichen Erkenntnisstrebens einerseits als berechtigt anerkennen und andererseits unter Rückgriff auf das philosophische Erkenntnisideal systematisch verbinden, um zu einer allumfassenden Wirklichkeitserkenntnis zu gelangen. Die Philosophen wollen sich der nicht zu unterschätzenden *metaphysischen Last* entledigen, die mit Aristoteles' oder Hegels *Wissenschaftskonzeption* verbunden ist. Insbesondere wird an der Möglichkeit einer allumfassenden Wirklichkeitserkenntnis – allein schon der an einer einheitlicher Erkenntnis der Natur – gezweifelt. Solcher Art von integrativ-systematischen Wissenschaftsphilosophien begegnet der zeitgenössisch geschulte Philosoph *von Haus aus* mit skeptischem Argwohn. Es sind jedoch dessen begründete Zweifel an Aristoteles' und Hegels metaphysischen Zielsetzungen, denen sich ein systematischer Begriff des Ideals selbstgenügsamer Erkenntnis stellen muss. Deshalb wäre es zweitens notwendig, nach einem integrativ philosophischen Ansatz, wie ich ihn beispielsweise in Cassirers *Theorie der symbolischen Formen* vermute, zu suchen. Auf Basis eines solchen könnte das wissenschaftliche Erkenntnisstreben in seiner kulturellen Bandbreite als eigenständige Kulturform analysiert werden, um eine aner kennend-integrative Systematisierung der vielfältigen Perspektiven auf die Wissenschaften zu gewährleisten. Ob dieser philosophische Ansatz letztlich dem Ideal selbstgenügsamer Erkenntnis verpflichtet ist und ob er die anderen wissenschaftlichen Disziplinen an diesem Kriterium misst, stellen weitere grundsätzlich zu beantwortende Fragen dar. Eine in gleicher Gründlichkeit erfolgende Lösung der

mit dem vierten Schritt verbundenen Aufgaben würde den Umfang der Untersuchung bei Weitem sprengen. Das wesentliche Ziel dieser Abhandlung bleibt deshalb die Rekonstruktion der beiden Konzeptionen der philosophischen Wissenschaften als zwei Realisationsformen des Ideals selbstgenügsamer Erkenntnis, um an ihnen das anerkennend-integrative Denken im kantischen Sinn verstehen zu lernen.

Zum Ort der Philosophie im Begriffsfeld Wissenschaft

Eine wesentliche Schwierigkeit der Rekonstruktion besteht darin, dass man die beiden *Wissenschaftskonzeptionen querlesen* muss. Aristoteles' und Hegels Philosophiekonzeptionen sollen an dem in ihnen jeweils demonstrierten Begriff des Ideals selbstgenügsamer Erkenntnis gemessen werden, ohne dass dieser in den Philosophiekonzeptionen eigenständig expliziert worden ist. Hinzukommt die Schwierigkeit, dass es zwar mittlerweile sehr präzise wissenschaftshistorische Studien gibt, die sowohl die aristotelische als auch die hegelsche *Wissenschaftskonzeption* hinsichtlich ihres historischen Kontextes kritisch rekonstruieren, die allerdings nicht untersuchen, inwiefern diese *Wissenschaftskonzeptionen* den jeweils in ihnen entwickelten Selbstgenügsamkeitsbegriffen entsprechen. Die Verknüpfung zwischen den mit dem philosophischen Erkenntnisideal assoziierten Selbstgenügsamkeitsbegriffen und den darauf aufbauenden *Wissenschaftskonzeptionen* sind irritierenderweise bis heute kein Gegenstand systematischer Forschung.

Das *Querlesen* verlangt, den Selbstgenügsamkeitsbegriff und somit auch das Ideal selbstgenügsamer Erkenntnis, die Art und Weise des anerkennend-integrativen Denkens, an der jeweiligen Konzeption der philosophischen Wissenschaft zu erkennen, damit die Untersuchung keine simple Reproduktion von wissenschafts- und philosophiehistorischen Klischees über die Rede von der Wissenschaft als Selbstzweck wird. Zugleich müssen die kontextabhängigen Gültigkeitsbedingungen herausgearbeitet werden, unter denen diese *Wissenschaftskonzeptionen* gelten. Ohne diese kritische Rekonstruktion wäre das weiterführende Ziel, die zentralen Überlegungen und Argumentationsstrukturen für einen systematischen Begriff des philosophischen Erkenntnisideals und eine alternative wissenschaftsphilosophische Perspektive fruchtbar zu machen, kaum zu leisten.

An dieser Stelle möchte ich in Anlehnung an Vorüberlegung d (siehe Seite 18) nochmals hervorheben, welche Art der wissenschaftlichen Erkenntnis im Skopus der Abhandlung steht. Dort hatte ich zwischen empirisch bedingten und reinen Wissenschaften unterschieden und darauf

verwiesen, dass sowohl Aristoteles als auch Hegel mit ihren Konzeptionen der philosophischen Wissenschaft den jeweiligen Begriff des Ideals selbstgenügsamer Erkenntnis demonstrieren wollen. Insbesondere Hegel erhebt mit seiner *Wissenschaft der Logik* den Anspruch, das Paradigma einer reinen Wissenschaft vorzuführen, die gemäß dem aristotelischen Begriff der *ersten philosophischen Wissenschaft* die Grundbegriffe und Prinzipien jeder Vernunftkenntnis untersucht. Diesem fundamentalen Anspruch folgend wird nicht lediglich ein eigenartiger Spezialfall wissenschaftlicher Erkenntnis untersucht, der sich auf ein philosophisches, ein weltfremdes Ideal – im negativen Sinn – beruft. Vielmehr wird in der Abhandlung exponiert, wie durch die Bemühung um das Verständnis des philosophischen Erkenntnisideals das Gros der Prinzipien wissenschaftlicher Erkenntnis systematisch expliziert und verbunden werden kann. Die Frage nach dem philosophischen Erkenntnisideal führt also unweigerlich zur Hinterfragung aller Prinzipien wissenschaftlicher Erkenntnistätigkeit.

Im anschließenden Teil der Abhandlung werde ich nachzeichnen, dass bereits Aristoteles darauf abzielt, der philosophischen Wissenschaft durch die Ausrichtung auf das Ideal selbstgenügsamer Erkenntnis diese Orientierungsleistung in der Bestimmung des Begriffsfeldes Wissenschaft zuzuordnen (siehe 1.1.3). Denn wenn der Mensch in allen Wissenschaften eine auf Vernunft basierende Grundhaltung einnimmt, dann sucht er nach *tragfähigen Gründen*, um das In-Frage-Stehende zu beantworten – unabhängig davon, ob er Natur-, Kultur- oder Geisteswissenschaftler ist. Von der großen Bandbreite an Gründen, die Menschen als Basis einer Erklärung anzuerkennen vermögen, geht es Wissenschaftlern im Allgemeinen um die, die weder auf subjektiven Meinungsäußerungen oder nur auf zufälligen Erfahrungen beruhen. Wissenschaftliche Argumentationen sollen mit *Notwendigkeit* gelten und Ausdruck einer wie auch immer definierten *objektiven Erkenntnis* sein.

Die Rekonstruktion der beiden Philosophiekonzeptionen als Realisationsformen des Ideals selbstgenügsamer Erkenntnis tangiert daher fortwährend die Fragen, welche Vernunftgründe überhaupt als *Kriterien wissenschaftlicher Erkenntnis* anzuerkennen sind und auf welchen Prinzipien wiederum diese Anerkennung beruht. Insofern ist es außerordentlich wichtig, in der Rekonstruktion der beiden philosophiehistorischen Ansätze auf die alternativen Wissenschaftsverständnisweisen zu blicken. Dieser Blick dient zur kritischen Relativierung der beiden philosophischen Wissenschaftskonzeptionen und des Ideals selbstgenügsamer Erkenntnis. Wie erwähnt habe ich die neuzeitliche Konzeption der *empirisch bedingten Naturwissenschaft* als einen solchen Triangulationspunkt gewählt.

Denn wenn durch das Verständnis des philosophischen Erkenntnisideals alle Gründe wissenschaftlicher Erkenntnis und die Prinzipien der mit jenen einhergehenden Argumentationsformen in einen systematischen Zusammenhang gebracht werden können, dann sollte dies fraglos auch für die erkenntniskonstitutiven Prinzipien der naturwissenschaftlichen Argumentation gelten, da die damit verbundenen Erkenntnisideale unserer zeitgenössisches Wissenschaftsverständnis nachhaltig prägen.

Kapitelübersicht

Entsprechend dieser inhaltlichen und methodischen Vorüberlegungen besteht meine Arbeit aus sieben Kapiteln, die ich in vier Teile gruppiert habe.

- Der *erste Teil* besteht aus zwei Kapiteln, in denen ich Aristoteles' Konzeption der selbstgenügsamen Erkenntnistätigkeit rekonstruiere und in seine Konzeption der philosophischen Wissenschaft einbette.
- Im *zweiten Teil* erarbeite ich an den Wissenschaftskonzeptionen von Descartes (Philosophie), Galilei (Naturwissenschaft) und Bacon (Vorform der ökonomischen Orientierungswissenschaft) drei neuzeitliche Erkenntnisideale und die in ihnen enthaltene Kritik am aristotelischen Ansatz sowie Hegels Rehabilitierung der aristotelischen Philosophiekonzeption im Lichte seiner Kritik an den neuzeitlichen Erkenntnisidealen.
- Im *dritten Teil* rekonstruiere ich Hegels Ansatz zum einen an seiner Konzeption der Logik und zum anderen an deren Verhältnis zur Realphilosophie am Beispiel der Naturphilosophie.
- Der *vierte Teil* der Arbeit umfasst die Schlussbetrachtung und den wissenschaftlichen Anhang. Der wissenschaftliche Anhang enthält ein Glossar sowie ein Namens-, Siglen- und Literaturverzeichnis.

Die Inhalte der einzelnen Kapitel sollen zum Abschluss der Einleitung lediglich kurz umrissen werden. Ausführlichere Zusammenfassungen der Kapitel finden sich in den jeweiligen Fazits.

Kapitel 1 beschäftigt sich damit, wie Aristoteles die philosophische Wissenschaft als eine eigenständige Lebensweise etabliert. Sie ist von allen anderen zu unterscheiden, da sie in Muße, unabhängig von den Bedingungsgefügen der Natur und Sozietät, vollzogen wird. Obwohl der

Vollzug der theoretischen Erkenntnis selbstbezüglich (um ihrer selbst willen) ist, führt dieser den Theoretiker als Menschen zur Glückseligkeit, da er die theoretische Erkenntnistätigkeit begründet als das höchste anstrebbare und lustvollste Gut menschlichen Lebens anerkennt. Aristoteles stützt diese These im Wesentlichen durch das Ergonargument, dessen Rekonstruktion den Schwerpunkt dieses Kapitels bildet.

In Kapitel 2 wird nachvollzogen, wie Aristoteles seine *Wissenschaftskonzeption* im antiken Wirklichkeitsbild verankert. Die philosophische Grundhaltung der Wirklichkeitserschließung, die sich in allen theoretischen Wissenschaften manifestiert, ist durch das Prinzip der harmonie-suchenden Selbstgenügsamkeit gekennzeichnet. Das Vernunftwesen Mensch bezieht sich über eine quasi-liebende Betrachtung der Harmonie des kosmischen Ganzen auf sich selbst. Die naturphilosophische Erkenntnis dieser Harmonie offenbart, dass der Mensch durch die Ausübung der philosophischen Wissenschaft zugleich das höchste Prinzip des Kosmos' – dass Aristoteles als ein Kosmos immanentes Bewegungsprinzip, den Unbewegten Bewegter, *externalisiert* – repräsentiert. Aristoteles legt implizit nahe, dass in der ethischen Analyse der lebensweltlichen Tätigkeiten, der introspektiven Analyse der Seele und der naturphilosophischen Analyse des Kosmos das Primat des Prinzips der Selbstgenügsamkeit herausgestellt werden kann, da die vollkommensten Formen dieser drei Teildisziplinen jeweils Repräsentationen dieses einen Prinzips darstellen.

In Kapitel 3 wird anhand dreier Ansätze die neuzeitliche Kritik an der aristotelischen *Wissenschaftskonzeption* untersucht, die letztlich zu deren Destruktion beiträgt. Der erste Ansatz, den ich an René Descartes' Überlegungen erläutere, betrifft dessen Gedanken zur fundamentalen Trennung von introspektiver Selbst- und äußerlicher Welterkenntnis. Mit dem zweiten Ansatz, den ich an Galileo Galileis Konzeption der Naturerkenntnis nachvollziehe, entwickelt dieser den epochemachenden Gedanken, dass eine den althergebrachten Erkenntnisidealen verpflichtete Naturerkenntnis die Verbindung von theoretischem Erkennen und technisch-praktischem Eingreifen erfordert. Drittens wird anhand von Bacons Ansatz die Überlegung nachvollzogen, dass eine auf kausal-mechanische Zusammenhänge reduzierte und deshalb rein objektive Naturerkenntnis technischen Fortschritt und somit auch gesellschaftliche Wohlfahrt ermöglicht. In einer von dieser textnahen historischen Darstellung abgelösten systematischen Diskussion werden zusammenfassend und vertiefend die Signaturen der mit diesen drei Ansätzen verbundenen neuzeitlichen *Wissenschaftskonzeption* nachgezeichnet, die auch die gegenwärtigen Wissenschaftsbegriffe prägt.

Einerseits beginnt mit Kapitel 4 die Rekonstruktion der hegelschen Konzeption der philosophischen Wissenschaft, andererseits wird Hegels Auseinandersetzung mit den zuvor geschilderten neuzeitlichen Erkenntnisidealen thematisiert. Ausgangspunkt bildet seine Radikalisierung von Kants Ansatz, dass unsere Denkweisen – die in Anschlag gebrachten Kategorien – eine wirklichkeitskonstitutive Funktion besitzen. Zudem werden im Abschnitt 4.3 wichtige Merkmale von Hegels eigener Konzeption der philosophischen Wissenschaft vorweggenommen, um einen ersten Eindruck seines Begriffs des philosophischen Erkenntnisideals zu vermitteln.

In Kapitel 5 wird Hegels bewusstseinstheoretische Radikalisierung des kantischen Ansatzes anhand der Integration des skeptischen und des vermittelnden Denkens sowie des Wahrheitsbegriffs analysiert. Ohne diese epistemologische Analyse der bewusstseinstheoretischen Propädeutik wäre die fundamentale Rolle, die Hegel der begrifflichen Erkenntnisarbeit in seiner Konzeption der selbstgenügsamen Erkenntnistätigkeit einräumt, im Grunde nicht zu verstehen.

Die eigentliche Rekonstruktion der hegelschen Konzeption der selbstgenügsamen Wissenschaft findet sich in Kapitel 6. Nach Hegel führt ausschließlich ein adäquater Begriff des philosophischen Erkenntnisideals zu einer integrativ-systematischen Konzeption der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis. Zunächst wird in einer systematischen Diskussion der Berliner Antrittsrede Hegels Vorstellung des Ideals selbstgenügsamer Erkenntnis erörtert. Das Wissenschaftsparadigma gemäß seinem Begriff des philosophischen Erkenntnisideals entwickelt Hegel mit der *Wissenschaft der Logik*, in welcher er ein vollkommen selbstgenügsames objektives Denken demonstriert. Die Kategorien dieses Denkens bilden die grundlegende Grammatik aller Argumentationsformen wissenschaftlicher Wirklichkeitserkenntnis. An diesem Paradigma des integrativ-systematischen und selbstbezüglichen Denkens und dem damit verbundenen subjekttheoretischen Prinzip der vermittelten Selbstbestimmung misst Hegel alle erfahrungsbedingten Realwissenschaften.

In Kapitel 7 wird vor diesem Hintergrund Hegels Analyse der zeitgenössischen empirischen Naturwissenschaften vorgestellt. Gerade an seiner naturphilosophischen Perspektive auf die Naturwissenschaften wird die Integrationskraft seiner subjekttheoretischen *Wissenschaftskonzeption* deutlich. Sie verbietet geradezu eine reduktionistische Sicht auf die naturwissenschaftliche Erkenntnis und ermöglicht einen holistischen Naturbegriff. Dieser organisiert die Bandbreite der damaligen Naturbegriffe und die damit einhergehenden Perspektiven auf die Natur – etwa

die des instrumentalisierenden Anthropozentrismus, des naturalistischen Objektivismus oder des entanthropomorphisierten Physiozentrismus – zu dem systematisch-zusammenhängenden Begriffsfeld Natur. Vor dem Hintergrund der vergangenen sieben Kapitel werde ich im Fazit des siebten Kapitels ausführlich darlegen, was unter Hegels Rede zu verstehen sei, dass die selbstgenügsame Erkenntnis die höchste Weise der Tätigkeit des Geistes, sein Leben in seiner Freiheit darstelle.

Auf dem Fazit des siebten Kapitels aufbauend wird in der Schlussbetrachtung der Frage nachgegangen, inwiefern man Hegels Anspruch – durch das Durchlaufen des am philosophischen Erkenntnisideal orientierten Systems der *philosophisch-systematischen Wissenschaft_H* die Bedeutungen des Begriffsfelds Freiheit, letztlich die Freiheit wissenschaftlicher Erkenntnis, auszuloten – vor dem Hintergrund der innerhalb der Abhandlung herausgestellten Erkenntnisideale vertreten kann. An dieser Stelle entscheidet sich, inwieweit sich Strawsons These – „it is characteristic of the very greatest philosophers, [...] that they, more than any others, repay this effort of re-thinking“⁵³ – im Fall von Hegels Reformulierung des philosophischen Erkenntnisideals bewahrheitet. Die in der Schlussbetrachtung ausgeführten Überlegungen dienen darüber hinaus als methodische Präliminarien für eine philosophische Phänomenologie wissenschaftlicher Erkenntnis, die zu einer systematischen Diskussion der gegenwärtigen Wissenschaftskonzeptionen dienen könnte.

⁵³ Strawson 1959, 11.

Teil I

Aristoteles' philosophisches Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
δημῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· καὶ γὰρ
χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' ἑαυτάς, καὶ
μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων.

MP, 980a21–24.

Aristoteles entwickelt das Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis par excellence. Zugleich entwirft er in seinen philosophischen Schriften ein diesem Ideal entsprechendes Wissenschaftsbild, nämlich das einer umfassenden philosophischen Wirklichkeitserkenntnis. Durch sein selbstgenügsames Erkenntnisstreben lebt der Philosoph in einer ganz spezifischen Weise. Diese Lebensweise, die *Theoria*, zeichnet sich vor allen anderen Lebensweisen aus, da einzig in ihr die wesentliche Leistung des Menschen vollkommen repräsentiert wird. Im Vollzug der Philosophie *verwirklicht* der Mensch seine wesensgemäße Leistung. Gerade das diesem Buchteil vorangestellte Zitat:

Alle Menschen streben von Natur nach Wissen. Dies beweist die Liebe zu den Sinneswahrnehmungen, denn auch ohne den Nutzen werden sie um ihrer selbst willen geliebt und vor allen anderen die Wahrnehmungen mittels der Augen.¹

verdeutlicht diese Überzeugung Aristoteles' ausdrücklich: Es liege in der menschlichen Natur, nach Wissen zu streben, wie es die Liebe zu den sinnlichen Wahrnehmungen bereits beweise. Mit dieser *uneigennützig* Erkenntnisliebe – dem selbstgenügsamen, dem menschlichen Wesen entsprechenden Streben nach fundierter Erkenntnis – spricht Aristoteles das philosophische Ideal der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis aus. Die Rede von der selbstgenügsamen Erkenntnis ist meist von diesem Erkenntnisideal inspiriert, weshalb es den Ausgangspunkt meiner Untersuchung bildet.

In diesem Teil der Studie wird die multiperspektivische Rechtfertigung dieser These vorgestellt, in der Aristoteles eine naturphilosophische Betrachtung des Einzeldings Mensch, eine soziokulturelle Studie der Poliswesens Mensch und eine kosmologisch-epistemologische Analyse des göttlichen Wesens Mensch verbindet. Die aristotelische Konzeption der selbstgenügsamen Erkenntnis wird anhand seiner Überlegungen zur philosophischen Wissenschaft vorgeführt und ihre komplexe Verankerung in kulturalanthropologischer, kosmologischer und epistemologischer Hinsicht nachvollzogen. Adäquat dazu soll in Kapitel 1 zunächst die philosophische Wissenschaft als Erkenntnispraxis in Bezug zum wichtigen Ergonargument erarbeitet werden. In Kapitel 2 wird nachgezeichnet, wie Aristoteles die Sonderrolle der Philosophie innerhalb der Polis im Vergleich zu anderen Praxen exponiert und durch eine kosmologisch-epistemologische Argumentation rechtfertigt.

¹ MP, 980a21–24.

1 Die Konzeption der Philosophie als selbstgenügsame Erkenntnistätigkeit

In diesem Kapitel stelle ich dar, wie Aristoteles die Philosophie als wissenschaftliche Erkenntnistätigkeit konzipiert und diese Konzeption durch das Ergonargument fundiert. Zunächst wird dazu die *wissenschaftliche Grundhaltung* umrissen, aus deren Perspektive Aristoteles die Lebensform der Theoria inklusive der in ihr vollzogenen Wissenschaften betrachtet. Darauf aufbauend wird seine kulturanthropologische Analyse der *Theoria* nachgezeichnet, mit deren Hilfe er die *selbstgenügsame philosophische Erkenntnis* als eigenständige Tätigkeitsform exponiert. Danach wird das aristotelische *Ergonargument* – die These, dass der Mensch durch den Vollzug der theoretischen Wissenschaften seine wesensgemäße Leistung verwirklicht und dadurch die Glückseligkeit erreicht – ausgehend von Platons Ansatz, den Vollzug einer Praxis an extrasubjektiven Normen zu orientieren, nachgezeichnet. Im darauffolgenden Kapitel soll auf dieser Basis Aristoteles' naturphilosophisch-epistemologische Rechtfertigung der Philosophie als vollkommenste menschliche Tätigkeit diskutiert werden.

1.1 Die Grundhaltung der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis

1.1.1 Die Verbindung von Philosophie, Lebenswelt und kosmischem Ganzen

Aristoteles ist der antike Denker, der die theoretischen Wissenschaften und das in ihr vollzogene wissenschaftliche Denken als Modus des menschlichen Lebens explizit erfasst und in dieses auf systematische Weise einordnet. Die Naturbetrachtung, die Mathematik, die Theologie und die Philosophie sind die theoretisch-wissenschaftlichen Tätigkeiten der Antike. Die theoretische Erkenntnis wird *um ihrer selbst willen* vollzogen. Die Theoria lebt man unabhängig von anderen Lebensweisen, welche allenfalls Mittel zu deren Realisierung darstellen. Insgesamt benennt Aristoteles drei Kunst- und Wissensformen, die auf einer *vernünftigen Grundhaltung* basieren (μετὰ λόγου ἔξις). Ihnen korrespondieren drei für den Menschen spezifische Lebensweisen (βίαι): die ποιήσις/Poiësis

(handwerklichen Künste), die $\pi\rho\tilde{\alpha}\tilde{\zeta}\iota\varsigma$ /Praxis (bürgerlichen Künste) und eben die $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ /Theoria (wissenschaftlichen Künste).

Aristoteles bestimmt die *Theoria* durch eine Kombination aus phänomenologischer Beschreibung, metaphysischer Fundierung und ethischer Normierung. Durch die *Grundhaltung der philosophischen Wirklichkeits-erkenntnis_A* versucht er, der Lebensweise der Theoria alle Schichten der Rationalität abzugewinnen, ohne dabei die in ihr inbegriffenen Wissenschaften vollständig von der Lebenswelt abzulösen. Die Theoria wird als ein Moment der Lebenswelt gedacht.² Die in Aristoteles' wissenschaftlicher Analyse der Theoria eingenommene Grundhaltung ist somit bereits ein paradigmatisches Exempel der *Grundhaltung der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis_A*. Auch die abstrakteste und praxisfernste Wissenschaft, die Philosophie, erhält aus der Perspektive dieser Grundhaltung einen festen Platz im System der menschlichen *Tätigkeiten* und des kosmischen Ganzen. Der Philosoph realisiert in den Wissenschaften die dem Menschen wesensartige *Leistung* auf vollkommene Weise und weiß sich selbst einerseits als Element der menschlichen Poliswelt und andererseits als Element der *kosmischen Harmonie*.³

Bevor ich auf den Vermittlungsaspekt der *Grundhaltung der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis_A* eingehe, soll der aristotelische Begriff der *Grundhaltung_A*, der für seine Charakterisierung der selbstgenügsamen Erkenntnis von essenzieller Bedeutung ist, in begriffsdefinitorischer Absicht erläutert werden. Aristoteles' Rede von der *Grundhaltung_A* ($\tilde{\epsilon}\tilde{\zeta}\iota\varsigma$) besitzt erkenntnistheoretische und ethische Dimensionen. Sie weist daher über die häufig zur Erklärung herangezogene Bedeutung der *psychischen Haltung* oder *Einstellung* hinaus.⁴ Durch sie wird die Ausrichtung des *Subjekt-Objekt-Verhältnisses* (bewusstseinstheoretisch: der Selbst-Welt-Relation) einer *Tätigkeit* spezifiziert. Das heißt, dass sie einerseits ein Ausdruck einer *subjektiven Einstellung* zum Gegenstand des Handelns ist und andererseits ein Ausdruck des *objektiven Grundes*, auf dem die Erscheinung und die Erkenntnis des Gegenstands basiert (dessen Veranlagung oder Disposition, siehe 1.3). Ein wesentlicher Punkt des Ergonarguments wird sein, dass in einer meisterlich vollzogenen Tätigkeit die subjektive Einstellung im Vollzug und der objektive Grund des Bezugsgegenstands dieser Tätigkeit übereinstimmen. Der Begriff der Grundhaltung sollte daher ebenso die Bedeutung einer rationalen *Vermittlung* beziehungsweise eines *In-Bezug-Setzens* zwischen (subjektivem) Denken und (objektivem) Sein

² Blumenberg 1962, 93.

³ MP, 980a22 und MP, 981b19 ff.

⁴ Siehe MP, 1022b4–14.

umfassen. Entsprechend kennzeichnet die Grundhaltungsspezifikation *meta logou* die Ausrichtung auf eine Erkenntnisweise, die auf ein einheitliches Wirklichkeitsbild abzielt.⁵

Wenn man eine Grundhaltung zum Orientierungsmaß des gesamten Lebens macht, dann leitet sie ebenso die Welterkenntnis. Durch das Einnehmen einer Grundhaltung wird demnach nicht nur eine die individuelle Handlung leitende *subjektive Norm* ausgesprochen, sondern auch eine *objektive Norm*, die das gesamte *Wirklichkeitsbild* als Resultat von Selbst- und Welterkenntnis prägt. Aus einer Grundhaltung resultiert also eine spezifische Perspektive auf das Selbst und die Welt, die nicht zuletzt durch die in ihr in Anschlag gebrachten logischen Formen charakterisiert werden kann. Die zentrale metatheoretische Präsupposition der aristotelischen Analysen besagt, dass sich im Vollzug einer Tätigkeit, in dem entsprechenden *Wirklichkeitsbild* und in den dieses Wirklichkeitsbild konstituierenden logischen Formen eine spezifische Grundhaltung (Selbst-Welt-Relation) ausdrückt, welche anhand dieser drei Ausdrucksformen begrifflich expliziert werden kann.

Daraus folgt, dass das Selbst- und das Weltverständnis je nach eingenommener Grundhaltung variieren. Beispielsweise besitzt nach Aristoteles der Techniker ein anderes Wirklichkeitsbild als der Naturphilosoph, obwohl beide grundsätzlich eine vernünftige Grundhaltung einnehmen. Die Nuancierung in der Grundhaltung und entsprechend im Wirklichkeitsbild folgt daraus, dass der *Techniker* sich in seiner Herstellungstätigkeit pragmatisch-eingreifend auf die Wirklichkeit bezieht und diese in poetischen Kategorien begreift (siehe 1.3.3), während der Naturphilosoph sich in seiner Erkenntnistätigkeit begrifflich-betrachtend auf die Wirklichkeit bezieht und diese in naturphilosophischen Kategorien begreift (siehe 1.3.5). In der Mannigfaltigkeit an Grundhaltungen, die ein Mensch einnehmen kann, zeichnen sich die aus, die als *Meisterschaft* (*ἀρετή*) die beste *Grundhaltung* (*βελτίστη ἔξις*) in der spezifischen Tätigkeit darstellen und als anzustrebende Normen die Tätigkeiten regulieren (siehe 2.3.2).⁶ So ist die *mutige Grundhaltung* die Tugend der Krieger; die *aner kennend-begreifende Grundhaltung* die Tugend der Naturtheoretiker.

⁵ Darin ist der Einfluss Heraklits auf Aristoteles deutlich ersichtlich, nach welchem der göttliche Logos das Denken ist, das man in der Analyse der mannigfaltigen *Wirklichkeit* (*Kosmos*) als das diese einigende logische Prinzip – als Gesetz der harmonischen Weltordnung – exponieren kann. Jenes sei allerdings ein göttliches Denken und dem Menschen selbst nicht zugänglich. Siehe Diels 1924, 45, 72, 78 und Ritter und Gründer 1971 ff., Band 2, S. 644.

⁶ EE, 1219a1 ff.

Diesem Gedanken folgend gehe ich davon aus, dass die selbstgenügsame Erkenntnis, mithin die Philosophie, durch eine ganz spezifische Grundhaltung gekennzeichnet ist, die bereits die aristotelische Analyse der *Theoria* – die metatheoretische Betrachtung der Wissenschaften – lenkt. Deren erstes Bestimmungsmerkmal wäre dann, *vereinheitlichend* – nämlich alle wissenschaftlichen Perspektiven auf den Menschen und die Welt einbeziehend – zu wirken. Die wohl wichtigste Vermittlungsaufgabe, der sich Aristoteles in der multiperspektivischen Charakterisierung der Philosophie stellen muss, besteht in der (harmonischen) Vermittlung des endlichen und des unendlichen Moments menschlicher Erkenntnis.

1.1.2 Die Aufgabe der Vermittlung von Unendlichkeit und Endlichkeit im menschlichen Wesen

Aus der soziologischen Perspektive stellt Aristoteles die *Theoria* als ein einsames Leben dar. Das heißt, dass der aristotelische Theoretiker trotz seiner Einbindung in die praktische Lebenswelt im Grunde dem philosophischen Höhlengänger Platons ähnelt. Er setzt sich von der Alltagswelt der *Polis* ab, in der die handwerklichen und bürgerlichen Tätigkeiten die entscheidende Rolle spielen und in der alles durch die anthropozentrische Frage nach dem guten Leben geleitet wird. Aristoteles bemüht sich also einerseits, in praktischer Hinsicht, um eine zweckmäßige Verortung der *Theoria* in der antiken Lebenswelt (*Polis*); andererseits ist er bestrebt, ihr eine Sonderrolle im menschlichen Leben zuzuweisen, die über die rein praktische Perspektive auf das Leben hinausweist und zwar auf eine *quasi übermenschliche Tätigkeit*. In diesem Punkt orientiert er sich an einem zentralen Gedanken Platons:

Wer sich dagegen um die Erweiterung seiner Kenntnisse und wahre Einsichten ernstlich bemüht hat, diese Bereiche seiner selbst vorzüglich ausgebildet hat, der muß mit unbedingter Notwendigkeit, wenn er die Wahrheit berührt, unsterbliche und göttliche Gedanken haben, und, soweit es der menschlichen Natur möglich ist, der Unsterblichkeit teilhaftig zu werden, kann er es daran in keiner Weise fehlen lassen, und muß, da er ständig das Göttliche in sich pflegt und den ihm innewohnenden Schutzgeist in hohen Ehren hält, überaus glücklich sein.⁷

⁷ „τῷ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακότι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὐτοῦ γεγυμνασμένῳ φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἄνπερ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ' ὅσον δ' αὐτὸ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μέπος ἀπολείπειν, ἅτε δὲ αἰεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὐκεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύννοικον ἐν αὐτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι.“ Platon: *Timaios*, 90b6–c6.

Nach Platon ist das menschliche Erkenntnisstreben nicht nur die dem Menschen wesensgemäße Leistung, sondern eine allen endlichen Zweck-Mittel-Kontexten der Alltagspraxen entthobener göttlicher Wesenszug. Die philosophische Erkenntnistätigkeit liegt also zum einen in der endlichen Natur des Menschen – wenn man Natur- und Wesensbegriff gleichsetzt – und drückt zum anderen etwas *Göttliches* aus, das durch die Bestimmung der *Selbstgenügsamkeit* (αὐτάρχεια) begriffen wird. Aus seiner anthropologischen Perspektive ist das theoretische Leben als der Versuch des endlichen Menschen zu kennzeichnen, in der theoretischen Selbst- und Weltbetrachtung *göttlich* zu sein. Die Idee der übermenschlichen, höchstmöglichen Existenzform hat für Platon eine maßgeblich *normativ-regulative Funktion* für das gesamte menschliche Leben. Diesen Gedanken greift Aristoteles auf und umschreibt ihn so:

Ein solches Leben aber wäre übermenschlich, denn man kann es in dieser Form nicht leben, sofern man Mensch ist, sondern sofern etwas Göttliches in uns wohnt. Und so groß der Unterschied zwischen diesem Göttlichen und unserer zusammengesetzten Wesenheit ist, so weit ist auch das Wirken des Göttlichen von den übrigen Formen wertvoller Tätigkeit entfernt. Ist also, mit dem Menschen verglichen, der Geist etwas Göttliches, so ist auch ein Leben im Geistigen, verglichen mit dem menschlichen Leben, etwas Göttliches. Wir sollen aber nicht den Dichtern folgen, die uns mahnen, als Menschen uns mit menschlichen und als Sterbliche mit sterblichen Gedanken zu bescheiden, sondern, soweit wir können, uns zur Unsterblichkeit erheben und alles tun, um unser Leben nach dem einzurichten, was in uns das Höchste ist. [...] Man darf aber geradezu sagen, daß dieses Höchste unser wahres Selbst ist, nachdem es den entscheidenden und besseren Teil unseres Wesens darstellt. Und es wäre unverständlich, wenn wir uns nicht für unser ureigenes Leben, sondern für das eines fremden Wesens entscheiden wollten. Und was wir früher festgestellt haben, wird auch jetzt passen: was dem einzelnen [Menschen, F. B.] wesenseigen ist, das stellt für den einzelnen von Natur das Höchste und das Lustvollste dar. Für den Menschen ist dies also das Leben des Geistes, nachdem dieser vor allem das wahre Selbst des Menschen darstellt, und dieses Leben ist denn also auch das glücklichste.⁸

⁸ „ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἀνθρώπων· οὐ γὰρ ἡ ἄβρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ἡ θεῖον τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅστω δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσοῦτω καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετῆν. εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινούντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· [...]. δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον· ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἂν, εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ βίον αἰροῖτο ἀλλὰ τινος ἄλλου. τὸ λεχθὲν τε πρότερον ἀρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἕκαστω τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἕκαστω. καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος. οὗτος ἄρα καὶ ευδαιμονέστατος.“ EN, 1177b26–1178a8.

Die philosophische Erkenntnis des Göttlichen und die Orientierung des in der Endlichkeit verhafteten menschlichen Lebens am Göttlichen ist laut Aristoteles die zentrale Bestimmung der philosophischen Grundhaltung und somit das Regulativ im philosophischen Wirklichkeitsbild. Es geht ihm darum, dass durch die Einnahme dieser philosophischen Grundhaltung die wesensgemäße Leistung des Menschen verwirklicht wird und diese selbst eine Erscheinungsform des Göttlichen im Menschen sein soll. Das Göttliche der philosophischen Erkenntnistätigkeit zeigt sich dadurch, dass der Mensch das göttliche Wesen – daher auch den Bestimmungsgrund alles Seienden – erkennen kann. Diese Erkenntnis als Vernunfttätigkeit muss in gewisser Weise dem vollkommensten Erkenntnisgegenstand entsprechen. Genauer: Beide gleichen sich nicht in ontologischer Hinsicht, sondern in logischer: Sie sind von gleicher logischer Form (siehe 2.3).

Die neuzeitliche Philosophie wird die Möglichkeit einer Erkenntnis des Absoluten in das Zentrum ihrer Kritik stellen – mit dem Resultat, dass eine positive, gehaltvolle Erkenntnis des Absoluten verneint wird. Die neuzeitliche Kritik bezieht sich auf die Möglichkeit, die aktuelle Unendlichkeit des Absoluten, die Gesamtheit aller positiven Bestimmungen erkennen zu können. Die formalen Momente des Begriffs des Absoluten werden weiterhin übernommen, wandern aber in andere Begriffe aus: als der unbedingte, erste Grund des Erkennens in den Begriff des Subjekts; als das unbedingte, höchste Gut in den Begriff Gottes. Für Kant sind diese beiden Begriffe dann nur noch Grenzbegriffe der menschlichen Erkenntnis und Regulative der menschlichen Orientierung, die beide transzendentallogisch notwendige Annahmen zum einen zur Erweiterung der Erkenntnis und zum anderen zur Selbstnormierung des freien Menschen in moralischer Absicht sind.⁹

Aber auch Aristoteles gibt sich als *Realist* an, insoweit er die Endlichkeit des Menschen, die sich in der Sterblichkeit seines zusammengesetzten Wesens (Körper und Seele) manifestiert. Der Mensch ist keine rein *göttliche Existenzform*. Diese Existenzform kann der Mensch nur eingeschränkt durch die Betätigung des ihm innewohnenden göttlichen Elements, der Vernunft, und nur in begrenzter Zeit, dem Verweilen in Muße, erreichen. Wenn in der *Theoria* eine quasi göttliche Tätigkeit vollzogen werden soll, dann muss das endliche Wesen Mensch zwei Hürden überwinden: Einerseits muss ihm das Lebensnotwendige gegeben sein – das Verweilen in Muße impliziert eine Befreiung von körperlichen und

⁹ Siehe Ritter und Gründer 1971 ff., Band 1, S. 20.

auch politischen Zwängen. Wenn sich der Theoretiker über seine menschliche Endlichkeit erheben soll, dann muss er sich von den *Bedingungen der Natur und Sozietät*¹⁰ befreien, die die Vernunfttätigkeit innerhalb der Theoria beeinflussen könnten. Andererseits bleibt auch der Vollzug des rationalen Seelenvermögens in der Theoria lediglich eine menschliche Tätigkeit und somit in bestimmter Art endlich.

1.1.3 Die Grundhaltung und der Erkenntnisanspruch des philosophischen Wissenschaftlers

Der Versuch des Theoretikers, die Endlichkeit der Lebenswelt zu überwinden, zeigt sich zum einen an seinen Erkenntnisgegenständen: den vollkommenen Wesen und zum anderen in seiner apodiktischen Methode.¹¹ Ich betrachte zunächst die Kennzeichen der wissenschaftlichen Methode. Der Theoretiker sucht alle Aussagen gegenüber *den Vielen* (οί πολλοί) durch die Darlegung der ersten Gründe und Ursachen zu fundieren, so dass er weder bloß subjektive Meinungsäußerung (δόξα) betreibt oder nur Erfahrungswissen (τεχνη) wiedergibt, noch auf den Zufall verweisen muss. Sein Wissen beansprucht überzeitliche und überörtliche Geltung. Mit dem Wissen der *Epistēmē* (ἐπιστήμη), der Fachwissenschaft, und dem der *Sophia* (σοφία), der philosophischen Wissenschaft, beansprucht der Theoretiker *Erkenntnisgewissheit*. Wissenschaftliche Argumentation beruht auf der *Notwendigkeit* eines *objektiven Denkens*.

Aber Vorsicht: Hier handelt es sich nicht um das *rein objektive und entsubjektivierte Denken*, das die Neuzeit zum Ideal der wissenschaftlichen Gewissheit erhebt (siehe 3.2.2). Durch das objektive Denken in den theoretischen Wissenschaften begreift der Theoretiker zwar die grundlegendsten logischen Formen (den göttlichen, die *Wirklichkeit* (*Kosmos*) durchdringenden Logos), aber das wissenschaftliche Erkennen ist nach Aristoteles immer auch ein Ausdruck der menschlichen Subjektivität.

¹⁰ Die aristotelische Auslegung dieser Bedingungen wird weiter unten dargestellt (siehe 2.1.2). In einem ersten Schritt kann man sich darunter vorstellen, dass der Theoretiker allen unhintergehbaren Rahmenbedingungen des *Menschseins* enthoben ist. Genau mit diesen Rahmenbedingungen beschäftigen sich die zwei Varianten der *Anthropologie*, wie sie Kant vor Augen hat: „Eine Lehre von der Kenntniß des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. – Die physiologische Menschenkenntniß geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als handelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll.“ Kant 1798, A IV.

¹¹ Die Kriterien der *wissenschaftlichen Tätigkeit* finden sich unter anderem in MP, 982a4 ff., EN, VI, B3–6 und AnaPo, 71b21.

Es beruht auf einer menschlichen *Grundhaltung*_A: auf einer spezifischen Normierung der *Wirklichkeitserschließung*. Es ist nicht einfach lern- und lehrbar, sondern einzuüben. Die *Wirklichkeitserschließung* soll an dieser Stelle als eine spezifische Interaktion zwischen (subjektivem) Denken und (objektivem) Sein verstanden werden, in der sich beide Seiten gemäß der Orientierung durch die jeweilige Grundhaltung derart ausdrücken, dass dieser *Ausdruck* durch die philosophische Erkenntnis begrifflich erfassbar ist. Der durch die Polis geprägte Mensch muss das objektive Denken der theoretischen Wissenschaft einüben, indem er sich in der Übernahme ihrer Grundhaltung – der Orientierung des eigenen Denkens an der integrativ-systematischen Erkenntnis des Göttlichen – übt (ebenso wie er beispielsweise die Tugend der Besonnenheit einüben muss). Dieses systematisch-integrative Denken des Theoretikers und die damit verbundene beweisende, auf Gründe und Ursachen verweisende Tätigkeit wurde in der Geschichte zu einer eigenständigen und sehr wirkungsmächtigen *Kulturform* entwickelt.¹²

Die aristotelischen Pragmatien sowie die exoterischen Schriften exemplifizieren diesen Begriff der theoretischen Wissenschaft: Zum einen, weil in ihnen der Theoretiker selbst über sein wissenschaftliches Verfahren reflektiert, und zum anderen, weil sie exemplarisch vorgeführte theoretische *Tätigkeiten* sind. Die zentrale alle Wissenschaften verbindende erkenntnistheoretische Zielsetzung ist, dem *Seienden* höchst mögliche Rationalität abzugewinnen – es in seiner *Wirklichkeit* (*energeia*) zu erkennen. Aber was soll diese Rede eigentlich bedeuten?

Der Ausgangspunkt zu deren Verständnis findet sich in der parmenideischen Grundformel des Zusammenhangs zwischen dem Seienden und dem Denken, die Aristoteles übernimmt.¹³ In der wohl schwächsten Interpretation bedeutet die Grundformel, dass der Mensch alles *Seiende* begrifflich erfassen kann, weil es (auch) begrifflich erscheint. Sein subjektives Denken

¹² Diese Einschätzung findet sich auch bei Husserl: „Es ist die altgriechische Nation im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. In ihr erwächst eine neuartige Einstellung einzelner zur Umwelt. Und in ihrer Konsequenz vollzieht sich der Durchbruch einer völlig neuen Art geistiger Gebilde, rasch anwachsend zu einer systematisch geschlossenen Kulturgestalt; die Griechen nannten sie Philosophie“ Husserl 1935, 321.

¹³ „Wo nun aber das Sein des Seienden im abendländischen Denken am frühesten und eigens zur Sprache kommt, nämlich bei Parmenides, da spricht τὸ αὐτό, das Identische, in einem fast übermäßigen Sinne. Einer der Sätze des Parmenides lautet: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. ‚Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein.‘ Hier wird Verschiedenes, Denken und Sein, als das Selbe gedacht.“ Heidegger 1957, 36. Vergleiche auch Diels 1924, 231.

erfasst in Teilen diese logische Struktur der Wirklichkeit (des Logos). Die stärkste Interpretation lautet, dass das Seiende und das subjektive Denken identisch im Sinne der Selbigkeit sind. Ohne weiter auf den sich darum entsponnenen Diskurs einzugehen, nehme ich an dieser Stelle an, dass Aristoteles die schwächere Auslegung zum Ausgangspunkt nimmt.¹⁴ Die *Wirklichkeit* (*energeia*) ist durch die *im Augenblick erfahrbare Übereinstimmung von Denken und Sein* – die an der Erfahrung orientierte begriffliche Explikation des *Anwesenden* – gekennzeichnet.¹⁵ Aber auch hier ist zu fragen, was man darunter verstehen kann.

Häufig verstehen wir das *Seiende* im vereinfachten Sinne der empiristischen Tradition als Inbegriff aller gegebenen Erfahrungen, die in Denkbestimmungen erfasst werden müssen. Nach Aristoteles sind wir aber an diesem Punkt schon in die zu erklärenden Beziehung zwischen Sein und Denken verstrickt. Sobald wir uns das Seiende in einer *Tätigkeit*, die auf einer vernünftigen Grundhaltung basiert, zum Gegenstand machen, *begreifen* wir es, übernehmen es in eine spezifische Form des Denkens, das ein *Ausdruck* einer spezifischen menschlichen *Grundhaltung_A* ist. Dies geschieht vollkommen unabhängig davon, ob wir dieses Denken, vor allem die unhintergehbaren ontologischen Kategorien und subjektiven normativen Einstellungen, in theoretischer Weise reflektieren oder in praktischen Weise unreflektiert realisieren. Die Erscheinung des Seienden unterliegt den jeweiligen in Anschlag gebrachten ontologischen Kategorien. Diese ein wenig an die kopernikanische Wende von Kant erinnernde Problematisierung der wissenschaftlichen Erkenntnis führt Aristoteles zur folgenden Erkenntnismethode.

Um sich einen Ausgangspunkt für die fachwissenschaftliche Analyse des Seienden zu verschaffen, umreißt der aristotelische Theoretiker am Anfang des *Erkenntnisprozesses* das Seiende als ein *phänomenales Ganzes*. Er sammelt zu einer Was-ist-das?-Frage alle begrifflichen Bestimmungen der Alltagserfahrung und der Vorgängertheorien.¹⁶ Seine Präsupposition an dieser Stelle besagt, dass die *Wirklichkeit* (*Kosmos*) eine *rationale Struktur* besitzt, die in der Mannigfaltigkeit der subjektiven Bestimmungen der Alltagserfahrung *begriffen* wird. Nur weil die *Wirklichkeit* (*energeia*)

¹⁴ Vergleiche Ritter und Gründer 1971 ff., Band 2, 643 ff.

¹⁵ Siehe Tugendhat 1958, 1–37, wo die *Arbeit des Begriffs* in der Erkenntnis des Wirklich-Seienden erläutert wird. Weiter oben werde ich darauf zurückkommen (siehe 1.3.2). Siehe auch Blaire 1967.

¹⁶ In Höffe 2006, 95 f. wird das Vorgehen am Beispiel der Willensschwäche erläutert. Hinweis: Durch die Verwendung des Begriffs *Phänomen* soll nicht nahegelegt werden, dass Aristoteles diesen zur Problematisierung der wissenschaftlichen Erkenntnis nutzt.

eine logische Struktur besitzt, hat der denkende Mensch einen je nach Grundhaltung spezifischen, rationalen Zugang zu dieser. Dass aber die rationalen Strukturen, die durch die *philosophische Wirklichkeitserkenntnis* erkannt werden, der Wirklichkeit an und für sich zukommen, steht für Aristoteles außer Frage.¹⁷ Der aristotelische Begriff der *Wirklichkeit* (*energeia*) verweist demnach auf eine unmittelbare Beziehung zwischen subjektivem Denken und phänomenal-erfahrbarem Sein. Sie unterscheidet sich fundamental von der Denken-Sein-Beziehung, die durch die Kategorie der Möglichkeit bestimmt ist (siehe 1.3.2).

In der bekannten *Stufenleiter der Erkenntnis* zählt Aristoteles diesem Gedanken folgend die verschiedenen *Gestalten* der menschlichen Erkenntnis der *Wirklichkeit* (*energeia*) auf: sinnliche Wahrnehmung (*αἴσθησις*), Erinnerung (*μνήμη*), Erfahrung (*ἐμπειρία*), Kunst (*τέχνη*), Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) und philosophische Wissenschaft (*σοφία*).¹⁸ Diese Gestalten zeichnen zugleich den gestuften Weg der philosophischen Erkenntnis als *Arbeit des Begriffs* nach. Mit jeder Stufe gewinnt der aristotelische Theoretiker einen größeren Einblick in die logische Struktur der *Wirklichkeit* (*energeia*), indem zunehmend die die Erfahrung bestimmenden Begriffe freigelegt werden, ohne diese von der Erfahrung selbst abzukoppeln. Aber erst die Wissenschaften besitzen eine bewusste Kenntnis der Ursachen und der Gründe des Seienden, die nicht nur leitend für die menschliche Erkenntnis sind, sondern auch für den Begriff des wirklichkeitsbestimmenden Logos – sie *entsprechen* ihm. Beispielsweise sollen die objektiven Prinzipien der Naturphilosophie für alle Einzeldinge gelten und sind nicht nur subjektive Meinungsäußerungen über die Natur. Mit dem Begriff der *Wirklichkeit* (*energeia*) umschreibt Aristoteles den Punkt der Erkenntnis, in dem die Allgemeinheit des Denkens und die Selbständigkeit des Seins in der Konkretion des Anwesenden verbunden sind. Den Begriff der *Wirklichkeitserkenntnis*, den ich als die theoretische Übersetzungsarbeit einer spezifischen *Wirklichkeiterschließungsweise* in ein wissenschaftlich-begriffliches *Wirklichkeitsbild* bestimme, orientiert Aristoteles epochemachend an dem Gedanken der notwendigen Einheit von

¹⁷ Nach der modernen Erkenntnistheorie könnte man diese Position als eine Spielart des *empirischen Realismus* bezeichnen. Heidegger versucht, durch eine höhere Gewichtung des Praktischen, den Logos-Begriff eher als ein – man könnte sagen: vorbegriffliches – *Vernehmen* zu lesen. Sein und Logos würden dann *zusammengehören*. Für ihn sind beide Begriffe *gleichursprünglich* und bestimmen sowohl die menschliche Praxis als auch die Theorie. Das Sein schlage in die Theorie zurück, wie die Theorie die Erscheinung des Seins bestimme. Siehe Heidegger 1957, 36.

¹⁸ Siehe MP, 980a27 ff. Eine kurze und übersichtliche Zusammenfassung findet sich in Höffe 2006, 42–46.

Denken und Sein, der von jeglichem Versuch der begrifflichen Bestimmung von Erfahrungen vorausgesetzt wird (siehe 3.3).

Im Prinzip werden die erkenntnistheoretischen Präsuppositionen, dass die *Wirklichkeit* (*energeia*) rational strukturiert ist und es eine Einheit zwischen subjektivem Denken und objektivem Sein gibt, über die sukzessive Erweiterung des sicheren Wissens der logischen Strukturen der *Wirklichkeit* (*energeia*) schrittweise bewiesen. Dieser Beweis ist nur sukzessiv möglich. Einer von Aristoteles' Kritikpunkten an Platon lautet entsprechend, dass die Wirklichkeit oder das Wahrhaft-Seiende nicht aus einer abstrakten und überindividuellen Ideenwelt abzuleiten sei, sondern die Formen in den sinnlich erfahrbaren Seienden (Anwesenden) erkannt werden müssen.¹⁹

Die philosophische Wissenschaft übernimmt eine von den Fachwissenschaften abgegrenzte Aufgabe, da sie einerseits die *ersten Ursachen, Gründe und Prinzipien* des Seienden und andererseits den alles – den gesamten Kosmos: Mensch und (irdische und himmlische) Natur – leitenden *Zweck* sucht, welcher aufgrund seiner *Leitfunktion* das „im höchsten Sinne Verstehbare“²⁰ sei. Dieser Zweck ist das (absolute) Gut (*τὰγαθόν*) für jedes *Einzelding* und somit das Beste (*ἄριστον*) der gesamten Natur, weshalb die philosophische Wissenschaft alle anderen Wissenschaften führt, da sich deren Gegenstände nach diesem Zweck (aus-)richten. Der Mensch, der „das Erkennen um seiner selbst willen wählt“, würde die philosophische Wissenschaft wählen, weil er sich nur in ihr mit dem alles Andere leitenden kosmischen Zweckprinzip beschäftigt.²¹ Das Prinzip übernimmt die synthetisch-integrative Funktion im kosmischen Gesamtzusammenhang, da nur durch diesen Zweck der harmonische Zusammenhang des Kosmos begreifbar wird. In der philosophischen Wissenschaft nimmt man laut Aristoteles die *Grundhaltung_A* ein, durch die man diese Funktion des höchsten Zweckprinzips im Vollzug der theoretischen Erkenntnis der kosmischen Harmonie nachahmt. Der Philosoph, der die Wissenschaft um ihrer selbst willen vollzieht, will nicht nur das ihn als erkennendes Wesen integrierende harmonische Ganze verstehen, sondern exemplifiziert zugleich im Denken das dieses Ganze konstituierende Prinzip.

Auch wenn Aristoteles die gegenstandsspezifische Fachwissenschaften von der allumfassenden Philosophie unterscheidet, so ist die Grundhal-

¹⁹ Zur Kritik an Platons *Ideenlehre* siehe beispielsweise MP, 987a29 ff., MP, 992a24 ff., MP, VII, 14; XIII–XIV, EN, I, 4 et cetera. Des Weiteren auch Tugendhat 1958, 1–37.

²⁰ „τῆ τοῦ μάλιστ' ἐπιστημῶ τοῦ ἐπιστήμη“, MP, 982a31 f.

²¹ „ἐπιτασθαι δι' ἑαυτὸ αἰρούμενος“, siehe MP, 982a32–b7.

tung des Philosophen dennoch die paradigmatische Einstellung, die alle Fachwissenschaften lenkt. Die fachwissenschaftlichen Detailkenntnisse sind die gehaltvollen Elemente einer logisch strukturierten *Wirklichkeit* (*energeia*), die die philosophische Wissenschaft erkennen will. Die Orientierungsfunktion der Sophia gegenüber den Einzelwissenschaften gründet sich prima facie auf die von ihr erkannten ersten Ursachen und Prinzipien des Seienden, deren sich die Einzelwissenschaften bedienen; in zweiter Sicht jedoch auf der philosophischen *Grundhaltung_A*, da aus ihrer Zielsetzung heraus, die Wirklichkeit als harmonisch zusammenhängendes Ganzes zu erkennen, überhaupt erst auf die ersten Ursachen und Prinzipien geschlossen wird. Entscheidend ist an dieser Stelle festzuhalten: Die signifikante Bestimmung der *selbstgenügsamen Erkenntnis* sieht Aristoteles in der Grundhaltung der philosophischen Erkenntnis, die alle theoretischen Wissenschaften nach ihm teilen sollten. Insofern sind für ihn auch die Fachwissenschaften selbstgenügsame Erkenntnistätigkeiten, wenn auch nicht im gleichen Maße wie die paradigmatische philosophische Wissenschaft.

1.1.4 Die Sicherung der Phänomene und deren metaphysische Grundlegung

In diesem Abschnitt wird die zuvor erwähnte Methode, die theoretische Erkenntnis der *Wirklichkeit* (*Kosmos*) durch ein phänomenologisches Zusammentragen der Bestimmungen der Alltagserfahrung und der Vorgängertheorien zu stützen, etwas genauer betrachtet, um auf ihre Abhängigkeit von der metaphysischen Analyse des Seins zu verweisen. Die logisch strukturierte *Wirklichkeit* (*Kosmos*) zeigt sich in der phänomenalen Erfahrung nicht sofort als ein harmonischer Zusammenhang, sondern als eine Mannigfaltigkeit selbständiger Einzeldinge. Die logische Struktur der Einzeldinge wird laut Aristoteles durch den jeweiligen *Wesensbegriff* erkannt.²² Das Ziel der philosophischen *Grundhaltung_A*, in der logischen Struktur der *Wirklichkeit* (*Kosmos*) ein harmonisches, den Menschen integrierendes Ganzes zu erkennen, wird nach ihm über die Wesenserkenntnis der Einzeldinge erreicht. Das heißt, der Philosoph erkennt die *Wirklichkeit* durch das *begriffliche Umgrenzen* (*ὀρισμός*) und Kategorisieren der Wesensbestimmungen der selbständigen Einzeldinge aller Sphären.

²² „Und die Frage, welche von alters her so gut wie jetzt und immer aufgeworfen und Gegenstand des Zweifels ist, die Frage, was das Seiende ist, bedeutet nichts anderes als, was das Wesen ist.“ („καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτο ἐστὶ τίς ἡ οὐσία.“, MP, 1028b2–4).

An dieser Stelle lässt sich natürlich fragen: Wie kann über die Wesen der Dinge die Wirklichkeit bestimmt werden? Aristoteles erinnert dazu an die Erkenntnismethode der Philomythen. Die antiken Mythen sind ein ungeheurer Reichtum an *Wirklichkeitserfahrung und -deutung*. Alles, womit die Menschen in der Lebenswelt Umgang haben, die Gesamtheit ihrer *Alltagserfahrung* – von alltäglichen Arbeiten bis hin zur Religionsausübung, vom einfachen Erstaunen über das Unverständliche bis zum Entwerfen verwickelster Erklärungsmodelle – wird von den Mythendichtern in den vielschichtigen Epen verarbeitet.

Die *Wirklichkeitserfahrung* definieren wir als die Überführung einer *Wirklichkeitserschließungsweise* und somit einer spezifischen Grundhaltung in ein *Wirklichkeitsbild*, das sich durch menschliche Ausdrucksformen zu Bewusstsein bringen lässt (Bilder, Sprache, Musik, innere Empfindungen et cetera). Die Wirklichkeitserfahrung unterscheidet sich von der Wirklichkeitserkenntnis, weil sie nicht auf den begrifflichen Ausdruck und die apodiktische Methode fixiert ist. Da aber die Philomythen die alltägliche Wirklichkeitserfahrung in genealogischer Absicht deuten und somit ein systematisch-integratives Wirklichkeitsbild formieren wollen, sind sie für Aristoteles die ersten Philosophen.²³ Der *Mythos* nimmt mit dem Wunderlichen der Alltagserfahrung das Unverständliche (Alogische) auf, in dem sich ebenso die Formen des objektiven Logos verbergen, der in den Wesensbegriffen rational erkannt werden soll. Daran knüpft der Philosoph an.

Doch bevor er der Hauptaufgabe, der begrifflichen Analyse nachkommen kann, muss er das Seiende ähnlich dem Philomythen in der ganzen phänomenalen Bandbreite erfassen – das bedeutet: in Begriffen *sichern*. Aristoteles bettet daher seine metaphysischen und ethischen Untersuchungen in komplexe phänomenologische Beschreibungen der Lebenswelt ein. Diese *phänomenologische Beschreibung* unter Rückgriff auf die Alltagserfahrung und die Vorgängertheorien ist im Übrigen grundlegend für das gesamte aristotelische Œuvre und bietet den Vorteil einer intuitiv plausiblen Basis für alle nachträgliche theoretische Erörterung.²⁴ Denn jede Pragmatie erwächst dadurch aus einem lebensnahen Kontext.²⁵

²³ Siehe MP, 982b18–19. Th. v. Aquin kommentiert diese Stelle textnah: Die Philomythen lieben ‚Geschichten‘ und ihre Erzählungen seien voll Wunder, die ein Zeichen von Unwissenheit seien. Der Philosoph suche die Erkenntnis, weshalb er vom Mythos zum Wissen fortschreite, um vor der Unwissenheit zu fliehen. Siehe *Sententia libri Metaphysicae: lectio 3*.

²⁴ Vergleiche Höffe 2006, 96.

²⁵ Dies ist in den *Ethiken* und der *Politik* am offensichtlichsten, da sie die Philo-

Dennoch darf Aristoteles nicht als *Empiriker* missverstanden werden. Er sammelt nicht die Bestimmungen der Alltagserfahrungen, um daraus einen formalen Begriff zu abstrahieren. Vielmehr steht hinter diesem Vorgehen die erkenntnistheoretische Präsupposition, dass bereits vor jeder phänomenologischen Analyse, jeder fachwissenschaftlichen Erforschung bestimmte logische Kategorien vorausgesetzt werden, die er in den (onto-)logisch-konstitutiven Bedingungen der Rede über Einzeldinge sieht. Entsprechend konstatiert er, dass die Einzelwissenschaften über das *Was* – die Initialfrage nach dem von allen Wissenschaften vorausgesetzten, aber zunächst unbestimmten *Etwas* – nicht reden, sondern von ihm ausgehen, indem sie es durch Anschauung verdeutlichen beziehungsweise als Voraussetzung annehmen würden.²⁶ Dasjenige, worauf alle Wissenschaften und alle phänomenale Beschreibung implizit aufbauen, da alles Seiende mit ihm in Verbindung steht, bezeichnet er als das *Seiende als solches*. Die Präambel der sich mit dieser Fragestellung beschäftigenden Sophia als *Ersten Wissenschaft*, die bekannterweise später als *Metaphysik* bezeichnet wird, lautet dann auch:

Es gibt eine Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes untersucht und das demselben an sich Zukommende. Diese Wissenschaft ist mit keiner der einzelnen Wissenschaften identisch; denn keine der übrigen Wissenschaften handelt allgemein vom Seienden als Seiendem, sondern sie grenzen sich einen Teil des Seienden ab und untersuchen die für diesen sich ergebenden Bestimmungen, wie zum Beispiel die mathematischen Wissenschaften.²⁷

Dabei geht es Aristoteles in der *Metaphysik* nicht darum, das, was dem Seienden akzidentiell, zufällig (*συμβεβηχός*) zukommen mag, aufzuzeigen, sondern das dem Seienden Wesentliche – die begrifflichen Grundstrukturen in der Erkenntnis des Seienden – zu untersuchen.

Die aristotelischen Ambitionen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Philosophie und den Fachwissenschaften und der phänomenologischen Beschreibung interpretiert Vollrath so: „Der Titel ‚Erste Philosophie‘ spricht ein Rangverhältnis aus. Das Fragen und Denken, das diesen Na-

sophien der menschlichen Angelegenheiten (*ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία*, EN, 1181b15) sind und somit alle Tätigkeiten der menschlichen Lebenswelt direkt zum Gegenstand haben.

²⁶ Vergleiche MP, 1025b9-12.

²⁷ „Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ τὸν καὶ τὰ τοῦτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό. αὕτη δ’ ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῆ· οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τοῦτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηχός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν.“ MP, 1003a21–26.

men trägt, ist allem anderen Fragen und Denken vorausgesetzt.“²⁸ Die Klärung des Seins ist den anderen Wissenschaften wie beispielsweise der Physik (als zweiter Philosophie) vorläufig, da die ontologische Metaphysik die ontologisch-konstitutiven Bestimmungen der Rede über Einzeldinge analysiert. Wie oben angesprochen, ist das Rangverhältnis jedoch nicht nur logisch zu sehen. Die wesentlichste Begründung des Rangverhältnisses entspringt der sich auch in der Metaphysik ausdrückenden philosophischen Grundhaltung, nach einem die logische Struktur der *Wirklichkeit* (*Kosmos*) und somit deren Erkenntnis synthetisierenden Prinzip zu suchen.

Die bis zu dieser Stelle gewonnenen Bestimmungen der Grundhaltung der selbstgenügsamen Erkenntnis sollen abschließend zusammengefasst werden. Die Grundhaltung der theoretischen Wissenschaft soll als orientierendes Paradigma der Poliswelt fungieren, zugleich ist eine ihrer wesentlichen Bestimmungen, dass der Theoretiker sich von den Bedingungen der Lebenswelt befreien muss, um sie einnehmen zu können. Sie zeichnet sich durch die Zielsetzung aus, den Menschen und das kosmische Ganze in einem harmonischen Zusammenhang zu erkennen. Dieser Zusammenhang wird hergestellt, indem der Theoretiker in der Wirklichkeitserkenntnis nach dem höchsten, alles synthetisierenden Prinzip sucht. Er orientiert sein objektives, apodiktisches Erkennen an diesem Prinzip. Denn wenn er dieses erkennt, wirkt in seiner Erkenntnis bereits dieses göttliche Prinzip, da er durch die Erkenntnis des harmonischen Zusammenhang dieses anwendet und somit in seiner Erkenntnis den alles durchdringenden Logos repräsentiert. Darin sieht Aristoteles das genuine Vermögen des Menschen. Insofern vollführt der Mensch mit der theoretischen Erkenntnis der kosmischen Harmonie eine göttliche und zugleich selbstgenügsame Tätigkeit, da er in dieser Art der Wirklichkeitserkenntnis die vollkommene Form der Selbstgenügsamkeit rational erkennt und zugleich in seinem Handeln repräsentiert.

1.2 Die kulturalanthropologische Analyse der Wissenschaft

Die Sonderrolle der selbstgenügsamen Erkenntnis im Vergleich zu anderen menschlichen Praxen untermauert Aristoteles durch eine vielschichtige *kulturalanthropologische Analyse*. In dieser gehen lebensweltliche, kosmolo-

²⁸ Vollrath 1962, 271. Zur Analyse der Funktion der aristotelischen Metaphysik siehe Fußnote 4.1.1 (204).

gische, psychologische und metaphysische Argumente Hand in Hand und zeichnen ein einheitliches Bild der historischen Genese der menschlichen Kultur, an deren Spitze die theoretischen Wissenschaften stehen. Darin kann man sowohl eine Fortführung der älteren mythischen Erzählungen als auch der voraristotelischen Philosophien erkennen. Jedoch findet sich bei Aristoteles ein deutlicher Einfluss des antiken Humanismus. Das heißt, dass er mit der philosophischen Grundhaltung eine *alternative Lebensweise* zu anderen Lebensweisen anbietet, die ein überaus starke menschliche Vernunftkenntnis propagiert. Die *Theoria* als Lebensweise ist die Existenzweise, in welcher der Mensch trotz aller Endlichkeit göttlich erscheint. Aus diesem Bezugsrahmen heraus muss die selbstgenügsame Erkenntnis – das heißt vor allem deren paradigmatisches Leitbild, die philosophische Wissenschaft – verstanden werden. Im folgenden Abschnitt soll diese kulturanthropologische Grundlegung rekonstruiert werden.

1.2.1 Die Polis als Lebenswelt

Wie bemerkt ist für Aristoteles die in der *alltäglichen Lebenswelt* gewonnene Erfahrung ein wichtiger Ausgangspunkt der philosophischen Analyse. Daher versucht er, die Lebensweise der *Theoria* in eine die gesamte Lebenswelt umfassende (deskriptive) Kulturtheorie einzubetten.²⁹ Im Folgenden soll die zentrale Dimension der kulturanthropologischen Deskription der *Theoria* nachgezeichnet werden, nach jener diese als der Endpunkt der Entwicklung der Kultur im Allgemeinen und der theoretischen *Tätigkeiten* im Speziellen angesehen wird. Ich beginne dazu mit der Charakterisierung der antiken Lebenswelt und des zentralen begrifflichen Werkzeugs: dem Begriff der *praktischen Tätigkeit*.

Die *Lebenswelt* wird von mir als ein umfassender Kontext gekennzeichnet, der „auf einen Wirklichkeitsausschnitt, das heißt auf einen Handlungsraum oder einen Ort“³⁰ referiert. Diesen Kontext stellt laut

²⁹ „Bei Aristoteles ist der Durchschnittsmensch eine allen seinen Erörterungen zugrunde liegende Vorstellung. Es gibt höhere und höchste Zielsetzungen, die diesem Menschen unzugänglich bleiben. [...] Platon geht von oben nach unten, Aristoteles von unten nach oben.“ Groethuysen 1931, 43.

³⁰ Schiemann 2005, 98. Eine genauere Analyse des Lebensweltbegriffs führt Schiemann in Schiemann 2005, 89–126 durch. Nach Heidegger ist die Lebenswelt dasjenige, worin ein faktisches Dasein als dieses lebe und das sich in eine Wir- und Eigenwelt aufgliedere; vergleiche Heidegger 1927, 65. Ähnlich wie bei Husserl zeigt sich in diesem Verständnis des Lebensweltbegriffs der Versuch, ein *vorwissenschaftliches Bezugssystem* – eine Ursprungssphäre aller Objektivität – zu entwickeln und dieses in Kontrast zu der durch das Konglomerat Naturwissenschaft-Technik-Ökonomie geprägten Welt der Moderne zu setzen. Nach Weber verliert der

Aristoteles die *Polis* dar, und zwar als der Ort, an dem sich das gesamte Leben der Antike abspielt. Hier findet sich zudem das *vorwissenschaftliche Bezugssystem*, das mit Husserl als *Ursprungssphäre aller Objektivität* bezeichnet und das zu unserer modernen, stark technisierten *Lebenswelt (Leonardo-Welt)* in Kontrast gesetzt werden kann. In diesem Bezugssystem liegt der *Knotenpunkt* aller menschlichen Tätigkeiten, es ist – könnte man ebenso mit Husserl sagen – der zentrale Ausdruck der *natürlichen Einstellung*, die allen Menschen als Teilnehmer dieser Lebenswelt zukommt. Das heißt, Aristoteles kann zur Grundlegung seiner Analysen auf ihre Elemente (Gegenstände, tradierte Tätigkeiten, erzählte Mythen et cetera) verweisen, da jeder ihre Bedeutungen aus seiner Lebenserfahrung kennt, weil diese *Common Sense* sind.³¹

1.2.2 Der Begriff der praktischen Tätigkeit

Der Begriff der praktischen Tätigkeit, kurz: der *Praxis*, fand im alltäglichen Gebrauch der attischen Zeit eine breite Verwendung: *πράττω* bedeutet soviel wie „ich durchfahre, vollstrecke, vollende, betreibe, verrichte, tue, mache ... etwas“.³² In diesem Sinne sprach man von allen Tätigkeiten innerhalb des Haushalts, der handwerklichen Künste, der Medizin, der Politik und so weiter. Die *Praxis* erscheint als der Oberbegriff aller zielgerichteten Tätigkeiten, der *Handlungen*, und dient als Basis für die vielfältige Nuancierung dieses Begriffs in den aristotelischen Texten. Die verschiedenen Begriffsbedeutungen sollen anhand der aristotelischen Überlegungen genauer herausgearbeitet werden, um die theoretischen Tätigkeiten begrifflich besser abgrenzen zu können.³³

In *De caelo* verwendet Aristoteles den Praxisbegriff sehr abstrakt. Die intuitiv anthropomorphe Begriffsbedeutung wird in einen allgemeineren, kosmologischen Kontext eingebettet. Die menschliche Handlung wird als

Mensch beim Letzteren den Überblick (Unfassbarkeit und habituelle Ferne der Erkenntnisgegenstände, Unüberschaubarkeit aller *Tätigkeiten*). Seine Lebenswelt sei bestimmt durch das Bekannte und Alltägliche, das weniger durch „ontologisches“ als vielmehr durch „nomologisches Wissen“ „von bestimmten bekannten Erfahrungsregeln, insbesondere über die Art, wie Menschen auf gegebene Situationen zu reagieren pflegen“, gekennzeichnet sei, siehe Weber 1906, 276 f.

³¹ Der *Common Sense* ermöglicht eine alltagspraktische Beschreibung von Phänomenen, die durchaus als Grundlage einer wissenschaftlichen Analyse dienen kann, siehe Schiemann 2001, 202 f.

³² Gemoll 1965, 627.

³³ Siehe dazu Ritter und Gründer 1971 ff., Band 7 (P-Q): *Praxis, praktisch* (1277–1307); ebd., Band 10 (St-T): *Theorie* (1128–1154); siehe auch Gadamer 1930 und Dangelmayr 1979, 34–41.

das Ursprungsparadigma des teleologischen Begriffs von Veränderungsabläufen gedeutet. Dieser Veränderungsbegriff dient als Grundlage für ein *Wirklichkeitsbild*, in welchem alle Körper, vom Kosmos bis zum Menschen, als handelnde Wesen vorgestellt werden.³⁴ Auf diesem Abstraktionsniveau verschwimmt die Differenz zwischen dem Praxisbegriff und dem Begriff der Veränderung beziehungsweise der Bewegung. Die anthropomorphe Rede verweist auf die Teleologisierung des Veränderungsbegriffs (Verknüpfung von Veränderung und Ziel-Mittel-Kontext). Die verschiedenen Bewegungstypen im lebendigen Ganzen des Kosmos werden auf quasis menschliche Handlungen reduziert. Wenn Gott als höchstes Wesen nicht handelt, da er Selbstzweck beziehungsweise *reine Tätigkeit* (*ἐνεργεῖν*) ist, bedeutet dies, dass er unverändert und bedingungslos in sich ruht.³⁵

Aristoteles spricht eigentlich nur von Handlungen, wenn Mittel und Zweck auseinanderfallen.³⁶ Der oberste Himmel hat entsprechend seiner Kreisbewegung nur eine Handlung (eine Veränderungsform). Mit Abstand zu ihm nehmen die Veränderungsformen der Körper und somit auch deren Handlungsformen zu. Die Praxis der Pflanzen beschränkt sich dann auf ihre einfache *biologischen Veränderungen* (wie etwa Ernährung und Wachstum), die zur Erfüllung ihrer Natur notwendig sind. Tiere besitzen ein breiteres Spektrum an Veränderungsformen (wie etwa die Reaktion auf Sinnesreize). Die meisten Veränderungsformen, nämlich auch die originär menschlichen Handlungsformen, kommen dem Menschen zu: Er ist am vielseitigsten und ihm steht die größte Vielzahl an Zwecken – gute und auch andere, wie Aristoteles sagt – offen.³⁷ In dem Bereich, wo Zweck und Mittel getrennt sind, zeichnet sich der Mensch zunächst gegenüber den anderen Körpern durch die Quantität seiner Veränderungsformen aus. Aristoteles will jedoch die menschlichen Handlungen anhand eines qualitativen Spezifikums akzentuieren. Aristoteles schreibt:

Der Mensch ist Ursprung und Prinzip bestimmter Handlungen, er allein unter den Lebewesen, insofern von keinem anderen gesagt werden könnte, es handle.³⁸

³⁴ „Wir reden aber über die Sterne immer nur als von Körpern mit der Anordnung von Einheiten, ganz ohne Seele. Man muss jedoch an sie denken beteiligt als an Leben und Handeln.“ („ἀλλ’ ἡμεῖς ὡς περὶ σωμάτων αὐτῶν μόνον, καὶ μονάδων τάξιν μὲν ἔχόντων, ἀψύχων δὲ πάντων, διανοούμεθα· δεῖ δ’ ὡς μετεχόντων, ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς.“, DeC, 292a18–21). Vergleiche auch Bien 1971 ff.

³⁵ EN, 1178b10–23.

³⁶ „[...] ἡ δὲ πράξις αἰεὶ ἐστὶν ἐν δυσίν, ὅταν καὶ οὐ ἔνεκα ἧ καὶ τὸ τούτου ἔνεκα.“ DeC, 292b6–7.

³⁷ DeC, 292b1–4.

Die *differentia specifica* zwischen dem menschlichen Handeln (πράττειν im Sinne des Steinmetzens, Heilens, Philosophierens et cetera) und dem anderer Lebewesen – die, wenn sie in ihren Veränderungsformen ihrer Natur entsprechen, ebenso Veränderung verursachen – liegt in der Art der Zwecksetzung, die über die Zwecksetzungen in rein biologischen Zusammenhängen hinausgeht: Die *selbstbestimmten Handlungen* sind solche, deren Vollführen oder Nichtvollführen allein beim Menschen liegt, also von einer freien und überlegten Entscheidung (προαίρεσις) abhängt. Die *überlegte Handlungsfreiheit* stellt für Aristoteles eine der wichtigen *Grundbestimmungen des Menschen* dar.³⁹ Diese Handlungen unterliegen zwar natürlichen oder kulturellen Bedingungen, sind aber im Wesentlichen zum einen auf das allen Tieren eigene *Strebevermögen* (ὄρεξις) und zum anderen auf das nur dem Menschen eigene Denken, speziell das *zweckgerichtete Denken* (λόγος ὁ ἔνεκά τινος), zurückzuführen.⁴⁰

Anhand der *zweckgerichteten Tätigkeiten* unterscheidet sich der Mensch von den anderen Lebewesen, da sich in diesen laut Aristoteles die anthropologische Grunddisposition schlechthin ausdrückt: Ihr Vollzug erscheint *durch Vernunft bestimmt* (μετὰ λόγου), weshalb der Mensch als ein denkendes beziehungsweise vernünftiges Lebewesen (ζῷον λόγον ἔχον) begriffen werden kann. Die Bedeutung der *menschlichen Handlung* kann man mit Aristoteles dann so charakterisieren: Handlungen sind Praxen innerhalb eines Ziel-Mittel-Kontextes, deren spezifischer Ursprung der denkende und zwecksetzende Mensch aus freier Entscheidung ist. Der in seiner anthropomorphen Eigenständigkeit umgrenzte Praxisbegriff stellt

³⁸ „πρὸς δὲ τούτοις ὁ γ' ἄνθρωπος καὶ πράξεων τινῶν ἐστὶν ἀρχὴ μόνον τῶν ζῴων, τῶν γὰρ ἄλλων οὐθὲν εἴπομεν ἄν πράττειν.“ EE, 1222b18–21.

³⁹ „Die Entscheidung gehört offensichtlich zum Freiwilligen, ist aber nicht dasselbe. Das Freiwillige ist der weitere Begriff. Denn am Freiwilligen haben auch die Kinder und die übrigen Lebewesen teil, an der Entscheidung jedoch nicht. [...] Allgemein gesagt, scheint sich die Entscheidung auf das zu beziehen, was in unserer Gewalt ist. Sie ist aber nicht Meinung.“ („ἡ προαίρεσις δὴ ἐκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταῦτὸν δέ, ἀλλ' ἐπὶ πλεόν τὸ ἐκούσιον· τοῦ μὲν γὰρ ἐκούσιου καὶ παῖδες καὶ τᾶλλα ζῶα κοινωνοῦ, προαιρέσεως δ' οὐ, καὶ τὰ ἐξαίφνης ἐκούσια μὲν λέγομεν, κατὰ προαίρεσιν δ' οὐ. [...] ὅλως γὰρ ἔοικεν ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι. οὐδὲ δὴ δόξα ἂν εἴη.“, EN, 1111b6–10 und 29–31).

⁴⁰ „Da aber die ethische Tüchtigkeit eine, auf Entscheidung hingeeordnete Haltung ist und die Entscheidung ein von Überlegung beherrschtes Streben darstellt, so folgt also, dass die abwägende Reflexion zutreffend und das Streben richtig sein muss, falls die Entscheidung gut ausfallen soll, und das Objekt des Strebens identisch sein muss mit dem, was die abwägende Reflexion bejaht.“ (ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔστι προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν., EN, 1139a22–27).

den Oberbegriff aller vernünftigen und selbstbestimmten Handlungen des Menschen dar.

Von diesem allgemeinen Praxisbegriff, der mit Blick auf den in seinem Denken und in seinen Entscheidungen freien Polisbürger gebildet wird, geht Aristoteles in seiner Differenzierung der verschiedenen *menschlichen Tätigkeiten* aus. Er entwickelt eine genealogische Kulturtheorie, die es ihm ermöglicht, alle *Tätigkeiten* zu hierarchisieren. Im Folgenden soll diese Kulturgenese hinsichtlich der verschiedenen Tätigkeitsarten und der Argumentation für eine Hierarchisierung der menschlichen Tätigkeiten untersucht werden. Zu beachten ist, dass Aristoteles zum einen wie Aischylos und Protagoras an einen Kulturfortschritt glaubt und zum anderen wie Platon diesen Fortschritt anhand der Ausdifferenzierung der Tätigkeiten und Wissensformen beschreibt. Der folgende Abschnitt beginnt daher mit einer gerafften Darstellung von Aischylos' *Promethie* und Platons *Protagoras*.

1.2.3 Die voraristotelische Theorie der Kulturgenese

Aischylos formuliert in seiner Version der *Promethie* konsequent den humanistischen Gedanken, dass der Mensch sich in seiner kulturellen Entwicklung zum Besseren verändert. Laut dem Philomythen entwickelt sich die menschliche Kultur durch die prometheischen Gaben des Verstandes und des Feuers vom *tierischem Urzustand*, in welchem die Menschen unwissend und unmündig sowie ohne jegliche technische Fertigkeit waren, zur technisierten Kultur.⁴¹ Die Künste – darunter zählt der Dichter alle Praxen vom Holzbau über Heilkunst bis zur Schrift und Mathematik – sind die Basis für eine götterunabhängige Hoffnung auf eine Verbesserung des Lebens. Dies heißt nichts anderes, als dass alle Kultur auf der Tätigkeit und der Verständigkeit des Menschen beruht. Aischylos' Botschaft lautet, dass sich die Kultur nach der Initialzündung durch die Feuergabe in stetem Fortschritt weiterentwickelt. Dieser Fortschritt drückt sich für ihn bereits in allen handwerklichen Praxen des alltäglichen Polislebens aus. Aristoteles bezeichnet diese lebensweltliche Sphäre als *Poiēsis* (ποίησις).

In Platons Dialog *Protagoras* geht der gleichnamige Sophist einen Schritt weiter, indem er einzelne Tätigkeiten als Kunst – hier zunächst als Meisterschaft im Können und Kennen innerhalb eines Sachgebiets verstanden – auffasst.⁴² Den Künsten wird eine höhere Wertigkeit in-

⁴¹ Siehe Aischylos 1988, sowie Bremer 1999 und Bees 1999.

nerhalb der Kultur eingeräumt, entsprechend trägt ihre Entwicklung mehr zur Entwicklung der Kultur bei. Darüber hinaus möchte Protagoras die *Sophistik*, deren Hauptaufgabe die politische Erziehung ist, von den *normalen Künsten* separieren. An diesem Punkt fragt Sokrates: Was überhaupt ein Sophist sei und worin er sich von anderen Meistern unterscheide? Die normalen Künste, so stellt Protagoras heraus, seien Folgen der prometheischen Feuergabe, also technische Kunstfertigkeiten. Allerdings sind diese bei weitem nicht ausreichend für die Entstehung der Polis-Kultur. Hierzu wäre die eigenständige *bürgerliche Kunst* notwendig, die auf Zeus' späteren Gabe des Rechtsgefühls basiere und jegliche gesellschaftliche Organisation und Ordnung erst ermögliche. Schon die Herkunft der verschiedenen Gaben zeigt ihre Wertigkeit auf: die des olympischen Götterkönigs ist natürlich wertvoller als die des Prometheus, der dem untergehenden Titanengeschlecht angehört.

Die bürgerliche Kunst steht über den poetischen Künsten, da der Mensch für Protagoras vor allem ein Polisbürger ist – oder wie Aristoteles später diese dritte anthropologische Grundannahme umschreibt: Der Mensch ist von Natur aus ein politisches Lebewesen („ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον“, Pol, 1253a2–3). Entsprechend hoch schätzen sich die Sophisten als Lehrer der politischen Kunst selbst ein. Die unter die politische Kunst fallenden Praxen basieren immer auf dem gemeinschaftlichen Vollzug gleicher oder ineinander verzahnter beziehungsweise arbeitsteiliger Handlungen – sie sind *plurale* beziehungsweise *kollektive Praxen*. Aus dem gemeinschaftlichen Vollzug erwächst nun ein *Mehr*, dass auf dem Eingeben des Einzelnen in das Gemeinschaftliche (teils auf der vollständigen Aufgabe der Individualität) beruht und kein Ergebnis von isoliert voneinander agierenden Individuen sein kann. Protagoras bebildert das sehr deutlich in seiner Version der *Promethie* am Beispiel des Städtebaus und der Waffenkunst.⁴³ In der Antike scheint es völlig irrsinnig, das Politisch-Sein nur als Eigenschaft des singulären Menschen zu denken. Aristoteles nennt die lebensweltliche Sphäre, in der sich alle auf das Gut (Wohl) der Polis ausgerichteten Handlungen bündeln, *Praxis* (πρᾶξις).

⁴² Zur genaueren Erläuterung der sophistischen Differenzierung der Künste (siehe 1.3) und Fußnote 43 (57).

⁴³ Die Menschen seien den wilden Tieren schutzlos ausgeliefert gewesen, denn sie hatten zwar die Fähigkeit zum Bau von Waffen besessen, aber ohne die Kriegskunst wussten sie weder von Waffen noch vom Umgang mit ihnen. Ebenso habe es sich mit der Fähigkeit zum Bau von Städten verhalten: Da sie sich, sobald sie versammelt waren, stetig beleidigten und keine gesellschaftliche Ordnung hielten, seien solche gemeinsamen Vorhaben wie der Städtebau nicht ausführbar gewesen. Siehe Platon: Protagoras, 322b1–d6.

Platon stimmt durch die Figur des Sokrates den Aussagen von Protagoras zu und erkennt an, dass die bürgerliche Kunst ein von den technisch-praktischen Künsten zu unterscheidende Kunst ist. Ihn interessiert jedoch der Aspekt, dass sich zu verschiedenen Praxen entsprechende Kunstformen inklusive der passenden Wissensformen herausgebildet haben – Protagoras bestreitet hingegen die Existenz des politischen Wissens. Auch wenn Platon die Frage nach den Wissensformen im *Protagoras* nicht ausreichend beantwortet, exemplifiziert sich in seinem Vorgehen bereits eine eigene, neue *Erkenntnis-Tätigkeit* – nämlich die sokratisch-platonische Philosophie, in welcher die *Formen* selbst zum Gegenstand gemacht werden: die *Sophia*. In den mittleren und späten Dialogen versucht Platon, die Philosophie zum einen als eigenständige *Tätigkeit* gegenüber den anderen abzugrenzen und zum anderen ihr eine explizite Sonderstellung zuzuschreiben. In ihr verwirklicht sich der Logos, mit Hilfe dessen der Mensch die Idee des Guten schaut, mehr als in allen anderen Handlungen und Künsten. Im antiken Denken und kulturellen Selbstbewusstsein gipfelt die Genese der menschlichen Kultur in der *Sophia*; eine Entwicklung, die Nestle als einen aufsteigenden Weg *vom Mythos zum Logos* umschreibt.⁴⁴

1.2.4 Die Idee der Mühe- und Sorglosigkeit

Aristoteles greift in seiner Argumentation die Idee einer stufenartigen Kulturentwicklung auf. Die zeitgenössischen Tätigkeiten der attischen Polis ordnet er *lebensweltlichen Sphären* zu. Eine *Lebenssphäre* bildet eine in sich geschlossene Einheit, die nicht nur durch spezifische Tätigkeiten, sondern auch durch eine spezifische Perspektive bestimmt ist, die mit einer gewissen *Grundhaltung_A* einhergeht. Dieser innere Zusammenhang zwischen den *Tätigkeiten* und den jeweiligen Grundhaltungen zeigt sich vor allem in den drei vernunftgemäßen Lebensweisen. Die Lebenssphäre der Theoria ist ein Ausdruck der theoretischen Lebensweise, die der Mensch – eigentlich jedes vernunftbegabte Wesen – ausleben kann. Aristoteles systematisiert die Lebensweisen in einer Genealogie historisch-zeitlich, wobei die rein körperlichen Tätigkeiten am Anfang der Kulturgeschichte stehen und die komplexen Künste an ihrem Ende. Die sich abzeichnende Entwicklung findet im theoretischen Leben, speziell in der Philosophie als höchster Kunst ihren Abschluss. Im Folgenden werden die Kriterien herausgestellt, an denen die Höherentwicklung festgemacht wird.

⁴⁴ Siehe Nestle 1940; Hübner 1996.

Aristoteles stellt, wie etwa auch Aischylos, seinen Kulturentwicklungsoptimismus bewusst dem Pessimismus seiner Vorgänger, allen voran dem Hesiods, entgegen. Hesiod propagiert sowohl in seiner Version der Prometheus – Prometheus wird als *Trickser* beschrieben, der mit seinen Taten den Menschen nur Unglück bringt – und in seinem *Weltzeitaltermythos* die stetige Verschlechterung des menschlichen Lebens.⁴⁵ Zu Beginn lebten die Menschen mit den Göttern – sie waren zwar nicht gottgleich, aber weit entfernt von der *Mühsal*, die laut Hesiod den Alltag auszeichnet. Er setzt dem *realen Alltag* das gottähnliche Dasein des mühelosen Unterhalts und sorglosen Lebens entgegen, das zugleich als ein Leben in „mythischer Einheit mit der Natur“⁴⁶ erscheint.

Als Sohn eines Bauern wusste Hesiod wie schwer die Arbeit des (landwirtschaftlichen) Alltags trotz der technischen Hilfsmittel war. Dabei nutzt er zwei Argumentationsstränge: Zum einen kann kein Werkzeug – selbst das göttliche Feuer – den Menschen zu einem ähnlich mühelosen Leben verhelfen, wie es ihnen der Olymp bot. Der Dichter sieht in der Gabe der Technik also eher einen Ausdruck der Armseligkeit des menschlichen Daseins. Will der Mensch überleben, muss er tagtäglich arbeiten. Die Technik dient nur der Vereinfachung der Bürde des irdischen Lebens, das als Strafe gedeutet und als umfassende Verlustgeschichte erzählt wird.⁴⁷ Damit verbunden ist zum anderen der seelische Zustand der Sorge. Der Mensch ist in seinem Denken und Fühlen zunächst gefangen in dem Bemühen um das eigene Überleben. Auch dies kontrastiert Hesiod mit dem Zustand der Sorglosigkeit während des *Goldenen Zeitalters* im Olymp. Eine ähnliche Sichtweise findet sich in der alttestamentarischen Lehre vom Sündenfall und dessen Folgen: dem Verstoß aus dem Paradies, dem Kargwerden der Erde und dem ewigen, jedoch lebensnotwendigen, mühevollen Ackerbau.⁴⁸

⁴⁵ Siehe Hesiod 1978.

⁴⁶ Hubig 2002, 6.

⁴⁷ Vergleiche dazu auch das Kapitel *Hesiodos und das Bauerntum* in Jaeger 1959, 89–112.

⁴⁸ 1. *Mose 3–4*, siehe auch Bees 1999, 48–49. Blumenberg umschreibt diesen Zusammenhang wie folgt: „Der Mensch, der seine Freiheit gegen das gottgewollte Sein gesetzt hat, vermag sich dennoch nicht der Notwendigkeit zu entziehen, mit und aus diesem Sein sein Leben zu fristen. Die Ursünde macht die Natur zum Widerpart seines Selbstbesitzes; sein Leben ist, wie schon das 3. Kapitel des 1. Buches Mosis zeigt, daher geprägt von der Mühe, Härte und Arbeit des ‚Und doch‘ seines Lebensmüssens in der Natur, die ihm nicht mehr tragender Daseinsboden und bereite Lebensquelle ist, in die er vielmehr als ein Verstoßener geworfen ist. Die unversöhnbare Differenz von Freiheit und Notwendigkeit, die aus der Sünde entspringt, bestimmt ihn zu einem Dasein, das wesentlich Mühe,

Diese „Klage verschafft ihm allenfalls *ex negativo* eine Vorstellung der verlorenen Vollkommenheit, die er nun eigenmächtig unter immer weiter perfektioniertem Mitteleinsatz [beziehungsweise Technikeinsatz, F. B.] und unter weiter vorangetriebener Vermittlung zu erreichen sucht, begleitet vom ‚Ekel‘ über seine eigene Unvollkommenheit.“⁴⁹ Das *Leben im Paradies* wird der Realität des alltäglichen Lebens und dem unvollkommenen Sein in der Natur entgegengestellt. Die Idee der Sorglosigkeit, die sich in der Vorstellung der vollkommenen Existenz des paradiesischen Urzustandes zeigt, umfasst zwei Seiten: zum einen ohne beziehungsweise mit nur geringer Mühe körperlich versorgt und zum anderen seelisch sorglos zu sein. Im Folgenden werde ich entsprechend von der *Idee der Mühe- und Sorglosigkeit* reden.

1.2.5 Nutzendenken und In-Muße-Sein

Aristoteles greift diese Idee auf. Allerdings sieht er sie, in diesem Punkt Aischylos folgend, als Grundlage des *Glückseligseins* am Ende der Kulturentwicklung:

Wer daher zuerst neben den gewöhnlichen Sinneswahrnehmungen eine Kunst erfand, der wurde natürlich von den Menschen bewundert, nicht nur wegen der Nützlichkeit seiner Erfindung, sondern wegen der Weisheit, die ihn vor den anderen auszeichnete. Bei dem Fortschritt in der Erfindung von Künsten, teils für die lebensnotwendigen Bedürfnisse, teils für die angenehmere Lebensführung, halten wir die letzteren immer für weiser als die ersteren, weil ihr Wissen nicht auf den Nutzen gerichtet ist. Als daher schon alles Derartige (Lebensnotwendige) erworben war, da wurden die Wissenschaften gefunden, die sich weder auf das Angenehme, noch auf die lebensnotwendigen Bedürfnisse beziehen, und zwar zuerst in den Gegenden, wo man Muße hatte. Deshalb bildeten sich in Ägypten zuerst die mathematischen Künste (Wissenschaften) aus, weil dort dem Stande der Priester erlaubte wurde, in Muße zu sein.⁵⁰

Arbeit, Kraftaufgebot, Gewalt, als ein ‚technisches‘ ist und seinem Willen das unerreichbare, aber zugleich unaufgebbare Ziel setzt, Existenz und Natur, Müssen und Können, Freiheit und Notwendigkeit dennoch zu ‚mühelosem‘ Einklang zu bringen.“ Blumenberg 1951, 464.

⁴⁹ Hubig 2002, 7 (Hervorhebungen im Original).

⁵⁰ „τὸν μὲν οὖν πρῶτον εἰκόσ τὸν ὁποιοῦν εὐπόντα τέχνην παρὰ τὰς κοινὰς αἰσθήσεις θαυμάζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, μὴ μόνον διὰ τὸ χρήσιμον εἶναι τι τῶν εὐρεθέντων, ἀλλ’ ὡς σοφόν καὶ διαφέροντα τῶν ἄλλων· πλειόνων δ’ εὐρισκομένων τεχνῶν, καὶ τῶν μὲν πρὸς τὰναγκαῖα τῶν δὲ πρὸς διαγωγὴν οὐσῶν, ἀεὶ σοφωτέρους τοὺς τοιοῦτους ἐκείνων ὑπολαμβάνομεν, διὰ τὸ μὴ πρὸς χρῆσιν εἶναι τὰς ἐπιστήμας αὐτῶν. ὅθεν ἤδη πάντων τῶν τοιούτων κατεσκευασμένων αἱ μὴ πρὸς ἡδονὴν μηδὲ πρὸς τὰναγκαῖα τῶν ἐπιστημῶν εὐρέθεσαν, καὶ πρῶτον ἐν τοῦτοις τοῖς τόποις οὐπὲρ ἐσχόλασαν. διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ

Das Kriterium, an welchem der Fortschritt in der Erfindung der Künste festgemacht wird, ist ihr jeweiliger Grad an Weisheit (σοφία). Die Weisheit der Künste im Sinne einer Kunstfertigkeit zeigt sich im theoretischen Wissen über die Kunst (Kennen) und in der praktischen Geschicklichkeit (Können). Die Weiterentwicklung der Kunstfertigkeit führt zur Erleichterung der Lebenssorge, die einerseits auf das Lebensnotwendige (τὰ ἀναγκαῖα) gerichtet ist und andererseits auf den Zeitvertreib (διαγωγή), also auf die Lebensweisen, um das Leben angenehmer zu gestalten und zu führen. Diese Lebensweisen werden höher geschätzt, da ihr Wissen und Denken (ἐπιστημὴ) weniger von der Bewertung des Nutzens (χρῆσις) abhängt. Geht es um das Lebensnotwendige, muss der Mensch effizient denken und handeln. Das eigentliche Kriterium für den Fortschritt der Künste sieht Aristoteles in der Abnahme des Nützlichkeitsdenkens – je weniger das Denken in einer Kunst vom Nutzen von etwas für die Lebenssorge bestimmt ist, desto höher ist die Wertschätzung dieser Kunstfertigkeit und desto höherwertiger die Kunst.

Diese begrifflogische Differenzierung koppelt Aristoteles nun an die historische Kulturentstehung beziehungsweise Erfindung – sie schreitet vom Lebensnotwendigen zum Angenehmen: von der Mühe der täglichen Arbeit zur Mühelosigkeit, von der *einnehmenden Sorge* zur Sorglosigkeit. Die lebensnotwendigen Grundlagen zu schaffen, ist die Basis aller Kultur, aber nicht ein Ausdruck ihres Standards. Dieser hängt in erster Instanz von der Sorge um das Angenehme ab. Ist man allen Sorgen enthoben – hat man das Lebensnotwendige gesichert und das Leben mit Hilfe der verschiedenen Künste angenehmer gestaltet – erreicht man die *Handlungsfreiheit in Muße* (σχολή), auf der die Entwicklung der höheren Künste und der Wissenschaften basiert. Historisch betrachtend erkennt Aristoteles diese Entwicklung zuerst bei den ägyptischen Priestern, die im Zustand der Muße die mathematischen Künste entwickelten. Das *In-Muße-Sein* steht im Kontrast zur Sorge um das Lebensnotwendige und Angenehme, da es auf dem Vorhandensein der körperlichen und seelischen Güter aufbaut. Die *Handlungsfreiheit in Muße*, deren Bedeutung an der Idee der Mühe- und Sorglosigkeit entwickelt wird, wird von Aristoteles als konstitutive Grundlage zur Ausübung der theoretischen Wissenschaften erkannt.⁵¹

μαθηματικά πρώτων τέχνη συνέστησαν· ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος.“
MP, 981b13–25.

⁵¹ Zum Ursprung dieses Gedankens bei Platon siehe Platon: Euthydemos, 279a2 ff. (auch 208b5 ff.).

1.2.6 Teilfazit: Die philosophische Wissenschaft als mühe- und sorglose Tätigkeit

Bisher bin ich dem Gedanken nachgegangen, dass Aristoteles die Theoria als Modus des menschlichen Lebens beschreibt, um sie in der Lebenswelt der Polis zu verankern. Mag die Lebensweise der Theoria aus soziologischer Perspektive als einsam beschrieben werden. Die in ihr vollzogenen Tätigkeiten sind die vollkommensten, die der Mensch im Rahmen der Lebenswelt Polis zu vollziehen vermag. Aristoteles trägt an das theoretische Leben den Anspruch heran, dass es zur Glückseligkeit im Sinne einer (quasi-)göttlichen Existenz innerhalb der Polis führt. Etwas plakativ ausgedrückt: In der theoretischen Lebensweise ist der Mensch zugleich endlich (aufgrund äußerlicher und körperlicher Einschränkungen) und unendlich (in seiner Erkenntnis).

Aristoteles' kulturanthropologische Analyse des Primats der Theoria verschränkt die Perspektiven mehrerer philosophischer Teildisziplinen: die naturphilosophische Betrachtung des Naturwesens Mensch, die soziokulturelle Studie der (griechischen) Poliskultur und die kulturhistorische Analyse der Kulturform Wissenschaft. Sie bildet den Rahmen der metaphysischen Grundlegung des Primats. Diese Grundlegung verbindet eine ontologische Analyse des Wirklichkeitsdenkens sowie eine naturphilosophische Analyse der menschlichen Seele mit einer Analyse der kosmischen Ordnung. In diesem zweistufigen und interdisziplinären Vorgehen findet sich zum einen der Grund für die Schwierigkeit einer adäquaten Rekonstruktion und zum anderen der für die Attraktivität der aristotelischen Argumentation. Aus der bisherigen Auswertung der kulturanthropologischen Teilperspektiven lassen sich dazu bereits folgende Rückschlüsse ziehen.

Damit der Mensch durch die Theoria eine glückselige Existenz erlangt, müssen zuvor die Bedingungen seiner körperlichen und sozialen Natur erfüllt werden: das leibliche Wohl sowie die sozialen und politischen Ansprüche. Das heißt, dass die Sorge um den körperlichen Erhalt (die Bedingungen der Natur) und um das angenehme Leben (die Verpflichtungen der Sozietät) den Vollzug der theoretischen Erkenntnistätigkeit bedingen. Deren Erfüllung – die *Befreiung* von den lebensbestimmenden Sorgen – ist die konstitutive Bedingung für die Erlangung des existenziell-glücklichen Zustands des *In-Muße-Seins*. Von dieser Warte aus betrachtet, ist das Verständnis der Theoria im Wesentlichen durch die Idee der Mühe und Sorglosigkeit geleitet. Die theoretische Selbstgenügsamkeit besteht in der *Unabhängigkeit des Theoretikers zur Selbstbestimmung*.

Bevor ich genauer kläre, auf welche Weise Aristoteles das in Muße vollzogene theoretische Leben als den der menschlichen Natur entsprechenden Weg zur Glückseligkeit definiert, soll gezeigt werden, warum Aristoteles es für wichtig erachtet, dass sich der Mensch in seinem Streben nach Glückseligkeit an seiner wesensgemäßen Leistung orientiert. Es geht im Grunde um zwei Fragen: Warum sollte der Mensch, der bisher (Aristoteles' Sicht auf den Polisbürger folgend) durch sein selbstbestimmtes Handeln (seine *Handlungsfreiheit*) definiert wurde, sein Handeln an einem von ihm in gewisser Weise unabhängigen Richtmaß orientieren? Warum sollte dieses Richtmaß aus seiner Natur entspringen und seiner wesensgemäßen Leistung gleichen?

1.3 Die metaphysische Grundlegung des Ergonarguments

Zunächst muss man sich vergegenwärtigen, dass man – wenn wir nach der *wesensgemäßen Leistung* (*ergon*) des Menschen fragen – die intuitive Argumentationsweise der kulturanthropologisch-deskriptiven Betrachtung verlässt. Denn mit der Frage nach der natur- oder wesensgemäßen Leistung des Menschen gewinnt die kulturanthropologische Frage: Was ist der Mensch? eine metaphysisch-ontologische Dimension. Dies soll einleitend in Bezug zu Platons Ansatz, die menschlichen Künste am Ergon der Dinge zu normieren, kurz erörtert werden.

1.3.1 Platons Ansatz zur Normierung von Tätigkeiten

Platons Überlegung beginnt mit einer Kritik der sophistische Überbewertung des Menschen, die von Protagoras wirkungsmächtig im *Homo-mensura-Satz* artikuliert wird: „Der Mensch ist der Mittelpunkt aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nicht seienden, daß sie nicht sind.“⁵² Der Mensch wird dadurch mindestens zum Richtmaß des eigenen Lebens, seines Erkennens und Handelns erklärt. Das größtmögliche Konstrukt aus allen durch den Menschen normierten Verhaltensweisen ist die menschliche Lebenswelt (die *Polis*), welche als eigenständige Welt vom göttlichen Ganzen des Kosmos einerseits abgegrenzt und andererseits eingegrenzt wird. In der Poliswelt ist der Mensch, so die Sophisten, der entscheidende *Dreh- und Angelpunkt*.

⁵² „Πάντων χρημάτων μέτρον ἔστιν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι.“ Diels 1924, VS 80 B1. Vergleiche dazu auch Buchheim 1986, 43–45 und Ritter und Gründer 1971 ff., Band 3, 1176.

Anstoß der platonischen Kritik ist, dass die Sophisten personenübergreifende und zeitinvariante Normen für spezifische Kontexte ablehnen. Diese sollen lediglich personen- und augenblicksgebundene Geltung besitzen. Platon hingegen orientiert sich an der technisch-praktischen Perspektive auf die Lebenswelt. Denn die Technik-Praktiker suchen augenblicks- und personenunabhängige Richtmaße, um die Kunsttätigkeiten und die Kunstwerke beurteilen zu können.⁵³ Dass Platon sich paradigmatisch am *technisch-praktischen Denken* (Herstellungsperspektive der *Poiesis*) orientiert, bedeutet nicht zwangsläufig, dass er ein *technokratisches Weltbild* befördern will. Er ist eher am Ansatz dieser Wirklichkeitserschließung interessiert, in der die *vernunftgemäße Selbstbestimmung des Menschen* und die *inneren Normen* der Naturwelt aufeinander bezogen werden.⁵⁴ Naturhafte Normen werden in ihr als Mittel zur Welterkenntnis und Selbstpositionierung in der Welt verstanden.

Nach Platon orientiert sich die *Gütenorm* einer Kunstfertigkeit, die das beste Richtmaß des entsprechenden Handelns darstellt, an der *inneren Natur* (*φύσις*) des Werks, also des Gegenstands oder des endresultierenden Handlungsvollzugs.⁵⁵ Demnach vermutet er in einem Gegenstandsbereich einer jeden Kunstfertigkeit – der Menge der Gegenstände, die eine Kunst *besorgt* – eine gleichbleibende und normierende *Idealform*, die er als *Natur* bezeichnet. Es gibt eine *Natur des Hauses*, die allen Häusern zukommt und an der sich die Teildisziplinen der Baukunst orientieren, beispielsweise in der Gütenormierung (*μετρητική*) oder der Statik (*στατική*). Das individuelle Werk einer Kunst wird somit an die Erkenntnis der Natur beziehungsweise der Idealform des Werks gekoppelt. Die Natur beziehungsweise das wesensgemäße Werk eines Dings dient als Richtmaß der Kunstfertigkeit, die die rational begründet beste Variante einer *Tätigkeit* ist.⁵⁶ Aristoteles bedient sich des platonischen Gedankengangs, dass eine Kunst (*Tätigkeit*) durch ein Richtmaß normiert wird, das nicht dem augenblicksgebundenen Meinungsbild des Akteurs oder der Akteure unterworfen, sondern an eine unabhängige Form (das spezifische Werk) gebunden ist. Er unterscheidet jedoch zwischen verschiedenen Weisen der

⁵³ Ähnlich verfährt Platon in seiner Kosmologie, in welcher ein (herstellender) Schöpfer (*ποιητής*) als *Werkmeister* (*τεκτονόμενος*) das Weltall erschafft. Siehe Platon: *Timaios*, 28b–29a.

⁵⁴ Die technokratische Bewegung verfolgte um 1930 die „Idee, das offene, unkalulierbare wirtschaftliche und politische Geschehen nach dem Vorbild der Ingenieurartigkeit und der exakten Naturwissenschaften meßbar und beherrschbar zu machen.“ Ritter und Gründer 1971 ff., Band 10, 954. Siehe auch Buchheim 1986, 130–133.

⁵⁵ Siehe Platon: *Gorgias*, 465a4 und Buchheim 1986, 122–123.

Orientierung, nach welchen sich eine Tätigkeit an dem für sie spezifischen Werk ausrichtet.

Ich werde folgend rekonstruieren, wie er von dieser Grundüberlegung ausgehend die kulturanthropologische Analyse zur *wesensgemäßen Leistung* des Menschen (ἔργον τοῦ ἀνθρώπου), in welcher die Meisterschaft in einer bestimmten Tätigkeit und die Natur des Menschen identisch sind, durch eine metaphysische Überlegung grundlegt. Erst dadurch wird verständlich, wie die ontologisch-naturphilosophische Bestimmung der wesensgemäßen Leistung des Menschen und die ethische Frage nach dem höchsten Glück verbunden werden können.

1.3.2 Grundzüge der aristotelischen Substanzlehre

Aristoteles geht davon aus, dass jedes Einzelding ein ihm spezifisches Werk besitzt, das sein *Sein* ontologisch gesehen bestimmt und explanatorisch gesehen verständlich werden lässt. Ein Ding erfüllt sein Wesen, wenn es der ihm *eigentümlichen Leistung* entspricht. Er sieht die Bestimmungen, die durch die wesensgemäße Leistung begriffen werden, als die Bestimmungen der Formursache (εἶδος) an, durch die das Wesen eines Dinges in primärer Hinsicht definiert und uns begreifbar wird.⁵⁷ Für ein besseres Verständnis des Ergonarguments muss man auf Grundzüge der aristotelischen Substanz- und Vier-Ursachen-Lehre zurückgreifen.

Man kann die Überlegungen Aristoteles' innerhalb der Substanzlehre der *Metaphysik* dahingehend charakterisieren, dass er die allgemeinen Formbestimmungen des Seins von sinnlich wahrnehmbaren Einzeldingen untersucht, um die Frage: Was ist das Seiende? zu beantworten (siehe 1.1.4). Im Gegensatz zu Platon beginnt Aristoteles seine metaphysische Analyse bei den sinnlich wahrnehmbaren Einzeldingen, da jeder Erkenntnisprozess von deren phänomenalen Erfahrung innerhalb der Lebenswelt ausgeht.⁵⁸ Es gilt zu verstehen, unter zur Zuhilfenahme welcher Begriffe wir in der Lage sind, über selbständig-seiende Einzeldinge zu reden.

⁵⁶ Platon selbst expliziert diesen Gedanken genauer zur Frage nach dem wesensgemäßen Werk der Seele (ἔργον ψυχῆς) in Platon: Politeia, 352d8–353d12: Jedes Seiende oder Ding zeichne sich durch ein ihm eigentümliches Werk (ἔργον) aus. Das eigentümliche Werk sei seine wesensgemäße, ihm in Bestheit (ἀρετή) zukommende Eigenschaft oder Tätigkeit. Vergleiche ebenso EN, 1097b24–25, Protr., B 63 ff. und auch Adkins 1978, 301.

⁵⁷ Meine Deutung ist von Korsgaards Interpretation in Korsgaard 2008 beeinflusst.

⁵⁸ Das bedeutet nicht, dass er Empirist im neuzeitlichen Sinn ist, siehe 1.1.3 und siehe MP, 1029a27–b14.

Der *aristotelische Begriff der Selbständigkeit* bedeutet, dass ein von uns unterscheidbares, in der Sprache (Logos) explizierbares und individuierbares *Etwas* existiert, das über die Zeit hinweg persistiert. Um alle mit jenem phänomenalen Charakter der Einzeldinge in Zusammenhang stehenden Fragen klären zu können, entwirft Aristoteles die *Vier-Ursachen-Lehre*. Auf der Basis eines *Hylemorphismus* versteht Aristoteles ein *Einzelding* (τὸ δέ τι) als Kompositum (σύνολον) aus Form (εἶδος) und Stoff (ὕλη), dessen essenzielle Eigenschaften durch das Zusammenwirken jener beiden Ursachen der Individuation mit den beiden dynamischen Ursachen, der Kausal- und Finalursache, erklärt werden.⁵⁹

Die Formursache, die man zunächst als die Einheit aller begrifflichen Bestimmungen der Genusform eines *Einzeldings* fixieren kann, übernimmt die zentrale Rolle in der aristotelischen Erklärung eines Seienden. Um ein *Einzelding* zu kennen, muss man dessen *Formursache* kennen und zwar in einer ganz spezifischen Weise, die Aristoteles mit dem technischen Ausdruck *Was-es-heißt-diese-Sache-zu-sein* (τὸ τί ᾗν εἶναι) bezeichnet.⁶⁰ Unter diesem Terminus technicus werden zum einen der gesamte Phänomenkomplex begriffen, durch den das Sein eines *Einzeldings* in Raum und Zeit erfahren wird (also alle erfahrbaren Eigenschaften des *Einzeldings*) und zum anderen die diese phänomenale Seite erklärenden ursächlichen Prinzipien (ἄρχαι). Demnach verlangt die Kenntnis des Wesens neben der Phänomenalerfahrung eine grundlegende Ursachenkenntnis, nach der die phänomenalen Merkmale und deren Veränderungen erklärt werden können.⁶¹

Interessanterweise ermöglicht das Vier-Ursachen-Schema die Klärung von Phänomenen unterschiedlicher Komplexität: angefangen bei einfachen materiellen Körpern über technische Dinge und irdische Lebewesen bis hin zum Kosmos. Die unterscheidbaren phänomenalen Aspekte werden zum Teil dadurch erschlossen, das sich die Bedeutung des Form- und des Stoffbegriffs in Bezug zum jeweiligen Gegenstand und der Betrachtungsperspektive ändert, ohne das hylemorphetische Grundverhältnis zwischen beiden zu durchbrechen. Dieses zeichnet sich am deutlichsten bei dem intuitiven Beispiel eines einfachen Materiekörpers ab. Aristoteles illustriert dies an einer Erzkugel.⁶² Auf der ersten Bestimmungsebene

⁵⁹ Die Vier-Ursachen-Lehre wird vor allem in MP, 983a26–32, MP, 1013a24–1014b25, PH, 194b23–195a3 und PH, 195a15–26 thematisiert. Eine einführende Interpretation findet sich in Falcon 2011 (die naturphilosophische Einbettung in Bodnar 2010).

⁶⁰ Vergleiche MP, 1031b6 f. Die Übersetzung habe ich von Detel übernommen, der den Begriff in Aristoteles 2009, 312–332 sehr ausführlich kommentiert.

⁶¹ Vergleiche MP, 1031a15–1032a12 und MP, 1041a6 ff. sowie Korsgaard 2008, 139.

ist die Formursache die Kugelgestalt. Form bedeutet in diesem Fall die äußerlich sichtbare Gestaltform ($\mu\omicron\rho\rho\varphi\epsilon$), Stoff die die Kugelgestalt annehmende und wahrnehmbare Erz-Materie. Das *Einzelding* ist dann als Kompositum dieser beiden Seiten zu verstehen.

Aber schon beim Beispiel der Erzkugel wäre der Formbegriff in Bezug zum Wesen der Erzkugel nicht reichhaltig genug. Denn auch das hohe Gewicht oder die Festigkeit sind essenzielle Bestimmungen, obwohl sie lediglich den Stoff der ersten Ebene näher bestimmen. Das heißt, die Erz-Materie kann für sich selbst genommen ebenso als Form-Stoff-Kompositum betrachtet werden.⁶³ Durch die spezifischen Eigenschaften des Erzes (Dichte, Bestandteile et cetera) eröffnet sich eine zweite Bestimmungsebene der Formursache: die *hyletische Form*. Demnach wird die Formursache durch die Erkenntnisbewegung, die Bewegung des begrifflichen Umreißen ($\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$), um die Formalbestimmungen des Stoffes angereichert. Diese von Aristoteles beschriebene Definitionsbewegung wird von modernen Kommentatoren manchmal als *Striptease* bezeichnet und durch den Grundgedanken geleitet, dass dem Stoff alle Bestimmungen bis zur *völligen Unbestimmtheit* abgezogen werden können. Allerdings ist diese abstrakte (Rest-)Bedeutung des Stoffbegriffs nur als Negationsbestimmung, als ein *Mangel an aller Bestimmung* verständlich und dadurch relational auf die Formursache verwiesen.⁶⁴ Unabhängig von den vielen umstrittenen Detailfragen in der Interpretation der reflexiven Relationsbeziehung zwischen Form- und Stoffursache soll nun die Frage beantwortet werden, inwieweit man Bestimmungen anreichern muss, um ein *Einzelding* individuieren zu können. Alternativ formuliert: Welche Schritte geht man im Definitionsprozess von der *formalen Genusform* über die *hyletische Genusform* bis hin zur *Individualform*?

Zur Beantwortung bin ich davon ausgegangen, dass Aristoteles bestrebt ist, die Ontologie der Einzeldinge, die er für das Wahrhaft-Seiende hält, zu verstehen. Sein metaphysischer Ansatz legt nahe, dass man die Formbestimmungen der Form-Stoff-Komposita auf den Begriff bringen muss. Dies ist der Fall, wenn man die Phänomenalerfahrung des *Einzeldings*, dessen Eigenschaften und deren Veränderungen (inklusive der Genese) durch die im Formbegriff enthaltenen Bestimmungen erklären kann. Mit der Formursache ist das Wesen eines *Einzeldings* auf den

⁶² Siehe MP, 1033a24 ff.

⁶³ Siehe Korsgaard 2008, 135.

⁶⁴ Vergleiche MP, 1029a9–34. Zum Striptease siehe Gill 1992. Aristoteles favorisiert die Formursache aus explanatorischen Gründen, vergleiche den Kommentar in Aristoteles 2009, 274–283.

Begriff gebracht, wenn dessen phänomenale Einheit erklärt werden kann. Die Formursache ist das unveränderliche und allgemeine Moment des Form-Stoff-Kompositums. Es ergibt sich nun folgende Schwierigkeit: Einerseits soll die Formursache unveränderlich sein – das *Einzelding* ist ein Exemplar seiner Art, die der Orientierungspunkt im Begreifen seiner Individualität darstellt – und als allgemeine Form in vielen Einzeldingen vorkommen (*Genusform*);⁶⁵ andererseits muss die Formursache – wenn das *Einzelding* das Wahrhaft-Seiende und die Formursache dessen Wesen entspricht – die Individualität des *Einzeldings*, genauer: seine *differentia specifica*, begrifflich erfassen können (*Individualform*).⁶⁶ An diesem Punkt will ich nicht weiter auf die unterschiedlichen Interpretationsansätze eingehen,⁶⁷ sondern lediglich den Definitionsprozess betrachten, nach welchem die Begriffsbestimmungen generiert werden. Es soll also nachgezeichnet werden, wie durch die Zusammenführung von Form- und Materieursache das *Einzelding* zu begreifen ist.

Wie bereits erwähnt, wird die Form eines *Einzeldings* nicht nur durch dessen äußerliche Formgestalt (etwa die der Kugel), sondern auch durch die hyletische Form (etwa die des Erzes) bestimmt. Der derart angereicherte Formbegriff geht zwar über den Gattungsbegriff des Geometers (Kugel) hinaus, bleibt aber dennoch eine Genusform (eiserne Kugel). Es ist ein allgemeiner Klassifikationsbegriff, der die gemeinsamen Bestimmungen aller individuellen eisernen Kugeln vereint.⁶⁸ Die konkreten Form-Stoff-Komposita sind von diesem Genusbegriff unterschieden, da jener für die Bestimmung ihrer Individualität nicht ausreicht. Vielmehr ist der um die hyletischen Bestimmungen angereicherte Formbegriff nur ein Zwischenschritt im Definitionsprozess des *Einzeldings*. Beim Beispiel der eisernen Kugel wird der Definitionsprozess von Aristoteles an den Herstellungsprozess gebunden. Hergestellt wird das *Einzelding* und nicht die Formgestalt *Kugel* oder die hyletische Form *eisern*; dennoch sollen sich diese Bestimmungen im *Einzelding* wiederfinden. Neben diesen finden sich weitere Individualbestimmungen im Begriff des *Einzeldings*, die auf die Potenzialität des Stoffs zurückgehen, beliebige Bestimmungen annehmen zu können.⁶⁹

⁶⁵ Die Allgemeinheit und Unveränderlichkeit der Formursache stützt Aristoteles durch das Argument, dass ansonsten die Erklärung der Veränderung in einem unendlichen Regress enden würde, da jede Form wiederum als Form-Stoff-Kompositum aufgefasst werden müsse. Siehe MP, 1033a24 ff. und Aristoteles 2009, 362 f.

⁶⁶ Siehe Aristoteles 2009, 361–364.

⁶⁷ Siehe dazu Aristoteles 2009, 357–373.

⁶⁸ Siehe dazu auch Gill 1992, 135 f.

⁶⁹ Siehe MP, 1033a31 ff., 1034a7 ff. sowie den Kommentar in Aristoteles 2009, 367 ff.

Die Stoffursache steht für eine gewisse Zufälligkeit im Herstellungsprozess – selbst wenn die potenziellen Bestimmungen durch die hyletische Form bereits eingeschränkt sind (eine eiserne Kugel wird beispielsweise nicht federleicht sein, aber unterschiedlich stabil). Der Schmied bildet den Individualbegriff während des Herstellungsprozesses, indem er einerseits die Gestaltform (Kugel) in das eiserne Material einzuprägen versucht und andererseits die durch den Stoff gegebenen Individualbestimmungen erfährt. Das Endresultat der (handwerklichen) Herstellung, durch die Form- und Stoffursache verbunden werden, ist nicht nur das *Einzelding*, sondern auch eine komplexe, dieses *Einzelding* individuierende Individualform (der Begriff des Einzeldings).⁷⁰ Der Definitionsprozess der eisernen Kugel wird von Aristoteles an die Herstellungspraxis gebunden. In ihrem Verlauf wird neben dem allgemeinen Genusbegriff der Individualbegriff erkennbar.

Nun kann man fragen: Was garantiert, dass ein *Einzelding* trotz der potenziell unbeschränkten Anreicherung an Bestimmungen unter den Genusbegriff fällt (das *Dieses-da* noch als eine eiserne Kugel begriffen werden kann, obwohl es keine vollkommene Kugel und das Eisen kein reines Eisen ist)? Was organisiert die Mannigfaltigkeit der Bestimmungen einer Individualform so, dass sie noch mit der Genusform identifiziert, als Konkretion des Allgemeinen anerkannt werden kann? Beim Beispiel der eisernen Kugel kommt es sowohl auf das *Kugelgestalt-Haben* wie auch auf das *Aus-Erz-Sein* an.⁷¹ Demnach scheint bei einfachen Materiekörpern die spezifische Genusform bereits durch die Gestaltform und das Set der hyletischen Bestimmungen gegeben zu sein. Die letzteren umfassen die Bestimmungen, die die beliebige Potenzialität der Materie einschränken; beispielsweise bestimmte (atomare) Bestandteile (die die Umformung überdauern) sowie die aus der strukturellen Komposition und dem kausalmechanischen Zusammenwirken dieser Bestandteile entstehenden Materialeigenschaften. Die eiserne Kugel ist aus Eisenatomen, die eine feste Gitterstruktur besitzen, deren kausalmechanisches Zusammenwirken die Härte und Stabilität garantiert. Nun sind die Formbestimmungen der Materie (wie des Eisens), die in der Analyse der hyletischen Form

⁷⁰ Natürlich trifft diese Beschreibung vor allem auf handwerkliche Erzeugnisse zu; Industrieprodukte sind viel detailreicher genormt. Dennoch besitzen auch diese – trotz aller Homogenität – eine gewisse Individualität. Jedes *Einzelding* ist Gegenstand eines Definitionsprozesses; entgegen der Behauptung in Aristoteles 2009, 365.

⁷¹ In manchen Fällen scheint die Materialität alles andere zu überwiegen, beispielsweise im Falle von Gold. Man verwendet sogar große Mühen darauf, „Falschgold“ zu entlarven, das scheinbar ähnliche Funktionen erfüllt.

selbst als Form-Stoff-Kompositum betrachtet wird, nicht unbedingt an einen Herstellungsprozess gebunden (das Eisenerz ist ein natürlicher Rohstoff). Nichtsdestotrotz hat auch das Eisenerz eine (natürliche) Genese durchlaufen. Wenn sie in den Definitionsprozess einfließt, wird einerseits die aktuelle strukturelle Zusammensetzung der Materie verständlich und andererseits werden die Gründe offengelegt, die den Zusammenhang der strukturellen Komposition mit den Materialeigenschaften erklären.⁷² Es ist wichtig festzuhalten, dass Aristoteles sowohl den Herstellungsprozess wie auch die natürliche Genese als *Verwirklichungsprozesse* begreift. Die Formursache beziehungsweise der Formbegriff umfasst die Bestimmungen der *Wirklichkeit* (*ἐνέργεια*) des *Einzeldings*, durch die die beliebige Potenzialität des Stoffs eingeschränkt wird und das *Einzelding*, seine spezifische Erscheinung, überhaupt erst begrifflich expliziert werden kann.

1.3.3 Die Zweckbestimmung als wesensgemäße Leistung eines Einzeldings

Im Falle eines einfachen Materiekörpers gilt: Eine spezifische hyletische Genusform wird in einem *Einzelding* verwirklicht, wenn die Struktur der Bestandteile deren spezifische Materialeigenschaften ermöglicht. Materialeigenschaften sind im Grunde *Leistungen* (wie *hart-sein* oder *brennbar*), die ein materielles *Einzelding* erfüllt und die es als Stoff eines komplexeren Kompositums in Betracht kommen lassen. Diesen Gedanken überträgt Aristoteles auf Einzeldinge jeder Komplexitätsstufe. Dasjenige, das nach Aristoteles die Einzelbestimmungen (Gestaltform, materiellen Bestandteile, strukturelle Komposition und kausalmechanisches Zusammenwirken der Bestandteile) zu dem spezifischen *Einzelding* organisiert und im Stoff verwirklicht wird, ist dessen *Leistung* (*ἔργον*).⁷³ Das heißt, das individualisierende Spezifikum, das zum einen das Differenzkriterium zwischen der hyletischen Genusform (eherne Kugel) und der reinen Form (Kugel) bildet und zum anderen die Zugehörigkeit der Individualform (diese eherne

⁷² Die Ausführungen beziehen sich vor allem auf MP, VIII.2. Zahnräder, Nadelwalze, Holz et cetera ergeben in bestimmter Relation eine Spieluhr; Eisen und Kohlenstoffatome in bestimmter Relation Stahl. Siehe auch Korsgaard 2008, 137.

⁷³ Aristoteles erläutert dies paradigmatisch am Lebewesen, bezieht diesen Erklärungstyp jedoch ausdrücklich auf alle Einzeldinge: „[...] (zweifellos kann ein beliebiger Teil eines jeden Tieres, wenn man ihn richtig definieren will, nicht ohne Bezug auf seine Leistung definiert werden, die ihrerseits nicht ohne Wahrnehmungsvermögen vorkommen kann) [...], und bei jedem Einzelding ist es genauso.“ („ἐκάστου γούν τὸ μέρος ἐν ὀρίζηται καλῶς, οὐκ ἄνευ τοῦ ἔργου ὀριεῖται, ὃ οὐχ ὑπάρξει ἄνευ αἰσθήσεως [...], καὶ καθ' ἕκαστον δὴ ὁμοίως“, MP, 1035b17–19).

Kugel) zur hyletischen Genusform garantiert, ist die Leistung, die ein *Einzelnding* erfüllt.

Die eiserne Kugel hat beispielsweise die Eigenschaften, rollbar, schwer und stabil zu sein.⁷⁴ Die Gestaltform, die strukturelle Komposition der Bestandteile und das mechanische Zusammenwirken dieser Komposition sind über die Leistung des gesamten *Einzelndings* aufeinander bezogen. So können verschiedene Materialkomposita die gleiche Funktion erfüllen, wenn sie entsprechend strukturiert werden; wie umgekehrt ein Materialkompositum verschiedene Funktionen erfüllen kann (es besitzt ein *Leistungsspektrum*).⁷⁵ Nach Aristoteles ist im Definitionsprozess eine Leistungsbestimmung in Bezug zur jeweiligen Genusform gegenüber der Gestaltform und den hyletischen Formbestimmungen dieser Genusform primär, weil sie die Bestimmung des Wesens eines *Einzelndings* im Sinne des weiter oben erwähnten Terminus *technicus*: *Was-es-heißt-diese-Sache-zu-sein* leitet. Wer die Funktion eines Einzelndings kennt, hat es begrifflich besser fixiert als derjenige, der lediglich die Gestaltform, die Materieform und deren strukturelle Komposition kennt.⁷⁶ Die Erkenntnis der *Wirklichkeit* eines Einzelndings: das Zusammenführen von Form- und Materieursache im künstlichen Herstellungs- oder natürlichen Wachstumsprozess ist auf die Erkenntnis der Leistungsbestimmung, allgemeiner: der Zweckbestimmung, ausgerichtet. Dies bedeutet, dass ein Form-Stoff-

⁷⁴ Aristoteles versucht nachzuweisen, dass sowohl die Relationen der Teile bei gleicher Funktion verschieden sein können wie auch die Teile selbst wiederum durch Funktionen bestimmt sind (die unterste Erklärungsschicht bilden die *Elemente*, die ihrerseits durch Eigenschaften gekennzeichnet sind, etwa die Erde: warm und schwer). Das heißt, die Leistungen der Einzelndinge ließen sich zwar in verschiedene Materialkomposita (Relationen von Teilfunktionen der Elemente) auflösen, bleiben jedoch die wesenskennzeichnenden Formbestimmungen. Siehe insbesondere Gill 1992, 125 ff.

⁷⁵ Beispielsweise kann man ein Haus als eine Komposition aus Steinen, Dachziegeln und Hölzern beschreiben (hyletische Formbestimmung), jedoch ebenso als einen schützenden Bau für Menschen und Sachen (Funktionsbestimmung). Das hyletisch bestimmte Kompositum Haus kann die letztere Funktion übernehmen (aber auch ganz andere: etwa als Zielscheibe auf einem Truppenübungsplatz dienen): Sie liegt in dessen Leistungsspektrum. Das funktionsbestimmte Haus kann in vielen Materiekomposita verwirklicht werden (beispielsweise als Schloss, Holzhaus oder Zelt). Siehe MP, 1043a15 ff.

⁷⁶ Siehe MP, 1036a26 ff. Korsgaard schreibt dazu „After all, you might get a quite complete notion of the structural arrangement of a thing, say by taking it apart or dissecting it, without any idea what it does or what it is for. In that case you could hardly be said to know what the thing is. The person who knows what a thing does knows more about what it is than the person who has minutely examined its structural arrangements but has no idea what it does.“ Korsgaard 2008, 137.

Kompositum unter eine bestimmte Genusform fällt, weil es die mit ihr verbundene spezifische Leistung erfüllt. Eine geordnete Mechanik von Zahnrädern ist längst keine Uhr, wenn die darin verwirklichte Mechanik keine Zeitmessung und -anzeige ermöglicht. Dann kann sie zwar eine andere Leistungen aus dem Leistungsspektrum des Materiekompositums erfüllen (sie dient als mechanischer Schaukasten oder Dekoration), wird jedoch eigentlich über den Mangel an ihrer spezifischen Leistung begriffen. Zu fragen ist an dieser Stelle, was man eigentlich unter der *spezifischen Leistung* verstehen sollte.

Es wurde bereits erwähnt, dass ein Form-Stoff-Kompositum ein ganzes Leistungsspektrum besitzt. Eine Kneifzange nutzt man eigentlich zum *Kneifen*; man könnte mit ihr und etwas Geschick auch einen Nagel in eine Wand schlagen oder einen Kronkorken öffnen. Wenn Aristoteles nach der *spezifischen Leistung* eines *Einzeldings* sucht, dann will er dessen *wesensgemäße Leistung* (*ergon*) begreifbar machen, die auf *spezifische Handlungsvollzüge* verweist. Im Falle der Kneifzange findet sich dies bereits in der Bezeichnung – dem Kneifen. Alle anderen Verwendungsweisen sind dieser spezifischen Leistung nachgeordnet. Das Leistungsspektrum eines *Einzeldings* umfasst also alle Leistungen, die von oder mit einem materiellen Ding ausgeführt werden können, soweit die materielle Komposition dies zulässt (Kartoffelbrei werde ich nicht als Fensterglas verwenden können). Von allen Leistungen sind die einen dem *Einzelding* äußerlich im Sinne einer nachträglichen *Instrumentalisierung* und die anderen dem *Einzelding* immanent im Sinne einer *Wesenseigenschaft* (Beispiele: Kneifzange – Kneifen, Mantel – Wärmen und Schützen, Schuster – Schuhe schustern, Auge – Sehen, Haus – Schutz des Menschen und der Sachen).⁷⁷ Die *wesensgemäße Leistung* (*ergon*) wird mit der *spezifischen Zweckbestimmung* (*τελός*) des *Einzeldings* gleichgesetzt. Mit dieser Bestimmung wissen wir, was ein *Einzelding* eigentlich von selbst macht oder wofür es von uns eigentlich gebraucht wird.

Korsgaard merkt vollkommen berechtigt an, dass das „what it does“ nicht die einzige und vor allem nicht die umfassendste Bedeutung des Leistungsbegriffs im Sinne der wesenseigenen Leistung ist.⁷⁸ Denn selbst mit der Angabe des spezifischen Zwecks, der Priorität vor allen anderen möglichen Zwecken besitzt, ist noch nicht geklärt, wie die anderen spezifischen Bestimmungen (Gestaltform, Materieform, materielle Komposition) mit diesem in Verbindung stehen. Die besondere Bedeutung der wesensei-

⁷⁷ Siehe beispielsweise MP, 1043a15 ff. oder EE, 1219a1 ff.

⁷⁸ Korsgaard 2008, 137–140.

genen Leistung eröffnet sich erst durch die Erklärung, nach der die Stoff-, Kausal- und Finalursache unter die Formursache subsumiert werden. Das heißt, dass erklärt wird, wie dieses Material in jener Komposition und mit jenem kausalmechanischen Zusammenwirken auf diese eine Leistung hin *optimiert* ist. Jene zweite Bedeutung der spezifischen Leistung, das „how it does what it does“ oder die *Funktionsweise*, ist für uns der Verstehensgrund, warum aus der beliebigen Bestimmbarkeit der Materie diese speziellen Bestimmungen verwirklicht sind. Die wesenseigene Leistung ist der einheitsstiftende Grund des *Was-es-heißt-dieses-Einzelding-zu-sein*. Sie ist der Fokus, auf den alles andere, auch die Teilleistungen der einzelnen komplexeren Bestandteile, ausgerichtet sind.⁷⁹ Mit dieser Bedeutung der *wesensgemäßen Leistung* geht eine *Normierung des Einzeldings* einher. Von allen Leistungen, die es potenziell erfüllen könnte, gibt es eine spezielle, die es *am besten* erfüllen kann, weil es in seinem materialen, strukturellen und kausalmechanischen Sein daraufhin abgestimmt ist.⁸⁰

Das Wissen über die spezifische Leistung einer hyletischen Genusform ist ein Wissen über die ihm immanente Gütenorm, deren Kenntnis die *Meisterschaft* in der jeweiligen *Handlung* auszeichnet, die sich mit den Einzeldingen dieser Genusform auseinandersetzt. Ein Meister wird derjenige genannt, der nicht nur mit den individuellen Einzeldingen seines Faches umzugehen weiß, sondern sich mit der immanenten Norm der Genusform dieser Einzeldinge am besten auskennt. Die richtige *Grundhaltung_A* in einer *Kunst* fußt nach Aristoteles auf dem Gedanken, dass es eine Identität zwischen der Normierung der Kunst inklusive ihres Wissens und der immanenten Norm ihrer Gegenstände geben sollte. Das heißt, die *Meisterschaft* ($\alpha\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$) in einer Kunst liegt in der Erkenntnis der aus der

⁷⁹ Aristoteles' Standardbeispiele dazu beziehen sich auf Lebewesen. Zum Beispiel kann die wesensgemäße Leistung eines Fingers nur im Gesamtzusammenhang des ganzen Körpers erkannt werden (ein abgestorbener Finger leistet dies nicht). Siehe EN, 1035b15–b32.

⁸⁰ Ein Computer kann beispielsweise unglaublich viele Dinge verrichten, nämlich mindestens all diese, die auf binäre Zahlenoperationen abgebildet werden können. Derjenige, der versteht, wie diese binären Zahlenoperationen elektrotechnisch (Hard- und Software) umgesetzt werden, besitzt ein Wissen über die wesenseigene Leistung des PCs. Natürlich ist dieser Anspruch bei einem Computer kaum zu erfüllen, da er das Endresultat einer langwierigen und hochkomplexen, sowie arbeitsteiligen technischen Entwicklung ist. Das Wissen über dessen wesenseigene Leistung ist daher eher ein kollektives Wissen, in dem das Wissen vieler Spezialisten anhand der Hauptfunktion des Rechnens organisiert ineinandergreift. Dennoch stimme ich Korsgaard zu: „But in the strict sense, only someone who actually understands how computers work can tell you what their function is.“ Korsgaard 2008, 138.

wesensgemäßen Leistung eines *Einzeldings* erwachsenen Normen und dem daran orientierten Verhalten (Ausübung der Tätigkeit).⁸¹

Eine *technisch-praktische Handlung* im Sinne einer mit Vernunft hervorbringenden *Grundhaltung_A* (ἡ μετὰ λόγου ἔξις ποιητικῆ) wird wie folgt definiert (als Variation der Ursprungsdefinition, siehe 1.2.2): Technisch-praktische Künste sind *Handlungen*, in denen zwischen der getroffenen Zwecksetzung und den immanenten Zwecksetzungen der für die Verwirklichung des Zwecks konstitutiven Naturdinge durch eine abwägende Überlegung vermittelt wird. Das Erzeugnis als das Resultat der ausgeübten Herstellung wird als Ausdruck der jeweiligen Meisterschaft beziehungsweise der Fähigkeit zur Verwirklichung der jeweilig gesetzten Zwecke gedeutet. Den guten Schuster zeichnet nicht nur das Wissen über die wesensgemäße Leistung eines Schuhs, sondern auch die Ausübung seines Handwerks, sprich: die *Herstellung* eines guten Schuhs aus, der die wesensgemäße Leistung eines Schuhs vortrefflich *erfüllt*.⁸² Dementsprechend ist die unvollständige Meisterschaft in einer technisch-praktischen Kunst ein durch falsches Wissen und Denken (die Unkenntnis der immanenten Normen des Gegenstands) geleitetes hervorbringendes Verhalten (μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητικῆ ἔξις).⁸³

Abschließend ist festzuhalten: Die Formbestimmung eines *Einzeldings*, der Begriff der Genusform, umfasst neben den Bestimmungen der Gestaltform die der materiellen Bestandteile, der strukturellen Komposition und des kausalmechanischen Zusammenwirkens sowie der wesenseigenen Leistung (Zweckfunktion oder funktionaler Zweck). Die gehaltvolle Bestimmung der Form verlangt ein adäquates Wissen über die normgeleitete *Verwirklichung (energeia)* der wesenseigenen Leistung im Kontext mit allen anderen Formbestimmungen – bei künstlichen Erzeugnissen deren normierte Herstellung und Nutzung; bei den Naturdingen deren selbstbestimmten (Lebens-)Vollzüge. Der Begriff der wesensgemäßen Leistung ist daher an die (eigentlichen) Verwirklichungsprozesse, die menschli-

⁸¹ Das Ding erfüllt in diesem Sinn sein Wesenhaft-Bestes im Sinne des Begriffs *aretē* (ἀρετή): Meisterschaft, Tüchtigkeit, Trefflichkeit. Die Bedeutung des recht allgemeinen Naturbegriffs Platons entspricht eher der des aristotelischen Wesensbegriffs, genauer: der Bedeutung der wesensgemäßen Leistung eines Naturdings.

⁸² Siehe dazu EE, 1219a20 ff. Korsgaards Beispiel: „The architect knows both the structure and the purpose, and how the structure makes the purpose possible: she understands the construction of the house functionally. She knows, for instance, not just that the bricks and timbers are arranged thus and so; and that the house must withstand the winter storms; but how the arrangement of bricks and timbers enables the house to withstand the winter storm.“ Korsgaard 2008, 139.

⁸³ EN, VI, 4.

chen Handlungen in Bezug zu Einzeldingen (bei Naturdingen: deren spezifischen Lebensvollzüge) zurückgebunden. In Tabelle 1.1 werden die Schichten der Formbestimmung nochmals übersichtlich dargestellt, durch die *erklärt* werden kann, *warum* ein *Einzelding* in seinem gesamten phänomenalen Erscheinen so ist, wie es *ist*.

1.3.4 Die wesensgemäße Leistung des Kunstthings (funktionaler Zweck)

Es soll nun auf den Verwirklichungsaspekt – in Tabelle 1.1 (76) Unterpunkt F-iv – gründlicher analysiert werden. Die Formursache, die bisher als Einheit aller begrifflichen Bestimmungen der Genusform eines *Einzeldings* fixiert wurde (siehe 1.3.2), wird im Verwirklichungsprozess als ein *aktives Moment* verstanden, das zum einen eine Veränderung im *Einzelding* verursacht und zum anderen diese Veränderung erklärt. Die *Verwirklichungsbestimmung* hat daher ontologischen und explanatorischen Charakter. Die Formursache ist nicht nur eine begriffliche Bestimmung der allgemeinen Genusform, durch die das Erkenntnissubjekt die Erscheinung erklärt. Denn geht man dem Ansatz nach, dass Aristoteles das parmenideische Programm der Übereinstimmung von Denken und Sein (siehe 1.1.3) verfolgt, muss er nach der (objektiven) Seinsweise aller Formbestimmungen fragen: Welche phänomenalen Aspekte des *Einzeldings* werden durch die jeweilige Formbestimmung angesprochen? Um Unklarheiten zu vermeiden: Aristoteles will nicht nachweisen, dass die für sich genommen immaterielle Formursache – die, mit moderner Vorsicht gedacht, lediglich ein Begriff des *Einzeldings* ist und auf ihre explanatorische Funktion beschränkt wird – die individuellen Form-Stoff-Komposita kausal-mechanisch bewegt.⁸⁴ Vielmehr analysiert er, inwiefern die Formursache die *Wirklichkeit* eines *Einzeldings* führt und inwiefern wir dafür phänomenale Kennzeichen und wissenschaftliche Erklärungen finden können.

Grundsätzlich stellt für Aristoteles die *Wirklichkeit* eines *Einzeldings* immer auch einen Prozess dar, eine Aktualisierung potenzieller Bestim-

⁸⁴ Die kausal-mechanische Bewegung findet ihre Kausalursache immer auf der Ebene der individuellen Form-Stoff-Komposita, also der Einzeldinge: Der Mensch bewegt einen Stein; der Mensch erzeugt einen Menschen et cetera. Siehe MP, 1032a13 ff.

⁸⁵ Ad F-iiic: Die Betrachtung des kausal-mechanischen Zusammenwirkens aller Bestandteile muss um die kausal-mechanische Wechselwirkung mit anderen Einzeldingen (der Umwelt) erweitert werden.

⁸⁶ Ad F-ivb: Die für meine Untersuchung weiterführende Ausdifferenzierung des Selbstbestimmungsaspekts der Formbestimmung findet sich in Tabelle 1.3 (89).

	Ebene	Unterebene
F-i)	Gestaltform	
F-ii)	hylatische Form	a) materielle Bestandteile b) deren strukturelle Komposition c) deren kausalmechanisches Zusammenwirken ⁸⁵
F-iii)	Leistung, Zweck	a) Leistungsspektrum aller Teilfunktionen b) wesensgemäße Leistung (α : (Selbst-)Zweck, Funktion; β : Funktionsweise, Verstehensgrund aller anderen Formbestimmungen (i–iii))
F-iv)	Verwirklichung	Verwirklichungsweise und -prozess der wesensgemäßen Leistung (iiib) a) fremdbestimmt (künstlich, <i>technisch-praktische Handlung</i>) b) selbstbestimmt (natürlich, selbstbestimmte Veränderung (Vollzüge)) ⁸⁶

Tabelle 1.1: Übersicht über die Schichten der Formbestimmung.

mungen (beispielsweise die Herstellung der Erzkugel). Seinen Begriff der Veränderung ($\chi\lambda\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$) entwickelt Aristoteles zu großen Teilen aus den Überlegungen zu Veränderungen in handwerklichen Praxen, die er grundsätzlich als ein „In–Bewegung–Bringen“ versteht.⁸⁷ Aufgrund der methodischen Orientierung am handwerklichen Denken wird die Verwirklichung eines *Einzeldings*, in der alle Veränderungsprozesse (Genese, Wandel, Ortsveränderung et cetera) inbegriffen sind, aus zwei verschiedenen Perspektiven erfasst: zum einen aus der *äußerlich-objektiven* und zum anderen aus der *innerlich-subjektiven Perspektive*. Aus der äußerlich-objektiven Perspektive werden die Veränderungen an äußerlichen Phänomenen ersichtlich. Man kann die Gestaltform, die strukturelle Komposition und deren Veränderungen durch das kausalmechanische Zusammenwirken beobachten: Beispielsweise wie ein Zahnrad in ein anderes Zahnrad greift und dadurch die Bewegung übertragen wird. Der Mensch als materielles *Einzelding* oder ein von ihm instrumentalisiertes *Einzelding* bildet dabei den kausalmechanischen Ursprung der Veränderung.⁸⁸

⁸⁷ PH, I, 7 und PH, 255b30 ff., aber auch MP, 1032a13 ff. oder EE, VI, 4. M. Wolff behauptet sogar, dass Aristoteles seinen gesamten Bewegungsbegriff aus den Betrachtungen zur Arbeit ableite; siehe Wolff 1978, 75 ff.

⁸⁸ Aristoteles selbst hat noch keinen Begriff von kausalmechanisch wirksamen, aber nicht direkt beobachtbaren Formen. Diese werden erst durch die Impetustheorie etabliert. Siehe dazu Wolff 1978. In der Antike bezogen sich die bewegungsverursachenden Kräfte daher immer auf die *Kräfte der Hand* und die damit

Die zweite, die innerlich-subjektive Perspektive, fokussiert hingegen die Funktion eines *Einzeldings* in Bezug zu einem gesetzten Zweck, der durch die äußerlich wahrnehmbaren Gegebenheiten repräsentiert wird und diese in unserem Erkennen – wie oben beschrieben – zu einer Einheit ordnet. Die *wesensgemäße Leistung* eines Zahnrads ist die optimale Übertragung der kausalmechanischen Bewegung. Sie wird ihm *von außen* als Funktion, besser: *funktionale Zweckbestimmung* zugeschrieben. Der Funktionalaspekt der Formbestimmung ermöglicht es erst, das Zahnrad herzustellen. Das heißt nichts anderes, als seinen Topos im Raum aller anderen funktionalen Einheiten *theoretisch* zu bestimmen (durch die Angabe von Gründen zu erklären und begrifflich zu fixieren) und es gegebenenfalls als Teil einer komplexeren funktionalen Einheit, beispielsweise eines Getriebes, *praktisch* nutzen zu können.

Ich hatte weiter oben hervorgehoben, dass durch die Bestimmung der *wesensgemäßen Leistung* alle der Genusform zukommenden Teilbestimmungen zu einer Einheit synthetisiert werden (die Art des Materials des Zahnrads, die Form der Zähne et cetera). Diese *synthetisierende Kraft* der Funktionsbestimmung *wirkt* aber nicht nur auf Seite der theoretischen Begriffsbestimmung, sondern auch als Normierungsrichtmaß in den *technisch-praktischen Tätigkeiten* (Herstellung und Nutzung). Alle Individualbestimmungen, die im Verlauf des Herstellungsprozesses zu den Bestimmungen der Genusform hinzukommen und der zwar eingeschränkten, aber beliebigen Potenzialität der jeweiligen Materie entspringen, müssen unter die spezifische Funktionalität geordnet werden können.⁸⁹ Alle individuellen Subsumtionen können ihrerseits wieder normiert werden und in den Genusbegriff einfließen. Der Handwerker reichert aufgrund der Erfahrung im fortwährenden Umgang mit der Potenzialität der Materie den Genusbegriff sukzessive an. Der Geigenbauer gibt durch sein erfahrungsbedingte Erkenntnis dem Genusbegriff des Instruments eine individuelle Färbung. Diese Aktivität – die im individuellen Herstellungsprozess auftretenden Tätigkeiten an der spezifischen Funktion auszurichten und die Gesamtheit aller Mittel bis zur Individualerscheinung des Kunstlings zu *formen* – findet ihre Primärursache im Herstellenden. Es ist sein *technisch-praktisches Denken*, welches normiert und formt. Je

verbundenen Mechaniken: Hebel, Schraube, Rolle, Keil und schiefe Ebene. Siehe dazu Wahsner 2004 und Wahsner und Borzeszkowski 2004.

⁸⁹ Die vom Menschen geschaffenen Einzeldinge sind für Aristoteles (trotz aller Normierung) diejenigen, die so und anders sein können. Er unterscheidet dabei das ποιητόν (die Sache des Herstellens) und das πρακτόν (die Sache des (politischen) Handelns respektive Verhaltens). Siehe EN, VI, 4.

besser er dieses *erkennende Denken* beherrscht, umso höher ist seine objektiv prüfbare Meisterschaft in der Herstellung.⁹⁰ Das bedeutet, dass die für die Bestimmung des *Was-es-heißt-diese-Sache-zu-sein* primäre Teilbestimmung, die wesensgemäße Leistung, keine dem Hergestellten immanente Form darstellt, sondern primär die Idee des Herstellers.⁹¹

Das *Wesen* eines hergestellten *Einzeldings*, an welchem sich die Kunst zu orientieren hat, hängt immer vom Handwerker, seinem Grad der Meisterschaft in der Kunst, ab. Es ist nicht vom *technisch-praktischen* oder *zweckrationalen Denken* des Handwerkers zu trennen, in welchem er in der *technisch-praktischen Handlung* die *funktionale Zweckbestimmung* (innenperspektivische Erklärung) am Material realisiert (außenperspektivische Erfahrung). Das aktive Moment, das durch die *funktionale Zweckbestimmung* angesprochen wird: die vernunftgeleitete, erklärende Organisation aller Bestimmungen zur dinglichen Einheit, die die spezifische *funktionale Zweckbestimmung* erfüllt, resultiert bei einem Kunstwerk aus diesem Denkkakt, durch welchen der Mensch die Verwirklichung und den Bestand des künstlichen *Einzeldings* realisiert. Bei einem Kunstwerk kann daher die intelligible Wesensbestimmung von dem *Einzelding* abgetrennt werden.⁹² Ebenso kann die spezifische Funktionalität eines Kunstwerks auch variiert werden. Wichtig ist, dass das Richtmaß der *technisch-praktischen Handlung* beim Menschen liegt, da er die für die Handlung normierend wirkende *funktionale Zweckbestimmung* bestimmt und sich im Grunde über die Wesensdefinition des Kunstwerks nicht nur auf die materiellen Gegebenheiten, sondern auch auf sich selbst bezieht. Die *funktionale Zweckbestimmung* ist eine *äußerliche Fremdbestimmung*,

⁹⁰ Siehe MP, 1032b15–17. Im Zitat in Fußnote 73 (70) verbindet Aristoteles die Bestimmung der Leistung explizit mit dem Wahrnehmungsvermögen. Korsgaard verweist auf den Aktivitätsaspekt der Formursache, das (handwerkliche) Überlegen, zur Stützung ihres Arguments, dass die Funktionsbestimmung ein situationsgebundenes Anwenden des How-does-it-works-Wissens ist: Die Formbestimmung ist „the object of knowledge and the locus of craft“ (Korsgaard 2008, 139).

⁹¹ Die Form entspringe seiner Seele, wie Aristoteles sagt. Siehe MP, 1032b1–3 und 1032b22–23. Tugendhat kommentiert gleichermaßen: Die Herstellung bedürfe immer eines Menschen, der als Herstellender „das εἶδος ‚ohne die ὑλη‘ (1032b12) immer schon im Vorblick (‚in der Seele‘ 1032b1) haben und seine Überlegungen und jeden Handgriff [im Umgang mit der Materie, F. B.] von daher leiten lassen (b6-21)“ muss. Siehe Tugendhat 1958, 79.

⁹² Aristoteles bebildert dies an der hölzernen Liege, die ohne die Aktivität des Menschen wieder in ihre (materiellen) Bestandteile zerfele. Wenn man diese künstliche Liege irrsinnigerweise vergrübe, wächst aus ihr keine neue Liege, sondern der Natur des (Eichen-)Holzes gemäß eine Eiche, wenn es denn überhaupt sprösse. Vergleiche PH, 192b8–21, PH, 194b7–8 und MP, 980a21–982a3.

weshalb die Formursache eines Kunstwerks nicht als *Natur* (φύσις) bezeichnet werden kann.

1.3.5 Die wesensgemäße Leistung des Naturdings (Selbstzweck)

Der Naturbegriff wurde von Platon wie folgt umrissen (siehe 1.3.1): Durch den Begriff der *Natur eines Einzeldings_A* wird das Wesen, genauer: die ideelle (Kern-)Bestimmung aller Einzeldinge angesprochen. Aristoteles schränkt diese Begriffsbedeutung auf eine spezifische Klasse von Einzeldingen ein: die *Naturdinge*. Während bei den Kunstdingen die *wesensgemäße Leistung* (*ergon*) durch den Menschen bestimmt und normiert wird, besitzen die Naturdinge einen ihnen immanenten *Naturzweck_A*. Die Natur eines *Einzeldings* ist das ihm immanente und vom Menschen unabhängige Richtmaß dessen *Wirklichkeit*. Die *Natur eines Einzeldings* erkennen wir in ähnlicher Weise als das normierende Richtmaß an wie die *funktionale Zweckbestimmung* (und die an ihr orientierten Herstellungsnormen) eines Kunstwerks.⁹³ Die Differenz zwischen Kunst- und Naturdingen hinsichtlich der Zweckbestimmung wird folgend genauer untersucht.

Um Naturdinge von anderen Einzeldingen unterscheiden zu können, differenziert Aristoteles anhand der Veränderungsweisen (des Verwirklichungsprozesses) zwei Gruppen: Zum einen die *Einzeldinge*, die die Veränderung *selbstbestimmt* bewirken (*naturgemäß*), und zum anderen diejenigen, die durch ein von ihnen Verschiedenes und gegen ihre selbstbestimmte Veränderung bewegt werden (*widernatürlich*).⁹⁴ Das Naturding zeichnet sich letztlich als „dasjenige Wesen, welches das Prinzip der Bewegung und des Bestands in sich selber hat“, aus.⁹⁵ Das heißt, dass die *wesensgemäße Leistung* nicht nur gehaltvoll bestimmt werden kann (beispielsweise der Delphin ist ein schwimmendes Säugetier), sondern dass diese bei allen Naturdingen durch eine *prinzipielle Leistungseigenschaft*

⁹³ Vergleiche hierzu PH, 199a15–17. Wir verstehen deshalb bestimmte Missbildungen als Abweichung von dieser (natürlichen) Norm.

⁹⁴ Den Begriff der *Veränderung* (κίνησις) entwickelt Aristoteles zu einem wirkungsmächtigen Instrument zur systematischen Erkenntnis des Kosmos. Zur Differenzierung des Veränderungsbegriffs nach Verursachungsarten (aktiv und passiv) siehe PH, 254b7–256a3; zur phänomenalen Differenzierung siehe MP, 1069b9–14.

⁹⁵ „[...] γὰρ τὴν τοιαύτην ἐστὶν οὐσία ἐν ἣ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ) [...]“ MP, 1025b18–21. In der *Physik* drückt sich Aristoteles noch prägnanter aus: „Denn Sein der Natur [nach] ist doch Urgrund und Ursache des In-Bewegung-Seins und des In-Ruhe-Seins von dem, dem das Natursein im eigentlichen Sinne zukommt, also an sich selbst und nicht zufällig nebenbei.“ („ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηχός“, PH, 192b20–23).

ausgezeichnet ist: die *Selbstbestimmung des Naturdinges*. Die Selbstbestimmung ist ein Sammelbegriff verschiedener teleologisch gefasster Vermögen. Es gibt die unlebendigen und lebendigen (pflanzliche, tierische und menschliche (logos-geleitete)) Weisen der Selbstbestimmung.⁹⁶ In allen Weisen der Selbstbestimmung bezieht sich das Einzelding auf seine Genusform, genauer: seine *wesensgemäße Leistung*, derart, dass seine *Wirklichkeit* begreifbar wird. Der *Naturzweck* ist der Verstehensgrund, nach welchem das veränderliche Sein des *Einzeldings*, das wiederum phänomenal beobachtbar ist, in Bezug zur intelligiblen Genusform, die begrifflich gefasst wird, verstanden wird.

Der entscheidende aristotelische Gedanken lautet, dass das beobachtbare Erscheinen des *Einzeldings* – oder wie Tugendhat formuliert: „das uns umgebende Anwesende“, „das unmittelbar vor uns Liegende“ (τὰ ὑποκείμενα)“ oder „das faktisch Vorliegende“ (τὰ ὑπάρχοντα)“⁹⁷ – in Bezug zur allgemeinen, begrifflichen Formbestimmung, der *wesensgemäßen Leistung* (*ergon*), nach dem Prinzip der *Selbstbestimmung* erklärbar wird. Über diese explanatorische Begründung hinausgehend hat dieses Prinzip ontologischen Charakter. Das heißt, dass das Selbstbestimmungsprinzip *wesentlich* zur *Wirklichkeit* des individuellen Form-Stoff-Kompositums gehört. Beispielsweise sei die Seele der lebendigen Naturdinge keine reine Vernunftidee, die lediglich aus explanatorischer Gründen zur Klärung des *Was-es-heißt-diese-Sache-zu-sein* anzunehmen ist, sondern die wirkende Formbestimmung, die die *Einheit aller (Teil-)Organe und Teil(-Funktionen)* des Einzeldings organisiert.⁹⁸ Aristoteles sieht in der *Wirklichkeit* des Einzeldings die (Final-)Wirkung der Formursache (εἶδος), die sich durch diese Individualisierung ebenso als Genusform erhält und dem Form-Stoff-Kompositum vorrangig ist.⁹⁹ Denn wenn die Bewegung des Individuums statt zufällig eher „regelmäßig in die bestimmte Prä-

⁹⁶ So intuitiv die Erklärung der lebendigen Wesen über den Begriff der Selbstbestimmung (in Bezug zum Strebevermögen) scheint, so schwierig ist er bei unlebendigen Dingen in Anschlag zu bringen. Diese zeichnen sich gerade durch die Negation der Selbstbestimmung aus. Die Elemente beispielsweise zeigen ihre Selbstbestimmung – ihr Vermögen, sich auf ihre naturgemäße Leistung zu beziehen und sich entsprechend zu bewegen – erst, wenn sie Veränderung (wider die natürliche Ausrichtung in der kosmischen Ordnung) *an sich erfahren haben*. Ihre Selbstbestimmung ist nicht „im Sinne von In-Bewegung-Bringen oder Hervorbringen, sondern in dem von An-sich-Erfahren“ („οὐ τοῦ κινεῖν οὐδὲ τοῦ ποιεῖν, ἀλλὰ τοῦ πάσχειν“, PH, 255b30 f.) zu verstehen – also als eine Art *passive Selbstbestimmung*. Der Stein – aus dem Element Erde bestehend – kehrt, würde man ihn nach oben werfen, zum Erdboden zurück, weil Erde nass und schwer ist.

⁹⁷ Tugendhat 1958, 13.

⁹⁸ Siehe DePaAn, 641a17 ff., 645b15 ff.

senz als in ihr Ziel (τέλος) trifft“, dann muss eine Formursache, die sich durch die Individuierung auf sich selbst bezieht, vorhanden sein, die die Bewegung in der Art dirigiert, dass die durch die Potenzialität der Materie zwar eingeschränkten, aber ebenso vielfältig verwirklichten Individualbestimmungen unter sie subsumiert werden können.¹⁰⁰ „Das ist nur möglich, indem es [die Formursache, F. B.] als τέλος das Worumwillen (ὄϛ ἔνεκα) und damit die ἀρχή der bewegenden Ursache [im Individuum, F. B.] ist.“¹⁰¹ Ich präzisiere die etwas sperrige Aussage Tugendhats, indem ich sie mit dem bisherigen Verständnis der Formursache, genauer: der wesensgemäßen Leistung (F-iii-b) verbinde (siehe Tabelle 1.1 (76)).

Die Grundidee lautet, dass die *wesensgemäße Leistung*, die Tugendhat nach traditionellem Sprachgebrauch durch das *Worumwillen* und die *archē* anspricht, um eine Vielzahl von teleologischen Begriffen, die unter das Begriffsfeld *Selbstbestimmung* fallen, erweitert werden muss, damit sie nicht nur als allgemeiner Verstehensgrund, sondern ebenso als im Einzelding wirkende intelligible Form begriffen werden kann. Am paradigmatischen Beispiel des Herstellens wurde schon vorgeführt, dass beim Kunstding die Formursache vor allem durch die Funktionsbestimmung (F-iii) gegenüber allen Verursachungsweisen primär ist. Denn die *funktionale Zweckbestimmung* eines *Einzeldings* bildet den (einen) *Grund*, wodurch Verschiedenes in eine systematische und zusammenwirkende Einheit synthetisiert wird, wobei diese Synthesisfunktion im Begriff der *wesensgemäßen Leistung*, genauer: der Verwirklichungsbestimmung (F-iv) enthalten ist. Beim Kunstwerk verortet Aristoteles die Verwirklichungsbestimmung beim Herstellenden.¹⁰² Beim Naturding werden alle Prinzipien-Aspekte der Verwirklichung einer vom Menschen unabhängigen Formursache zugeschrieben. Die innere Funktionalität des organischen Zweckgefüges und dessen Verwirklichungsweise werden nicht durch eine externe Seele bestimmt, sondern durch eine immanente, intelligible Form. Das Prinzip der Bewegung in sich zu tragen, heißt dann, dass die Aktions- und Führungsaspekte der Verwirklichung in dieser Formursache lokalisiert

⁹⁹ Siehe MP, 1034a34–b19. Tugendhat bezeichnet die konkrete Wirklichkeit der Genusform auch als „das Anwesen des schlechthin Einfachen“, siehe Tugendhat 1958, 11. Es ist sowohl individuell als auch in seiner Individualität allgemein.

¹⁰⁰ Tugendhat 1958, 78.

¹⁰¹ Tugendhat 1958, 78.

¹⁰² Dieser verwirklicht das Kunstwerk in zwei Schritten: durch das Überlegen (die theoretische Synthesis aller Bestimmungen unter den Begriff der *funktionalen Zweckbestimmung*) und das Herstellen (die praktische Synthesis des Materials zu einer kausal-mechanisch zusammenwirkenden funktionalen Einheit). Siehe Fußnote 90 (78).

sind. Dass ein Naturding *selbstbestimmt* ist, bedeutet demnach nicht, dass es wie ein Kunst Ding von einer ihm abgetrennten Formbestimmung gelenkt wird, sondern *ihm selbst* das Moment (!) einer intelligiblen Form zukommt. Ein natürliches Form-Stoff-Kompositum zu sein, heißt, eine zusammengesetzte, eine konkret-allgemeine Substanz zu sein, die als ein selbstbestimmtes Etwas *anerkannt* wird.

1.3.6 Synthesisfunktion und Selbstbestimmung

Die Verwirklichung, die beim Kunstwerk der Herstellende übernimmt, wird beim Naturding dessen *Natur* (φύσις) zugeschrieben. Das heißt – bei einer strengen Übertragung der Argumentation – die intelligible Natur(-form) des *Einzelings* vollführt die zwei Seiten der *Synthesisfunktion*: das Überlegen und das Herstellen. Ich resümiere den Herstellungsprozess in dieser Hinsicht (siehe 1.3.4). Im Verlauf des Herstellungsprozesses können Bestimmungen zur Genusform hinzukommen. Es sind Bestimmungen die aus dem praktischen Umgang des Handwerkers mit dem *Einzel Ding* erwachsen und aus der offenen Potenzialität der Materie resultieren (das Buchensperrholz ist im Normalfall so und so, kann aber abweichend erscheinen). Der Entscheidungsprozess unterliegt der (praktischen) Vernunft des Handwerkers. Im Verlauf langjähriger Beschäftigung bildet der Handwerker einen (eventuell sehr *eigensinnigen*) Genusbegriff des Kunst Dings. Unter dem *Genusbegriff* sind alle normierten Eigenschaften des Kunst Dings versammelt. Es handelt sich also um ein Set von Aussagen darüber, welche phänomenal erfahrbaren materiellen und mechanisch-funktionellen Eigenschaften das *Einzel Ding* besitzen sollte, um seine *funktionale Zweckbestimmung* erfüllen zu können.

Diese explanatorischen Aussagen sind *generischer Art*. Der Handwerker kann durch Bezug auf die *funktionale Zweckbestimmung* des *Einzelings* *erklären*, warum im Normalfall das Kunst Ding diese Eigenschaften besitzen sollte. Der gleiche Prozess des *vernünftigen Überlegens* ermöglicht dem Handwerker auch die Entscheidung, warum bei einem bestimmten Einzelstück eine Eigenschaft vom Normalfall abweicht. Die Bestimmungen, die unter einer Genusform eines künstlichen *Einzelings* subsumiert werden, besitzen kein strikte Allgemeingültigkeit. Sie gelten *in aller Regel* nur für den Normalfall, auf den sie hin normiert wurden. Ob ein Individuum unter die Genusform fällt oder nicht und umgekehrt, welche Individualbestimmungen in die Genusform einfließen, ist von der praktischen Vernunft des Handwerkers abhängig. Wobei dem Handwerker zwei Weisen der Einflussnahme offenstehen: Er kann das Individuum auf die

Genusform hin herstellen oder die Genusform auf das Individuum hin anpassen. Im Herstellungsprozess gilt also, dass die Bestimmungen der Genusform nicht streng deduktiv abgeleitet werden. Der Einzelfall kann abweichen; genauso, wie die Ausnahme im Einzelfall nicht notwendigerweise die Genusform verändert. Das Richtmaß der Synthese zwischen dem augenblicks- und personengebundenen Individualfall und der überzeitlichen und überindividuellen Genusform bleibt das *zweckrationale Denken* mit Bezug auf die *funktionale Zweckbestimmung* des Kunstthings. Daraus folgt für Aristoteles letztlich, dass nur die Leistungsbestimmung (F-iii) und die mit ihr verbundene Verwirklichungsbestimmung (F-iv) die im Herstellungsprozess leitenden Ursachen sind.¹⁰³

Wie erwähnt, variiert Aristoteles diese Argumentation bezüglich der Wesensdefinition der Naturdinge.¹⁰⁴ Die zentrale Frage lautet, inwiefern sich das Naturding durch eine *quasi-logische* Fähigkeit auszeichnet, die im Herstellungsprozess der Handwerker übernimmt. Das Prinzip der *Selbstbestimmung* verweist darauf, dass es durch eine Art praktische Vernunft in der Lage zu sein scheint, zwischen seinem augenblicksgebundenen Sein (dem phänomenales Erscheinen) und seiner überzeitlichen, allgemeinen Genusform zu vermitteln. Im Grunde systematisiert Aristoteles die Naturdinge danach, in welcher Art sie die in der *Selbstbestimmung* enthaltene Synthesefunktion ausführen; wie weit sie in der Lage sind, beim Verwirklichen ihrer wesensgemäßen Leistung die an sie herangetragenen, äußerlichen Zwecksetzungen nach den Normen ihrer wesenseigenen, ihrer immanenten Zwecksetzung zu vermitteln.

In welcher Art ist diese *Selbstbestimmung des Naturdings quasi-logisch*? Dazu bietet es sich an, zuvor die Erkenntnismethode des aristotelischen Naturforschers zu untersuchen. Der aristotelische Naturforscher beobachtet die Erscheinungen eines Naturdings (die Bestimmungen F-i und F-ii) und sammelt eine Vielzahl von augenblicksgebundenen Individualbestimmungen.¹⁰⁵ Er bildet daraus ein Set an *induktiven Erfahrungsurteilen*,

¹⁰³ Das ist die Quintessenz aus MP, 1034a10–33. Das Kunstthing wird primär nicht über die faktischen Bestimmungen (F-i und F-ii) erschlossen, denn diese können sich ändern. Beispielsweise haben die neuen Plasmafernseher in ihrer Gestaltform und hyletischen Formbestimmung (F-ii/a/b/c) wenig mit alten Röhrenfernsehgeräten gemein – erfüllen jedoch beide die gleiche Funktion.

¹⁰⁴ „Ähnlich wie mit diesen Dingen verhält es sich auch mit den Naturdingen; denn der Same stellt in derselben Weise her wie bei den durch Kunst erschaffenen Dingen.“ (ὁμοίως δὲ καὶ τὰ φύσει συνιστάμενα τούτους ἔχει. τὸ μὲν γὰρ σπέρμα ποιεῖ ὥσπερ τὰ ἀπὸ τέχνης; MP, 1034a34–35).

¹⁰⁵ Es handelt sich um *raum-zeitlich zurückgebundene Aussagen*, also um Aussagen, die individuell exemplifizierbar sind, beispielsweise „Aus dieser Eichel wächst

um aus ihnen einen Erfahrungsbegriff des Naturdings zu gewinnen.¹⁰⁶ Diese Bestimmungen bilden bei lebendigen Naturdingen etwa die „Gesamtheit der morphologischen und physiologischen Merkmale im Laufe des Lebens.“¹⁰⁷ Nach Aristoteles besitzen diese Bestimmungen die gleiche *Erkenntnisgewissheit* wie die über Kunstdinge. Sie gelten in aller Regel nur für den Normalfall, auf den sie hin normiert sind. Nach seiner in Tabelle 1.2 (85) dargestellten Differenzierung von Bestimmungsweisen bezeichnet Aristoteles diese Art der Gewissheit als *der Regel nach* (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*). Ebenso wie die faktischen Bestimmungen, die unter der Genusform eines künstlichen *Einzeldings* subsumiert sind, besitzen die Phänomenalbestimmungen über ein Naturding keine absolute *Erkenntnisgewissheit*. Sie sind abhängig von äußerlichen Randbedingungen und der Individualfähigkeit zur Verwirklichung der Genusform. Die faktischen Bestimmungen eines Naturdings bilden dann einen kaskadenartigen Baum, der sich permanent erweitert. Das heißt, die *Erkenntnisgewissheit* der Bestimmungen bezieht sich auf das *paradigmatische Erscheinungsbild* der spezifischen Genusform, nicht aber zwingend auf die individuelle *Erscheinung* des Naturdings, dessen faktischen Bestimmungen von der Norm abweichen können.¹⁰⁸

ein Eiche.“ Sie sind zu unterscheiden von überzeitlichen und überindividuellen Aussagen der Logik oder Mathematik, deren beispielhafte Konkretisierung nicht sinnvoll erscheint (beispielsweise „2 plus 2 ist gleich 4“).

¹⁰⁶ In Anlehnung an einen Begriff von Thompson, der diese Art von Urteilen *natural-historical judgements* nennt; siehe Thompson 1995.

¹⁰⁷ Ritter und Gründer 1971 ff., Band 3, 310.

¹⁰⁸ Aus der Bestimmung „Aus Eicheln wachsen Eichen“ kann man nicht mit absoluter Gewissheit deduzieren, ob diese keimende Eichel eine Eiche wird. Die faktischen Bestimmungen der Genusform sind von den Individualbestimmungen in gewisser Weise unabhängig. Aufgrund des Induktionsproblems kann die Wahrheit der Genusbestimmungen nicht durch die Tatsachenbestimmungen des Individuums gestützt werden (es liegen niemals die Tatsachenbestimmungen in allen Räumen und über alle Zeiten vor). Daraus folgt, dass die Genusbestimmung (bei einer gescheiterten Exemplifikation) nicht durch die Individualbestimmungen in Frage gestellt und aus der Genusbestimmung der Individualfall nicht ausreichend deduziert werden kann. Die empiristische Tradition (nach Hume) geht nun davon aus, dass die Genusbestimmungen in augenblicksbehafteten Individualbestimmungen (zeitlichen Aussagen) gründen, ihre Gültigkeit jedoch kritisch auf die darin einbezogenen Erfahrungsfälle beschränkt bleibt. Die Allgemeingültigkeit einer Aussage beruht nur auf der erfahrungsbedingten Aufsummierung von Einzelfällen und der Ablehnung einer der empirischen Erkenntnis vorauslaufenden (apriorischen) Formursache, die (spekulativ) noch nicht beobachtbare Fälle einbezieht (siehe dazu Hume 1748, 17–19). Dies lehnt Aristoteles meines Erachtens in der Art ab, dass er zwar die Unterscheidung zwischen Individual- und Genusbestimmung teilt, aber die Erkenntnisweise und die Funktion der Genusform in völlig anderer Weise konzipiert. Für Aristoteles ist der Einzelfall, die individuelle Erscheinung,

	Gewissheitsart	vernunftartig	Ursprung	Erklärungskraft
a)	zufällig	ohne Logos	}	keine
b)	quantitativ			
c)	der Regel nach	} mit Logos	} Realerfahrung	verhältnismäßig (wenig, meist, ...) explanatorisch allgemein (ausnahmefähig)
d)	allgemeingültig			
e)	intuitiv (allgemein- gültig)			
			Denken (Logik)	streng deduktiv (rein)
			Vernunftfeinsicht	unmittelbar

Tabelle 1.2: Aristoteles' Differenzierung der Erkenntnisgewissheiten (PH, 196b11 ff.).

Man könnte nun mit Blick auf die Funktion des Handwerkers behaupten, dass die Entscheidungen, ob ein Individuum unter die Genusform fällt oder nicht und ob eine Individualbestimmung in die Genusform einfließt, allein von der (erkennenden) Vernunft des Naturforschers abhängt. Doch es gibt für Aristoteles einen entscheidenden Unterschied. Der Naturforscher stellt weder das einzelne Individuum noch dessen Begriff, seine Genusform, her. Sie unterliegen deshalb nicht seiner praktischen Überlegung. Während die Individualform in ihrem Erscheinungsbild auch vom Normalfall abweichen kann, ist die Genusform eines Naturdings keine variable, sondern eine notwendige Bestimmung. Die Wissenschaft richtet sich daher zum einen auf das erfahrbare Einzelne und das Allgemeine, wobei das Letztere das Ziel des wissenschaftlichen Erkennens ausdrückt.¹⁰⁹ Im Verlauf des Erkenntnisprozesses geht der Naturforscher von der Phänomenalerfahrung des Individuums zum mit Notwendigkeit gewussten Begriff der Genusform über (ἐπιστητόν), der die Wirklichkeit des *Einzelings* bestimmt.¹¹⁰ Das

aber auch der Normalfall, das paradigmatische Erscheinungsbild, nur über die Genusform und die in ihr enthaltenen allgemeinen Bestimmungen, die Prinzipien (ἀρχαί), erkennbar. Siehe nachstehende Fußnote.

¹⁰⁹ Zur Differenz der Gegenstände der Wissenschaft – Individualform und Genusform – siehe MP, 1087a10–25.

¹¹⁰ Aristoteles geht davon aus, dass dem Seienden ein *Gegenstand des Wissens*, das ἐπιστητόν, entspricht. Die wesentliche Eigenschaft des Epistēton besteht darin, dass es mit beziehungsweise aufgrund von Notwendigkeit ist (ἐξ ἀνάγκης): Es kann nur

heißt, der Naturforscher übernimmt gewissermaßen die Konstruktion des Begriffs (es ist seine subjektive Erkenntnisleistung).¹¹¹ Aber im Falle des Naturdinges konstatiert er eine natürliche, von seiner Erkenntnis unabhängige *ideelle Realform* – eine Art *Selbst*. Aber wie kann er dies behaupten? Denn der Normalfall der Genusform erfasst das Individuum nur, wenn es unter die darin beschriebenen Regeln fällt und durch sie in seinem Erscheinen erklärt werden kann. Dies trifft aber nicht auf alle Einzelfälle zu. Die Gewissheit aus phänomenalen Bestimmungen ist deshalb nur der Regel nach. Die Frage lautet, welche formale Bestimmung mit Notwendigkeit auf alle Naturdinge zutrifft.

An diesem Punkt ist mit Nachdruck daran zu erinnern, dass die faktischen, phänomenal wahrnehmbaren Bestimmungen (F-i, F-ii) bereits für den Begriff des Kunstthings zweitrangig sind. Das Primat lag bei der *funktionalen Zweckbestimmung*. Diese hat aber den Rang eines metaphysisch-ontologischen Prinzips, das alle Erkenntnis von Kunstdingen grundlegt. Dies gilt auch für die wissenschaftliche Erkenntnis des Naturdinges.¹¹² Die Prinzipienkenntnis stellt die Aufgabe des höchsten Seelenvermögens dar, der *intuitiven Vernunft*, die alle diskursive wissenschaftliche Erkenntnis grundlegt.¹¹³ Dass ein *Einzelding* eine (lebendige) Naturform ist und in diesem Sinne ein *quasi-logisches Selbst* besitzt,

(=es muss) so und nicht anders sein. Die Notwendigkeit geht für Aristoteles einher mit der Ewigkeit, denn das Notwendige sieht Aristoteles in dem Ungewordenen und Unvergänglichen. Es muss ewig sein, weil es sonst auch anders sein könnte. Sehr kompakt dargestellt in EN, VI, 3.

¹¹¹ Wissenschaft baut immer auf einem Vor-Wissen (*ἐκ προγνωσσομένων*) auf. Wie es Aristoteles ausführlich in den *AnaPo*, I, 71a ff. beschreibt, arbeitet eine gute theoretische Lehre immer mit zwei Mitteln: der Induktion (*ἐπαγωγή*) als Ausgangspunkt zum Allgemeinen und der Schlussfolgerung (*συλλογισμός*) als Ausgangspunkt zum Einzelnen. Sowohl das Einzelne als auch das Allgemeine können ein Vorwissen bilden.

¹¹² Man könnte die materiellen Gegebenheiten und das kausalmechanische Zusammenwirken durch einen *Automaten* nachahmen, wie Descartes dies vorschlägt (siehe Zitat in Fußnote 39 (170)). Nach ihm fehlt in diesem Fall das Entscheidungskriterium zwischen Kunst- und Naturding.

¹¹³ „Da Wissenschaft Aneignung des Allgemeinen und des mit Notwendigkeit Seienden ist, und da es Ausgangspunkte für alles Beweisen und für alle Wissenschaft gibt – und die Wissenschaft Denken verlangt –, so kann der Ausgangspunkt der Wissenschaft nicht selbst wieder Gegenstand der Wissenschaft sein, und auch nicht der Sachkundigkeit oder der Vernünftigkeit.“ („Ἐπεὶ δ' ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, εἰσὶ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδεικτῶν καὶ πάσης ἐπιστημῆς (μετὰ λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη), τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὐτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις.“, Aristoteles 1998, 37 (1140b30–35)). Die Wissenschaft kann sich nicht selbst begründen, da sie immer beweisend vorgeht (beweisendes Verhalten) – man würde in einen *regressus ad infinitum* geraten. Sie beleuchtet das

drückt sich nach Aristoteles durch seine Verwirklichungsweise aus (F-iv). Im Naturding wirkt das Prinzip der *Selbstbestimmung des Naturdings*. Es bezieht sich in seiner Verwirklichung auf die ihm immanente Norm, seinen im Genusbegriff bestimmten Naturzweck. Die im *Selbstbestimmungsprinzip* angesprochene Vermittlungsleistung zwischen Genusform und Materie besitzt allerdings eine andere Erkenntnisgewissheit – sie ist als Prinzip nicht auf Erfahrung beruhend diskursiv gewonnen, sondern eine Vernunfteseinsicht. Eine Eichel zum Beispiel zeigt eine Bestrebung zu ihrer Genusform, indem sie alle für sie konstitutiven Bedingungen auf jene bezieht. Zwar kann ihr kaskadenartig ausdifferenzierter Individualbegriff in vielen Punkten von der paradigmatischen Erscheinungsform des Genusbegriff abweichen, aber die Abweichung von der Norm lässt sich durch das Prinzip der *Selbstbestimmung des Naturdings* erklären (eine Pflanze bildet Giftstoffe, weil eine andere ihr nahe Pflanze sie bedrängt et cetera).¹¹⁴ Es gibt daher für Aristoteles einen explanatorisch begründeten Vorrang des teleologischen Begriffs von Naturdingen im Sinne des von ihm entwickelten *Selbstbestimmungsprinzips*.

Wenn Aristoteles daher davon redet, dass das Naturding durch die wesensgemäße Leistung (F-iii) spezifiziert wird, dann hat er dieses prinzipienartige Leistungsvermögen vor Augen – das nicht nur der Regel nach gewusst wird, sondern durch Vernunfteseinsicht. Das Naturding erfüllt sein Wesen besonders gut, wenn es seiner *naturgemäßen Leistung* (ὁ πέφυκεν ἔργον) entspricht und zwar nicht rein zufällig (καθὰ συμβεβηγός) oder durch äußerliche Zwecksetzung kausal-mechanisch bedingt, sondern *an sich* beziehungsweise *aus sich selbst heraus* (καθ' αὐτό).¹¹⁵ Die *wesensgemäße Leistung* aller Naturdinge, so kann man mit Aristoteles sagen, wäre die als Ordnungsprinzip fungierende *Selbstbestimmung*. Das teleologisch gefasste Prinzip der Selbstbestimmung bietet eine ontologisch konstitutive Grundlage für die Erkenntnis des Naturdings, durch die die Regelmäßigkeiten des phänomenalen Erscheinungsbilds und die kontingenten Abweichungen davon systematisch-begrifflich expliziert werden können.

Zum Ende soll hervorgehoben werden, dass das *Selbstbestimmungsprinzip* ein *Begriffsfeld* bildet, dass unterschiedliche logische Figuren der

Seiende, was in seiner Konkretion auch variabel sein kann – die ersten Prinzipien sollten aber fest sein und sind Gegenstand der intuitiven Vernunft.

¹¹⁴ Es gibt natürlich auch die Erklärung über den Mangel oder die Krankheit, wo es zum einen um die fehlende materielle Potenzialität zur Verwirklichung der Genusform und zum anderen um eine fehlgeleitete *Selbstbestimmung des Naturdings* geht.

Selbstbezüglichkeit vereint. Grundsätzlich drückt sich in diesem aus, dass das Naturding ein sich *selbständig* auf seine Genusform (die *wesensgemäße Leistung*) hin normierendes *Einzelding* ist. Die *Selbständigkeit* ist nach Aristoteles ein Ausdruck der mit dem Prinzip der Selbstbestimmung einhergehenden Weise der Vermittlung von Naturdingen. Die teleologische Erklärung bedeutet somit nicht zwingend, dass das Naturding ein Bewusstsein seiner selbst besitzen muss; sondern nur, dass in ihm eine (selbständige) Bezugnahme zwischen der allgemeine Genusform, seiner Leistung, und seinem individuellen materiellen Erscheinen wirkt. Die Einheit zwischen Genusform und dem *Einzelding* ist bei den meisten Naturdingen unmittelbar.¹¹⁶ Die *Selbstbestimmung des lebendigen Naturdings_A* bedeutet, dass dieses in seiner Selbstverwirklichung dazu in der Lage ist, durch seine *aktive Tätigkeit* mittels Zwecksetzungen an Anderem seine wesensgemäße Leistung, seinen *Naturzweck_A*, zu verwirklichen (zur materiellen Selbsterhaltung, zum Wachstum und zur Reproduktion). Es ist das wesentliche Kennzeichen der Naturdinge, mit der Verwirklichung des Naturzwecks ihr wahrhaftes Sein – ihre *Vollendung im Allgemeinen* (ἐντελέχεια) – von selbst anzustreben.¹¹⁷ Wie in Tabelle 1.3 ersichtlich wird, kann man die Verwirklichungsbestimmung (F-iv) anhand der Selbstbestimmungsweisen, die Aristoteles zum Begriff der Naturdinge bis hin zum Menschen als bewusst vermittelndes Wesen in Anschlag bringt, weiter ausdifferenzieren.¹¹⁸ Für die Suche nach der wesensgemäßen Leistung des Menschen ist vor allem das Faktum von zentraler Bedeutung, dass dieser alle Selbstbestimmungsweisen beherrscht.

Soll die *Physik* als die wissenschaftliche Art der Naturbetrachtung die immanent-dynamische Relationsbeziehung zwischen Genusform und Individualerscheinung eines Naturdings herausstellen, also dessen wesensimmanenten Formen bestimmen, muss sie nach Aristoteles das Unterfangen wagen, die Naturwelt mit Hilfe des an „der Statik der Begrifflichkeit

¹¹⁵ Siehe Protr, B 63 ff., EN, 1097b22 ff., EE, 1218b37 ff. Ein Einzelding ist umso wertvoller, je mehr es seiner Natur nach beherrschend und führend ist (also nicht nur selbständig, sondern auch fremdbestimmend) – so stellt sich beispielsweise das Verhältnis zwischen Mensch und Tier dar („βέλτιον δὲ τὸ κατὰ φύσιν ἀρχικώτερον καὶ μᾶλλον ἡγεμονικόν, ὡς ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα.“, Protr, B 61).

¹¹⁶ In PH, 199b27–31 vergleicht Aristoteles die Selbstbestimmungsfähigkeit eines Naturdings mit der Art und Weise, wie ein (perfekter) Künstler seine Kunst ausübt. Der Arzt der sich selbst behandelt und seine Kunstfertigkeit auf sich anwendet. Zur Ausdifferenzierung siehe Tabelle 1.3 (89).

¹¹⁷ Vergleiche MP, 1044a1–14, EE, 1219a8–12 und DeA, 412a27f., 417a21 ff., 431a4 f.

¹¹⁸ Siehe dazu auch DeA, 414a29–414b19, 415a23–30, 416b22–26 und die weitere Ausdifferenzierung des Selbstbestimmungsbegriffs bei Hegel in Fußnote 156 (382).

	Ebene	Unterebene
F-iv)	Verwirklichung	Verwirklichungsweise und -prozess der wesensgemäßen Leistung (iiib) a) fremdbestimmt (künstlich, <i>technisch-praktische Handlung</i>) b) selbstbestimmt (natürlich, selbstbestimmte Veränderung (Vollzüge)) b1) passive Selbstbestimmung (unbelebte Elemente (etwa Erde)) b2) aktive Selbstbestimmung (belebte Naturdinge (Seelenvermögen)) b2.1) pflanzlich (Ernährung, Reproduktion) b2.2) tierisch (Streben, Begehren, Wahrnehmen) b2.3) menschlich (logos-bestimmt)

Tabelle 1.3: Erweiterung der Tabelle 1.1 (76) um die Selbstbestimmungsweisen der Einzeldinge.

orientierten Grundsatz[es] von der Unveränderlichkeit der Form“¹¹⁹ zu betrachten. Man hat dasjenige, das eigentlich begrifflich als Allgemeines fixiert werden soll, als ein dynamisches – nicht nur kausal-mechanisch veränderliches, sondern sich selbst bestimmendes – Form-Stoff-Kompositum zu begreifen. Aristoteles versucht, das Kriterium der selbstbestimmten Veränderung in einem teleologischen Begriff der Natur ($\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) zu erfassen. Der aristotelische Naturphilosoph betrachtet die Natur daher aus einer ganz spezifischen Grundhaltung heraus, die sich vor allem vom ökonomischen Extrem der modernen Naturbilder – die Naturwelt auf den überschaubaren unselbständigen „Bestand“ technisch verwertbarer Mittel zu reduzieren, um mit Heidegger zu reden – klar unterscheidet.¹²⁰

Die aristotelische Naturerkenntnis im Sinne einer mit Vernunft beweisenden *Grundhaltung*_A ($\eta\ \mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\ \epsilon\acute{\zeta}\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\omicron\delta\delta\epsilon\iota\kappa\tau\iota\kappa\acute{\eta}$) soll wie folgt definiert werden (als Variation der Ursprungsdefinition, siehe 1.2.2): Die Naturerkenntnis stellt eine Handlung dar, in der die Naturdinge nach dem durch die intuitive Vernunft erkannten Prinzip der *Selbstbestimmung* begriffen werden. Darin liegt eine über die Vernunftfeinsicht begründete Anerkennung des Selbstbestimmungsprinzips als leitendes Erkenntnisprinzip und ontologischer Grund der Naturdinge selbst.¹²¹ Die oben zitierte

¹¹⁹ Blumenberg 1962, 93.

¹²⁰ Heidegger 1953, 15–17.

Definition der Physik, dass sie „eine Gattung des Seienden behandelt, nämlich dasjenige Wesen, welches das Prinzip der Bewegung und der Ruhe in sich selber hat“, sollte demnach auch als ein normativer Grundsatz der *Grundhaltung der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis_A* verstanden werden.¹²² Das wissenschaftliche Handeln in der aristotelischen Physik unterscheidet sich durch diese *Grundhaltung_A* von anderen Einstellungen zur Natur, etwa der des Handwerkers.

1. Fazit: Philosophische Erkenntnis als menschliches Ergon

Im Teilfazit 1.2.6 wurde herausgestellt, dass Aristoteles die *Theoria* nicht nur als *einen*, sondern den *vollkommensten Modus* des menschlichen Lebens kennzeichnet. Mit dem theoretischen Denken, das im Zustand der Muße vollzogen wird, verwirklicht der Mensch seine genuine Leistung in vortrefflichster Weise. Es stellte sich dabei die Frage, an welchem Richtmaß er die beste Leistung orientiert. Zur Beantwortung wurden zwei zentrale voraristotelische Ansätze aufgegriffen. Die Sophisten propagieren ein Menschenbild, in dem der Mensch die Normen seiner Handlung selbst bestimmt (siehe 1.3). Platon lehnt die willkürliche Selbstnormierung des Menschen ab und versucht, augenblicks- und personenunabhängige Normen zu etablieren (siehe 1.3.1), indem er den Gedanken weiterentwickelt, dass die Normen von den Gegenständen der Handlung abhängen. Durch eine vernunftbestimmte und situationsunabhängige Perspektive, durch die wissenschaftliche Sichtweise, kann der Mensch die spezifische Natur des Gegenstands erkennen. Nur an ihr dürfen die *Gütenormen* einer zur Kunst entwickelten Tätigkeit ausgerichtet werden, wenn der Handelnde in ihr die Meisterschaft erreichen will. Die logische Begründung jener

¹²¹ Gerade in Bezug zur unlebendigen Natur erweist sich der aristotelische Ansatz als kaum haltbar: Denn worin sollte, so könnte man fragen, die *Selbstbestimmung* eines Steines (der Genusform Basaltstein mittels dieses Basaltsteins) bestehen? Daraus folgt allerdings nicht, dass man zur Erforschung der immanenten Leistung die Naturdinge nicht in instrumentelle Zweck-Mittel-Bezüge einordnen könnte. Die spezifische Leistung muss lediglich zum funktionalen Leistungsspektrum des Naturdings (F-iiia) zählen. Ein Löwe kann durch einen brennenden Reifen springen, als ‚Blindenhund‘ oder Katapultgeschoss eingesetzt werden; aber seine *wirkliche Wesensbestimmung* wird erst erkannt, wenn sie unter das eingeschränkte Leistungsspektrum fällt, das er *selbstbestimmt* verwirklicht.

¹²² „ἐπει δὲ καὶ ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη τυγχάνει οὕσα περὶ γένους τι τοῦ ὄντος (περὶ γὰρ τὴν τοιαύτην ἐστὶν οὐσίαν ἐν ἣ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ), [...]“ MP, 1025b18-21.

philosophischen Orientierung sieht er im *Ergonargument*, welches Aristoteles aufgreift: Jedes Seiende verwirklicht sich im höchsten Maße, wenn es seine genuine, seine *wesensgemäße Leistung* vollführt (siehe 1.3.1).

Wie demonstriert wurde (siehe 1.3.2), versucht Aristoteles, das Ergonargument wissenschaftlich zu fundieren. Seine metaphysische Untersuchung ergibt, dass die faktischen, phänomenal-erfahrbaren Bestimmungen (F-i, F-ii) sekundär gegenüber der Funktions- und Verwirklichungsbestimmung (F-iii, F-iv) sind. Erst durch die beiden letzten Teilbestimmungen der Formursache wird das raum-zeitliche Sein eines Individuums verständlich. Wissen wir die Funktion eines *Einzeldings*, den Zweck und die Funktionsweise, sowie seine Verwirklichungsweise, dann haben wir die wesensgemäße Leistung und somit das Wesen begrifflich erfasst. Dies gilt sowohl im Fall des Kunstthings (siehe 1.3.4) als auch im Fall des Naturdinges (siehe 1.3.5). Im ersten Fall verwirklicht der Mensch ein *Einzelding*, weil er die Funktion bestimmt und ihr folgend das *Einzelding* herstellt. Er handelt nach einer Norm, die er aus der wesensgemäßen Funktion des Kunstthings ableitet, die er wiederum erst erkennen muss. Beim Herstellen vermittelt der Mensch demnach seine Selbstbestimmung – er verwirklicht durch das technische Eingreifen eigene Zwecke – mittels der Naturdinge. Er *nutzt* die natürlichen Eigenschaften der Naturdinge. Im Naturding hingegen liegt ein immanenter Selbstbezug zwischen der Genusform und dem Individuum vor. Das Individuum bezieht sich selbstbestimmt auf seine Genusform, unabhängig vom Eingreifen und von der Erkenntnis des Menschen (siehe 1.3.6). Aus Aristoteles' metaphysischer Perspektive erweitert sich der Begriff der *Selbständigkeit* (zunächst nur als raumzeitliche Individuierbarkeit verstanden) um die Dimension der Funktions- und Verwirklichungsbestimmungen. Ein sich durch einen immanenten Naturzweck systematisch ordnendes und sich selbst bestimmendes Ganzes besitzt *mehr Selbständigkeit* als ein fremdbestimmtes Kunstthing. Der Mensch ist nun in der Lage, einerseits die Funktion eines *Einzeldings* durch das technische Eingreifen festzusetzen. Er normiert dadurch das Andere direkt (menschliche Macht). Andererseits ist er dazu fähig, in der theoretischen Naturerkenntnis die Dinge als selbstbestimmte Wesen anzuerkennen und dadurch deren spezifische Leistungen begrifflich zu explizieren.

Nun stellt sich die Frage, in welcher der beiden Fähigkeiten der Mensch seine wesensgemäße Leistung sehen sollte? Zur ersten Möglichkeit: Das Menschenbild würde in einem strikten Sinne dem Homo-mensura-Satz der Sophisten folgen. Der Mensch bestimmt die Normen seines Handelns und Lebens selbst, in dieser Autonomie liegt seine wesensgemäße Leistung.

Platons und Aristoteles' Einwand an dieser Stelle ist deutlich: Die Autonomie würde schlimmstenfalls auf regellose Willkür hinauslaufen. Genau aus diesem Grund sind sie bemüht, nach augenblicks- und personenunabhängigen Handlungsnormen (einer tugendgeleiteten Meisterschaft) des menschlichen Lebens zu suchen. Den paradigmatischen Ausgangspunkt der Untersuchung bilden im Gegensatz zu den Sophisten nicht die *Handlungsfreiheit* und die Selbstnormierung der politisch-praktischen Künste (der *Praxis*), sondern vielmehr die technisch-praktischen Künste (der *Poiesis*), da in ihnen bereits zwischen der Natur der Materialkomposita und der Freiheit in der Zwecksetzung vermittelt werden muss. Der sachkundige Handwerker ist in seinen Handlungen also immer schon an von ihm unabhängige, aber sein Handeln durchaus bedingende Zwecksetzungen gebunden. Womit zugleich der Unterschied zur zweiten Möglichkeit hervortritt, nach der das menschliche Ergon dem eines (normalen) Naturdings entspräche. Dieses bestimmt sich zwar selbst, aber bezieht sich *ohne Vernunft* auf seine Genusform. Die *Handlungsfreiheit in Muße_A* – die Fähigkeit zur *humanen Selbstbestimmung* – wäre nur ein unmittelbarer Naturprozess in Kongruenz mit dem Begriff der Genusform; die *Handlungsfreiheit* wäre ein Schein.

Aristoteles' Konzeption der Naturform *Mensch* legt hingegen nahe, dass dessen naturgemäße Leistung gleich dem Handlungsziel ist, das er im Zustand der Muße, der Befreiung zur *humanen Selbstbestimmung*, unter Ansehung all seiner Handlungsoptionen wählt und zwar aufgrund der Erkenntnis, dass dieses Ziel seiner im kosmischen Ganzen verankerten Genusform entspricht. Die *Selbstbestimmung des Naturdings Mensch* umfasst einen vernunftgeleiteten Prozess. Das Individuum bezieht sich durch die vernunftgeleitete Selbstnormierung auf seine Genusform und auf sich selbst. Dieser *reflexive Prozess* stellt Genusform und Selbst zugleich dar. Er wird in der philosophischen Selbsterkenntnis am deutlichsten repräsentiert – dies gilt bereits für das Fragen nach der wesensgemäßen Leistung.

Aristoteles' Lösung besteht also in dem Versuch nachzuweisen, dass die Vernunft nicht nur in den selbstbestimmten Handlungen federführend ist, sondern ebenso die wesensgemäße Leistung der Genusform Mensch im Allgemeinen und jedes einzelnen Menschen im Speziellen darstellt. Wobei sich bereits an dieser Stelle eine Schwierigkeit offenbart. Über welchen Erkenntnisweise erkennt der Mensch seine naturgemäße Leistung? Trifft Aristoteles' Analyse zu, dass die Verwirklichung des Naturdings ein immanenter Selbstbestimmungsprozess ist, dann stehen zwei Wege offen: Zum einen ein indirekter Rückschluss auf die spezifische Leistung über die von

ihr geleiteten phänomenalen Lebensvollzüge und zum anderen über den scheinbar direkten Weg der (introspektiven) Erkenntnis dieses Selbstbestimmungsprozesses. Im folgenden Kapitel soll Aristoteles' Verknüpfung beider Wegen nachgegangen werden. Dazu gilt es den metaphysischen Ansatz nachzuvollziehen, nach welchem die *philosophische Erkenntnis der selbstbezüglichen Vernunftkenntnis des göttlichen Wesens* die vortrefflichste Variante der Selbstbestimmung und somit die spezifische Leistung des Menschen darstellt.

2 Die Verbindung von Selbst- und Welterkenntnis im menschlichen Ergon

In diesem Kapitel wird untersucht, warum Aristoteles im Vollzug der theoretischen Wissenschaften – insbesondere der Philosophie – das menschliche Ergon sieht. Wie im vorangegangenen Fazit bereits verdeutlicht wurde, muss die Analyse des menschlichen Ergons zeigen, dass die theoretische Wirklichkeitserkenntnis am erstrebenswertesten vor allen anderen menschlichen Tätigkeiten ist. Dazu soll dreistufig vorgegangen werden: Zunächst wird das Verhältnis von Theoria und alltäglicher Lebenswelt dargelegt. Dann soll die naturphilosophische Bewegursachenanalyse des Form-Stoff-Kompositums Mensch nachgezeichnet werden: zum einen hinsichtlich der Seele als der leitenden Formbestimmung des Kompositums und zum anderen hinsichtlich des Einflusses der Lustempfindungen auf die Wahl der Handlung. Anschließend wird rekonstruiert, wie Aristoteles die führende Rolle der Vernunft durch den Verweis auf die teleologische Struktur des Kosmos argumentativ zu stützen versucht. Aristoteles argumentiert dafür, dass die vernunftbegabte Seele durch ein Vermögen geleitet ist, das der Form nach gleich der des Wesens ist, das die rationale Ordnung des Kosmos leitet. Abschließend werden in zwei systematischen Diskussionen zum einen Aristoteles' konkrete Vorstellung von der Glückseligkeit des Theoretikers im Vollzug der selbstgenügsamen Erkenntnis und zum anderen der Aristokratismus-Vorwurf gegenüber der aristotelischen Konzeption der Philosophie näher erörtert.

2.1 Das Verhältnis von Theoria und praxisgeprägter Lebenswelt

2.1.1 Die Differenz zwischen dem klugen Praktiker und dem Theoretiker

In der Volksmeinung gibt es kein extremeres Gegenbild zum *Praktisch-Klugen* (*φρόνιμος*) als das des Theoretikers, allen voran das des Philosophen. Das Ziel des klugen Praktikers ist das gute Handeln (*εὐπραχία*), der Gegenstand der Überlegungen das *Lebenspraktische* insgesamt – dies trifft auf sein eigenes wie auf das Leben des Menschen im Allgemeinen

zu. Die praktische Klugheit definiert Aristoteles als eine „mit richtigem Planen verbundene, zur Grundhaltung verfestigte Fähigkeit [...], die auf das Handeln im Bereich der (guten) Werte abzielt, die dem Menschen erreichbar sind“.¹ Der praktisch-klugen Umgang mit den Situationen des Lebens verlangt situationsbezogene sowie auch freie und überlegte Entscheidungen (*Handlungsfreiheit*, *προαίρεσις*). Die spezifische Funktion des Praktisch-Klugen offenbart sich als das gute Überlegen beziehungsweise Sich-Beraten. In seinem Urteil verknüpft er Überlegungen zum guten Leben schlechthin und dem Konkreten des Einzelfalls innerhalb des Lebensvollzugs. Die spezifische Funktion des Praktisch-Klugen kann jedoch nicht wie beim Handwerker am (materiellen) Werk selbst festgemacht und bewertet werden (siehe 1.3.3), sondern nur an der *Grundhaltung_A* – selbst wenn die individuelle Handlung fehl läuft. Die praktische Klugheit als Grundhaltung ist somit eine auf Permanenz hin ausgerichtete und dem Individuum angepasste Entscheidungsfähigkeit, die sich auf die konkreten Einzelfälle aller Bereiche der lebensweltlichen Praxis erstreckt und am Allgemeinen, an den Normen des *Menschseins*, orientiert.²

Die Vielen (siehe 1.1.2) sehen im *Theoretiker* das Gegenbild zum Praktisch-Klugen. Bereits Platon greift den *Common Sense* über den Theoretiker auf: Thales sei – lässt er durch die Figur einer gewitzten Sklavin spotten – zwar begierig darauf, den Himmel zu erkunden, aber merke nicht das, was vor ihm, gar unter seinen Füßen sei.³ Der Philosoph steht im Alltagsbewusstsein der Antike meist für praktische Dummheit. Er zeigt sich *abgehoben* und *weltfremd*. Auch Aristoteles übernimmt dieses Bild – der Theoretiker erscheint allen anderen Menschen als eine *merkwürdige Figur*. Suchen die meisten Menschen den Sinn ihres Daseins im Guten für den Menschen: in dem auf die Lebenswelt bezogenen Glück und vertreten darin einen starken *Anthropozentrismus*, so sehen die Theoretiker das höchste Ziel in der Betrachtung der Natur, der Mathematik oder des Göttlichen, um dadurch das Menschsein in ein über die Polis hinausreichendes holistisches Wirklichkeitsbild einzuordnen.⁴

¹ „ὥσ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξις εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ, περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικῆν.“ EN, 1140b20–21.

² Das klassische Paradigma des Praktisch-Klugen zeigt sich im klugen Staatsmann: Er habe den Blick dafür, was für ihn selbst und den Menschen im Allgemeinen, also für die Gemeinschaft wertvoll sei. Siehe EN, 1140b7–10. Er sei der Prius des Staates, der alles überblickt, grundlegt und lenkt. Siehe EN, 1141b21–29.

³ „ὥς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ' ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λαμβάνοι αὐτόν.“ Platon: Theaitetos, 174a6–7. Siehe dazu auch Arendt 1990, 75–78.

⁴ Aristoteles beschreibt diese Spannung am Beispiel der *Philosophie*, indem er sagt, „dass die Weisheit sowohl intuitive (Vernunft-)Einsicht als auch wissenschaftliche

2.1.2 Der Vollzug der Wissenschaft als die göttliche Tätigkeit des Menschen

Das offensichtliche Defizit der theoretischen Wissenschaften in ihrer Relevanz für die Lebenswelt (dass sie unnützlich (ἄχρηστα) seien) versucht Aristoteles, durch eine Sonderstellung innerhalb der menschlichen Existenz auszugleichen. Die Gegenstände der Wissenschaften und die in ihnen betätigten Seelenvermögen sind göttlicher Natur. Das heißt, in ihnen beschäftigt sich der Mensch mit den *Formen des Unendlichen* mittels seines ebenso *unendlichen Seelenvermögens*.⁵ Im Sinne des Ergonarguments bedeutet dies, dass die Normen der wissenschaftlichen Tätigkeit aus ihrem Gegenstand, dem Unendlichen, abgeleitet werden. In einer derart normierten Erkenntnis, der Einsicht in das Unendliche, betätigt der Mensch ein unendliches Seelenvermögen und vollzieht eine göttliche Tätigkeit.

Erkenntnis der von Natur aus am höchsten Seienden ist. Deshalb sagen wir, dass Anaxagoras und Thales sowie andere [Denker] wie sie Weisheit haben, jedoch keine praktische Klugheit; wenn man [etwa] sieht, wie sie gleichgültig sind gegenüber dem, was ihnen selbst von Vorteil ist; und deshalb sagen wir, dass sie bedeutende, großartige, schwer verständliche und unergründlich rätselhafte Dinge wissen, die aber nutzlos sind; weil sie [die Weisen] nicht nach den Gütern für Menschen suchen:“ (ἐκ δὲ τῶν εἰρημένον δηλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῆ φύσει. διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοῦ τοιούτους σοφοὺς μὲν, φρονίμους δ' οὐ φασιν εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέρονθ' ἑαυτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλέπα καὶ δαυμόνια εἰδέναι αὐτοῦς φασιν, ἄχρηστα δ', ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν., EN, 1141b2–8). Anaxagoras antwortet auf die Frage, zu welchem Ziel der Mensch geboren sei: „Um das Himmelsgebäude und die Ordnung des Kosmos zu betrachten“ („θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν.“, EE, 1216a13–14). Ähnlich antwortet Protagoras: „Um den Himmel zu betrachten“ („τὸ θεάσασθαι εἶπε τὸν οὐρανόν“, Protr, B 18), oder allgemeiner: Zur Betrachtung der Natur sei er am Leben. Und auch derjenige, dessen Glück aus der Teilhabe an der Schau des Göttlichen (θεωρίας κοινωνοῦντα θείας, EE, 1215b13) erwachse, erscheint den anderen [normalen] Menschen als eine recht merkwürdige Figur (ἄτοπος ἄν τις σοῖ, EE, 1215b8). Ebenso schreibt man über Hippokrates. Er sei als Mathematiker erfolgreich, aber in anderen Dingen notorisch blöde und ohne Einsicht gewesen, siehe EE, 1247a17–21.

⁵ Die Mathematik mit der unendlichen Menge der Zahlen; die Naturerkenntnis mit dem unendlichen Kreislauf der Natur; die Theologie mit Gott. Die Einheit von endlichen und unendlichen Funktionen in der menschlichen Existenz wurde schon besprochen (siehe 1.1.2). Zum Beleg ein weiteres Zitat: „Kraft unseres Vermögens, an dieser Fähigkeit [dem Nous und der Fronesis] teilzuhaben, ist unser Leben, obwohl von Natur armselig und mühsam, so herrlich eingerichtet, daß der Mensch im Vergleich zu den anderen Lebewesen ein Gott zu sein scheint.“ („Καὶ παρὰ τὸ τῆς τοιαύτης δυνάμεως δύνασθαι κοινωνεῖν, καίτερ ὧν ὁ βίος ἄθλιος φύσει καὶ καλεπός, ὅμως οὕτως ψυχρόμηται καριέντως ὥστε δοκεῖν πρὸς τὰ ἄλλα θεὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον.“, Protr, B 109).

Der Weg zur *Ehrenrettung* der *Theoria* verläuft über die Wertigkeit ihrer Betrachtungsgegenstände. Das bedeutet, obwohl Aristoteles der *Anthropozentrierung* des lebensweltlichen Denkens folgt (siehe 1.3) und die Frage nach dem Glück an der Frage nach dem obersten Gut für das menschliche Leben justiert, betont er, dass der Mensch sich an einer von ihm unabhängigen, die Gesamtheit der Welt bestimmenden *kosmo-ontologischen Hierarchie*⁶ orientieren muss. Die schwer verständlichen und rätselhaften Phänomene der antiken Lebenswelt sieht Aristoteles dann nicht in dem vom Menschen bestimmten Alltag, sondern in dem von ihm unabhängig existierenden Ganzen und dessen formalen und materiellen Aspekten. Der philosophische Theoretiker beschäftigt sich mit der Weltgenese, den Grundlagen der Mathematik, dem ewigen Kreislauf der Natur, den Göttern und dem Kosmos. Durch die Beschäftigung mit den Facetten des Unendlichen im Vollzug der theoretischen Wissenschaften (wie auch im praktisch-klugen Leben) übt der Mensch eine *vernunftgemäße Einsicht*, die sowohl Platon als auch Aristoteles als die menschliche Leistung mit göttlichem Charakter deuten.

Dass die Wissenschaften, die Ausübung der theoretischen Vernunftkenntnis, sich dem Alltäglichen entziehen, das vollständig auf das Alltägliche, die natürlichen Potenziale und die künstlichen Zwecksetzungen des Menschseins orientiert ist, hat zur Folge, dass die *Theoria* sich nicht der Grundfrage nach dem höchsten Gut für das alltägliche Leben unterordnen muss. Was an dieser Stelle unter dem *Gut(-en) für den Menschen* zu verstehen ist, kann man an den Merkmalen festmachen, die in der Untersuchung des Begriffs der Muße und der *Idee der Mühe und Sorglosigkeit* (siehe 1.2.4) erschlossen wurden. Die wissenschaftliche Erkenntnis ist hingegen der alltäglichen Lebenswelt enthoben: Theoretiker werden von den spezifischen Bedingungen des menschlichen Daseins, denen der Natur und Sozietät, *befreit*.⁷ Dabei differenziert Aristoteles im Grunde zwischen drei Arten der Abhängigkeit:⁸

Bedingungen der Natur: Der Theoretiker ist befreit von den körperlich-praktischen Tätigkeiten, dem Besorgen des Lebensnotwendigen – eine

⁶ Hierbei handelt es sich um eine hierarchische Strukturierung aller Wesensformen auf Basis metaphysischer Differenzierungskriterien. Eine detaillierte Auseinandersetzung findet sich weiter unten (siehe 2.3.2).

⁷ Sehr treffend ist daher Ross' Übersetzung des Zitats auf Seite 60: „the priestly caste was allowed to be at leisure“ (Aristotle 1985, II, 1553).

⁸ Viele Kommentatoren sehen die aristotelische Konzeption einer Muße, die vom alltäglichen, praktisch-orientierten Denken enthoben ist, als Ausdruck seines aristokratischen Gesellschaftsbilds; weitere Ausführungen dazu finden sich in der zweiten Diskussion (siehe 2.4.2).

Aufgabe, die in der Antike dem Sklavenstand zufällt und im Lateinischen durch das Wort *labore* begrifflich gefasst wird.⁹ In diesem Sinne ist die theoretische Erkenntnis mit einer *körperlichen Mühelosigkeit* verbunden, die dem alltäglichen Leben des normalen Menschen entgegengesetzt ist. Die Abwertung der Körperlichkeit gilt ebenso für deren positive Seiten. Denn das Glück, das aus der körperlich-sinnlichen Lust entsteht, wird der intellektuellen Lust des Praktisch-Klugen und des Theoretikers untergeordnet.¹⁰

Verpflichtungen der Sozietät: Der Theoretiker wird von der Sorge um das Materiell-Angenehme befreit, die sich vor allem in dem gesellschaftlich organisierten Haushalten widerspiegelt, auf dem wiederum jede Hochkultur basiert. Der Theoretiker wird dem *ökonomischen Amt* innerhalb der staatlichen Struktur und dem damit einhergehenden Zwang zum Nutzen- und Effizienzdenken und zur Kooperation mit anderen Menschen enthoben. Er befindet sich in einem Zustand der *materiellen Sorglosigkeit* und führt ein angenehmes Leben.

Bemühung um das Glück: Der Theoretiker ist von der Sorge des Praktisch-Klugen, das Gute für den Menschen zu finden, befreit.¹¹ Das

⁹ Die lebensnotwendigen Tätigkeiten (τὰ ἀναγκαῖα) müssen vollzogen werden, damit das mangelhafte Naturwesen Menschen körperlich überleben kann. Es sind vorwiegend körperlich-praktische Tätigkeiten, in denen diese Aufgaben erledigt werden. Siehe Aristoteles 1969, B 13 und PH, 194a21 f., 199a15 f., vergleiche auch Gehlen 1957, 8. Die Naturhaftigkeit, die sich insbesondere im Körperlich-Praktischen beziehungsweise im Technischen widerspiegelt, macht den Menschen zu einem Teil der Natur, einem Naturding unter anderen Naturdingen. Siehe dazu Adkins 1978, 302.

¹⁰ Der Körper gilt als Werkzeug der Seele, präziser des Logos, und ist ein Mittel zum Erreichen der von ihr gesetzten Ziele. Siehe Protr, B 59. Im Genussleben verkehrt sich die Relation zwischen Logos und Körper: Nicht mehr der Logos herrscht über die körperlich-sinnliche Lust, sondern diese über den Logos – der Mensch verhält sich *knechtisch* im Sinn von *triebgesteuert*: Sein Logos ist unfrei. Siehe DeA, 405b31 ff., EN, 1119a1–6, EN, 1177a6–11, EE, 1216a16 und EN, 1176b9 ff. sowie Guthrie 1981, 282–285 und Schieman 2005, 43 ff. Aristoteles beschreibt den Körper stellenweise als eine Art *Foltermittel* der Seele, siehe Protr, B 107.

¹¹ Für Aristoteles ist der Mensch ein *zoon politikon*: Ohne staatliche Struktur verliert der Mensch das Spezifische seines Menschseins. Er erscheine in diesem Fall entweder minderwertig oder übermenschlich. Siehe Pol, 1253a1–5 und Arendt 1960, 17. Das gute Leben des Einzelnen (im Privaten) kann nur innerhalb des besten Staates verwirklicht werden. Entsprechend diene der Zweck, das Wohl der Polis innerhalb der politischen Künste zu verfolgen, hauptsächlich dem übergeordneten Ziel des guten Lebens des Einzelnen. Siehe Pol, 1323a17–18, 1328a35–37 und die sehr gute englische Übersetzung in Aristotle 1985, Band II, 2100–2108). Daraus erwächst aber ebenso eine *Sozietätspflicht*: Zum Vollzug der guten Praxis ist man auf die Anderen, die Sozietät, angewiesen. Der Theoretiker als *Weiser* wird von

heißt, dass er zum einen von der ehrwürdigsten Tätigkeit innerhalb der Sozietät, vom *politischen Amt* (denn der Staat ziele auf das gute Leben aller Bürger), und zum anderen von der Sorge um das persönliche Glück (des guten und praktischen Handelns (*Eupraxis*)) entbunden ist. Die *seelische Sorglosigkeit* des Theoretikers gleicht nicht der Bemühung des Praktisch-Klugen um das gute Leben, sondern stellt sich quasi von selbst, in der Ausübung seiner Denktätigkeit ein.

2.1.3 Die unaufhebbare Differenz von Theoria und Praxis

Man sollte sich im Klaren darüber sein, dass Aristoteles mit dem Bild des *weltfremden Theoretikers*, das eher der antiken Volksmeinung genügt, dem platonischen *Philosophenkönigssatz* widerspricht.¹² Platon unterstützt darin die These, dass Philosophie und Politik – also die sich der alltäglichen Lebenswelt abwendende Theorie und die sich ihr vollkommen verschriebene Tätigkeit – eine Einheit eingehen müssen. Platon korrigiert damit seine bereits erwähnte Intention (siehe 1.2.3), der theoretischen Lebensweise eine explizite Sonderstellung durch die Schau des Guten zuzuschreiben. Denn anstatt die Theoretiker in ihrer Ideenschau, welche bereits mit *Glückseligkeit* einhergeht, zu belassen, sollen sie sich der Perspektive unterordnen, die sich um das öffentliche Wohl sorgt: nämlich der der Praxis.¹³ Dennoch entfremdet sich der Theoretiker auch in Platons Deutung der Theoria von der Praxis beziehungsweise der alltäglichen Lebenswelt der Polis. Der Theoretiker – insbesondere der Philosoph – verkörpert einen Widerspruch zur Polis: Einerseits kann er sich nur mit Hilfe der Sozietät der Theoria widmen und andererseits muss er sich von ihr zu seinem spezifischen Geschäft entfernen, sich von ihr lossagen. Eben

dieser Abhängigkeit befreit, denn er sei sich selbst am meisten genug. Siehe EN, 1177a25 ff.

¹² Siehe Höffe 2006, 237.

¹³ Arendt interpretiert: „He did not agree that this made him unfit to play a political role.“ Arendt 1990, 76. Platons Argumentation verläuft wie folgt: Es sei vollkommen gerecht, wenn die Menschen dem Staat, der ihnen die bestmögliche Ausbildung hat zukommen lassen, etwas zurückgeben. Die Gegenleistung bestünde in der Sorge um das Wohl des Staates. Im platonischen Idealstaat hat der Philosoph von selbst diese Einsicht, die aus seinem Wissen um das Gute erwächst – das Gute bildet für Platon die Einheit der praktischen Klugheit und theoretischen Einsicht. Aber Platon verweist darauf, dass üblicherweise die (reichen) Gelehrten zumindest keine von außen auferlegbare Verpflichtung gegenüber der Polis hätten, da sie sich von selbst und ohne staatliche Hilfe der Theorie zuwenden – sie hätten entsprechend keine Lust *Kostgeld* zu zahlen. Siehe insgesamt Platon: Politeia, 519b–521b.

jene Entfremdung beschreibt Platon im *Höhlengleichnis*, das mit dem *Philosophenkönigssatz* abschließt.¹⁴ Man entfernt sich aus dem *Reich der Meinungen*, den Schatten und Trugbildern des alltäglichen Lebens, und betrachtet die vollkommenen Dinge im *Reich der Wahrheit* – letztendlich „um das Schöne, Gute und Gerechte selbst in der Wahrheit zu sehen“.¹⁵ Erst danach steigt er wieder hinab in das *Dunkle*, um die ihm auferlegte und *missionarisch anmutende Aufgabe* der Aufklärung und politischen Führung zu erfüllen.¹⁶

Aristoteles behält die Kluft bei, die durch die Erkenntnis der vollkommenen Dinge zwischen dem Theoretiker und dem in der menschlichen Lebenswelt verwurzelten Praktiker entsteht. Im Grunde entwickelt er die platonische Konzeption konsequent weiter. Die von ihm geforderte Befreiung des Theoretikers von der Naturhaftigkeit, der Sozietätspflicht und dem Glücksstreben bildet dazu die Grundlage. Während der platonische Theoretiker durch seine Verpflichtung gegenüber der Polis an diese zurückgebunden bleibt, ist für den aristotelischen Theoretiker die Loslösung von aller Körperlichkeit und Polisstruktur beziehungsweise den damit verbundenen Sorgen die Bedingung der Möglichkeit der theoretischen Erkenntnis. Er scheint mit der Polis und der Praxis nur verbunden, weil er Mensch ist – seine Betrachtung ist zeitlich begrenzt und bedingt durch die Möglichkeit, die die Polis ihm schafft. Keineswegs prädestiniert die theoretische Erkenntnis zur Leitung des Staats. Der Theoretiker wird nach der Rückkehr aus der kontemplativen Einsicht wieder *Einer unter Vielen* und keineswegs das Idealbild des Praktisch-Klugen sein.¹⁷

¹⁴ Platon: *Politeia*, 514a-521b.

¹⁵ „διὰ τὸ τᾶληθῆ ἐωρακέναι καλῶν τε καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν περὶ.“, Platon: *Politeia*, 520c6–7. Nach Nightingale besitzt der Begriff der Theoria drei wesentlich soziophänomenale Vorstufen: a) die bereits erwähnte astronomische Theoria, also die Betrachtung der Sterne, des kosmologisch gesehen Vollkommensten; b) die für Platon grundlegende politische Theoria, die der politische Gesandte ausübte, indem er Berichte über seine Reisen außerhalb der Polis sowie über Bräuche und Riten anderer Völker verfasste (im deutschen Wort *Tracht* steckt noch diese Vieldeutigkeit: Betrachtung und (Volks-)Tracht); c) die für Aristoteles ausschlaggebende religiös-kontemplative Theoria, die vor allem die Schau des Göttlichen umfasst. Siehe Nightingale 2004, 3–6.

¹⁶ Für Arendt fußt die platonische Deutung der Rolle des Philosophen innerhalb der Polis auf dessen Bewertung der Apologie des Sokrates'. Dieser versuchte, sich durch den Nachweis, dass seine dialogische Wahrheitssuche im Interesse der Polis sei, zu verteidigen. Allerdings ordnete er die Richtigkeit seiner Argumentation dem Schuldspruch durch die Meinungsmehrheit unter. Diese Aufopferung vergleicht Arendt mit Jesus' Rolle in der Religion. Arendt 1990, 73–74.

¹⁷ Nach Aristoteles gilt sogar der Grundsatz, dass die Theoria dem praktischen Leben vorzuziehen sei. Siehe MP, 1178b6 und Adkins 1978, 301.

Jedoch gesteht Aristoteles dem Menschen, der die theoretisch-wissenschaftliche Erkenntnis ausübt, eine übermenschliche Perspektive zu. Der sich in Muße befindende Denker zeichnet sich dadurch aus, dass er sich aus der typisch menschlichen Kontextualität, aus der alltäglichen Lebenswelt entfernt, und sich dem Ewigen und Unwandelbaren zuwendet – ob dies nun die Götter der Philomythen, der Kosmos der Naturphilosophen, die mathematischen Dinge der Pythagoreer oder das Gute und Schöne Platons sind. Mit der Vernunftfeinsicht des Ewigen vollzieht der Theoretiker einen *kontemplativen Akt*.¹⁸ Die antike Volksmeinung begreift darin lediglich eine meditative Introspektion; Aristoteles versteht darin die *Arbeit am Begriff*, die durch die Befreiung von der spezifisch menschlichen, der *praktischen Perspektive* ermöglicht wird, also dem Zwang, alle Praxen und Dinge anhand ihrer Nützlichkeit für individuelle Ziele und schlussendlich für das höchste Ziel, die *individuelle Glückseligkeit*, zu bewerten. Wer im Zustand der Muße verweilt, fragt sich weder nach der Notwendigkeit noch nach dem lebensweltlichen Nutzen seiner *Denktätigkeit* für das alltägliche, das praktische Leben.¹⁹

In der aristotelischen Forderung der Muße, dem Abstreifen aller Bindungen zum praktischen Leben, findet sich ebenso die Anstrengung zum Wechsel der Betrachtungsperspektive hin zur übermenschlichen, der *göttlichen Perspektive*: das sich *sub specie aeternitatis* fiktive Versetzen auf einen göttlichen Standpunkt.²⁰ Hier betrachtet man erstens losgelöst

¹⁸ Zum Begriff der *vita contemplativa* siehe Arendt 1960, 24–26.

¹⁹ Aristoteles untersucht in Pol, Buch VII, 8, welche Aufgaben erfüllt und somit welche Tätigkeiten notwendig vorhanden sein müssen, damit die Polis autark respektive sich selbst genügend (*αὐτάρκης*) existieren kann. Die Antwort des *Praktikers* erfolgt aus einer *praktischen Perspektive*, aus welcher er alle Tätigkeiten nach ihrer Funktionalität in Bezug zum als kooperativ und arbeitsteilig gedachten Staatsgefüge bewertet. Die nützlichen Tätigkeiten werden unter einem Bereich firmiert, den Nightingale (Nightingale 2004, 226) *the practical life* nennt und Arendt als *vita activa* kennzeichnet. In Arendt 1960, 16 definiert Arendt die *vita activa*: „Mit dem Wort *Vita activa* sollen im folgenden drei menschliche Grundtätigkeiten zusammengefasst werden: Arbeiten, Herstellen und Handeln. Sie sind die Grundtätigkeiten, weil jede von ihnen einer der Grundbedingungen entspricht, unter denen dem Geschlecht der Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist“. Siehe auch Fußnote 109 (140).

²⁰ Fulda 2003a, 137. Dies ist nicht nur begrenzt auf die Verabsolutierung der werkmeisterlichen Schöpfungs idee, die sich mit dem Aufbau des Kosmos beschäftigt. Sondern bezieht sich auch auf das Denken der höchsten Idee, in der Antike meist das Göttliche, bei Platon das Gute et cetera. Der Theoretiker braucht dazu keine Güter, da er schon im Zustand der Muße verweilt. Siehe Adkins 1978, 298. Der Praktisch-Kluge bedarf ab einem gewissen Reichtum zwar keiner Güter, jedoch ist er auf andere, mit ihm interagierende Menschen angewiesen (Sozietätspflicht).

vom menschlichen Alltag als quasi-göttliche Existenz (ich erinnere an die ägyptische Priesterschaft, die Aristoteles als erste in Muße existierend sieht), zweitens unter der Einnahme einer uneingeschränkten Perspektive im epistemologischen Sinn drittens die Dinge, die die Merkmale des Vollkommenen und des Ewigen in sich tragen, das heißt des Unendlichen und dessen Facetten materieller und formaler Hinsicht. Insbesondere dieser Aspekt der antiken *Theoria* erscheint in einer jeden kritischen Philosophie (etwa der Kants) aus epistemologischer Sicht fragwürdig.²¹

2.2 Die wesensgemäße Leistung des Menschen

2.2.1 Die Verknüpfung von *Theoria* und Praxis

Der Separation zwischen *Theoria* und menschlicher Alltagswelt zum Trotz: Aristoteles versteht die *Theoria* dennoch als eine menschliche Lebensweise. Das fiktive Überschreiten des endlichen Menschseins innerhalb der *Theoria* ordnet er deshalb *kritisch* in den Gesamtzusammenhang der antiken Lebenswelt, der Polis, ein. Der Mensch nimmt im Vollzug der *reinen theoretischen Tätigkeit* lediglich in begrenzter Zeit und durch seine Denkarbeit eine göttliche Perspektive ein. Bereits die Bedingung der Muße – die angestrebte Befreiung von den äußerlichen Zwecksetzungen durch die *Bedingungen der Natur und der Sozietät* – zeigt deutlich, dass hinter jeder theoretischen Tätigkeit ein Bemühen in einer Vielzahl von ihr unabhängigen Tätigkeiten steht, die die *Theoria* erst ermöglichen. Der Vollzug der theoretischen Erkenntnis muss als menschlicher Handlungsvollzug verstanden und darf gerade nicht mystifiziert werden.

Für Aristoteles gilt es deshalb zu zeigen, wie man die Erkenntnis der Facetten des Unendlichen, das Ewige und Unwandelbare, mit den sich durch die Verwirklichung des Menschsein ergebenden Möglichkeiten, dem Endlichen und Wandelbaren, verknüpft. Das verlangt jedoch, die theoretischen Wissenschaften als *menschliche Tätigkeiten* zu konzipieren und sie in die alltägliche Lebenswelt einzuordnen, obwohl sie von dieser und dem darin vorherrschenden praktischen Denken deutlich distunguiert sind.

²¹ Spätestens seit Putnam wird der *God's Eye point of View* verstärkt auch in der modernen Wissenschaftsphilosophie diskutiert. Wobei vorzugsweise das Problem der absoluten Prädikationen im Vordergrund steht: „There is no God's Eye point of view that we can know or usefully imagine; there are only the various points of view of actual persons reflecting various interests and purposes that their descriptions and theories subserve.“ Putnam 1981, 50.

Aristoteles' Lösungsweg besteht darin, die Theoria als die vollendete Form der menschlichen Tätigkeit anzusehen. Sie ist die spezifischste Leistung, die der Mensch verwirklichen kann.²² Dies impliziert allerdings, dass die Theoria letztlich doch mit der zentralen praktischen Aufgabe verbunden werden muss. Auch in ihr wird das höchste Gut verwirklicht, das nicht nur als ein allgemeines (der Genusform Mensch), sondern auch als ein individuelles (vom Individuum zu erstrebendes) Ziel angestrebt wird. Etwas plakativ ausgedrückt könnte man sagen, dass der Mensch seine *Glückseligkeit* in der Verwirklichung des Übermenschlichen sucht; dass er die Verwirklichung seines endlichen Glücks mit dem unendlichen Ganzen in Einklang bringen muss, ohne eine der beiden Seiten aus dem Blick zu verlieren. Dieses Verhältnis wird nun detaillierter erörtert.

2.2.2 Die Bestimmung der Grenzen des menschlichen Ergons

Ich beginne meine Überlegungen aus einer praktischen Perspektive. Diese wird von der Frage dominiert, welches (vollkommene) Lebensziel der Mensch trotz seiner Endlichkeit erreichen kann.²³ Aristoteles Antwort lautet: Das höchste Ziel, nach dem der Mensch strebt, liegt in der *Glückseligkeit*. Man sollte sich darüber im Klaren sein, dass diese Frage aus der *Grundhaltung_A* erwächst, dass der Mensch seine Ziele, zumindest theoretisch vollkommen autonom bestimmen kann (trotz aller Begrenztheit). Der Mensch setzt aus der Innenperspektive Zwecke an sich selbst und anderem, um seine Handlungen daran zu orientieren. Die Glückseligkeit als höchster Selbstzweck ist der Orientierungspunkt aller menschlichen Handlungen; sie ist die begründende Ursache allen Handelns. Unabhängig dieser teleologischen Struktur soll die Frage beantwortet werden, wie die Glückseligkeit inhaltlich bestimmt wird.

Wie gesehen entwickelt Aristoteles aus einer ontologischen Perspektive den metaphysischen Grundsatz des *Ergonarguments*, der besagt: Jedes Seiende verwirklicht sich im vollkommenen Sinne, wenn es seine wesensgemäße Leistung vollführt (siehe 1.3). Es sei an dieser Stelle als unstrittig vorausgesetzt, dass der Mensch ein Naturding ist. Ein Naturding unterscheidet sich aufgrund seiner *selbstbestimmten Verwirklichung* von den hergestellten Kunstdingen. Es erfüllt seine Natur, wenn es seine *naturgemäße Leistung* (ὁ πέφυκεν ἔργον) verwirklicht und zwar *aus sich selbst*

²² Siehe Schneider 2001, 106–113.

²³ Die praktische Perspektive ist also insofern kritisch, als sie das Verwirklichungspotenzial des Menschen an seine endlichen Kapazitäten bindet – in seinen praktischen Handlungen erfährt der Mensch seine Begrenzung.

heraus (siehe 1.3.5). Die inhaltlichen Bestimmungen der Glückseligkeit sollte man daher aus der Erkenntnis der menschlichen Natur, genauer: der naturgemäßen Leistung, ableiten können.

Nun wurde im letzten Fazit zum einen auf die Frage verwiesen, wie der Mensch seine eigene Natur erkennen könne, und zum anderen auf die zwei Positionen, zwischen denen sich die Antwort finden ließe: die *Handlungsfreiheit* und die Selbstverwirklichung einer autonomie-unabhängigen Naturform. Es geht im Grunde um die Aufgabe, der sich der Kunsthandwerker permanent stellt: Wie kann er seine Zielsetzung mit den immanenten Normierungen der Naturdinge in Einklang bringen (siehe 1.3.4)? Allerdings gibt es zwei entscheidende Unterschiede: Einerseits, dass der Mensch auf der Suche nach Glückseligkeit nicht ein beliebiges Ziel verfolgt, sondern dasjenige, welches *ihm selbst* Glückseligkeit bringt; andererseits, dass er nicht die Naturform eines von ihm unterschiedenen Gegenstands untersucht, sondern seine eigene Genusform, die er qua seines Menschseins verwirklicht. Das glückselige Leben stellt nur eine der Weisen dar, zu denen sich der Mensch *selbst zu bestimmen* vermag.

Aristoteles visiert die Lösung an, die Übereinstimmung zwischen dem Vermögen, das in autonomen Handlungen, also in der Auslebung der Selbstnormierung federführend ist, und der *wesensgemäßen Leistung* (*ergon*) der Genusform Mensch im Allgemeinen nachzuweisen. Um das menschliche Ergon näher definieren zu können, betrachtet er die phänomenalen Erscheinungsweisen des Menschen, um über sie auf die spezifische Leistung rückzuschließen. Er analysiert das menschliche Naturding dazu nach zwei Seiten: zum einen den *Körper* und zum anderen die *Seele*. Ganz im Zeichen des metaphysisch abgesicherten Begriffsapparats der Substanzlehre (siehe 1.3.2) wird der Mensch als ein Form-Stoff-Kompositum begriffen, in welchem alle phänomenal-wahrnehmbaren Erscheinungen des Materiekörpers sich in entsprechenden Bestimmungen der Seele abbilden, wie umgekehrt alle Seelenbestimmungen eine körperlich-phänomenale Entsprechung finden. Beim Menschen, wie bei allen lebendigen Naturdingen, wird der Begriff der *wesensartigen Natur* (*φύσις*) vom Begriff der Seele (*ψυχή*) bestimmt, ohne mit ihm identisch zu sein. Der Naturbegriff umfasst alle Formbestimmungen des lebendigen Naturdings – die körperlichen und die seelischen – und der Seelenbegriff umfasst die *Formbestimmung*, die das Naturding in seinem Sein als Ganzem organisiert.²⁴

²⁴ „Wir Menschen bestehen aus Seele und Körper; der eine Teil herrscht, der andere Teil wird beherrscht; der eine benutzt, und der andere ist als Werkzeug da.“ („Ἐπι τοῖνυν τὸ μὲν ἐστὶ ψυχὴ τῶν ἐν ἡμῖν τὸ δὲ σῶμα, καὶ τὸ μὲν ἄρχει τὸ δ' ἄρχεται, καὶ τὸ μὲν χρήται τὸ δ' ὑπόκειται ὡς ὄργανον.“, Protr, B 59). Siehe auch DeA, 414a4–28. Zur

Die Suche nach der wesensgemäßen Leistung des Menschen läuft aufgrund ihrer dirigierenden Funktion auf eine Analyse der Seele hinaus, da sich in ihr alle körperlichen Erscheinungen abbilden beziehungsweise umgekehrt diese als Verwirklichungen der entsprechenden Bestimmungen der Seele zu verstehen sind. Lediglich das alles dirigierende Seelenvermögen kommt als Kandidat der naturgemäßen Leistung des Menschen in Frage.

Da sich in der *Seele* alle phänomenalen Erscheinungen des Menschseins spiegeln, gliedert Aristoteles die Seele entsprechend der Gliederung des gesamten Leistungsspektrums (F-iiiia) des Menschen. Die Differenzkriterien, die er dazu nutzt, leitet er aus seiner *Substanzlehre* ab. Im Mittelpunkt stehen die Weisen des Selbstbezugs und die sich darin abzeichnenden Weisen der Autonomie und des Vernunftgebrauchs. An dieser Stelle will ich nicht näher auf die daraus resultierende Schichtung der Seele eingehen.²⁵ Aristoteles' wichtige Phänomenalerkenntnis lautet, dass der Mensch das größte Leistungsspektrum unter den irdischen Naturdingen besitzt. Viele der spezifischen Leistungen anderer Naturdinge vollbringt auch der Mensch – von *Natur aus* oder *durch seine Kunstfertigkeit*. Ihn interessiert jedoch nicht eine Beschreibung der vielen Teilleistungen, die jeder Mensch je nach Veranlagung vollbringen kann – etwa in einer Handwerkskunst oder aufgrund der Beschaffenheit seiner Körperorgane oder seiner individuellen Seelenvermögen –, sondern die spezifische Leistung der Genusform Mensch (also ihr phänomenales Erscheinen nebst der entsprechenden Seelentätigkeit).

Ganz im Einklang mit der antiken Kulturgeneese sieht er die Differenz in den vernunftgeleiteten Tätigkeiten (siehe 1.2.3). Durch sie hebt sich der Mensch von allen anderen Naturdingen ab. Adäquat dazu konzentriert sich Aristoteles auf den *vernünftigen Seelenteil*, den Raum des Logischen (des begründeten Handelns im weitesten Sinne), und versucht nachzuweisen, dass dessen leitende Funktion auch die der Formursache des gesamten Form-Stoff-Kompositums Mensch ist. Das bedeutet, dass sich der vernünftige Seelenteil in seiner Ausübung auf sich selbst bezieht und darin sich selbst und auch die kompositionale Einheit Mensch verwirklicht. In dem in sich selbst nach verschiedenen Vermögen systematisch gegliederten

Art der Bewegungsverursachung des Körpers durch die Seele siehe DeA, 405b31 ff. sowie Schiemann 2005, 43 ff. und Guthrie 1981, 282–285. Zur *Doppeldeutigkeit der menschlichen Natur* siehe Fink 1976, 134. Aristoteles polemisiert dadurch gegen „die Identifikation von Psyche und Physis durch Platon“, Ritter und Gründer 1971 ff., Band 6, 431. Siehe ebenso DePaAn, 641a32 ff.

²⁵ Siehe zur Seelenlehre EN, 1102b26–31, EN, 1138b35 ff., EN, 1139a26 f., EN, 1139b11–12, Pol, 1333a25 sowie Schneider 2001, 30–37 und Wolf 2002, 70 f., 141.

Seelenteil sieht Aristoteles in der *sich in ihrer eigenen Erkenntnistätigkeit erkennenden Vernunft* (ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις, MP, 1074b34 f.) das Seelenvermögen, das eine vollkommene *Selbstbestimmung_A* ausübt. Wobei das von ihm verwendete Maßkriterium in diesem Fall der Grad der *Selbstgenügsamkeit_A* im Vollzug *Selbstbestimmung_A* ist. Das heißt, das Vermögen der *Selbstbestimmung_A* findet sich ebenso in den anderen Seelenteilen.²⁶ Im Falle des Menschen ist das *naturgemäße Ergon* die Verwirklichung der menschlichen Seele, also primär der vernünftigen und sekundär der vernunftlosen, rein körperlichen (pflanzlichen und tierischen) Weisen der *Selbstbestimmung_A*.

2.2.3 Die konstitutive Funktion der Lustempfindung

Trotz der Priorisierung des vernünftigen Seelenteils gibt Aristoteles seine bipolare Beschreibung des Form-Stoff-Kompositum Mensch nicht auf. In der Seele bilden sich auch die hyletischen Formbestimmungen (F-ii) des lebendigen Körpers über die Lust- und Schmerzempfindung ab. Ebenso wie in der äußerlich-phänomenalen Erfahrung das Materielle als eine konstitutive Bedingung der Existenz der Seele wahrgenommen wird, begleitet die Schicht der Lustempfindung alle höheren Seelenvermögen. Es gilt sogar der Grundsatz, dass alles Lebendige, das nicht am vernünftigen Seelenteil partizipiert, primär durch das Lustempfinden geführt wird.²⁷ Damit der Mensch in seiner Selbstwahrnehmung – der (animalisch geprägten) Selbstempfindung und der (vernunftgemäßen) Selbstreflexion – nicht gespalten ist, muss die *Glückseligkeit* nach Aristoteles mit der befriedigendsten Lust einhergehen. Deshalb versucht er, den Lustbegriff seiner Vorgänger für seine Glücksethik zu reformulieren. Glück soll in theoretischer Sicht vollkommen und vollständig sowie im körperlichen Empfinden lustvoll sein.²⁸

²⁶ Die selbstbestimmten Vermögen der vernunftlosen Seelenteile drücken sich in den gattungsspezifischen Lebensformen aus: im pflanzlichen Seelenteil in der Ernährung und der Reproduktion (bedarf des anderen); im tierischen Seelenteil in der Wahrnehmung und der selbstbestimmten Aktion (Ortsbewegung durch instinkthafte Triebe). Siehe dazu DeA, 2.2 und Fußnote 1.3 (89). Ein guter Kommentar zum Zusammenwirken dieser Seelenteile mit dem Vernunftvermögen findet sich in Korsgaard 2008, 142–143.

²⁷ Dazu verweist Aristoteles auf die Erfahrungstatsache, dass alle Lebewesen, vor allem Tiere und Menschen, nach Lust streben würden. („καὶ τὸ διώκειν δ' ἅπαντα καὶ θηρία καὶ ἀνθρώπους τὴν ἡδονὴν σημειῖόν τι τοῦ εἶναι πως τὸ ἄριστον αὐτῆν.“, EN, 1153b25 f.).

²⁸ Bereits in EN, Buch I stellt er fest: „Glück ist das höchste, schönste und lustvollste Gut.“ („ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἥδιστον ἡ εἰδαιμονία.“, EN, 1099a24–25).

Es ist festzuhalten: Aristoteles behauptet, dass alle menschlichen Tätigkeiten mit Lust oder Unlust einhergehen. Die Lust wird zu einem wesentlichen Aspekt der menschlichen Tätigkeiten stilisiert. Die *Tätigkeitslust* stellt das körperliche Bewertungskriterium dar, nach dem die körperliche Empfindung die Zuträglichkeit einer menschlichen Tätigkeit zur Verwirklichung der wesensgemäßen Leistung des Menschen signalisiert. Mit Blick auf den göttlichen Tätigkeitsbegriff (ἐνεργεῖν), der in Abschnitt 1.2.2 eingeführt wurde, stellt Aristoteles fest, dass allein die reine, ungehinderte und unveränderliche Bewegung mit der befriedigendsten Form der Lust einhergeht.²⁹ An diesem Richtmaß orientiert wird jede Tätigkeit von einer ihr spezifischen Lust begleitet.

Aufgrund der endlichen Körperlichkeit des Menschen können dessen Handlungen jedoch nie den göttlichen Tätigkeiten gleichkommen. In ihnen erfährt der Mensch immer eine Art *externen Widerstand*, den er in seiner Handlung zu überwinden muss – beispielsweise durch körperliche Aktivität. Dennoch postuliert Aristoteles, dass ausgewählte menschliche zumindest potenziell *ungehinderte Tätigkeiten* seien. Nämlich genau dann, wenn sie als lustvoll gelten – sie müssen also angestrebt und gewollt, also ohne *inneren Widerstand* beziehungsweise nicht *widerwillig* vollzogen werden. Dies ist laut Aristoteles bei allen Tätigkeiten der Fall, die der naturgemäßen Leistung des Menschen entsprechen.³⁰

Um die Lustempfindung in diesen Tätigkeiten von der zu unterscheiden, die der Mensch mit den Tieren gemein hat, entwickelt Aristoteles einen metastufigen Lustbegriff, den er den Tätigkeiten zuordnet, die dem vernünftigen Seelenteil (adäquat dazu: allen Tätigkeiten meta logou) zugeordnet werden – eine Lustqualität, die die technisch-praktischen oder politisch-praktischen Überlegungen sowie die rein theoretische Einsicht begleitet. Expliziert wird dies an der praktischen Klugheit (vergleiche Fußnote 1 (96)). Die praktische *Klugheit* sieht Aristoteles als Teil der Seele und somit ebenso als eine spezifische seelische Leistung des Menschen. Die Tätigkeiten, die man mit praktischer Vernunft vollzieht, sind durch die *Besonnenheit* des Handelnden hinsichtlich aller *Charaktertugenden* (ἀρετῆ ἠθικῆ) gekennzeichnet.³¹

²⁹ Zu den göttlichen Tätigkeiten siehe auch EN, 1178b10 ff.

³⁰ „Deshalb ist es nicht richtig zu sagen, die Lust sei ein sinnlich wahrnehmbares Werden, sondern vielmehr die Tätigkeit des naturgemäßen Verhaltens; und an Stelle von sinnlich wahrnehmbar sollte lieber ungehindert stehen.“ („διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσις φάναί εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον.“, EN, 1153a12–15). Vergleiche EN, 1154b20 ff. und Wolf 2002, 196 ff.

³¹ Die Charaktertugend bezeichnet die ethische Tüchtigkeit (Meisterschaft), also die

Beispielsweise fürchtet sich Achilles, als er gegen Aineias kämpft, und verspürt dadurch Unlust. Der Mut verlangt von ihm, diese Furcht (und damit auch die unmittelbare Unlust) zu überwinden. Die Handlung ist also nicht ungehindert, da er die Furcht zu überwinden hat. Sie ist aber auch nicht unwillig, da er Mut beweisen will. Trotzdem kann man nicht sagen, dass die Lust direkt mit dem Vollzug der Tätigkeit einhergeht. Aristoteles vermutet darin eine *höherstufige Lust*. Achilles – der im Umgang mit dem Affekt der Furcht geübt ist – würde es als lustvoll erfahren, wenn er die Charaktertugend Mut realisiert und zwar in dem Bewusstsein, dass diese eine der höchsten Normen des Menschseins ist, die sich der Mensch selbst aus seiner Autonomie heraus zu setzen im Stande ist. Diese höherstufige Lust beschreibt Aristoteles als eine *Reflexionslust*. Man betrachtet sich selbst als eine Person, die in ihrer mutigen Tat richtig handelt, also einer die spezifische Leistung des Menschen kennzeichnenden Norm aus freier Entscheidung (*Handlungsfreiheit*) heraus folgt.³² Demnach wird sie nicht erst nach der Beendigung der Handlung erfahren, sondern begleitet diese permanent.

Da die Reflexionslust eine Projektion der theoretischen Selbstbetrachtung auf die Schicht der gefühlten Empfindung darstellt, favorisiert Aristoteles diese Lustqualität als Kandidat für die mit den theoretischen Tätigkeiten einhergehende Lust. Allerdings gibt es eine wichtige Auswirkung des Autonomiegedankens zu beachten. Für Aristoteles wäre Achilles kein Beispiel des mit Besonnenheit agierenden Mutigen, sondern eher des *Übermuts* (da dieser in allen Situationen zu allen Zeiten seinen Mut beweisen würde). Hingegen würde der Besonnene (der Praktisch-Kluge), beispielsweise der Staatsmann Perikles, durch situationsabhängiges Überlegen und Urteilen entscheiden, wie und ob man der Gefahr begegnen kann.³³ Bei großen Gefahren solle man sich sogar fürchten und gegebenenfalls keinen *falschen Mut*, etwa der Ehrsucht wegen, beweisen. Für

Fähigkeit zur Beherrschung der unter den Begriff des Strebevermögens fallenden Triebe. Aristoteles schreibt: „Ferner das Werk (die Handlung, die Tat) wird durch die Klugheit und die ethische Tugend [Charaktertugend, F. B.] vollendet (hervorgebracht):“ („ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν.“ EN, 1144a6–7). Die Charaktertugend setze das richtige Ziel und die (praktische) *Klugheit* wähle den richtigen Weg. Allerdings solle man die *φρόνησις* nicht mit der Schlauheit (Gigon: Gewandtheit, *δεινότης*) gleichsetzen; diese wählt nämlich die Mittel aus, mit welchen man das Ziel erreichen kann. Zwar komme die Klugheit als Teil der Vernunft immer mit der Schlauheit (als die *natürliche Variante* der Klugheit) einher, aber nur die Vernunft sei *das Auge der Seele* (*ὄμμα τῆς ψυχῆς*); siehe EN, 1144a6 ff.

³² Siehe dazu Wolf 2002, 210–212.

³³ Das Spezifikum des Menschen in Bezug zur Lust sieht Aristoteles weder im reinen

Übermütige wie Achilles wäre dies keineswegs mit Lust verbunden; der Besonnene im Sinn der praktischen Klugheit würde das Bessere und Edlere (καλόν) verwirklichen, und zwar immer in Bezug zum Gesamtkontext und zur spezifischen Leistung des Menschen – nämlich die autonome Überlegung. Man ist tapfer, weil man sich nicht blindlings der Furcht überlässt, und besonnen, weil man nicht des falschen Mutes wegen zu hohes Risiko auf sich nimmt. Auch der Praktisch-Kluge erfährt eine Reflexionslust, indem er sich als gut und besonnen Handelnden erfährt.³⁴ Wenn der Grad der Reflexionslust an den Überlegungs- und Urteilsprozess gekoppelt wird, dann ist natürlich die Tätigkeit, die das Überlegen und Urteilen selbst thematisiert und in reinsten Form (frei von denk- und urteilsexternen Einflüssen) ausführt, die Tätigkeit mit dem besten Lustpotenzial. Sie wäre die einzige göttliche Tätigkeit.

2.2.4 Die Glückseligkeit als höchstes Gut des menschlichen Lebens

Zum Ende werde ich einerseits zusammenfassend und andererseits weiter spezifizierend darlegen, warum der Mensch sich selbst die *Glückseligkeit* als höchstes zu verfolgendes Ziel setzt. Aristoteles rückt das höchste Gut des menschlichen Lebens in die Nähe des göttlichen Seins. In diesem Zustand sei der Mensch von allen irdischen Sorgen befreit, um sich mit den Facetten des Unendlichen beschäftigen zu können. Allerdings negiert er dadurch nicht die Endlichkeit des Menschen und seiner Tätigkeiten. Das höchste Gut wird dem Menschen nur „durch ethisches Handeln und in gewisser Weise durch Lernen und Üben zuteil“.³⁵ Das menschliche Glückseligkeit hat immer das Moment der Aktivität – im Glückseligkeit fallen das gute Leben und das menschliches Handeln, die Veränderung

Genuss einer körperlichen Lust, noch im Genuss durch das blinde Verfolgen einer ethischen Norm. Siehe Wolf 2002, 190 ff.

³⁴ Die Reflexionslust indiziert ein gutes Leben. Sieht man sich als jemand, der bisher das Gute und Edle der Charaktertugenden praktisch klug realisiert hat und auch zukünftig so handeln will, verspürt man diese Lust permanent. Mit jeder Handlung konkretisiert man dadurch die praktische Tüchtigkeit, also einen Teil der menschlichen Seele, und verwirklicht somit das naturgemäße Wesen des Menschen. Durch die reflexive Wahrnehmung der Lust verwirklicht sich übrigens ein spezifisch menschlicher Seelenteil. Denn nur er kann jene auf der Verfolgung selbst gesetzter und normativ führenden Ziele basierende Lust empfinden. Ein weiteres Kriterium, das den Menschen vom Tier unterscheidet. Sie können diese Lust nicht empfinden, siehe Adkins 1978, 298.

³⁵ EN, 1099b15–16. In keinster Weise könne Zufälligkeit an die Stelle einer rational nachvollziehbaren Verursachung der Glückseligkeit treten: „Gerade das Erhabenste und Herrlichste dem Zufall anzuvertrauen, wäre eine schlechte Übereinkunft.“ („τὸ δὲ μέγιστον καὶ κάλλιστον ἐπιτρέψαι τύχῃ λίαν πλημμελεῖς ἂν εἴη“, EN, 1099b24 f.).

durch Selbstverursachung, zusammen. Darin liegt der Unterschied zu den erwähnten Paradiesutopien, in welchen die Glückseligkeit als ein unmittelbares Geschenk Gottes erscheint. In Korrespondenz dazu kann die menschliche Glückseligkeit auch nicht den Perfektionsgrad des göttlichen haben, sondern ihm nur nahe kommen, einen *göttlichen Rang* (θεῖον τίθεμεν) erreichen.³⁶ Ich interpretiere Aristoteles an dieser Stelle so, dass die *Glückseligkeit* für die Menschen die wertvollste Weise zu existieren ist. Aber was kann unter Glückseligkeit – ich werde verkürzend auch von *Glück* reden – verstanden werden? Anfangs werde ich dazu die teleologische Struktur des Glücksstrebens erörtern.

Laut Aristoteles ist die Glückseligkeit beziehungsweise das Glück (εὐδαιμονία) – wörtlich: von einem guten Geist beseelt sein – *das Gute* für den Menschen (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν) und das höchste Ziel allen praktischen Handelns (τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν).³⁷ Das Glück ist der Schlusspunkt der kaskadenartigen Hierarchie aller einzelnen Handlungsziele. Die Grundlage dieser Überlegung ist natürlich, wie Aristoteles konstatiert, dass „jede Kunstfertigkeit, jede wissenschaftliche Untersuchung, ebenso alles Handeln und Wählen/Entscheiden nach einem Gut strebt“.³⁸ Es wurde bereits herausgestellt, dass alle Tätigkeiten einen spezifischen Gegenstand besitzen und dass sowohl Platon als auch Aristoteles daran interessiert sind, die Tätigkeit über die Formbestimmung dieses Gegenstands zu normieren. Aus der Innenperspektive des Handelnden stellt sich dies derart dar, dass man in einer Tätigkeit nicht willkürlich oder durch Zufall bedingt handelt, sondern ein spezifisches Handlungsziel verfolgt, das alle partiellen Handlungen leitet und mit der genuinen Formbestimmung des Gegenstands übereinkommen sollte: der Steinmetz nach der Vollendung der von ihm gesetzten Skulptur, der Politiker nach Ehre und der Philosoph nach Weisheit.

Dass diese Ziele teleologisch hierarchisiert werden können, entlehnt Aristoteles dem Umstand, dass manche Tätigkeiten um des Ziels einer anderen willen vollzogen werden.³⁹ Beispielsweise ist die Haushaltskunst (praktische Ökonomie) der politischen Kunst untergeordnet. Die gute Haushaltsführung dient dem politischen Ziel, den bestmöglichen Staat zu

³⁶ EN, 1101b27–a4, 1178b21 ff., Pol, 1325b14 ff.

³⁷ EN, 1094b7, 1095a16–17. Bereits Platon spricht von dem *Daimōn* (δαίμων), dem in uns wohnenden Geist und Gott, der im Fall des Glücks ein guter ist. Siehe Zitat in Fußnote 7 (40).

³⁸ „Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πράξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ.“ EN, 1094a1–2. Siehe auch EN, 1097a1 ff.

³⁹ Vergleiche Pol, 1323a14–17 und EN, 1094a1–15.

verwirklichen, der das Glück des Einzelnen am meisten befördert. Parallel zur Hierarchie der Tätigkeiten und der darin enthaltenen Instrumentalisierung unterteilt man die Handlungsziele zweifach: „Gut an sich und Gut als Mittel zu diesem“.⁴⁰ Wenn es eine Hierarchie der Güter gibt, dann kann man zur Vermeidung eines *progressus ad infinitum* fragen, ob es ein höchstes Ziel und kongruent dazu eine beste menschliche Tätigkeit gibt. Dieses wäre ein in sich vollendetes Ziel, das kein Mittel für andere, übergeordnete Ziele sei, und das höchste Endziel (τελειότατον, EN, 1097a30), zu dem alles andere strebe. Alternativ formuliert: Es wäre eine Tätigkeit, die allein *um ihrer selbst willen* vollzogen wird. Die Hierarchie der Tätigkeiten und die der Ziele muss strukturgleich sein. Die Herausforderung, die man aufgrund dieser Grundsetzung erkennt und der sich Aristoteles stellen muss, liegt darin, dass jene beste Tätigkeit nicht vom Menschsein unterschieden werden darf, sondern dass das Menschsein durch diese Tätigkeit im Sinne der wesensgemäßen Leistung definiert wird. Das in ihr immanent verfolgte Ziel ist die wesentliche Leistungsbestimmung des Menschseins.

Die genannten Bedingungen werden erfüllt, wenn wir dieses Gut *um seiner selbst willen* erstreben, wenn es in der Art *sich selbst genügend* ist, das es keines anderen Guts bedarf (αὐτάρκης), und jeder Mensch es anstrebt.⁴¹ Im Gegensatz zu Platon will Aristoteles das höchste Ziel nicht als reine Idee – die er als inhaltsleere Form einer transzendenten Parallelwelt versteht – konzipieren, sondern es als natürliches Ziel in der *Lebenswelt* an diese zurückbinden. Die Glückseligkeit ist das vollkommenste Ziel, das Endziel aller menschlichen Tätigkeiten. Was kann aber unter der Bestimmung der *Selbstgenügsamkeit_A* mit Blick auf die lebensweltlichen Handlungen inhaltlich verstanden werden?

In seiner praktischen Philosophie untersucht Aristoteles die äußerlich-phänomenalen Facetten eines sich selbst genügenden Menschseins. Er rekurriert auf die begriffliche Verwendung von *Autarkie* (Unabhängigkeit) in Bezug zur sozialen, wirtschaftlichen und rechtlich-politischen Freiheit eines Bürgers innerhalb der Polis. Er nennt den vollkommenen Grad der *Selbstgenügsamkeit_A* in der *Selbstbestimmung_A* – abgeleitet vom Begriff

⁴⁰ „ἄλλο οὖν ὅτι διττῶς λέγεται ἂν τὰγαθά, καὶ τὰ μὲν καθ' αὐτά, θάτερα δὲ διὰ ταῦτα“ EN, 1096b14–15, siehe aber auch EN, 1096a15 ff.

⁴¹ EN, 1097b6 ff. Vergleiche auch Platon: Politeia, 357b4 ff.: „Sage mir, glaubst du, es gebe ein solches Gut, welches wir haben möchten, nicht aus Verlangen nach irgend dessen Folgen, sondern weil wir es selbst um seiner selbst willen lieben [...]“ („ἄρα σοι δοκεῖ τοιόνδε τι εἶναι ἀγαθόν, ὃ δεξαίμεθα ἂν ἔχειν οὐ τῶν ἀποδαινόντων ἐπιόμενοι, ἀλλ' αὐτὸ αὐτοῦ ἕνεκα ἀσπαζόμενοι, [...]“).

des (Polis-)Bürgers – *Eleutheria* (ἐλευθερία).⁴² Wobei die Unabhängigkeit eines Staatsbürgers nicht seine Isolation im Sinn einer völligen Ungebundenheit bedeutet: Denn er habe sowohl in seiner Familie (beispielsweise zu den Kindern) also auch innerhalb der Staatsgemeinschaft (beispielsweise zu den Mitbürgern) strukturelle Bindungen. Ebenso wenig stehe das oberste Ziel gleich einem unantastbaren Monolithen über allen anderen Zielen, sondern sei mit diesen sowie dem Leben im Ganzen verknüpft. Nichtsdestotrotz liegt das höchste Ziel nicht auf einer Linie mit allen anderen Gütern, sondern von diesen abgegrenzt – wie der freie Bürger von den Unfreien, indem er bestimmte politische, rechtliche und ökonomische Bedingungen erfüllen muss (etwa den oben besprochenen materiellen Wohlstand).

Das sich selbst genügende höchste Ziel umschreibt nun das, „was rein für sich genommen das Leben begehrenswert macht und nirgends einen Mangel offen lässt“.⁴³ Es muss in seiner Finalität vollkommener und vollständiger, somit aus allen Lebenslagen erstrebenswerter als alle anderen Ziele sein. Dieses Ziel bezeichnet er als die *Glückseligkeit* und definiert: Es „ist vollkommen (und -ständig) und selbstgenügsam sowie das Endziel des uns möglichen Handelns“.⁴⁴ An dieser Stelle sei vermerkt: Die *Glückseligkeit* liegt im aktiven Handeln des Menschen. Das höchste Ziel des Menschen ist wiederum, nach Glück zu streben und dadurch ebenso die ihm qua der Zugehörigkeit zur Gattung Mensch wesensgemäße Leistung *unbedingt* zu verwirklichen. Der Mensch befolgt die Normen des Menschsein also nicht aus Zwang, sondern aus Freiheit; er ist in seinem Handeln individuell und allgemein zugleich. Aber welche konkreten Tätigkeiten beziehungsweise welche Güter führen zur Glückseligkeit?

Zu Beginn der EN differenziert Aristoteles zwischen zwei grundlegenden Typen: Der erste umfasst alle Tätigkeiten, die bloße Handlungsvollzüge um ihrer selbst willen sind. Das sind die oben angesprochenen *reinen Tätigkeiten* (ἐνέργεια). Die mittelalterliche Tradition spricht hier von *actio*

⁴² Siehe EN, 1097b6 ff. Darüber hinaus Höffe 2006, 261–262 und Pol, 1317a40 ff. (Jowett übersetzt mit *liberty*, Aristotle 1985, II, 2091). Aber auch auf die Staatsgemeinschaft wendet Aristoteles den Begriff *selbstgenügsam* an: Denn die wirtschaftlich und politisch unabhängige Polis besitzt interne Verflechtungen (zwischen ihren Teilen) sowie extern: zu anderen Staaten. Siehe Pol, 1325b14 ff.

⁴³ „ἀλλὰ τοῦτο μὲν εἰσαῦθις ἐπισκεπτέον, τὸ δ' αὐταρκὲς τίθεμεν ὁ μονούμενον αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ.“ EN, 1097b13–15. Zur Diskussion der beiden Momente des Glücks: des Monolithisch- und des Vielfältig-Verbunden-Sein siehe Höffe 2006, 221 f.

⁴⁴ „τέλειον δὲ τι φαίνεται καὶ αὐταρκὲς ἢ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὐσα τέλος“ (EN, 1097b20–21).

immanens, da das Ziel der Handlung innerhalb des Handlungsvollzugs zu finden ist: zum Beispiel Wissen um des Wissens willen. Die reinen Tätigkeiten sind die Weisen selbst verursachter reiner Bewegung, die nach dem antiken Verständnis nur die Götter ausführen. Wie bereits angemerkt wurde (siehe 1.2.2), drücken diese den vollkommensten Grad an *Selbstgenügsamkeit*_A aus, weil sie sich selbst der höchste Endzweck sind. In Anlehnung an die metaphorische Rede, dass Gott und der Kosmos handeln würden, könnte man sagen, dass kein höheres Ziel außer ihnen existiert, welches sie *unbedingt* anstreben würden.

Der zweite Typus bezeichnet alle Tätigkeiten, deren Handlungsvollzug auf ein externes Werk ausgerichtet ist, das ein externes *Produkt* der Handlung ist: ein Beispiel für eine *actio transcendens* ist das auf die Statue als Ergebnis bezogene Steinmetzen. Bei diesem Handlungstypus zähle dann das Werk *naturgemäß* mehr als die hinführende Tätigkeit.⁴⁵ Tätigkeiten des zweiten Typus sind um der äußeren Werke willen und diese wiederum aufgrund des Menschen. Sie sind Expressionen seines selbstbestimmten Handelns. Sie repräsentieren die menschliche *Selbstbestimmungsweise*. Obwohl das Mittel das eigentliche Ziel der Handlung zu sein scheint, ist es allenfalls ein Mittel für den sich selbst bestimmenden Menschen.⁴⁶ Der Mensch überträgt eine beliebige Funktionalität seiner selbst auf ein anderes Einzelding. Wenn dies sein höchster Selbstzweck wäre, würde er in dieser Übertragung sein *Selbst veräußern* beziehungsweise *aufgeben*. Hingegen manifestiert sich in den reinen Tätigkeiten die Fähigkeit zur *Selbstbestimmung des Naturdings Mensch* in zweifacher Hinsicht: In ihnen verfolgt der Mensch einen sich selbst genügenden Zweck (Selbstzweck); andererseits bezieht er sich auf die Genusform Mensch, die sich durch diese *vernunftgemäße Selbstbestimmung* auszeichnet. Zu klären wäre anschließend, welche reinen Tätigkeiten der Mensch vollzieht.

Unter Rückbezug auf die im Tätigsein empfundene Lust wurde verdeutlicht, dass Aristoteles zwischen drei verschiedenen *Lebensweisen* (*βίαι*) differenziert, die als reine Tätigkeiten in Frage kommen: dem Genussleben (*βίος ἀπολαυστικός*), der Besonnenheit im politischen Leben (*βίος πολιτικός*) und dem theoretischen Leben (*βίος θεωρητικός*).⁴⁷ In den Tä-

⁴⁵ EN, 1094a3–6. Siehe auch Abschnitt 1.3.4.

⁴⁶ Da das Glück kein externes, mitunter zufällig an ihm anzutreffendes Gut, sondern ein immanentes, im Grunde genommen: ein natürliches Ziel der menschlichen Existenz sein soll, fallen all die Tätigkeiten aus der Lebenssphäre der Poiesis aus dem Schema der zum Glück führenden Tätigkeiten heraus. Hier würde der Zufall regieren. Nicht jeder sieht sein Glück beispielsweise in der Kürschnerei.

⁴⁷ EN, 1095b15 ff. Die handwerkliche Lebenssphäre bildet laut Aristoteles keine

tigkeiten, in denen man sich um das Körperlich-Notwendige sorgt, läuft man Gefahr, in eine Abhängigkeit zu den körperlichen Lüsten zu geraten. Die Sucht nach Lustempfindung bedroht hier die Autonomie der Vernunft. Nach Aristoteles gilt: Wie die in diesen Tätigkeiten besorgten äußerlichen Güter, beispielsweise materieller Besitz, und körperlichen Güter, beispielsweise Gesundheit, zwar notwendige Voraussetzungen für den Zustand der Muße sind, aber dennoch nicht die primären Handlungsziele darstellen, so führt auch die in ihnen empfundene Lust nicht zur Glückseligkeit.⁴⁸ Die Priorität liegt in der Erlangung der seelischen Güter, da sie sich von vornherein auf das Wohl der Seele selbst beziehen: der klugen Überlegung zum Erlangen der individuellen Glückseligkeit (sie bestimmt das politisch-praktische Leben) und der theoretischen Betrachtung zur Erkenntnis der Verbindung zwischen Mensch und Kosmos (sie bestimmt das theoretische Leben). Beide Lebensweisen sind für Aristoteles geeignete Kandidaten, in denen der Mensch eine quasi-göttliche Tätigkeit (Rückkopplung zum gesamten Kosmos) als seine wesensgemäße Leistung (Rückkopplung zur Genusform) zur Selbst-Verwirklichung (Rückkopplung zum Individualglück) ausführt. Ich werde mich im Folgenden allein auf die Priorisierung der Theoria konzentrieren und die Diskussion um die Glückseligkeit im praktischen Leben weitestgehend außer Acht lassen.

2.3 Menschliche und göttliche Vernunfttätigkeit

2.3.1 Der Zusammenhang von Praxis und Grundhaltung

Die bisherige Argumentation in der Beantwortung der Frage nach der wesensgemäßen Leistung des Menschen lautet: Als höchstes Endziel aller Tätigkeiten soll das höchste Gut sich selbst genügsam sein und niemals Mittel für etwas anderes. Unter diesem Begriff subsumieren sich die Attribute Vollkommenheit und Vollständigkeit sowie Mangellosigkeit. Die im Begriff der *Glückseligkeit* gefasste Existenz soll dieser Definition entsprechen. Im Verlauf wurde der Begriff der *Glückseligkeit* näher eingegrenzt. Sie sei die beste menschliche Seinsform und habe – obwohl sie aus menschlicher, also endlicher Tätigkeit resultiert – einen göttlichen

erstrebenswerte Lebensweise aus, da in ihr die Eleutheria nicht ausgelebt werden könne – er bezeichnet sie als banausisch (*βαναυσος*). Siehe dazu EN, 1097a15 ff., Pol, 1337b5 ff. und Arendt 1960, 418 (4).

⁴⁸ In EN, 1096a8–10 schreibt Aristoteles beispielsweise, dass Reichtum nicht das oberste Gut sei, sondern nur Nutzwert: Mittel für andere Zwecke. Zur Dreiteilung der Güter und der Priorität der seelischen Güter siehe EN, 1098b.

Rang inne, wobei *göttlich* als Inbegriff der obigen Attribute verstanden wurde. Die Göttlichkeit erreicht der Menschen jedoch nur, wenn er seine spezifisch menschliche Leistung vollzieht. Demnach ist die Glückseligkeit als höchstes Ziel von allen Zielen einerseits für alle Menschen am begehrenswertesten und andererseits als die wesensgemäße Leistung die oberste immanente Norm des Menschseins. Jeder würde die Glückseligkeit in Muße erstreben und ist durch seine Zugehörigkeit zur Gattung Mensch daraufhin normiert, da er im Vollzug der zu ihr führenden Tätigkeit die befriedigendste Lust empfindet.

Als spezifisch menschliche Tätigkeiten bezeichnet Aristoteles die Handlungen (siehe 1.2.2), die Lebensvollzüge innerhalb eines Ziel-Mittel-Kontextes sind und deren spezifischer Ursprung der denkende und zwecksetzende Mensch aus freier Entscheidung (*Handlungsfreiheit*) ist. Die Tätigkeiten, in denen der Mensch den Spagat zwischen dem *Vollzug aus Freiheit* und der Normierung *von Natur aus* mit Hilfe von Einsicht und von Lustempfindungen bewerkstelligt, sind nach Aristoteles nur die reinen, *sich selbst genügenden Tätigkeiten*. Er schließt deshalb alle *abhängigen Tätigkeiten* aus: von vornherein alle sklavischen Arbeiten des Haus- und Landwirtschaftens (Handlungen aus Unfreiheit) und im Zuge der Definition der Muße auch alle poetischen Gewerke (da Verwirklichung externer Zwecke) sowie alle Genussstätigkeiten, in denen die *vernunftgemäße Selbstbestimmungsweise* sich schrittweise in eine quasi-tierische wandelt (da sukzessiver Verlust der *Selbstgenügsamkeit*_A durch eine Abhängigkeit (beispielsweise von Drogen)). Allein in den politischen und theoretischen Tätigkeiten bezieht sich das Seelenvermögen Vernunft als die Formursache des Form-Stoff-Kompositum Mensch am deutlichsten auf sich selbst.

An dieser Stelle wird zwar nicht näher auf die politischen Handlungen und die Lebenssphäre *Praxis* sowie deren Verhältnis zur Theoria eingegangen, aber dennoch umrissen, welche naturgemäße Leistung des Menschen in der Praxis verwirklicht wird. Aristoteles gibt nämlich auf die Frage – Was zeichnet die Lebensweise des (klugen) Praktikers aus? – eine Antwort, mit deren Hilfe auch die theoretische Erkenntnis als Tätigkeit besser verstanden werden kann.

In der politischen Praxis spielen aus Freiheit gewonnene Normierungen von Tätigkeiten (*Charaktertugenden*, siehe Fußnote 31 (108)) eine überaus große Rolle, da in ihnen der Mensch nicht nur in Bezug zur jeweiligen Handlung, sondern ebenso in Bezug zu seiner Natur eine *spezifische Bestheit* verwirklicht. Ein tugendhaft handelnder Mensch vollzieht eine Tätigkeit *mit Vernunft* – mit Einsicht erkennend und durch Überlegung handelnd. Ein solches Vorgehen drückt nach Aristoteles praktische

Klugheit (φρόνησις) aus. Der Tugendhafte zeigt dieses Verhalten über die (lange) Zeit hinweg. Bei ihm entwickelt sich Klugheit zu einer „mit richtigem Planen verbundene[n], zur Grundhaltung verfestigte[n] Fähigkeit [...]“, die auf das Handeln im Bereich der Werte abzielt, die dem Menschen erreichbar sind“. ⁴⁹

Die wesensgemäße Leistung des Menschen, die der tugendhafte Praktiker in Bestheit verwirklicht, liegt nicht allein darin, dass er in einigen Fällen die praktische Klugheit betätigt, sondern darin, dass er das einsichtige und überlegte Handeln zu einer sein Leben dirigierenden *Grundhaltung_A* (ἔξις μετὰ λόγου) verfestigt. Er verwirklicht diese Grundhaltung in allen individuellen Entscheidungssituationen. Das richtige Maß in einer konkreten Handlung muss der Praktisch-Kluge zwar gemäß seiner Individualität, aber in Rückbezug zu einer für andere Menschen nachvollziehbaren Überlegung selbst finden. ⁵⁰ Die wesensgemäße Leistung des Menschen, die der Praktiker verwirklicht, ist daher die praktische Klugheit im Sinne einer festen *Grundhaltung_A*, die sich in einer auf das Individuum angepassten Entscheidungsfähigkeit bezüglich der konkreten Einzelfälle der *Lebenswelt* manifestiert. Das *Ergon* in praktischer Hinsicht sieht Aristoteles in der *klugen Grundhaltung* im Sinn einer *begründeten (Meta-)Normierung* des Handelns. ⁵¹

2.3.2 Die Widerspiegelung der (logischen) Formen in Seele und Kosmos

Die gesuchte theoretische Tätigkeit sollte eine *reine Tätigkeit* sein, also eine auf sich selbst bezogene und sich selbst genügsame Handlung. Im Rahmen der *Praxis* gleicht die reine Tätigkeit einer fortwährenden Selbstnormierung. Es geht um die Einnahme einer *Grundhaltung_A*, die Raum für *Handlungsfreiheit_A* lässt und die sich in jeder Entscheidung selbst als die beste *Grundhaltung_A* beweisen muss. Die Grundhaltung,

⁴⁹ „ὥσ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἔξις εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ, περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικῶν.“ EN, 1140b20–21.

⁵⁰ Im Einzelfall kann der Kluge sogar eine Fehlentscheidung fällen (allerdings nur, wenn sie begründet nachvollziehbar ist und der Kluge nicht permanent verfehlt). Vergleiche Schneider 2001, 61–75 und Wolf 2002, 147 ff.

⁵¹ Indem der Praktisch-Kluge sich in seinem Handlungsvollzug mit der menschlichen Lebenspraxis beschäftigt, das heißt, nach dem guten Leben im Allgemeinen fragt und dieses gute Leben im Konkreten, auf sich selbst bezogen verwirklicht, vollführt er eine reine, selbstbestimmte Tätigkeit (siehe 2.2.4, EN, 1139b1 ff. und Adkins 1978, 301). In einem solch tugendhaften Leben empfindet der Mensch die befriedigendste Lust (siehe 2.2.3).

praktische Klugheit zu verwirklichen, ist die wesensgemäße Rahmennormierung praktischer Handlungen. Der Handelnde entscheidet sich für die Handlung, die ihm aus Gründen der praktischen Klugheit als die Beste erscheint und aus der er die befriedigendste Lust, die Reflexionslust, gewinnt. Er bezieht sich auf diese *wesensgemäße Leistung* des Menschen und verwirklicht sich dadurch auch *selbst*.

Ähnlich verfährt Aristoteles im Falle der Theoria. Er sucht nach der *Grundhaltung_A*, die man in der Erkenntnis des gesamten Kosmos einnimmt und in der man zudem das beste Seelenvermögen, das *allumfassende Erkenntnis* ermöglicht, betätigt. Das theoretische Erkennen unterscheidet sich aber von vornherein vom praktischen Handeln, weil in ihr der Mensch weder als Individuum noch als Menschheit eine primäre Rolle spielt. Es geht in ihr nicht um die Fragen des menschlichen Lebens. In der Theoria werden die Wesen der Einzeldinge und die rationale Ordnung der gesamten *Wirklichkeit (Kosmos)* untersucht.

Dennoch verweisen die Fragen über den Kosmos und die nach dem wesentlichen Ergon des Menschen aufeinander.⁵² Die Frage nach dem Menschsein führt auf die theoretische Erkenntnis der Seele zurück, nach deren leitendem Vermögen sich alle anderen menschlichen Vermögen orientieren. Die Frage nach dem Wesen der Einzeldinge führt auf die Erkenntnis der rationalen Struktur des Kosmos zurück, dessen Aufbau und Dynamik durch ein Prinzip bestimmt sind, das lediglich durch das beste Vernunftvermögen erkennen kann. Das heißt, die kosmologische Erkenntnis hängt von den in ihr betätigten Seelenvermögen ab und die theoretische Erkenntnis der Seelenvermögen von den durch sie erkannten Gegenständen und deren Ort im geordneten Bedingungsgefüge des Kosmos.⁵³ Daher analysiert Aristoteles auf der Suche nach dem Seelenvermögen, das die *wesensgemäße Leistung (ergon)* des Menschen darstellt, nicht nur die Seele selbst, sondern auch deren Erkenntnisobjekte und somit die (harmonische) Ordnung des Kosmos.

An diesem Vorgehen wird Aristoteles' Präsupposition ersichtlich, dass die Formbestimmung des Seelenvermögens, das die Architektur der Er-

⁵² Weshalb die theoretische Erkenntnis der Seele beispielsweise auch für den Politiker – und damit auch für die Ethik als Teil der politischen Wissenschaft – von zentraler Bedeutung sei. Siehe EN, 1102a22 ff. Umgekehrt ist die Erkenntnis der Rolle der Seele im praktischen Kontext auch für den Naturforscher von Bedeutung; siehe dazu EN, 1026a5 f. und Höffe 2006, 137 ff.

⁵³ Die Neuzeit ab Descartes würde das zweite Abhängigkeitsverhältnis bestreiten. Ebenso versucht Kant, mit der transzendentalen Analyse eine von den Realformen unabhängige Analyse des Vernunftvermögens (der logischen Urteilsformen) zu erbringen (siehe 4.1).

kenntnis (und dadurch auch die Hierarchie der Wissenschaften) dirigiert, gleichsam ein Ausdruck des Prinzips ist, das die Ordnung des Kosmos lenkt. Aristoteles nutzt aus, dass die teleologische Hierarchie des Kosmos und die der Seele sowie die der Tätigkeiten durch *ein einziges Set analogischen Formen* bestimmt werden. Deutlich wird darauf hingewiesen, dass diese Analogie auf eine logische und nicht auf eine ontologische Identität hinweist. Dem Gehalt nach unterscheiden sich alle drei Ordnungen voneinander.⁵⁴ Festzuhalten ist: Wenn wir nach der vollkommensten menschlichen Leistung beziehungsweise Tätigkeit suchen, fragen wir laut Aristoteles zugleich nach der logischen Form, die die Ordnung aller Einzeldinge im Kosmos und die Ordnung der Seelenvermögen in der Seele dirigiert.⁵⁵ Die Symmetrie zwischen dem vollkommenen Wesen der naturphilosophischen Kosmologie und dem dieses Wesen erkennenden Seelenvermögen werde ich folgend näher untersuchen.

2.3.3 Die Symmetrie zwischen Kosmos und Seele

Aristoteles differenziert die Seele, wie angesprochen (siehe 2.2.2), in verschiedene Vermögen. Das Ergonargument wird im Falle des Menschen in der Art erweitert, dass seine spezifische Leistung, der *vernünftige Seelenteil*, in verschiedene systematisch miteinander verbundene Tüchtigkeiten zergliedert wird, die jeweils eine Funktion im Verhältnis zum Ganzen der Seele (*Seelenvermögen*) auszeichnet und die sich in einem spezifischen, phänomenal aufweisbaren Habitus widerspiegeln.⁵⁶ Aber nach welchen Kriterien ordnet Aristoteles die verschiedenen Seelenvermögen? Und ist diese hierarchische Ordnung, die durch die göttliche Vernunft gestiftet wird, keine willkürliche Festlegung seinerseits?

Aristoteles recurriert auf zwei unabhängige Instanzen, um die *intuitive Vernunft* (νοῦς), die das in der theoretischen Erkenntnis tätige Seelenvermögen darstellt, als führend und die theoretische Tätigkeit als Ausdruck

⁵⁴ Siehe dazu MP, 1074b15 ff.

⁵⁵ Hinweis: Der entscheidende Grundzug in Aristoteles' dynamischer Kosmo-Ontologie besteht darin, dass er den gesamten Kosmos einerseits als sich beständig veränderndes und andererseits in dieser Veränderung gleichbleibendes Ganzes versteht. Veränderlichkeit und Bestand sind wesentliche Kategorien in der Erkenntnis der rationalen Struktur des Kosmos. Das vollkommene Wesen ist das alle Veränderungen verursachende und den Bestand sichernde Prinzip („δὸ καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς“, EN, 1142b9–10).

⁵⁶ Eine zur *tugendhafte Tüchtigkeit* (ἀρετή) ausgebildete Fähigkeit repräsentiert die beste *Grundhaltung* (βελτίστη ἔξις), die den jeweiligen Lebensbereich auszeichnet und dessen Handlungen reguliert und leitet. Siehe EE, 1219a ff. Die praktische Klugheit wäre die in der Lebenssphäre der Praxis. (siehe 2.3.1).

dieses leitenden Vermögens zu kennzeichnen. Ich rekapituliere kurz das Ergonargument: Der Mensch verwirklicht sein Wesen am besten, wenn er die ihm wesensgemäße Leistung vollbringt. Die nachvollzogenen, eher anthropologisch gestützten Untersuchungen Aristoteles' liefen darauf hinaus, dass der Mensch sich durch seine dianoetischen Seelenvermögen von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Die Vernunftnatur kann als die leitende Wesensdefinition der Genusform Mensch bezeichnet werden. Die Sonderrolle der *intuitiven Vernunft* begründet Aristoteles epistemologisch über ihre Erkenntnisleistung. Sie begreift das vollkommenste Wesen des Kosmos und vollführt in diesem Erkenntnisprozess selbst eine Tätigkeit, die der Form nach dem göttlichen Wesen ähnelt. Die Form ihrer eigenen Leistung kann sie nicht direkt erkennen, sondern nur durch die Erkenntnisleistung an einem von ihr unterschiedenen Erkenntnisobjekt. In diesem Selbsterkenntnisakt der auf sich selbst bezogenen intuitiven Vernunft sieht Aristoteles das beste Vermögen unserer naturgemäßen Leistung (siehe 1.2.2), deren Verwirklichung zur Glückseligkeit führt. Er schreibt:

Wenn die Glückseligkeit eine reine Tätigkeit im Sinne der Tüchtigkeit ist, so ist es ganz begründet, darunter die höchste Tüchtigkeit zu verstehen; das kann nur das beste Ding in uns sein. Mag nun die intuitive Vernunft oder etwas anderes dieses [Beste] sein, welches man sich als von Natur aus herrschend, führend und auf die edlen und göttlichen Dinge gerichtet vorstellt, und mag es nun selbst göttlich oder nur das göttlichste Element in uns sein, die Tätigkeit dieses Dings gemäß ihrer eigentümlichen Tüchtigkeit ist die vollendete Glückseligkeit. Wir haben bereits gesagt, dass diese Tätigkeit die theoretisch-betrachtende ist.⁵⁷

Aristoteles priorisiert die intuitive Vernunft aufgrund ihrer Erkenntnisleistung. Sie stellt das göttliche oder unendliche Element im endlichen (stofflichen) Menschen dar.⁵⁸ Er folgt in diesem Ansatz seinem Lehrer Platon, nach welchem die Denkvorgänge mit den harmonischen und periodischen Bewegungen des Alls korrespondieren müssen, um diese erkennen zu können und darin göttlich zu sein.⁵⁹ Beiden geht es darum, dass eine Korrespondenz zwischen dem Denken und dem Gegenstand des Denkens

⁵⁷ „Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλόγον κατ' τὴν κρατίστην αὐτῆ δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικῆ, εἴρηται.“ EN, 1177a12–18.

⁵⁸ „Die intuitive Vernunft ist der Gott in uns.“ (”Ο νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός“, [εἰθ' Ἑρμότημος εἴτ' Ἀναξαγόρας εἶπε τοῦτο.], Protr, B 110).

⁵⁹ „Die Bewegungen aber, die mit dem Göttlichen [Teil] in uns verwandt sind, sind die Denkvorgänge und die Umläufe des Alls. Diesen also muss man folgen und muss jene Bewegungen im Kopf, die durch unsere Entstehung außer Ordnung

nur erreicht wird, wenn die logischen Formen, die im Denken in Anschlag gebracht und im Gegenstand erkannt werden, übereinstimmen.⁶⁰ Im Falle der *reinen Tätigkeit* der intuitiven Vernunft – dem einsichtigen Vernunftdenken – bezieht sich dies auf eine göttliche Tätigkeit, deren Art und Weise bisher noch nicht bestimmt wurde. Allerdings sind sowohl die menschliche Vernunfttätigkeit wie auch die göttliche Tätigkeit phänomenal nicht direkt erfahrbar. Aristoteles geht deshalb davon aus, dass sie ihren phänomenal-erfahrbaren Ausdruck in der geordneten Bewegung des Himmels haben. Das göttliche Vernunftvermögen und die Tätigkeit Gottes müssen mit der Harmonie des Kosmos in explanatorischer Sicht verbunden werden. Um das Primat der intuitiven Vernunft zu begreifen, muss daher auf die naturphilosophische Kosmologie in epistemologischer Hinsicht zurückgegriffen werden.

Die Kriterien, nach welchen Aristoteles die Seelenvermögen und die Wesenheiten des Kosmos hierarchisiert, entspringen seiner Ontologie. Es sind die logischen Formen, die er in der Metaphysik zur ontologischen Grundlegung der Erkenntnis der Einzeldinge entwickelt. Dies bedeutet, dass die Struktur der Seele und die Struktur des Kosmos (der Gesamtheit aller Einzeldinge) den gleichen ontologischen Bedingungen (den logischen Formen der Metaphysik) unterworfen sind. Deshalb weisen die Begründung der immanenten *Hierarchie der Seelenvermögen* und die der *kosmologisch-ontologischen Hierarchie der Welt* eine Symmetrie auf. Die Bewertungskriterien innerhalb der ontologischen Hierarchisierung sollen folgend näher analysiert werden.

Wie zuvor dargelegt (siehe 1.3.3) differenziert Aristoteles das veränderliche Sein der Einzeldinge mittels der begrifflichen Differenzierung der Formbestimmung. Die leitenden Bestimmungen in ontologischer und

geraten waren, wieder richtig machen, indem wir die Harmonien und die Umläufe des Alls erkennen. So muss man das Denken mit dem Gegenstand des Denkens in Übereinstimmung bringen, und den ursprünglichen Zustand wiederherstellen. Wenn das geschehen ist, erreichen wir das Ziel des Lebens, das den Menschen von den Göttern für die Gegenwart und für die zukünftige Zeit als Bestes vorgesetzt worden ist.“ („Τῷ δ' ἐν ἡμῖν θεῖω συγγενεῖς εἰς κινήσεις αἱ τοῦ παντός διανοήσεις καὶ περιφοραί: ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεσθαρμένους ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντός ἀρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοομένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωσαὶ κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.“, Platon: Timaios, 90c7–d8).

⁶⁰ Es ist die Weiterentwicklung des parmenideischen Ansatzes durch die Sokratiker (siehe 1.1.3). Mit diesem Gedanken setzt sich Hegel im Sinne der kritischen Wende durch Kant in seiner bewusstseinstheoretischen Mediatisierung aller Erkenntnis auseinander (siehe 5.3.6).

explanatorischer Hinsicht waren die Zweckbestimmung und die Verwirklichungsbestimmung (siehe 1.3.6). Das Richtmaß, nach welchem alle Einzeldinge in ihrem Sein bewertet werden, ist die Verwirklichungsbestimmung. Die Wesen, die ihren Zweck selbstbestimmt verwirklichen, sind vollkommener als die fremdbestimmten Wesen (Technik versus Natur). Unter den selbstbestimmten Wesen sind die vollkommener, die in ihrer Selbstbestimmung mehr *Selbstgenügsamkeit_A* (Eleutheria) zeigen. Das heißt, das entscheidende Differenzkriterium ist die *Selbstbestimmung_A* (inklusive der *Selbstgenügsamkeit_A*). Alle Selbstbestimmungsweisen korrespondieren mit entsprechend erfahrbaren Veränderungsformen. Daher gilt: Das vollkommenste Wesen hängt in keinster Weise von ihm externen Bedingungen ab, vollführt eine unmittelbare Selbstbestimmung, die keine Veränderung ist, und stellt den ontologisch und explanatorischen Grund aller anderen Veränderungen dar.⁶¹ Passend dazu propagiert Aristoteles ein Bild des Kosmos, nach welchem dieser aus veränderlichen selbstständigen Bestandteilen zusammengesetzt ist, aber dennoch einen unveränderlichen harmonischen Bestand hat.⁶²

Darüber hinaus benutzt Aristoteles einen weiteren ontologischen Grundsatz. Das Vollkommene (τέλειον) besitzt Vorrang vor dem Unvollkommenen (ἀτέλειον). Die *Vollkommenheit* oder *Vollendung* (ἐντελέχεια) stellt eine weitere Unterdimension der Verwirklichungsbestimmung (F-iv-c) dar. Die sich verwirklichenden Einzeldinge können danach differenziert werden, ob sie ihr gesamtes Potenzial verwirklichen oder nur Teilbestimmungen. Das Einzelding, das reine Aktualität ist, besitzt kein Verwirklichungspotenzial, da ihm keine weitere Bestimmung hinzugefügt werden kann, weshalb es auch unstofflich ist. Dieses kann nur als vollkommenes Wesen, als unveränderlicher und ewiger Gott gedacht werden.⁶³ Die Einzeldinge, die sich über die Zeit hinweg verändern, systematisiert Aristoteles nach der Vollkommenheit der Weise ihrer Veränderung und ihrem Grad der *Selbstgenügsamkeit_A*. Je weniger die Veränderung durch Anderes bedingt

⁶¹ Zur Veränderungstheorie siehe Fußnote 94 (79). Zum Primat der geschlossenen Kreisbewegung siehe PH, 264b9–265a13.

⁶² Er könne daher nicht altern. Siehe dazu MP, 1073a14 ff., PH, 250b26 ff. und DeC, 279a14 ff.

⁶³ Umgekehrt gilt: „Das endliche Verwirklichen eines der Möglichkeit nach Vorhandenen, sofern es als solches ist, ist die Veränderung“ („ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἣ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν“, PH, 201a10 f.); ebenso in MP, 1065b16 f. Aristoteles benutzt ἐντελέχεια und ἐνέργεια an dieser Stelle synonym, siehe MP, 1071b12–20. Ansonsten steht *energeia* für Dynamik und Aktivität von Bewegung und *entelechia* eher für das Statische und Ewige, vergleiche dazu Blaire 1967 und Chen 1958, aber auch Bordt 2006, 91 f. und Schneider 2001, 224 ff.

ist, umso vollkommener – das heißt: umso ontologisch ranghöher – ist ein Einzelding.⁶⁴

Die vollkommenste Veränderungsweise sieht Aristoteles in der in ihrer Form gleichbleibenden Veränderung, die durch die Attribute Einfachheit, Kontinuität / Gleichförmigkeit, Periodizität, Unveränderlichkeit / Ewigkeit gekennzeichnet wird. Diese Attribute treffen auf die kreisförmigen (Orts-)Bewegungen der Himmelskörper zu. Aristoteles' argumentiert zusammengefasst:

1. Zunächst schließt er von der vollkommenen Linienform, dem Kreis, auf die vollkommene Ortsbewegung, die Kreisbewegung. Sie ist allen anderen Ortsbewegungen sowie den anderen Veränderungsarten überlegen, da sie sowohl der Strecke nach (geschlossen unendlich) als auch der Zeit nach (offen unendlich (ewig)) vollendet (τέλειος) sei. Diese vollendete Bewegungsform vollführen die Fixsterne.
2. Nun schließt Aristoteles von der vollkommenen Ortsbewegungsform auf das vollkommene Wesen des Einzeldings. Hier erklärt die Bestimmung der *Natur von etwas* den analytischen Zusammenhang. Die Naturbestimmung ist das (ontologische) Prinzip der Bewegung und des Bestands des Naturdings (siehe 1.3.5). Das Wesen der Naturdinge wird durch die Naturbestimmung begriffen. Die Himmelskörper sind die vollkommensten (stofflichen) Wesen, da sie mit ihrer sinnlich-wahrnehmbaren Kreisbewegung die vollkommenste Form der Ortsbewegung vollführen.
3. Diese werden wiederum durch das vollkommenste Wesen überhaupt verursacht, den in sich ruhenden (ortsunbeweglichen) und materielosen *Unbewegten Beweger* – der einzigen Bedingung, der die Gestirne in ihrem Sein unterliegen.⁶⁵

⁶⁴ Siehe DeC, 269a19–28.

⁶⁵ Im Grunde ist Aristoteles daran interessiert, den – modern gesprochen – *phänomenalen Tatbestand* einer ewigen Bewegung durch eine begriffliche Argumentation zu untermauern. Um die logische Argumentation der Verursachungslehre abzuschließen, muss er den Urgrund der Bewegung aller sinnlichen Einzeldinge darlegen. Kurz umrissen: Die Veränderung eines Einzeldings (seine *Verwirklichung*) wird immer von etwas verursacht, das sich selbst verändert (in-Tätigkeit-ist). Der Fall der Himmelskörper ist jedoch speziell: Sie bewegen sich ewig und ohne Unterbrechung. Entsprechend muss die Ursache dieser Bewegung ein Prinzip sein, das niemals nur der Möglichkeit nach sein kann, da sonst die verursachte Bewegung unterbrochen sein könnte. Dies verlangt aber zweierlei: Erstens ein verursachendes Prinzip, von welchem diese Verursachung permanent ausgeht; zweitens dass dieses Prinzip

2.3.4 Die ontologisch-normative Wirkung des Unbewegten Bewegers

Für Aristoteles verwirklicht der *Unbewegte Beweger* das vollkommenste Wesen überhaupt, da mit Hilfe der Formbestimmung seines Wesens die harmonische Einheit und die Dynamik des *Kosmos* zu begreifen sind. Die in der absoluten Unbedingtheit seines Seins liegende Vollkommenheit und die Schlüsselposition in der Erklärung der kosmischen Dynamik prädestinieren das Sein des Unbewegten Bewegers nach Aristoteles dazu, wahrhaft göttlich zu sein. Das reine Sein des vollkommensten Wesens, das keine Veränderungsweise an sich hat, muss mit der Form des Unbewegten Bewegers, der die vollkommene Ortsbewegung der Fixsterne verursacht und die harmonische Einheit des Kosmos garantiert, zusammenfallen. Obwohl Aristoteles' Anliegen – ein logisches (und ebenso wirkliches) Prinzip der kosmischen Dynamik zu finden – nachvollziehbar ist, erscheint eine derartige Bestimmung eines (kosmologischen) Verursachungsprinzips aus der Sicht moderner physikalischer Bewegungstheorien wenig glaubhaft. Dem darin liegenden Zweifel wird folgend nachgegangen.

Die Unbewegtheit des vollkommenen Wesens bedeutet, dass es selbst keine Form einer Ortsbewegung ausübt. In der physikalischen Theorie, die Aristoteles vertritt, würde dies auf einen Widerspruch führen, da in dieser jede Ortsbewegung eines Körpers A durch die eines Körpers B bedingt wird.⁶⁶ Aristoteles lässt sich in seiner Lösung durch seine Vorgänger leiten. Platon und Leukipp versuchen, die ewige Bewegung des Kosmos durch die Verursachung einer *kosmischen Seele* zu erklären, die in ihrem (quasi-subjektiven) Selbstbezug auch Anderes bewegt. Unabhängig davon, dass Aristoteles Platons Ausführungen (Platon: *Timaios*, 34b) als inkonsistent bewertet, befürwortet er den Ansatz, subjekttheoretische Ursachenerklärungen auf die kosmische Dynamik anzuwenden.

selbst kein stoffliches Kompositum ist und dadurch kein potenziell anderes Sein besitzt (es ist in permanenter Verwirklichung). Das sich nicht selbst bewegende, aber dennoch Bewegung verursachende unstoffliche Einzelding nennt Aristoteles den *Unbewegten Beweger*. Siehe dazu MP, 1065b1–14, 1071b3–72a18, Bordt 2006, 88–98, Düsing 1983, 120 f. Zur Kritik durch Philoponos' gemäß der Impetustheorie siehe Wolff 1978, 149 f.

⁶⁶ Vor allem um einen *regressus ad infinitum* von mechanischen Verursachungen zu vermeiden, führt Aristoteles ein dieser Kausalkette einerseits äußerliches und andererseits mit ihr verbundenes Prinzip ein (MP, 1069b35–1070a4). Auch die neuzeitliche *Mechanik* durchbricht den Gedanken der direkten mechanisch-körperlichen Verursachung durch die Differenzierung zwischen Impuls- und Kraftbegriff und der entsprechend *fernwirkenden Übertragung* von Kräften (beispielsweise in Gravitationskraftfeldern), siehe Wolff 1978.

Diese Befürwortung lässt sich aus seinem Lob der Argumentationen von Anaxagoras (Tätigkeit der Weltvernunft (ὁ γὰρ νοῦς ἐνεργεῖα)) und von Empedokles (Wirkung von Liebe (φιλία) und Hass (νεῖκος)) schließen.⁶⁷ Aristoteles' gewagte Synthesis besteht darin, die Verursachungsweise des *Unbewegten Bewegers*, der in der Weise einer Seelentätigkeit bewegt, mit der ewigen Harmonie des Kosmos und der Erkenntnistätigkeit des dirigierenden Seelenvermögens, der intuitiven Vernunft, zu verknüpfen. Zum besseren Verständnis muss die Verursachung einer *seelischen Bewegung* ausführlicher besprochen werden.

Die Seele wird durch zwei Arten von Wesen bewegt, die von ihr unterschieden sind und sich selbst nicht bewegen: Zum einen ist es dasjenige, das erstrebt wird: das *Erstrebte* (ὄρεκτόν, beispielsweise die Geliebte oder die Tapferkeit), und zum anderen dasjenige, das erkannt wird: das *Vernunftobjekt* (νοητόν, beispielsweise die Fixsterne oder das höchste Gut).⁶⁸ Das Strebevermögen (ὄρεξις) drückt sich zweifach aus: durch das einfache vernunftlose Begehren und das vernunftbasierte Wollen.⁶⁹ Zwar beziehen sich beide auf ein ihnen äußerliches Gut, doch Aristoteles merkt an, dass im Begehren dieses nur *schön und gut erscheint* (τὸ φαινόμενον καλόν), im vernünftigen Wollen dieses jedoch *an sich schön ist* (τὸ ὄν καλόν). Aristoteles plädiert im Grunde für zwei Annahmen: Erstens kann die Vernunft nicht nur das faktisch-funktionale Wesen der Einzeldinge erkennen, sondern ebenso deren *Werte*, die normativen Charakter besitzen. Zweitens ist dieser Wert nicht eine rein subjektive Zuschreibung seitens der Vernunft, sondern kommt dem Einzelding *an sich* (objektiv) zu. Im Fall, dass durch die *Vernunfttätigkeit* (νόησις) der Wert eines Dinges objektiv erkannt wird, strebt man diesen Wert an. Die Vernunftkenntnis bestimmt damit eine die Handlung leitende Form.

Angelehnt an diesen Gedanken gilt für das vollkommene Wesen: Es müsste zugleich dem höchsten Wert entsprechen (das höchste Gut sein).

⁶⁷ MP, 1071b31–1072a10. In der bereits erwähnten *Theogonie* benennt Hesiod mit der *verlangenden Liebe* (ἔρωσις) ein bewegendes Prinzip, das die beiden ersten Götter, die *Mutter Erde* (Γαῖα) und den *leeren Weltraum* (Χάος), miteinander verbindet. Aristoteles kommentiert dieses Bewegungsprinzip in MP, 984b4–985a10. Zur wissenschaftstheoretischen Schwierigkeit der Verknüpfung zwischen psychischen und physischen Beweggründen im kosmologischen Gottesbegriff siehe auch Höffe 2006, 156–162.

⁶⁸ MP, 1072a26 ff., Bordt 2006, 110 f.

⁶⁹ Das Strebevermögen ist beim Menschen also potenziell vom Logos beherrschbar, kann auf ihn hören – in diesem Sinne gilt es als vernünftig. Es ist ebenso potenziell wider die Vernunft, wie es sich beispielsweise in der Triebhaftigkeit des Unbeherrschten äußert. Siehe EN, 1102b26–31 und Wolf 2002, 70 f., 141.

Gäbe es ein höheres Gut, dann wäre dieses Wesen vollkommener (außer – modern gedacht – es gibt zwei getrennte Hierarchien: die der gehaltvolleren Wesen und die der begründet-anstrebaren Güter). Durch die Verbindung des höchsten Guts mit dem vollkommenen Wesen verknüpft Aristoteles die naturphilosophische *Kosmo-Ontologie* mit der normativ-teleologischen *Handlungstheorie*. Das *Erste Wesen* (οὐσία πρώτη) stellt einerseits nach den Kriterien der Kosmo-Ontologie das vollkommenste Wesen und andererseits nach den Kriterien der Handlungstheorie das höchste Ziel dar. In ihm ist dasjenige verwirklicht, das *um-seiner-selbst-willen* von anderen und sich selbst erstrebt wird (τὸ δι' αὐτὸ αἰρετόν).

Auf diesem metaphysischen Ansatz aufbauend entwirft Aristoteles eine *ontologisch-normative Ordnung* spezifischer Einheiten von Wesen und deren naturgemäßen Wertbestimmungen (ἡ ἑτέρα συστοιχία), an deren Spitze das vollkommenste Wesen steht.⁷⁰ Diese Gesamtheit aller *Vernunftobjekte* (νοητός), welche durch die Vernunft in ihren ontologischen und normativen Zügen erkannt wird, bildet für Aristoteles die *ontologisch-normative Systematik der Wirklichkeit (Kosmos)* aus. Die Systematik wiederum spiegelt sich via der theoretischen und praktischen Vernunftkenntnis in der Seele wider. Der Gedanke, dass das vollkommene Wesen, der *Unbewegte Bewegter*, gleich dem höchsten Gut sei, das wir aus praktischer Einsicht (Klugheit) anstreben, stellt also den *zentralen Grundsatz* der durch die Vernunft erkannten und in sich selbst vernünftigen Systematik der *Wirklichkeit (Kosmos)* dar. Dieser Ansatz liefert für Aristoteles die Basis dafür, aus der von der menschlichen Vernunft unabhängigen Ordnung des Kosmos Normen abzuleiten, nach denen sich ein Leben in *Glückseligkeit* richten müsse. Aristoteles versucht ohne Zweifel, eine Brücke zwischen der *anthropozentristischen* und der *kosmozentristischen Begründung* der Werte zu schlagen, indem er eine quasi-menschliche Vernunft als zentrales Prinzip der kosmologischen Struktur ansetzt.⁷¹ Vor

⁷⁰ MP, 1072a30–b1. Aristoteles buchstabiert die Art der Einheit zwischen dem Erstem Wesen und dem höchstem Ziel nicht exakt aus. Ich stimme mit Bordt 2006, 112 f. überein, dass beide zusammenfallen, also eine numerische Identität besteht. Dafür spricht zumindest die Textstelle, dass innerhalb der Seele die Vernunft das vollkommene Vermögen sei und unter den Erkenntnisobjekten die der Vernunft die höchsten (siehe Fußnote 57 (120)). Das vollkommene Wesen muss ebenso das Schöne (καλόν) subsumieren – eine Schwierigkeit, die in Wolf 2002, 83–86 diskutiert wird.

⁷¹ Aristoteles schließt aus der zweckmäßigen Organisation der gesamten *Wirklichkeit (Kosmos)* auf die Existenz einer diese durch ihre Selbstverwirklichung organisierende Vernunft, die den höchsten Wert an sich darstellt. Im Gegensatz zu Kant ist die *Wirklichkeit* keineswegs ein rein (subjektives) Resultat des Vernunftvermögens: „sich einen Begriff von Zwecken [zu] machen und aus einem Aggregat

diesem Hintergrund wird nun die Verursachungsweise des *Unbewegten Bewegers* betrachtet.

Aristoteles vermerkt zur Verursachungsweise des *Unbewegten Bewegers*: „Jenes bewegt wie ein Geliebtes, und das Bewegte bewegt alles übrige.“⁷² Der *Unbewegte Beweger* wirkt als Zweckform im Sinne einer teleologischen Verursachung; allerdings nicht wie ein den bewegten Dingen immanenter Zweck, also wie ein von ihnen selbst gesetztes *Worum-Willen*, das einer gewissen Dynamik unterliegen kann, sondern wie ein transzender, also von den bewegten Dingen selbst unabhängiger, unbewegter und zeitinvarianter Zweck: ein absoluter *Zweck an sich*. Nach ihm seien alle immanenten Zwecke – die als spezifische Bewegungsursachen im Naturbegriff der jeweiligen Einzeldinge verankert sind – wie *Liebende auf ein Geliebtes* ausgerichtet.⁷³ Durch diese *teleologische Subordination zweiter Stufe* – die Ausrichtung von Selbstzwecken auf einen absoluten Selbstzweck⁷⁴ – wird die ontologisch-normative Struktur der *Wirklichkeit* (*Kosmos*) systematisch geordnet, wobei der innere Orientierungspunkt das vollkommenste Wesen, der *Unbewegte Beweger*, ist.

Allerdings verursacht das vollkommene Wesen, das mit Notwendigkeit die Bewegung von allem anderen begründet, nur die Bewegung der ersten Himmelsphäre (des Fixsternhimmels) *direkt* und die aller anderen Einzeldinge (die der sublunaren Welt der Natur) über das Medium dieses ersten Himmels *indirekt*. Sie ahmen dessen sichtbare ewige Kreisbewegung nach, wie Aristoteles beispielhaft an der ewigen Zirkulation der Elemente oder dem ewigen Erhaltungsstreben der Genusformen mittels der Individualisierung in den Einzeldingen erläutert.⁷⁵ Der Mensch besitzt jedoch eine exponierte Stellung. Er kann durch die Vernunft das alles lenkende kosmische Prinzip einsehen: Mit Hilfe der theoretischen Erkenntnis kann er die ontologisch-normative Ordnung des Kosmos als Verwirklichung dieses Prinzips erkennen sowie mit Hilfe der praktischen Überlegung wie

von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke [zu] machen“ (KdU, 427), sondern lediglich durch die menschliche Vernunft nachvollzogen (abstrahiert).

⁷² „κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινουμένῳ δὲ τὰλλα κινεῖ.“ MP, 1072b3–4. Eine Vorstufe davon findet sich bereits bei Platon, Platon: *Politeia*, 439d.

⁷³ Aristoteles 1991, XXIX–XXX. Eine detailliertere begriffliche Analyse liefert Bordt 2006, 113.

⁷⁴ Aristoteles wendet Kategorien des Sozialverhaltens, nach denen die Wechselbeziehungen von Selbstzwecken beschrieben werden, auf den Kosmos an.

⁷⁵ Natur (*φύσις*) wird in diesem Zusammenhang als Inbegriff der sublunaren Welt und als Gegenbegriff zur translunaren (Himmels-)Welt (*οὐρανός*) gebraucht. Siehe MP, 1072b14 und Bordt 2006, 115 f.

ein Liebender nach diesem Prinzip streben und in diesem Streben mit der kosmischen Ordnung in Einklang stehen.

2.3.5 Göttliche und menschliche Vernunfttätigkeit

Abschließend werde ich erörtern, in welcher Weise sich die *reine Tätigkeit* des *Unbewegten Bewegers*, die ein *passives Bewirken* darstellt, in der menschlichen Erkenntnistätigkeit wiederfindet. Zuvor soll die aristotelische Argumentation bis zu diesem Punkt rekapituliert werden. Die Wirklichkeit des Unbewegten Bewegers, der selbst unbewegt und dennoch alle Veränderung begründet verursacht, muss in Zusammenhang mit der diese Wirklichkeit erkennenden Vernunftbewegung gebracht werden. Die systematische Beziehung dieser Vernunfttätigkeit zu allen anderen Seelenvermögen scheint analog wie die des Unbewegten Bewegers zu allen anderen Wesen des Kosmos. Ihre reine Tätigkeit ist das beste Vermögen des Menschen und der (Verstehens-)Grund des Zusammenhangs aller menschlichen Vermögen.

Der erste Hinweis auf die Symmetrie zwischen der Tätigkeit des ersten Wesens und der menschlichen Vernunftbetätigung besteht darin, dass Aristoteles die *Redeweise* wechselt. Er spricht nicht mehr von der Wirklichkeit des *Unbewegten Bewegers*, sondern vom Leben des Gottes (*διαγωγῆ*); nur dieses Leben ist das beste (*ἀρίστη*) und immerwährend (*ἔκλεινο*).⁷⁶ Der Mensch hat zwar daran teil, aber unbeständig (*ἀδύνατον*), als eine Art Gott für kurze Zeit – nämlich in den Momenten der Muße, in denen er die theoretische Erkenntnistätigkeit vollzieht. Nichtsdestotrotz verwirklicht er mit der Betätigung seines besten Vernunftvermögens ein göttliches Leben, er partizipiert am Leben Gottes. Umgekehrt gilt, dass die nicht beobachtbare Tätigkeit des Unbewegten Bewegers, das passive Bewirken, an der Vernunfttätigkeit des Menschen exemplifiziert wird. Wie die kreisförmige Bewegung der Gestirne drückt auch sie ein göttliches Wirken aus, das Aristoteles als eine *unmittelbare Selbstbestimmung* in reiner *Selbstgenügsamkeit* beschreibt. Wie erkennt man aber an ihrer Tätigkeit die Formbestimmungen des göttlichen Wesens?

Die intuitive menschliche Vernunft bringt als lediglich aufnehmendes Vermögen (*δεκτικόν*) keine Formbestimmungen hervor, sie gleicht vor dem Erkenntnisakt einer leeren Tafel.⁷⁷ Sie sei aber das potenziell fähige Vermögen, welches das Wesen (*οὐσία*) des von ihr gedachten Vernunftobjekts

⁷⁶ MP, 1072b15 f. Mit dem altgriechischen Begriff *διαγωγή* bezeichnet Aristoteles auch das Leben in Muße (welches nach ihm das eines gereiften Manns ist).

⁷⁷ DeA, 429b31–430a2.

(νοητός) zu abstrahieren vermag.⁷⁸ Aus dieser Abstraktion resultieren die intelligiblen *Formen*, beispielsweise in der Mathematik die mathematischen Dinge, in der Theologie Gott und in der Physik, die es zunächst mit Form-Stoff-Komposita zu tun hat, die leitenden Prinzipien der Naturformen. Die Vernunftkenntnis ist insofern eine vollständige Aktualisierung der leitenden Formen, der Prinzipien, im menschlichen Bewusstsein, als dass durch die erkannte Formbestimmung eine umfassende Erkenntnis des *Was-es-heißt-diese-Sache-zu-sein* eines Einzeldings ermöglicht wird. Das bedeutet, dass das Primat der *intuitiven Vernunft* sich nicht nur aus dem Begriff des vollkommensten Wesens ableitet, sondern auch explanatorisch begründet ist. Die Vernunft erkennt die Prinzipien, die die Formbestimmungen der Wesensarten leiten und somit alle gehaltvolle Erkenntnis begründen.⁷⁹

Die Erkenntnis des vollkommensten, stofflosen Wesens⁸⁰ nimmt eine Sonderstellung ein, da durch dessen Vernunftbegriff eine Formbestimmung erfasst wird, die die systematische Bedeutung des sinnlich-wahrnehmbaren Kosmos in ontologischer und normativer Hinsicht expliziert. Allgemein gilt, dass für Aristoteles die Formbestimmungen der Erkenntnisgegenstände der Vernunft identisch mit den Formbestimmungen des jeweilig erkennenden Vernunftvermögens sind.⁸¹ Das heißt, die logischen Formen, die die Wesensbestimmungen der Einzeldinge leiten, werden dem Vernunftvermögen in seiner abstrahierenden Aufnahme unmittelbar ersichtlich. Aristoteles vermeidet es dennoch, die menschliche Vernunft mit dem vollkommensten Wesen ontologisch gleichzusetzen. Sie gleicht lediglich in ihrer Erkenntnistätigkeit – wenn sie von dem vollkommensten Wesen zu dessen Erkenntnis angeregt wird – der göttlichen Tätigkeit. Das vollkommenste Wesen ist die menschliche Vernunft dadurch jedoch nicht. Denn ohne dessen Anregung wäre sie wie ein Schlafender ohne (aktive) Tätigkeit. Ohne Erkenntnisgegenstand ist sie nur Vermögen, in ihrer Tätigkeit erscheint sie hingegen göttlich, wenn auch nur auf bestimmte Zeit.⁸² Ihr Vernunftobjekt, das vollkommenste Wesen, ist hingegen in seiner Tätigkeit ewig und garantiert dadurch den unveränderlichen Bestand der kosmischen Ordnung. Seine Tätigkeit kann nicht als noch zu

⁷⁸ „τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς.“ MP, 1072b22. Siehe auch MP, 1075a1–6 und Bordt 2006, 120.

⁷⁹ Siehe MP, 1072b18–30, Fußnote 57 (120) und Fußnote 9 (99).

⁸⁰ Für Aristoteles existiert es von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen *getrennt selbständig* (χωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, MP, 1073a4–5).

⁸¹ MP, 1074b38 ff.

⁸² Siehe MP, 1074b15 ff. sowie Düsing 1983, 123 f. und Düsing 2004, 446.

aktualisierendes Vermögen gedacht werden. Zum einen weil ihm dann noch etwas hinzukommen müsste und jede Veränderung des vollendeten Wesens nur eine Verschlechterung darstellen würde und zum anderen weil die Ordnung des Kosmos einer Veränderung unterliegen würde, wenn sein Endziel variieren würde.⁸³ Worin besteht aber die Tätigkeit des vollkommensten Wesens?

Aristoteles setzt das In-sich-selbst-Ruhen und die *Selbstgenügsamkeit* der göttlichen Tätigkeit in Bezug zur Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunftkenntnis. Deren *Aktivierung* aus der Passivität heraus beschreibt er wie folgt:

Sich selbst erkennt die Vernunft in Ergreifung der Vernunftobjekte; denn ein Vernunftobjekt wird sie selbst, indem sie es [das Objekt, F. B.] berührt und denkt, so daß die Vernunft und das Vernunftobjekt dasselbe werden.⁸⁴

In der Erkenntnis der Wesensbestimmungen der von ihr verschiedenen Einzeldinge abstrahiert sie, wie gesagt, lediglich deren Formen. In diesem abstrahierenden Erkenntnisakt erkennt die menschliche Vernunft ihre zentrale Bestimmung. Da diese Erkenntnis als Tätigkeit – das Abstrahieren – immer gleich ist, ist der jeweilige Erkenntnisakt der menschlichen Vernunft dem Erkenntnisgegenstand logisch gleichwertig, dessen Formbestimmung sie erkennt.⁸⁵ Weil die Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft sich immer in Bezug zum Anderen (dem Erkenntnisobjekt) vollzieht, erkennt sie ihre wertvollste Tätigkeitsweise in der Erkenntnis des wertvollsten Erkenntnisgegenstands.

Diese Vernunfttätigkeit kann aber nicht die Tätigkeit des göttlichen Wesens sein. Denn dieses kann in seiner Tätigkeit nicht auf ein von ihm verschiedenes Wesen verweisen, um im Denken dessen Formbestimmungen die eigenen Formbestimmungen zu erkennen. Sonst wäre dieses Wesen das vollkommenste Wesen.⁸⁶ Deshalb muss sich das göttliche Wesen selbst denken und zwar als auf sich selbst gerichtete Erkenntnistätigkeit – sie ist reine *Erkenntnis ihrer eigenen Erkenntnistätigkeit* (ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις, MP, 1074b34 f.). Die göttliche Vernunfttätigkeit erkennt in ihrer reinen Erkenntnistätigkeit ihre Formbestimmung. Modern gespro-

⁸³ Siehe dazu die Feldherrn-Metaphorik in MP, 1075a10 ff.

⁸⁴ „ἑαυτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε αὐτὸν νοῦς καὶ νοητὸν.“ MP, 1072b20–22. Zur Definition der Vernunft siehe DeA, 429a10 ff.

⁸⁵ MP, 1074b28 ff. Ein erläuterndes Beispiel findet sich in Bordt 2006, 146 f.

⁸⁶ MP, 1074b38–75a5.

chen: Sie ist im selbstreferenziellen Selbsterkenntnisakt Erkenntnisobjekt und Erkenntnissubjekt in einem.⁸⁷

Im Gegensatz zur menschlichen Vernunft, die auf etwas von ihr Verschiedenes gerichtet ist und sich nur der Form nach, aber nicht ihrem Sein nach mit dem Erkenntnisgegenstand identifiziert, ist die göttliche Vernunft in der Selbsterkenntnis ontologisch identisch mit ihrem Erkenntnisgegenstand und erkennt darin (unmittelbar) ihre Form- und Wesensbestimmung (reine Erkenntnistätigkeit zu sein). Mit der Selbsterkenntnistätigkeit der göttlichen Vernunft gibt Aristoteles ein paradigmatisches Beispiel für die von Parmenides formulierte Identität zwischen dem erkennenden Logos und dem existierenden Wesen (siehe 1.1.3). Die göttliche Vernunft – das ist die Einsicht der intuitiven (menschlichen) Vernunft hinsichtlich ihrer Selbsterkenntnis – erkennt sich *unmittelbar* selbst. Die spekulative Überlegung besteht darin, dass der in der menschlichen Vernunft nur vermittelt – in Referenz auf Anderes – vollzogene Selbsterkenntnisprozess im Fall der göttlichen Vernunft eine *unmittelbare Erkenntnissynthese* darstellt. Die göttliche Vernunft bedarf keiner Referenz, weil sie durch ihr Denken selbst ist. Hegel legt dies als reine Form der *schöpferischen Selbstbestimmung* (Neuzeit) aus. Aristoteles hingegen sieht darin keinen produktiven intellektuellen Akt, da die Tätigkeit des Unbewegten Bewegers eine unveränderliche Form(-bestimmung) ist, die keiner natürlichen und keiner menschlichen Schöpfungsdynamik unterliegt.

Die selbstreferenzielle Selbsterkenntnis des göttlichen Wesens ist nach Aristoteles metaphysischen Hierarchiekriterien die beste Weise einer teleologisch strukturierten *Selbstbestimmung*, da sie keinerlei Mittel bedarf (Mittel und Zweck bilden eine unveränderliche (sic!) Einheit) und somit vollkommen *in sich ruht*.⁸⁸ Sie repräsentiert die Idee der *reinen Selbstgenügsamkeit*. Die menschliche Vernunfttätigkeit deutet Aristoteles demgegenüber in ihrer Selbsterkenntnis nur eine *bedingte Selbstbestim-*

⁸⁷ Siehe auch Düsing 2004, 447 f. Das darin liegende Problem, mit welchen Formbestimmungen die sich selbst setzende Vernunft beginnen soll, wird ausführlich von Hegel zu Beginn der WdL diskutiert, WdL_S, 65 ff.

⁸⁸ Dadurch sei die göttliche Vernunfttätigkeit das Beste (αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἶπερ ἔστι τὸ κράτιστον, MP, 1074b33 f.). Sie ist die reine Aktualität der Einheit von Erkenntnissubjekt und -objekt, die im Selbsterkenntnisakt der menschlichen Vernunft erst erzeugt werden muss und ohne diese gedankliche Arbeit wieder *zerbricht*. Diese nicht unumstrittene Interpretation geht entgegen der ‚Narzissthese‘ davon aus, dass die Selbstreferenzialität der göttlichen Vernunft in ihrer Selbsterkenntnis nur über einen repräsentativen Erkenntnisakt verstanden werden kann. Zur umstrittenen Deutung der Selbstreferenzialität der göttlichen Vernunft siehe Bordt 2006, 147–150.

mung. Sie ist zwar in ihrer Selbsterkenntnis auf sich selbst gerichtet, bedarf aber dazu eines Objektes. Dieses Erkenntnisobjekt stellt das vollkommenste Wesen dar, das – als selbstreferenzieller Erkenntnisakt gedacht – die Idee der unmittelbaren Einheit von Erkenntnissubjekt und -objekt darstellt. Wie kann man den Zusammenhang zwischen menschlicher und göttlicher Vernunfttätigkeit weiterführend deuten?

Nochmal: Die in der Selbsterkenntnistätigkeit des vollkommensten Wesens, der Vernunfttätigkeit des *Unbewegten Bewegers*, angesprochene Identität bezieht sich auf die Einheit von Erkenntnissubjekt und -objekt. Beide liegen in der selbstreferenziellen Erkenntnistätigkeit der göttlichen Vernunft unmittelbar vor beziehungsweise fallen unmittelbar zusammen; und zwar nicht nur der Form nach, sondern auch dem Sein nach.⁸⁹ Die menschliche Vernunft kann diese Einheit lediglich als einen synthetischen Akt denken und erkennen (Hegel: als dialektische Beziehung zwischen Einheit und Differenz zweier Bestimmungen). Die logische Form der göttlichen Selbsterkenntnis, die unbedingte und unmittelbare Einheit, leitet die rationale Struktur der *Wirklichkeit (energeia)* und die *philosophische Wirklichkeitserkenntnis*. Die menschliche Vernunft bedarf dieser logischen Form (der Idee der göttlichen Vernunft), um sich selbst – genauer: die beste Weise der Verwirklichung ihres Erkenntnisvermögens – und den Kosmos als Einheit zu erkennen. Hegel interpretiert das Vorhandensein dieser ontologisch und normativ leitenden Idee in der Vernunft als schöpferische Leistung der produktiven Vernunft (ohne sie deshalb, wie Kant, als rein subjektive logische Form ohne objektive Entsprechung zu interpretieren).⁹⁰ Da die menschliche Vernunft von Aristoteles nicht als schöpferisch, sondern nur als abstrahierend konzipiert wird, muss sie die logische Form der unbedingten und unmittelbaren Einheit über eine kosmologisch-epistemologische Betrachtung des Kosmos gewinnen. Sie entspringt einzig aus der *Einsicht in die Ordnung des Kosmos*, die einer solchen *unbedingten und selbstgenügsamen Tätigkeit* in explanatorischer Hinsicht als obersten logischen Prinzip und in ontologischer Hinsicht als obersten Wesen bedarf.

Für Aristoteles führt daher die Suche nach dem besten menschlichen Ergon über die naturphilosophische Analyse der Seelenvermögen auf die kosmologisch-epistemologische Betrachtung des Kosmos.⁹¹ Die Erkenntnis der Selbsterkenntnis der göttlichen Vernunft, die zugleich den Selbsterkenntnisakt der menschlichen Vernunft ausdrückt, stellt nach

⁸⁹ Aristoteles 1991, 581.

⁹⁰ Siehe Düsing 2004, 449 ff. und 6.6.

⁹¹ Siehe MP, 1074b35–38.

Aristoteles den besten und erstrebenswertesten *Selbstbestimmungsakt* des Menschen dar, da der Mensch in der Erkenntnis des vollkommensten Wesens zugleich seine beste Vernunfttätigkeit vollzieht. Diese Erkenntnisleistung interpretiert Aristoteles als die selbstgenügsamste Tätigkeit, die der Mensch vollführen kann.

2.4 Systematische Diskussionen

2.4.1 Die Glückseligkeit des Theoretikers

Bisher wurde nachvollzogen, wie Aristoteles durch metaphysische, ethische und kosmologische Überlegungen die ontologischen und die epistemologischen Bedingungen der Vernunfttätigkeit und somit auch der philosophischen Wissenschaft aufdeckt. Zum Abschluss des Kapitels soll im ersten Diskurs erörtert werden, wie der Vollzug dieser Vernunfttätigkeit – genauer: der Akt der philosophischen Offenlegung aller gegenstandskonstitutiven und normativen Kategorien der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis – dem Theoretiker zur Glückseligkeit verhilft.

Aristoteles schreibt zum Zusammenhang von Vernunfttätigkeit und Wissenschaft: „In manchen Fällen ist die Wissenschaft der Handlungsvollzug selbst, [...] in den theoretischen Wissenschaften der Logos (als der Handlungsvollzug) und die Vernunfttätigkeit.“⁹² Die Vernunft aktualisiert sich nur durch ihre eigene Tätigkeit. Während des vernunftgemäßen Erkenntnisaktes realisiert sie der philosophische Wissenschaftler – so Aristoteles’ Tenor – in einer ausgezeichneten Weise: indirekt durch die Erkenntnis der gehaltvollen Formen der Welt (Naturphilosophie, Ethik, Theologie) und direkt durch die Erkenntnis ihrer selbst, der reinen Denkformen (Mathematik, Metaphysik). Natürlich *denkt* der Philosoph nicht zu jeder Zeit und schon gar nicht jeder Mensch derart *vernünftig*. Vielmehr überwiegt das Denken in der Sorge um das Lebensnotwendige und das Angenehme. Dennoch besitzt jeder Mensch aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Genusform Mensch zumindest das Potenzial, in den theoretischen Wissenschaften diese Art der Erkenntnis zu realisieren.

Es wurde bereits diskutiert, dass Aristoteles die Theoria nicht losgelöst von der Alltagspraxis der Polis und somit auch dem Ganzen des Kosmos, in welchem die menschliche Poliswelt eingebettet ist, zu denken

⁹² „ἢ ἐπὶ ἐνίων ἢ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα· [...] ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος [τὸ πρᾶγμα] καὶ ἡ νόησις.“ MP, 1074b38–1075a1. τὸ πρᾶγμα wird meist als *Sache* (Ross: Objekt) übersetzt; ich denke, dass an dieser Stelle der Tätigkeitsaspekt von zentralster Bedeutung ist. Deshalb die Übersetzung als *Handlungsvollzug*.

versucht (siehe 2.2.1). Das Vernunftdenken, die vernunftgemäße Welt- und Selbsterkenntnis, ist nicht nur eine *Tätigkeit* (die wissenschaftliche Handlung) innerhalb der *Polis*, wenn auch in exponierter Position, sondern in dieser quasi-göttlichen Tätigkeit erkennt Aristoteles die wesentliche Kernbestimmung des *Lebens* überhaupt.⁹³ Aristoteles legt implizit nahe, in dem Potenzial zur vernunftgemäßen Erkenntnis eine entscheidende *conditio humana* zu sehen, da an ihr mindestens die Kernbestimmung des (menschlichen) Lebens begreifbar wird. Was bedeutet dies?

Zum besseren Verständnis sollte man sich daran erinnern, dass alle Einzeldinge die ewige und kontinuierliche Existenzform des vollkommensten Wesens anstreben. Dieses Bestreben drückt sich aus phänomenaler Sicht am deutlichsten in der Fixsternbewegung aus. Aber auch die lebendigen Einzeldinge scheinen eine ewige und kontinuierliche (Kreis-)Bewegung zu beschreiben, wie bereits erörtert wurde (siehe 2.3.2). Denn solche Kreisläufe finden sich in der Form der Arterhaltung einer Spezies wieder, die Aristoteles paradigmatisch anführt.⁹⁴ Demnach vergleicht Aristoteles die Vernunfttätigkeit mit dem Lebensprozess, der die Veränderlichkeit (die Entwicklungsbewegung des Individuums) mit der Identität (der Selbsterhaltung der allgemeinen Genusform) verbindet. Ähnlich muss in der Vernunfttätigkeit die Denkbewegung des Individuums mit der Selbsterhaltung der allgemeinen Denkformen in verbunden werden.

Daher assoziiert Aristoteles die Vernunfttätigkeit, die anscheinend unbedingte Seite des menschlichen Seins nicht nur mit einer positiven Erkenntnisbewegung, sondern auch mit einer Art Verharrungszustand. Der Vernunftvollzug sei vergleichbar mit einem *Betrachten* (*θεωρεῖν*), in welchem wir länger verharren können als in irgendeinem anderen

⁹³ „Und Leben wohnt in ihm [Gott, F. B.]; denn die wirkliche Tätigkeit der Vernunft ist Leben, jener jedoch ist die wirkliche Tätigkeit, seine reine (wirkliche) Tätigkeit ist bestes und ewiges Leben.“ („καὶ ζωὴ δὲ γ' ὑπάρχει· ἡ γὰρ τοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκεῖνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδίου.“, MP, 1072b26–28).

⁹⁴ Es ist die natürlichste Leistung des Lebewesens, „nämlich ein anderes, sich gleiches Wesen zu erzeugen: das Lebewesen ein Lebewesen, die Pflanze eine Pflanze, so dass sie am Ewigen und Göttlichen teilhaben, soweit es ihnen möglich ist. Denn nach jenem strebt alles, und um dessen Zwecks willen wirken sie, sofern es ihre Natur ermöglicht.“ („τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκεῖνου ἀρέγεται, καὶ ἐκεῖνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν.“, DeA, 415a28-b2). Darwins Entwicklungslehre der Genusformen scheint dagegen zu sprechen; allerdings bezieht sich deren Entwicklung ebenso auf eine Invariante (wie bei Aristoteles die Individualform auf die Genusform): nämlich auf die Erhaltung des Lebens als solchem (der Möglichkeit der lebendigen Materie).

Handlungsvollzug (πράττειν).⁹⁵ Natürlich setzt er den Zustand der Muße voraus, der jede Art der Ablenkung vom reinen Betrachten ausschließt – diskutiert wurde die Abhängigkeit von den Naturbedingungen, der Sozietätspflicht und dem güterorientierten Glücksstreben (siehe 2.1.2). Das Verharren deutet Aristoteles als eine Art unveränderliche und unbedingte Tätigkeit (gleich der Tätigkeit des Unbewegten Bewegers). Der Selbsterkenntnisakt Gottes ließe sich dahingehend erklären, dass dieser niemals seine Vollkommenheit aufgeben würde. Es gäbe nichts besseres, weder aktual noch potenziell, das für ihn erstrebenswert wäre. Er verharret in seiner Perfektion. Was kann aus dieser Überlegung über das Glück der menschlichen Erkenntnistätigkeit abgeleitet werden?

Wie Aristoteles das Glück des Betrachtens (θεωρεῖν) im Allgemeinen und des Selbsterkenntnisakts im Speziellen versteht, wird weder in MP, Buch XII noch in EN, Buch X eigenständig untersucht. Man muss daher nach vereinzelt Hinweisen im aristotelischen Œuvre suchen. Als Ausgangspunkt bietet sich seine Überlegung an, dass der Mensch als *Form-Stoff-Kompositum* (Körper und Geist) in einer zur *Glückseligkeit* führenden Handlung Lust empfinden muss (siehe 2.2.3). Wie bereits eruiert empfindet der *Praktisch-Kluge* eine metastufige Reflexionslust, wenn er sich als gut und besonnen Handelnder erlebt und somit in Glückseligkeit verweilt. Jene ist eine ganz spezifisch menschliche Lust (siehe 2.2.3). Für den Theoretiker und für den *Unbewegten Beweger*, die beide eine Vernunfttätigkeit vollziehen, gilt: „Seine Wirklichkeit [wirkliche Tätigkeit, F. B.] ist zugleich Lust“.⁹⁶ Der Vernunfttätige besitzt in seiner ungehinderten Tätigkeit eine permanente und instantane Lust, wie man sie etwa beim Anblick des Schönen empfindet.⁹⁷ Während es Gott in seiner Vollkommenheit niemals an dieser oder jedweder Lust mangelt, ist sie für den Menschen auch in diesem Fall ein Indikator der Verbesserung seiner Existenz, weshalb ein entscheidender Aspekt der besten Tätigkeit darin besteht, die befriedigendste Lust zu ermöglichen.⁹⁸ Diese Befriedigung

⁹⁵ EN, 1177a18–22.

⁹⁶ „ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τοῦτου“. MP, 1072b17.

⁹⁷ Die Glückseligkeit selbst – das heißt die Vernunfttätigkeit – zählt als das Schönste, weshalb die Verbindung des Vernunftakts mit der Attraktivität des Schönen und der damit einhergehenden Lustempfindung berechtigt erscheint. Vergleiche Wolf 2002, 85 und 211.

⁹⁸ Die Anwendung des Lustbegriffs auf Gott scheint schwierig. Denn für das Vollkommene gibt es in keiner Weise eine Möglichkeit auf Verbesserung. Denkbar erscheint eine *nicht motivationale Lust*, eine Art von permanentem, nicht veränderlichem und in Gott keine Veränderung bewirkendem *Glücksrausch* an der eigenen göttlichen Existenz.

empfindet der Mensch, sobald er die Vernunftkenntnis vollzieht. Aber warum tritt diese Tätigkeitslust instantan auf?

Dazu verweist Aristoteles mit Blick auf den Zusammenhang von Glückseligkeit und philosophischer Weisheit (*σοφία*), welche die der intuitiven Vernunft entsprechende Tüchtigkeit darstellt, wiederholt auf das *Ergo-nargument*. Da die Weisheit den vollkommenen Zustand des theoretischen Logos darstellt, sei sie bereits *an sich* wählbar – weil der Mensch in der Betätigung des theoretischen Logos seiner besten, ihm wesensgemäßen Leistung entspreche. Sie bringe Glückseligkeit in der Art hervor, wie es sich durch Gesundheit einstelle. Denn im Gegensatz zur Heilkunst, die einen körperlichen Mangel ausgleiche und so die Gesundheit *wiederherstelle*, mache die Gesundheit allein dadurch glücklich, dass man sie besitzt (*ἔχουσθα*) und verwirklicht (*ἐνεργεῖν*).⁹⁹ Das Erreichen der philosophischen Weisheit – die meisterlich vollzogene philosophische Erkenntnis – führt unmittelbar zur Glückseligkeit, weil man darin der wesensgemäßen Leistung des Menschen bestens entspricht. Man partizipiert an der Genusform Mensch und im erweiterten Sinn – durch Erkenntnis der Einbettung des Menschseins im Ganzen der *Wirklichkeit* – an der *Wirklichkeit* (*Kosmos*) insgesamt. Dies wird zum einen durch die *subjektive Empfindung* der befriedigendsten Tätigkeitslust und zum anderen durch die *objektiv für alle erfahrbare* Verwirklichung der besten menschlichen Leistung, der Ausübung der Vernunft, angezeigt.

Trotz der phänomenologischen Beschreibungen des subjektiven Empfindens dieses Vernunftakts, bleibt der Modus dieser menschlichen Tätigkeit bisher im Dunkeln. Bisher wurde nur gezeigt, dass in ihm die Vernunft eine fortwährende Synthesis vollführt und dass in den theoretischen Wissenschaften diese logische Funktion der Seele zwar auf die vollkommenen Erkenntnisgegenstände des Kosmos, aber über diese auch auf sich selbst gerichtet ist. Eingehender zu fragen ist: Begreift Aristoteles das reflexive theoretische Betrachten, die *Selbsterkenntnis der Vernunft*, als eine reine *Kontemplation*, ein völlig selbstgenügsames In-sich-Ruhen, wie es die Volksmeinung in einer meditativen Introspektion, der religiösen *Innenschau*, vermutet; oder als eine Denktätigkeit im Sinn einer erforschenden und begrifflich erkennenden Schau der Wesen einschließlich dem Gottes und dem der Vernunft selbst?

Es scheint ganz so, als sei sich Aristoteles der Mehrdeutigkeit der von Platon protegierten Rede über die Betrachtung als *philosophische Schau* bewusst. Zunächst könnte man aus dem in der Tradition verwendeten

⁹⁹ EN, 1144a1–6, Pol, 1325b14 ff.

Begriff der *vita contemplativa* schließen, dass sie eine religiöse *innere Sammlung des Selbst* und *Betrachtung des vollkommensten Wesen* sei, ganz wie es die (deutsche) Bedeutung des Worts *Kontemplation* nahelegt.¹⁰⁰ Dadurch wird der Akt der menschlichen Vernunft selbst zu einer *übermenschlichen Tätigkeit* verklärt, die außerhalb der menschlichen Rationalität liegt. Das gemeine Volk zeige, so Aristoteles, Unverständnis für das philosophische Bemühen, sich mit der begrifflichen Auflösung der Selbsterkenntnisfunktion der Vernunft beziehungsweise der Erkenntnis des Unendlichen rational zu beschäftigen. Darüber hinaus kulminiert Platons diskursives Vorgehen, vor allem etwa in Frühdialogen, meist in einer *aporetischen Verwunderung*. Würde aber das theoretische Erkennen allein in der *Grundhaltung_A* der Ehrfurcht und der Ehrerbietung gegenüber der Idee des Göttlich-Vollkommenen bestehen, wäre die begrifflich-rationale Schau dieses *Göttlich-Schönen* (τὸ θεῖον καλόν) lediglich ein geschickt inszenierter Mythos.¹⁰¹

Aristoteles gibt sich mit der positiven Wende der ursprünglichen Bedeutung von Verwunderung (im Sinn von Verblüffung, Ratlosigkeit und Erstaunen) nicht zufrieden.¹⁰² Die Erfahrung der *aporetischen Ausweglosigkeit* (ἀπορία) steht lediglich am Anfang aller Philosophie.¹⁰³ Die Philosophie und auch die theoretischen Wissenschaften sollen vielmehr

¹⁰⁰ Siehe Platon: Phaidros, 247c. Zur modernen Begriffsdefinition siehe *Duden: Fremdwörterbuch*, Bibliographisches Institut, Mannheim 2001, 537. Diese resultiert in guten Stücken aus der Umdeutung des Begriffs der Betrachtung im christlichen Mittelalter. In der Begriffserklärung von Thomas von Aquin wird die beste Erkenntnisweise innerhalb der *vitae contemplativae* mit der „Betrachtung der göttlichen Wahrheit“ identifiziert („contemplatio divinae veritatis“ beziehungsweise „Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis.“ („Aber Betrachtung zielt von sich aus auf die einfache Tätigkeit der Anschauung der Wahrheit.“), Aquin: *Summa theologiae*, Quaestio 180, Articulus 3).

¹⁰¹ Siehe Platon: *Symposion*, 210e1–212c3 und die Interpretation in Nightingale 2004, 257–261.

¹⁰² Aristoteles verweist in *DeA*, 429a31 ff. auf das Wunder, dass der Mensch ein „gewaltiges Vernunftobjekt“ (σφόδρα νοητόν) wie etwa Gott oder die Vernunft selbst begreifen könne. Nightingale diskutiert die *verwunderliche* Zusammenkunft des göttlichen Achilles und des Priamos als beispielhafte Erscheinung des Problems der paradoxen Synthesis zwischen Endlichem und Unendlichem. Siehe Homer 2001, 24. *Gesang*: 483 ff. und Nightingale 2004, 256 f.

¹⁰³ „Denn der Verwunderung ist es geschuldet, dass die Menschen jetzt wie vormals begannen zu philosophieren; anfangs verwunderte sie das nächstliegende Unerklärliche, dann schritten sie langsam fort und stellten Fragen über größere Dinge, beispielsweise über die Phänomene des Mondes und die der Sonne und Sterne und über die Entstehung des Weltalls.“ („διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀπόρων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τε τῶν τῆς

der Ausweg aus der Ratlosigkeit sein, indem sie durch die Vernunfttätigkeit „die Gründe betrachten“ („τεθωρηκόσι τὴν αἰτίαν“, MP, 983a14 f.), ohne die Phänomene strikt auf das in den Begriff Gefasste zu reduzieren. Verharrte der Mensch zuvor in Verwunderung über die Dinge, wie sie sind, so ist der Philosoph mit dem Wissen über die Gründe ihres Seins erst überrascht, wenn die Dinge nicht so sind, wie sie seinem Begriff der *Wirklichkeit* (*Kosmos*) gemäß sein sollten. Die theoretische *Grundhaltung*_A verlangt dann von ihm, über den Erkenntnisprozess die Ursachen der Veränderung aufzudecken. Dies setzt wiederum eine gewisse Anerkennung der Substantialität der Erscheinung eines Einzeldings und somit seiner *ontologischen Selbständigkeit* voraus.¹⁰⁴

Die Vernunfttätigkeit „als dasjenige, mit dem die Seele nachdenkt und Annahmen macht“,¹⁰⁵ wird in den diskursiven theoretischen Wissenschaften (ἐπιστήμη θεωρητική) wie Mathematik, Theologie und Physik auf unterschiedlichen Wegen realisiert. In der Philosophie betätigt der Mensch ebenso seine Vernunft, jedoch auf eine von der Betätigung in den theoretischen Wissenschaften verschiedenen Art und Weise. Die reine Vernunfttätigkeit, wie sie innerhalb der Philosophie vollzogen wird, solle nicht als diskursive Form der menschlichen Erkenntnis verstanden werden, wie man sie als *Forschungstätigkeit* in den (antiken) Wissenschaften ausübt. Nach den ersten Prinzipien der Vernunftkenntnis selbst zu fragen, heißt für Aristoteles, nach den konstitutiven Bedingungen der Welt- und Selbsterkenntnis zu fragen. Dies geht für ihn letztendlich über die oben beschriebene Analyse der Kategorien des Seins, des begrifflichen Bestimmens und der normativen Präsuppositionen hinaus: hin zur intuitiven Erkenntnis der ersten Prinzipien. Der Weg zur gehaltvollen Erkenntnis, die diskursive Forschungstätigkeit, wird als weniger lustvoll beschrieben. Erst der Wissende, der aufgrund seines Wissens um die Bedingungen und Normierungen seiner eigenen Erkenntnistätigkeit weiß und daher in den Prinzipien seiner Erkenntnis ruht, empfindet die Zufriedenheit und Lust des Glückseligen.¹⁰⁶

σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον [καὶ περὶ ἄστρων] καὶ περὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως.“, MP, 982b11–17).

¹⁰⁴ MP, 983a und Nightingale 2004, 253 f.; dieses Motiv findet sich bereits bei Platon, Platon: Theaitetos, 155d.

¹⁰⁵ „λέγω δὲ νοῦν ὃ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχὴ“. DeA, 429a23.

¹⁰⁶ „Von der Philosophie glaubt man, dass sie durch ihre Reinheit und Dauerhaftigkeit eine wunderbare Lust gewährt; es ist daher verständlich, dass das Leben desjenigen, der weiß, ein lustvolleres Dasein hat als derjenige, der noch sucht.“ (δοκεῖ γοῦν ἡ φιλοσοφία θαυμαστάς ἡδονὰς ἔχειν καθαριότητι καὶ τῷ βεβαίῳ, εὐλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδῶ τὴν διαγωγὴν εἶναι., EN, 1177a25–27). Die Auslegung der

Heißt das nun doch, dass die Glückseligkeit der Philosophie ein philosophisches *In-sich-Ruhen* ohne erfolgreiche Forschung ist; ein Zustand der unmittelbaren Identität zwischen Vernunft und Vernunftobjekt, normierender *Grundhaltung*_A und ausgeführter Tätigkeit? Kann diese Einsicht nicht in Begriffen als gehaltvolle Erkenntnis expliziert werden? In gewisser Weise legt dies Aristoteles nahe. Dennoch sollte man beachten, dass die aristotelische Philosophie eine Einheit von gehaltvoller Erkenntnis und metatheoretischer Propädeutik darstellt. Als die beste Vernunfttätigkeit darf die Philosophie deshalb nicht als ein selbstzufriedenes Verharren nach getaner Forschung missverstanden werden.¹⁰⁷ Der wissende Theoretiker denkt sich vielmehr im Besitz des Prinzips, alle Erkenntnis systematisch im Kontext seiner Wissenschaft zu verorten:

It is knowledge coupled with the intelligence to see how individual items of knowledge fit together with the whole systematic context in which they are embedded.¹⁰⁸

Der Mathematiker beispielsweise erfährt die befriedigendste Glückseligkeit, wenn das (elegante) bewiesene Theorem eine Lücke des von ihm überblickten *corpūs mathematicae* füllt. Die harmonische Struktur der *Wirklichkeit* (*Kosmos*), als die sich der Zusammenhang der Welt- und Selbsterkenntnis darstellt, vermittelt eine Ein- und Übersicht über die Art, wie der Mensch die Wirklichkeit einerseits als zusammenhängendes systematisches Ganzes begreift und andererseits wie er sich in diese unter der Bedingung seines Selbstbestimmungsvermögens einordnet. Die Grundhaltung, die Aristoteles dem Theoretiker zuordnet, verlangt, dass er das den Menschen auszeichnende Vermögen mit dem (konstitutiven) Grundprinzip der Wirklichkeit – der *selbstgenügsame Selbstbestimmung* – in einen harmonischen Zusammenhang bringt. Die Glückseligkeit des Theoretikers, insbesondere die des Philosophen, der die kosmische Ordnung im Blick hat, besteht daher darin, einen rational begründeten Einklang in der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis herzustellen.

2.4.2 Das In-Muße-Sein als Bedingung selbstgenügsamer Erkenntnis

In der zweiten Diskussion wird nun der häufig vorgetragene Vorwurf untersucht, dass hinter Aristoteles' *Wissenschaftskonzeption* ein *aristo-*

aristotelischen Differenzierung zwischen Wissenschaften und Philosophie hinsichtlich ihrer Beförderung der Glückseligkeit wird laut Wolf 2002, 242 f., Kenny 1992, 103 ff. und Guthrie 1981, 396–398 sehr kontrovers diskutiert.

¹⁰⁷ Siehe Broadie 1991, 401 und Kenny 1992, 104.

¹⁰⁸ Broadie 1991, 104.

kratisches Selbstverständnis steht. Um in den Zustand der Muße zu kommen, muss man von den Sorgen um das Lebensnotwendige und Angenehme befreit sein. Dies hätte sich jedoch alleinig die aristokratische Oberschicht der Polis finanziell leisten und politisch durchsetzen können. Die Muße, in der Wahl seiner Tätigkeit frei zu sein, wird als Resultat einer ungerechten Gesellschaftsstruktur gebrandmarkt und diese Konzeption der philosophischen Wissenschaft als Ausdruck eines Elitismus interpretiert. Wissenschaft wäre kein Selbstzweck, sondern ein funktionales Mittel zur Verfestigung der gesellschaftlichen Stellung der Aristokratie.¹⁰⁹ Diese instrumentelle Deutung legt ihr Augenmerk primär auf den Zusammenhang zwischen der Gesellschaftsstruktur und der Selbstbegründung der Wissenschaft. Dass dieser Zusammenhang besteht, würde Aristoteles sicherlich nicht bestreiten. Gleichwohl impliziert der obige Vorwurf, dass die Rede von der selbstgenügsamen Wissenschaft lediglich ein listiger Vorwand sei, um unter diesem Deckmantel die Eigeninteressen Einzelner oder einer gesellschaftlichen Gruppierung voranzutreiben.

Aristoteles' Muße-Konzeption ist jedoch kein politisches Programm zur holistisch begründeten Fixierung einer gesellschaftlichen Struktur,

¹⁰⁹ Aristoteles' Staatsmodell entwickelt er mit Bezug auf die *vita activa* (siehe Fußnote 19 (102)). Die verschiedenen Gesellschaftsklassen werden von ihm nach ihrer praktischen Funktion in der Polis gruppiert, siehe Pol, Buch VII, 8. In der *Bürger-schaft* sieht Aristoteles die Schicht, deren Glück das Ziel des bestmöglichen Staates ist. Aus ihr werden die Krieger rekrutiert, ihr stehen die politischen Entscheidungen und die Verehrung der Götter zu – im Prinzip all die Tätigkeiten, deren Ausübung Tugendhaftigkeit voraussetzt. Um die Tugenden zu erlangen – die zum Glück führenden seelischen Güter sind von Natur aus nur veranlagt und entfalten sich erst durch Gewöhnung und Vernunft voll, siehe Pol, 1332a40 – müssen die Bürger Muße haben, die wiederum ein gewisses Vermögen an Gütern voraussetzt. Materielles Vermögen ist somit eine notwendige Voraussetzung zur Staatsbürgerschaft, zum einen direkt, um ein Teil des Staates zu sein (beispielsweise durch den Besitz von Ländereien), und zum anderen indirekt, um die Möglichkeit zur Muße und damit zu einem tugendhaften und glücklichen Leben zu besitzen. Dieser Bürgerschaft diametral entgegengesetzt ist die Gruppe der Sklaven, die in ihrer Abhängigkeit die belebten Werkzeuge für alle anderen Gesellschaftsschichten darstellen und keine selbstgenügsamen Tätigkeiten vollziehen dürfen, siehe Pol, 1253b32–33. Eine marxistisch gefärbte Variante der obigen Kritik („Ideologie der Sklavenhalter“) findet sich in Bulthaup 1973a, 28. Ein ähnlicher Vorwurf wird auch von der linkshegelianischen Kritik – etwa in Feuerbach: *Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung* – und marxistischen Philosophie – beispielsweise in Marx: *Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* – gegenüber der bürgerlichen Philosophie als Ausdruck der bürgerlichen Gesellschaft vorgetragen. Auch neuere Interpretationen legen die Sichtweise nahe, dass die aristotelische *Wissenschaftskonzeption* „is fueled by powerful aristocratic rhetoric“, siehe Nightingale 2004, 293.

sondern die Exposition eines Grundsatzes, der für die Einnahme der *Grundhaltung* der philosophischen Wissenschaft (siehe 1.1) und für die Verwirklichung der wesentlichen menschlichen Leistung konstitutiv ist. Weil der Mensch den spezifischen Bedingungsgefügen der Natur und der Sozietät, die die Rahmenbedingungen des menschlichen Lebens in der jeweiligen Zeit vorgeben, unterworfen ist, muss er sich von diesen Bedingungen, wenn auch zeitlich beschränkt, emanzipieren, um den harmonischen Zusammenhang der Wirklichkeit erkennen zu können. Erst wenn Nahrung, Unterkunft, politische und seelische Stabilität et cetera gegeben sind, kann der Mensch die reine Tätigkeit, die (philosophische) Erkenntnis der Welt, um ihrer selbst willen vollziehen und darin seine wesensgemäße Leistung verwirklichen. Welche Ausformungen diese Bedingungen annehmen und wie man sie erfüllen kann, wird von Aristoteles in Bezug zur Polisgesellschaft beispielhaft vorgeführt. Dieses Beispiel stellt jedoch nicht die einzig mögliche Umsetzung des obigen Grundsatzes dar. Daher kann die mittelalterliche Theologie die Muße auch als Askese ausdeuten (siehe 3.1.1).¹¹⁰ Die Mühe- und Sorglosigkeit charakterisiert vor allem den körperlichen und seelischen Zustand, in welchem die philosophische Grundhaltung eingenommen und die Wissenschaft als selbstgenügsame Tätigkeit vollzogen werden kann.

Man kann das Argument ebenso in Bezug zum wissenschaftlichen Erkenntnisakt formulieren. Der aristotelische Begriff der selbstgenügsamen Erkenntnis legt nahe, dass der Mensch im Vollzug der philosophischen Wissenschaft das Erkennen um des Erkennens wegen betreibt. Eine solche Tätigkeit soll sich nicht nur in formaler, inhaltlicher und normativer Hinsicht, sondern auch in ihrem Sinn selbst bestimmen. Sie soll nicht durch Zielsetzungen beeinflusst werden, die beispielsweise aus natürlichen oder sozialen Bedingungsgefügen erwachsen. Aus dem Grundsatz der Muße folgt also, dass der Theoretiker in seiner Erkenntnispraxis unabhängig

¹¹⁰ Siehe Krieger 2010. Diese Deutung findet sich auch bei Hegel (siehe 6.1). Viele moderne Interpreten, etwa Habermas, beschränken die aristotelische Überlegung zum In-Muße-Sein von vornherein auf die Askese, in der „das Subjekt einer ekstatischen Reinigung von den Leidenschaften“ (Habermas 1965, 153) unterzogen wird. Die Bemühung, die Theoria von der lebensweltlichen Praxis im Sinne der Interesselosigkeit abzugrenzen, sollte zwar als Emanzipationsbewegung der Philosophie gegenüber der Gesellschaft gedeutet werden, darf jedoch nicht als der zentrale Schritt in der philosophischen Erkenntnisbewegung missverstanden werden. Die ekstatische Reinigung von den Leidenschaften interpretiere ich hingegen als eine philosophische Propädeutik – ähnlich der Hegels PhG –, auf deren Basis man die (philosophische) selbstgenügsame Wissenschaft vollziehen kann. Die gehaltvolle Erkenntnis der Prinzipien erfolgt jedoch erst im Vollzug der selbstgenügsamen Erkenntnis.

von externen, teils historisch kontingenten Bedingungsgefügen sein muss (siehe 2.2.4): *Erkenntnisfreiheit im Zustand der Muße* besteht in der Negation aller erkenntnisexternen Bedingungen. Die selbstgenügsame Erkenntnis ist auf sich selbst verwiesen. Die Erkenntnisfreiheit der philosophischen Wissenschaft baut auf der *Handlungsfreiheit im Zustand der Muße* auf. Das Kredo scheint: Die selbstgenügsame Erkenntnis verlangt eine *Wissenschaftsautonomie in Muße*_A und manifestiert sich einerseits in einem von externen Normen und Zielsetzungen unabhängigen Erkennen und andererseits in einer Tätigkeit, die unabhängig von allen anderen menschlichen Tätigkeiten vollzogen werden kann. Inwiefern dies möglich ist, ob man sich von allen Abhängigkeiten (auf bestimmte Zeit) befreien kann, und ob ein derart unabhängig handelnder Mensch die selbstgenügsame Erkenntnis als Tätigkeit wählt, ist dadurch natürlich noch nicht geklärt.

Allerdings steht hinter dem Begriff der Muße eine wichtige Einsicht: Der Mensch als das denkende Naturwesen übernimmt die Mittlerposition zwischen der Erkenntnisfreiheit, die als göttlicher Aspekt des Menschlichen gedeutet wird, und der Naturbedingtheit, nach der sein Dasein den Naturzusammenhängen zum einen unterworfen und zum andern überhaupt erst ermöglicht wird. Der Philosoph stellt die Schnittstelle zwischen dem (göttlichen) selbstgenügsamen Erkennen und dem (irdischen) Natursein dar. Dadurch, dass Aristoteles die Ausübung der selbstgenügsamen Wissenschaft an die Bedingung des In-Muße-Seins anknüpft, gibt er eine Antwort auf die Frage, wie weit der Mensch sich von der Fremdbestimmung, der er durch seine Abhängigkeit von der Natur und der Sozietät unterworfen ist, emanzipieren muss, um diese *philosophische Grundhaltung* einnehmen zu können.¹¹¹

Wissenschaft als selbstgenügsame Tätigkeit zu vollziehen, erscheint vor diesem Gedanken als das *epistemische Ideal*, die philosophische Erkenntnis auf das Prinzip des harmonisch allumfassenden Ganzen auszurichten, das ontologisch gefasst als absolut unbedingtes Wesen den gesamten Kosmos konstituiert. Das heißt einerseits, dass sich bereits Aristoteles in

¹¹¹ Rousseau formuliert den Gedanken, dass der Mensch einerseits sich seines freien Willens bewusst und andererseits in seinem natürlichen und gesellschaftlichen Dasein bedingt ist, sehr prägnant: „Der Mensch wird frei geboren, und überall ist er in Banden.“ („L’homme est né libre, et partout il est dans les fers.“, Rousseau 1762a, Buch 1, Kapitel 1). Nach Descartes kann das intelligible Wesen Mensch, der die anderen Menschen nur als Körper wahrnimmt, nicht einmal bei diesen sicher sein, ob es sich um ebensolche mit freiem Willen ausgestattete Wesen handelt. Diese Assoziation erweckt zumindest das *Automatenbeispiel*, siehe Zitat in Fußnote 39 (170).

seiner Konzeption der philosophischen Wissenschaft am Freiheitsbegriff im Sinn der (*unbedingten*) *Selbstbestimmung* orientiert. Andererseits unterwirft sich der Theoretiker im Zustand größtmöglicher Handlungsfreiheit dem den Kosmos konstituierenden Harmonieprinzip, zum einen um den Zusammenhang des Kosmos zu begreifen und zum anderen um sich im Erkenntnisvollzug als ein Moment dessen zu wissen. In der freiwilligen Unterwerfung unter das kosmische Prinzip – darin liegt das Spekulative in Aristoteles' antiker Konzeption wissenschaftlicher Erkenntnis – realisiert er dieses Prinzip zugleich, indem er die entsprechende Philosophie betreibt. In dem Zur-Übereinstimmung-Bringen des Prinzips des philosophischen Erkenntnisaktes und des epistemischen Ideals der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis will Aristoteles die wesensgemäße menschliche Tätigkeit erkennen, die den Theoretiker – wie in der ersten Diskussion beschrieben – Glückseligkeit ermöglicht (siehe 2.4.1).

2. Fazit: Die selbstgenügsame Erkenntnis als das Ergon des Menschen

In den Kapiteln 1 und 2 habe ich die Frage beantwortet, inwiefern Aristoteles die (theoretischen) Wissenschaften als Weisen der selbstgenügsamen Erkenntnis begreift. Entsprechend wird die *Theoria* von ihm aus kulturanthropologischer Perspektive als die Lebensweise beschrieben, in der der Mensch die Welt und sich selbst wissenschaftlich (vernünftig beweisend) erkennt und im Ausüben dieser Tätigkeit eine über das Alltägliche hinausweisende, göttliche Existenzweise, das In-Muße-Sein, lebt (siehe 1.2). Zum Verständnis wurde das Ergonargument (siehe 1.3) analysiert, durch das Aristoteles den Selbstzweckcharakter der theoretischen Wissenschaften stützt. Im den ersten Teil abschließenden Fazit werden die Überlegungen des zweiten Kapitels in Bezug zum ersten kritisch resümiert.

In *politisch-praktischer Hinsicht* argumentiert Aristoteles dafür, dass der Selbstzweck der theoretischen Wissenschaften mit der Zurückweisung jeglicher Inzwecknahme der Wissenschaften seitens der in anderen Lebensweisen erwachsenen Interessen einhergeht. Die Forderung, dass sie lediglich in Muße (im Zustand der Mühe- und Sorglosigkeit) auszuüben sind, stellt Aristoteles auf, weil der endliche Mensch lediglich in diesem Zustand sein quasi-göttliches (Seelen-)Vermögen frei betätigen kann, das heißt, nur durch die Befreiung von den zweckmäßigen Bedingungsgefügen des Alltags, die aus der Körperlichkeit und der Sozietät hervorgehen. Nach dem aristotelischen Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis, das eine

Form der Entfremdung von der (Alltags-)Praxis einfordert (siehe 2.1.3), ist die Philosophie das Paradigma der wissenschaftlichen Erkenntnis.

Aristoteles versteht unter dem Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis nicht die gegenwärtige Bedeutung von *Wissenschaftsautonomie*. Grundsätzlich lässt sich das aristotelische Ideal der selbstgenügsamen Theoria nicht mit Bacons Gedanken vereinbaren, die Autonomie der Wissenschaften in Bezug zu einem ihnen übergeordneten Zweck zu setzen (siehe 3.2.3). Sie als Mittel des gesellschaftlichen Interesses einzusetzen und die *Wissenschaftsautonomie* ausschließlich in einen funktionalen Rahmen einzuordnen, in welchem die Wissenschaften den rein anthropozentrischen Interessen untergeordnet werden, würde Aristoteles befremden. Ebenso besteht seine *Wissenschaftsautonomie* nicht nur darin, Forschungsziele und Methoden selbst wählen zu können. Denn auf diese Weise wäre die *Wissenschaftsautonomie* lediglich ein Mittel eines viel umfassenderen Gesamtzusammenhangs, beispielsweise eines spezifischen Moraldenkens. Die *Wissenschaftsautonomie* würde in diesem Fall von den normativen Kriterien abhängen, durch die Wissenschaftlichkeit im Rahmen dieser Moral definiert wird. Wissenschaft im aristotelischen Sinn hingegen bestimmt sich in allen Hinsichten (normativ, inhaltlich, methodisch et cetera) aus sich selbst heraus. Das bedeutet vor allem, dass sie ihren *Zweck selbst bestimmt*. *Wissenschaftsautonomie* in diesem Verständnis steht über jeglicher ihr externen Sinn- und Zwecksuche – auch *über* allen moralischen Überlegungen dieser Art. Daraus folgt allerdings keine Willkür in den Handlungen des Wissenschaftlers, da er seine Erkenntnishandlung gemäß den beiden Zielsetzungen an dem das menschliche Wesen und das kosmische Ganze systematisch integrierenden Harmonieprinzip ausrichtet. Diese kosmologische Normierung steht nach Aristoteles über allen alltagsbezogenen Normierungen.

Es ist daher zu kurz gegriffen, in Aristoteles' *Wissenschaftskonzeption* lediglich einen Ausdruck eines individuellen aristokratischen Selbstverständnisses zu sehen, nach welchem die gesellschaftliche Oberschicht die obigen Bedingungen des In-Muße-Seins postuliert, um ungestört Wissenschaft als elitäre Veranstaltung betreiben zu können (siehe 2.4.2). Aristoteles will die Lebensweise der Theoria keinesfalls zum Ort einer Normierung machen, die dem Zufall des Machtdiskurses unterliegt. Gegen eine solche Auffassung richtet sich seine und Platons Kritik an der sophistischen Weise der anthropozentrischen Bewertung von Tätigkeiten (siehe 1.3). Vielmehr verbindet Aristoteles die aus der alltäglichen Selbsterfahrung abgeleitete menschliche Grundbestimmung, ein selbstbestimmt entscheidendes und überlegt handelndes Wesen zu sein (siehe 1.2.2), durch

das *Ergonargument* mit der theoretischen Natur- beziehungsweise Wesensbestimmung des Menschen. Die Theoria stellt die beste aller Lebensweisen dar, weil der Mensch in den Wissenschaften seine wesensgemäße Leistung, das Vernunftvermögen, in außerordentlicher Weise verwirklicht, und die mit Vernunft getätigten Handlungen in der theoretischen Selbstbetrachtung des Menschen begründet als die besten aller Leistungen des Menschen herausgestellt werden können. Entscheidend: In allen Schichten der begründeten Selbsterfahrung kann diese übergeordnete Stellung der wissenschaftlichen Erkenntnis erwiesen werden.

In der Betrachtung des Menschen beantwortet man die Frage: Was ist der Mensch? oder im aristotelischen Vokabular: *Was es heißt, die Sache Mensch zu sein?* Das Bestechende an der aristotelischen Antwort ist, dass sie die theoretische Selbstbetrachtung und die praktische Selbsterfahrung sowie die Selbstverortung im Ganzen des Kosmos (Welterkenntnis) kombiniert. Es handelt sich um eine mehrdimensionale anthropologische Studie, in der soziokulturelle und naturphilosophische sowie handlungstheoretische Untersuchungen verknüpft werden, um ein umfassendes Bild der Natur des Menschen zu generieren. Dazu argumentiert Aristoteles wie folgt:

Die *lebenspraktische Perspektive* auf den Menschen führt Aristoteles zur Frage nach dem höchsten Ziel, das der Mensch in seiner *Handlungsfreiheit* und innerhalb der Polis verfolgen kann (siehe 1.2.1). Das Endziel aller Tätigkeiten soll um seiner selbst willen (selbstgenügsam) und niemals Mittel für andere Zwecke sein, sondern alles andere um seiner selbst willen (vergleiche Fußnote 47 (20)). Es ist der Selbstzweck, den man vor allen anderen Zielen am erstrebenswertesten findet und der als die alle anderen Handlungen leitende Norm fungiert. Im Vollführen der diesem Ziel entsprechenden Handlungen, den reinen Tätigkeiten, erreicht der Mensch die Glückseligkeit. Das Ziel, das der Mensch um seiner selbst willen anstrebt, identifiziert Aristoteles gemäß dem Ergonargument mit dessen höchster Funktions- beziehungsweise Leistungsbestimmung (siehe 1.3.3).

Durch die Identifizierung des höchsten Ziels der Lebenspraxis mit der Verwirklichung der wesensgemäßen Leistung des Menschen vereinigt Aristoteles die lebenspraktische und die äußerlich-theoretische Perspektive auf das Menschsein. Allerdings führt genau dies dazu, dass das Selbstverständnis des Menschen im Spannungsfeld zwischen *Handlungsfreiheit*, der innenperspektivisch gestellten Frage: Wonach soll ich handeln?, und der Normierung mittels des Genusbegriffs Mensch, der außenperspektivisch gestellten Frage: Was heißt es, die Sache Mensch zu sein?, steht (siehe 1. Fazit). Um diese Spannung zu lösen, muss Aristoteles nachwei-

sen, dass die in den autonomen Handlungen leitende Funktion auch die wesensgemäße Leistung des Menschen darstellt.

Die Schwierigkeit besteht darin, dass die Erkenntnis einerseits aus der Außenperspektive der theoretischen Erkenntnis der allgemeinen Genusform Mensch und andererseits aus der Innenperspektive jedes einzelnen Menschen im Speziellen erfolgen muss. Denn wenn nicht jedes Individuum in der naturgemäßen Leistung des Menschen das höchste Ziel erkennt, dann handelt es nach einem anderen, erstrebenswerteren Ziel. Aristoteles selbst diskutiert das Genussstreben und das politisch-praktische Handeln als Alternativen zur theoretischen Erkenntnis. Dass das Genussleben aufgrund der möglichen Suchtgefahr (Freiheitsverlust) defizitär ist, kann man leicht nachvollziehen (siehe Fußnote 33 (109)). Die Tätigkeiten des Praktisch-Klugen erfüllen in ihrer Selbstgenügsamkeit jedoch das Hauptkriterium der reinen Tätigkeit, da er sich in diesem Handeln mit dem menschlichen Leben beschäftigt, also nach dem guten Leben im Allgemeinen fragt und dieses gute Leben im Konkreten zu vollziehen versucht. Diese Weise des Praktisch-Seins hat das *Ziel in sich selbst*. In ihr erlangt man eine Reflexionslust, die sich im Ausführen einer guten Handlung unter dem Wissen, Grund dieser Handlung zu sein, beim Praktisch-Klugen einstellt.¹¹² Daher scheint es kaum plausibel, warum das vernünftige Betrachten der theoretischen Vernunft der situativen Überlegung der praktischen Vernunft als geeigneterer Kandidat für die beste menschliche Tätigkeit vorzuziehen sei. Aristoteles bemüht zur Begründung andere Erkenntnisperspektiven.

Erstens bindet Aristoteles die *Perspektive der immanenten Selbsterfahrung* in seine Argumentation ein. Das heißt, er verweist auf eine Erkenntnisweise, die zwar noch nicht begrifflich ist, aber dennoch auf den Stellenwert der Vernunftbetrachtung im menschlichen Selbstverständnis schließen lässt. Die Vorrangstellung der Erkenntnistätigkeit artikuliert er deutlich im ersten Satz der *Metaphysik*. Denn bereits in der uneigennütigen Liebe ($\alpha\gamma\alpha\pi\eta$) zu den Sinneswahrnehmungen, zeige sich, dass der Mensch naturgemäß nach Wissen strebe und dieses Erkenntnisstreben um seiner selbst willen betreibe, wie das Eingangszitat zu diesem Arbeitsteil verdeutlicht (siehe auch Fußnote 41 (112)). Ebenso stelle die Fähigkeit zur Verwunderung über Unerklärliches ein Indiz dafür dar, dass der Mensch von Natur aus zur Erkenntnistätigkeit disponiert sei (siehe 2.4.1). Sein nachhaltigster Argumentationsversuch in dieser

¹¹² Weiterführende Hinweise finden sich in EN, 1139b1 ff., Adkins 1978, 301 und Wolf 2002, 210–212.

Hinsicht lautet, dass der Mensch in seiner Erkenntnistätigkeit (auch in der abstrakten Erkenntnistätigkeit der Philosophie) befriedigendste Lust und zwar eine metastufige Reflexionslust empfindet (siehe 2.2.3). Die Lusterfahrung stellt sich im Normalfall ein, wenn der Mensch im Handlungsvollzug keinen immanenten Widerstand verspürt. Die Reflexionslust hingegen erfährt nur derjenige, der in seiner Handlung ein Ziel zu verwirklichen weiß, das er selbst aus eigener Überlegung und durch freie Entscheidung (*Handlungsfreiheit*) gewählt hat. Die Reflexionslust bezieht sich auf die Richtigkeit seiner Überlegung in Bezug zu deren Gegenstand. Wenn der Grad der Reflexionslust an den Überlegungs- und Urteilsprozess sowie dessen Erkenntnisgegenstand gekoppelt wird, dann sind einerseits die Betrachtung des Göttlichen (wegen dessen Vollkommenheit) und andererseits die Selbstbetrachtung des Überlegens die Tätigkeiten mit dem befriedigendsten Lustpotenzial. Der Theoretiker erfährt die befriedigendste Lust, wenn er alle Welterkenntnis systematisch im Kontext einer Wissenschaft verorten kann, die Ausdruck der wesensgemäßen Leistung des Menschen ist und einer umfassenden Logik folgt (siehe 2.4.1). Die lustvolle Zufriedenheit des Theoretikers findet sich also in der Harmonie des Wissens um die Bedingungen und Normierungen seiner eigenen Erkenntnistätigkeit und des Wissens über die Welt. Diese Argumentationsrichtung Aristoteles' läuft jedoch Gefahr, kein objektiv-äußerliches Kriterium dafür anbieten zu können, dass die Reflexionslust wirklich von jedem Individuum als höherwertig empfunden wird. Die sich laut Aristoteles in der Innenperspektive der Subjektivität abzeichnende Höherwertigkeit der Reflexionslust ist zwar ein notwendiges Konstituens des Selbstzweckcharakters, aber keine hinreichende, objektiv nachvollziehbare Erklärung. Er muss seine Argumentation deshalb durch äußerliche Indizien sowie durch eine ontologische Grundlegung stützen.

Die äußerlichen Erscheinungsweisen der *Theoria* analysiert Aristoteles aus einer *kulturanthropologischen Perspektive*. Er sucht nach der spezifisch menschlichen Leistung, durch welche sich der Mensch von allen anderen Dingen phänomenal nachweislich unterscheidet (siehe 2.2.2). Das Differenzkriterium zu allen anderen Dingen sieht er in den vernunftgeleiteten Tätigkeiten. Die entscheidende Präsupposition an dieser Stelle lautet: Aristoteles gesteht die Selbstbestimmungsfähigkeit allen Lebewesen zu. Sie zeichnen sich vor allen anderen Dingen durch das ihnen immanente und auf sie selbst gerichtete Selbstbestimmungsprinzip hinsichtlich ihrer Veränderung aus. Das heißt, die den theoretischen Wissenschaften zugesprochene *selbstgenügsame Selbstbestimmung* findet sich in einer Art *Vorstufe* in allen anderen Naturwesen. Die Selbsterhaltung ist das

wesentliche Kennzeichen deren *ontologischer Selbständigkeit* (siehe 1.3.5), durch die wir deren Organisation zu einem existenten Einzelding verstehen (siehe 1.3.6). Die Lebewesen werden jedoch nicht durch eine strikte *Selbstgenügsamkeit* charakterisiert, sondern dadurch, dass sie sich über ein Anderes, sprich Fremdbezug, auf sich selbst beziehen. Das Andere ist Mittel zu ihrem (Selbst-)Zweck. Im Selbstbezug findet ein Vermittlungsprozess im Rahmen der natürlichen Bedingungsgefüge statt.

Die nach Aristoteles spezifisch menschliche Variante dieser Vermittlung ist die durch die Vernunft geprägte Vermittlung. Die Vernunft ist als eine Richterin in die Vermittlung zwischengeschaltet und zwar in der Art, dass sie sich auf sich selbst über etwas von ihr Verschiedenes – alle Gegenstände der Vernunftkenntnis – bezieht und beides dadurch miteinander synthetisiert. Für Aristoteles liegen die zwei wesentlichen Züge des Menschseins zum einen in der *vernünftigen Grundhaltung* im Vermittlungsprozess zwischen Selbst und Welt und zum anderen in der Fähigkeit der Vernunft, sich dieser Vermittlungsfunktion als wesentlicher Aufgabe ihrer selbst bewusst zu sein. Aristoteles behauptet, dass die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen keine strikte *Selbstgenügsamkeit* (*Eleutheria*) beschreibt, sondern dass das Selbstverständnis des Menschen durch den Vernunftgebrauch auf *eine erweiterte, eine harmonische Einheit von Selbst und Welt* hin normiert wird. Diese Normierung beschreibt die zentrale logische Figur des Vernunftgebrauchs. Die Vermittlung des Selbst und des Anderen im Sinne eines doppelreflexiven Prozesses – der Selbstbezug des Selbst mittels der Erkenntnis des Anderen, wie umgekehrt die Erkenntnis des Selbstbezugs des Anderen mittels der Selbsterkenntnis des Selbst. Selbst- und Welterkenntnis bilden eine aufeinander verwiesene Einheit. Genau diese logische Figur findet sich auch im Ergonargument wieder. Durch die Betätigung der besten wesensgemäßen Leistung, der theoretischen Einsicht des vollkommensten Wesens, bezieht sich der Mensch auf die *Wirklichkeit (Kosmos)* im Ganzen, das bedeutet einerseits auf sich selbst und andererseits auf seine Genusform und die Natur im Ganzen.

Interessanterweise ist Aristoteles in seiner *Kosmogonie* bestrebt, diese sich im menschlichen Verhalten ausdrückende logische Vermittlungsfunktion der Vernunft ebenso an dem vollkommensten Gegenstand der Welt, dem Unbewegten Bewegter, festzumachen (siehe 2.3.2). Die Identitätsbeziehung von Sein und Logos in der göttlichen Selbsterkenntnistätigkeit kennzeichnet das Vernunftobjekt, auf welches sich die menschliche Vernunft ausrichtet, um ihre beste Tätigkeitsweise zu erkennen. Entsprechend dazu ist das Seelenvermögen, das den göttlichen Unbewegten Bewegter zu erkennen vermag, nicht nur epistemologisch, sondern auch ontologisch

höherwertig als alle anderen menschlichen Vermögen. Im Grunde findet sich darin das Argument für das Primat des theoretischen Betrachtens im Vergleich zur praktischen Überlegung. Die praktische Überlegung richtet sich auf endliche, menschliche Dinge und die theoretische Betrachtung auf das vollkommene Wesen.

Dieser Ansatz wird durch die neuzeitliche Wende der Erkenntnistheorie fundamental in Misskredit gebracht (siehe 3.1). Denn Aristoteles beruft sich in seiner Argumentation auf die *Wirklichkeit* (*energeia*) eines Wesens, das kein Element des sichtbaren Kosmos ist. Der Unbewegte Beweger könnte etwa durch die kritische Theorie Kants als ein externalisierter (subjektiver) Vernunftbegriff gedeutet werden, den Aristoteles zur Erklärung der Einheit des kosmischen Ganzen im Sinne seiner dynamischen Kosmogonie verwendet. Im Grunde legt er bereits selbst nahe, dass das alles bewegende kosmische Prinzip ein Seelenvermögen ist. Aristoteles versäumt, explizit herauszuarbeiten, dass beide Hierarchien, die Struktur der Seele und die Struktur des Kosmos, den gleichen konstitutiven Bedingungen unterworfen sind und die Symmetrie im logischen Aufbau der beiden Strukturen der konstitutiven Funktion der (onto-)logischen Kategorien geschuldet ist. Man müsste dazu nachträglich beweisen, dass die Frage nach der wesensgemäßen Leistung des Menschen im Wesentlichen von Aristoteles' metaphysischer Analyse der (onto-)logischen Kategorien des Seins abhängt (siehe 1.3).

Aristoteles beantwortet seinerseits diese Frage und somit auch die Frage: Was ist der Mensch? durch eine *metatheoretische Problematisierung* wissenschaftlicher Erkenntnis und zwar über die ontologische Frage nach den ersten Gründen und Prinzipien des Seins schlechthin innerhalb der *Metaphysik*. Das heißt, die handlungstheoretisch geführte Untersuchung über das höchste Ziel des Menschseins verweist letztendlich auf die theoretische Analyse innerhalb einer metaphysischen Ontologie. Diese abstrakteste Stufe der menschlicher Selbsterfahrung sieht von der reflexiven Innenperspektive des praktischen Selbst und der außenperspektivischen Erfahrung des welterkennenden Selbst ab und beschäftigt sich lediglich mit der metaphysischen Grundlegung des Seins (siehe 1.3).

In der Untersuchung der logisch-formalen Kategorien der Wesenserkenntnis arbeitet Aristoteles das Primat der Verwirklichungsbestimmung, genauer: der *selbstgenügsamen Selbstbestimmung*, innerhalb der Wesenserkenntnis heraus. Sie stellt für ihn die entscheidende Kategorie der Selbst- und Welterkenntnis aus logisch-ontologischer Sicht dar. Die metaphysische Analyse der logisch-ontologischen Erkenntnis wertet Aristoteles einerseits als reinen Ausdruck der *Selbstbestimmungsweise* des mensch-

lichen Wesens (als die vernunftgeleitete Selbsterkenntnis der Vernunft) und andererseits als objektive Eigenschaft des Seins schlechthin. Seine spekulative Schlussfolgerung lautet, dass die Vernunft ein Moment der *Wirklichkeit* darstellt und nicht eine Eigenschaft eines in irgendeinem Sinne von der *Wirklichkeit* unterschiedenen subjektiven Denkens. In der aristotelischen Philosophie bilden der subjektive Logos und das objektive Sein die beiden Erscheinungsmomente der einen *Wirklichkeit* (*Kosmos*).

Durch diesen Schritt wird nachvollziehbar, dass für Aristoteles die Selbstzweckhaftigkeit nicht nur eine aus der innerperspektivischen Rede des vernunftbegabten Menschen nachvollziehbare logische Form beschreibt, die sich in der subjektivistischen – sowohl der egozentrischen wie auch der anthropozentrischen – Weltsicht widerspiegelt (siehe 2.2.4); sondern dass er als Philosoph bemüht ist, selbstbestimmte Strukturen als objektive Elemente der *Wirklichkeit* (*Kosmos*) nachzuweisen. Anzuführen sind die Analysen der Selbstbestimmung in der Erscheinung von Lebewesen, in den Gestalten der immanenten menschlichen Selbsterfahrung oder im teleologischen Verständnis des kosmischen Ganzen. Diese Erscheinungen deutet Aristoteles als Ausdrucksweisen der selbstgenügsamen Selbstbestimmung des Seins schlechthin. Diese Behauptung stützt er einerseits direkt, durch die erste Wissenschaft, die metaphysische Ontologie (und deren Beweis der Priorität des Zweckbegriffs), und andererseits indirekt, durch die paradigmatische Demonstration der gegenstandsbezogenen Wissenschaften, die systematisch die Welt mit Blick auf selbstbestimmte Strukturen durchleuchten.

Die theoretischen Wissenschaften drücken nach Aristoteles die Selbstzweckhaftigkeit der menschlichen Natur im höchsten Maße aus. In ihnen nimmt der Mensch eine Perspektive auf sich selbst und die Welt im Ganzen ein, die nicht in der egozentrischen *Selbstbestimmung* der alltäglichen Handlungsvollzüge mündet. Die theoretische (philosophische) Erkenntnis führt zur Einsicht, dass der Mensch, wenn er sich selbst als ein selbstbestimmtes Wesen verstehen will, das Sein schlechthin in diesem Sinne denken muss. Die Möglichkeit seiner menschlichen Existenz muss *in potentia* im Begriff des Seins liegen, sonst ist die in der Immanenz der Subjektivität erfahrene selbstgenügsame Selbstbestimmung lediglich Schein oder eine von allen anderen Wesen getrennte Substanz (wie es der cartesische Dualismus nahelegt, siehe 3.1). Deshalb denkt Aristoteles den Begriff des Selbstzwecks im Bereich der stofflichen Wesen nicht als strikte *Selbstgenügsamkeit*, sondern als die Vermittlung von Selbst- und Fremdbezüglichkeit. Diese Vermittlung schließt die Dienstbarmachung des Anderen (der Welt im Ganzen) durch das Selbst nicht aus, führt aber

zur Anerkennung des Anderen als ebenso selbstzweckbehaftetes Seiendes (wenn auch graduell unterschieden). In den theoretischen Wissenschaften normiert sich der Mensch selbst auf eine *Grundhaltung_A* hin, die die *Wirklichkeit (Kosmos)* als eine harmonisch geordnete Einheit erscheinen lässt, an deren Spitze die externalisierte und ontologisch reinere Variante des genuin menschlichen Vermögens, die sich selbst genügende und bestimmende Vernunft, steht. Das heißt, der Philosoph subordiniert sich nicht unter die endliche oder alltägliche *Selbstbestimmung* (Egozentrik oder bestenfalls Anthropozentrik), sondern unter das kosmische Vermögen, sich mit anderen Selbstzwecken anerkennend in Bezug zu setzen.

Teil II

Zur Kritik der neuzeitlichen Erkenntnisideale

Nicht das Interesse an Wahrheit oder Wissen schwand, sondern die Überzeugung griff um sich, daß Wahrheit sich nur dem Zugreifen und nicht dem Zuschauen erschließen würde.

Arendt 1960, 368.

Aristoteles' Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis und die dazu adäquate Konzeption einer umfassenden philosophischen Wirklichkeitserkenntnis prägt das Bild der (akademischen) Wissenschaft bis in das 15. Jahrhundert hinein. In diesem Teil der Studie werden zwei neuzeitliche Strömungen aufgegriffen, von denen sich eine destruktiv und die andere konstruktiv auf die aristotelische Konzeption der philosophischen Wissenschaft bezieht.

In Kapitel 3 wird zunächst die neuzeitliche Destruktion der aristotelischen Überlegungen anhand von drei alternativen Wissenschaftskonzeptionen erörtert. An ihnen werden die zentralen Unterschiede zwischen der am Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis orientierten philosophischen Wissenschaft und den mit Blick auf das neuzeitliche Ideal der experimentell abgesicherten Realitätserkenntnis entwickelten Wissenschaften aufgezeigt. Zuerst wird die Überlegung analysiert, durch welche Descartes die neuzeitliche Skepsis gegenüber Parmenides' Grundprinzip der Einheit von Logos und Sein auf ein grundlegenden und die Neuzeit prägenden Dualismus zwischen Geist und Natur zurückführt. Danach wird am Beispiel der galileischen Bewegungslehre nachvollzogen, inwiefern die experimentelle Naturwissenschaft durch das Ideal der Interdependenz zwischen theoretischer Erkenntnis und technisch-praktischem Eingriff geprägt ist. Anschließend wird eruiert, wie Bacon das Ideal der Erkenntnisfreiheit mit dem Gedanken der gesellschaftlichen Instrumentalisierung der Wissenschaften zu einem neuen, epochemachenden Erkenntnisideal verbindet. In einer abschließenden Diskussion sollen in systematischer Absicht die Destruktion der antiken philosophischen Wissenschaftskultur als *Objektivierung der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis* gekennzeichnet und begrifflich fixiert werden. Wissenschaftliche Erkenntnis – so die Ausgangsüberlegung – wird in Folge des Wechsels der Erkenntnisideale nicht mehr als eine die Kultur paradigmatisch orientierende Lebensweise, sondern als eine methodisch normierte Tätigkeit konzipiert, die in die Gesellschaft integriert und von dieser kontrolliert wird. In den neuzeitlichen Wissenschaften lebt der Mensch *sein individuelles Erkenntnisstreben* als erfahrungsbedingte Realitätserkenntnis aus und will durch sein wissenschaftliches Vorhaben zur Lebenswelt und zum gesellschaftlichen Wohl beitragen.

Im anschließenden Kapitel 4 werden Hegels differenzierte Sichtweise auf die neuen Erkenntnisideale und seine eigene Konzeption der philosophischen Wissenschaft in ihren Grundzügen vorgestellt. Er bezieht sich wie auch andere Vertreter des Deutschen Idealismus in sehr konstruktiver Weise auf die aristotelische Konzeption der philosophischen Wissenschaft und das darin verfolgte Ideal der selbstgenügsamen Erkennt-

nis. Insbesondere möchte ich verdeutlichen, wie Hegel im Lichte seiner Kritik der neuzeitlichen Erkenntnisideale positiv an das aristotelische Wissenschaftsverständnis anknüpft und es unter dem Vorzeichen der neuzeitlichen Erkenntniskepsis reformiert. Darüber gewinnt man einen ersten Einblick in Hegels Begriff der selbstgenügsamen Erkenntnis, die er anhand seiner Konzeption der philosophischen Wissenschaft paradigmatisch demonstriert. Es scheint eine grundlegende Überzeugung Hegels, dass ein gehaltvolles Verständnis der selbstgenügsamen Erkenntnis nicht einfach erlernt, sondern erst im *Vollzug der philosophischen Wissenschaft* erlangt werden kann. Im ersten Abschnitt werden dazu zunächst die für die Hegel-Interpretation wichtigen Aspekte von Kants transzendentaler Analyse des Erkenntnisvermögens angesprochen. Hegels konstruktive Auseinandersetzung mit Kants Überlegungen wird Gegenstand des zweiten Abschnittes sein. Im dritten Abschnitt soll daran anschließend ein erster Überblick über Hegels philosophisches Programm erarbeitet werden.

3 Die Destruktion der aristotelischen Wissenschaftskonzeption

In diesem Kapitel werden Descartes' skeptische Neubegründung der Wirklichkeitserkenntnis, Galileis Verschränkung von theoretischer Erkenntnis und Experimentierpraxis sowie Bacons gesellschaftliche Instrumentalisierung der experimentellen Wissenschaft untersucht. In einer abschließenden Diskussion werden diese drei Teilschritte als Kennzeichen der Objektivierung der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis erörtert.

3.1 Descartes' Reformulierung der philosophischen Wissenschaftskonzeption

Descartes' Beitrag zur Reformulierung der philosophischen *Wissenschaftskonzeption* findet sich in der Überlegung, dass die Wirklichkeitserkenntnis einer allumfassenden philosophischen *mathesis universalis* durch eine skeptische Selbstvergewisserung des menschlichen Erkenntnisvermögens fundiert wird. Descartes bringt in seiner Philosophiekonzeption die erkenntnistheoretische Grundannahme der neuzeitlichen Naturerkenntnis mit ihrem Dualismus zwischen Geist und Natur epocheprägend auf den Begriff. Diese stellt nämlich die zentrale Voraussetzung der antiken philosophischen Wirklichkeitserkenntnis – die Identität von Sein und Logos – in Frage und ersetzt sie durch die dualistische Gegenüberstellung von Geist und Natur. Die Sicherheit unserer Erkenntnis folgt nicht mehr aus der unmittelbaren Gewissheit, dass sich die phänomenal erfahrbare Welt durch eine theoretisch-begriffliche Analyse erschließen und objektiv erkennen lässt, sondern wird durch die grundlegende Skepsis geprägt, dass das uns begehende Phänomen nur ein Scheinbild ist. Das Phänomen verdeckt die eigentliche *Wirklichkeit*. Die neuzeitliche Naturerkenntnis verlangt daher, dass die *phänomenal verdeckte Wirklichkeit entdeckt* werden muss.¹

Im Grunde führt der Ansatz der cartesischen Philosophie, den *archimedischen Punkt*² aller Erkenntnis in der skeptisch abgesicherten Selbsterkenntnis des denkenden Subjekts zu suchen, einerseits die platonistisch-

¹ Vergleiche Böhme 1993a, 10.

² Descartes 1641, AT VII 24.

christliche Tradition der *Introspektion* unter anderen Vorzeichen fort und hinterfragt andererseits einen zentralen Zug der aristotelischen *Wissenschaftskonzeption*. Es steht zunehmend in Frage, ob der Kosmos als der harmonische Zusammenhang der vom menschlichen Erkenntnisprozess unabhängigen Einzeldinge einen *sicheren und die menschliche Erkenntnis normierenden Bezugspunkt* darstellt. Mit der neuartigen philosophischen Begründung der wissenschaftlichen Erkenntnis entwickelt Descartes ein subjekttheoretisches Verfahren, dem sich neben anderen auch Kant und insbesondere Hegel in seiner Rehabilitierung der aristotelischen *Wissenschaftskonzeption* verpflichtet fühlen. Die Grundzüge dieses introspektiven Verfahrens der philosophischen Begründung wissenschaftlicher Erkenntnis sollen folgend nachgezeichnet werden.

3.1.1 Die Praxis der introspektiven Selbstvergewisserung

Bereits in Abschnitt 1.1.3 wurde auf das Aristoteles prägende parmenideische Kredo eingegangen, nach welchem eine Identität zwischen Sein und Logos besteht. In der aristotelischen Umsetzung dieses Leitgedankens in der philosophischen Wissenschaft zeigt sich, dass die Welt als Inbegriff aller Einzeldinge erfasst wird, indem der einzelne Begriff – als das produktive Resultat der theoretischen Erkenntnis – mit dem *anwesenden Einzelding* gleichgesetzt wird. Das philosophische Instrument *Wesensbegriff* baut auf der Überlegung auf, dass durch das Wesen eine formal-begriffliche Bestimmung des *wahrhaften inneren Seins* des in der Lebenswelt vorliegenden und phänomenal erlebten Einzeldings ermöglicht wird.

Wie im Abschnitt 2.4.1 beschrieben, beginnt für Aristoteles die philosophische Erkenntnis mit der Verwunderung ($\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\nu$) über die phänomenal erlebten Einzeldinge (begonnen mit den alltäglichen bis zu den kosmischen). Angetrieben durch die Verwunderung über den intuitiven *Vorbegriff* des *Einzeldings* sucht der Wissenschaftler im begrifflichen Denken nach dessen rationalen Gründen. Der Begriff des Einzeldings wird danach bewertet, wie er unsere lebensweltlichen Erfahrung von ihm, als dem Gegenstand unserer Verwunderung, erklärbar macht.³ Der Mensch stellt hier keine Ausnahme dar. Auch das Wesen des Menschen wird über seine *Erscheinung* erkannt. Die indirekte Erkenntnis der Seelenvermögen anhand deren erscheinenden Leistungen spielt dabei eine besondere

³ Siehe dazu Arendt 1960, 348, die betont, dass die Verwunderung ein inneres Bewegtsein sei, das den Menschen mit der äußeren Welt verbindet. Vergleiche ebenso Beckermann 2002, 203–204 und Schiemann 2005, 165–166.

Rolle. Wie vorgeführt wurde, kann deren Leistung jedoch nur durch eine philosophische Analyse der *Seelen-Tätigkeiten* und deren Gegenstände erkannt werden. Die Vernunftkenntnis stellt die beste Leistung des Menschen dar, weil er durch sie das vollkommenste Wesen erkennt, das den harmonischen Zusammenhang des Kosmos leitet (siehe 2.3).

Die mittelalterliche Theologie nutzt die metatheoretische Reflexion der Erkenntnis des (göttlichen) Wesens zur Suche nach Glaubensgewissheit. Allerdings *kultiviert* sie diesen Ansatz zu einer ganz spezifischen *Tätigkeit* – der introspektiven Erkenntnis des quasi-göttlichen Wesenszugs im Menschen – weiter. Die Grundlage der entstehenden meditativen Selbstvergewisserung bildet die christliche Umdeutung der aristotelischen Muße (siehe 2.1) zur *Askese* (ἄσκησις).⁴ Der aristotelische Theoretiker besitzt die *Handlungsfreiheit in Muße*_A zur Erkenntnis des kosmischen Ganzen, nachdem er die lebensweltlichen Sorgen selbst gemeistert hat. Der christliche Asket übt sich hingegen in der Entsagung des weltlichen Lebens einerseits und im Bestehen des inneren Dialoges mit Gott andererseits. Diese Auslegung des Ideals der selbstgenügsamen Erkenntnis zieht sich durch die Geschichte des Christentums, beginnend mit den *Wüstenvätern* bis zu den verschiedenen Variationen mancher Klosterorden. Der innere Dialog – ganz im Sinne des platonischen *denkenden Mit-sich-selbst-Sprechens* (ἐμὲ ἐμαυτῶ)⁵ – ist dabei der erste Schritt der Introspektion, nämlich ein diskursives Vorbereiten der Schau Gottes, als demjenigen, das jenseits der Worte und der menschlichen Sprache liegt.⁶

Wenn Hegel von den „Einsamen, die von ihrem Volke aufgeopfert und aus der Welt ausgeschieden wurden, zu dem Zwecke, daß die Kontemplation des Ewigen und ein ihr allein dienendes Leben vorhanden sei – nicht um eines Nutzens, sondern um des Segens willen“⁷ – redet, gibt er eine Interpretation dieser Bemühung. Es geht dem Gläubigen in der Introspektion um die Erkenntnis und den Segen Gottes. In der *Tätigkeit* kontemplativer Lobpreisung Gottes wird Gott einerseits als Selbstzweck anerkannt – die Lobpreisung stellt ein Medium dieser Anerkennung dar –, andererseits wird sie indirekt als ein Mittel genutzt, da der gläubige

⁴ Habermas deutet die Muße als eine „ekstatische[] Reinigung von den Leidenschaften“ Vergleiche Habermas 1965, 153 und Fußnote 110 (141).

⁵ Platon: Gorgias, 482.

⁶ Siehe Arendt 1960, 369 f. Diese Praxis beschreibt einen positiven Umgang mit dem Unsagbaren beziehungsweise demjenigen, das jenseits des Erkennens liegt und dessen Existenzmöglichkeit der clevere Skeptiker offenhält, indem er alle Rechtfertigungsstrategien sicherer Erkenntnis destruiert (siehe 5.2.3).

⁷ WdLs, 14.

Mensch in ihrer Ausführung mit dem (göttlichen) Ganzen *in Frieden ist* (in einem harmonischen Zusammenhang).

Die Reflexion der eigenen Erkenntnis und die darin liegende Verbindung zu Gott (seiner allumfassenden *Wirklichkeit*) bildet eine Grundlage des christlichen Selbstverständnisses. Diese Form der innerpsychischen Selbstvergewisserung anhand des Mitwissens des Göttlichen (*conscientia*) gipfelt am Ende des Mittelalters im Übergang zur Neuzeit in der individuellen *Heilsgewissheit* des Protestantismus, die eine von der institutionellen Kirche unabhängige Gewissheit des Gläubigen verspricht, von Gott *frei* gesprochen und somit in dieser Freiheit in das (ewige) Ganze der *Wirklichkeit* integriert zu werden.⁸ Entsprechend schlussfolgert Link: Die „Dialektik von Gewissen und Selbstbewusstsein, in der die Theologie die Wahrheit des *Glaubens* durch den Begriff der *conscientia* entfaltet hat, konstituiert den neuzeitlichen Begriff des Subjekts und macht ihn zum alleinigen Grund der Wahrheit des Wissens.“⁹

3.1.2 Die Differenzierung zwischen Geist und Natur

Die Schlussfolgerung Links im obigen Zitat sollte man dahingehend relativieren, dass Descartes die Selbstvergewisserung der eigenen Erkenntnis säkularisiert. Das Subjekt vergewissert sich *seiner epistemologischen Funktion*, Grundlage aller Wirklichkeitserkenntnis zu sein. Der Gläubige ordnet sich hingegen im Prozess des Selbsttranszendierens immer einem von ihm grundsätzlich unabhängigen Übersubjekt (Gott) unter, durch das er sich in Bezug zur gesamten Wirklichkeit setzt. Zudem sollte man das cartesische Grundlegungsprogramm ebenso als Reaktion auf die Krisis der aristotelischen *Wissenschaftskonzeption* im Bereich der Naturerkenntnis lesen. Die sich in der aristotelischen Naturerkenntnis manifestierende Gewissheit, dass das Wesen eines Einzeldings mittels der Begriffe des Logos in seiner *Wirklichkeit (energeia)* bestimmt werden könne, wird dahingehend revidiert, dass die alltägliche Phänomenalerfahrung als Ver-

⁸ Im Neuen Testament wird das griechische *συνείδησις* (Mitwissen) als das göttliche Gesetz in die Herzen der Menschen verlegt: „Sie zeigen ja, dass die Forderungen des Gesetzes in ihr Herz geschrieben sind, wovon auch ihr Gewissen Zeugnis ablegt und die Gedanken, die einander anklagen und verteidigen“ (Röm 2,15). Wobei das Gewissen sowohl Aspekte des Gefühls wie der Ratio besitzt. Im Grunde wird die *Grundhaltung* beziehungsweise *Einstellung* gewürdigt. Thomas von Aquin interpretiert es als die innere (absolute) Norm, dass das Gute zu tun ist. Siehe Aquin: *Summa theologiae*, Ia–IIae, Frage 19, Artikel 5–6.

⁹ Link 1978, 18. Zur Parallele von Augustinus' und Descartes' Vorgehen siehe Link 1978, 85–106.

schleierung der eigentlichen Natur aufgefasst wird, die es mit Hilfe des technisch-praktischen Eingreifens und des mathematischen Beschreibens zu enthüllen gilt. Nicht mehr die Alltagserfahrung tritt als Basis des sicheren Wissens auf, sondern der Mensch, der sie – wie Kant es formuliert – als „bestallter Richter“¹⁰ durch eine wissenschaftliche Methodik geleitet zerlegt, befragt und systematisch zum Bild der Natur zusammenfügt.¹¹

Die Ganzheitlichkeit, die sowohl der *Wirklichkeit* (*Kosmos*) wie auch jedem Einzelding in Aristoteles' teleologischer Beschreibung zukommt, wird ersetzt durch das Bild einer durch einen Werkmeistergott hergestellten und vielschichtigen Kunstnatur, die nach wirkkausalen Mechanismen gedacht werden kann. Daher gilt auch ein neuer Grundsatz im Verhältnis zwischen natürlichen und künstlichen Dingen:

Technik kommt unter Naturgesetze, deren Struktur sich umgekehrt an technischen Konstrukten enthüllt; Technik wird natürlich und Natur technisch.¹²

Die aristotelische Entgegensetzung von Natur und Technik, die den Naturdingen aufgrund des in ihnen wirkenden *Selbstbestimmungsprinzips* eine Sonderrolle einräumt, wird zugunsten der Differenz von Geist- und Naturwelt aufgehoben. Die materiellen Natur- und Kunst Dinge stehen dem Geistigen gegenüber.

Descartes versteht die *Naturwelt* als Außenwelt und als Inbegriff aller ausgedehnten Dinge (*res extensa*), unabhängig davon ob sie technischen oder natürlichen Ursprungs sind. Die Naturwelt setzt er der Innenwelt des denkenden Subjekts (*res cogitans*) entgegen. Die Naturwelt ist dem denkenden Subjekt nicht unmittelbar zugänglich, sie erscheint ihm äußerlich, wie umgekehrt das denkende Subjekt der Naturwelt äußerlich erscheint.¹³

¹⁰ KdV, B XIII.

¹¹ Blumenberg beschreibt diesen Wandel: „Der Mensch sei, als er die Hoffnung auf das Jenseits verlor, nicht eo ipso mit der freigewordenen Intensität seines Bewußtseins an das Diesseits verwiesen worden; vielmehr wurde er aus der jenseitigen und der diesseitigen Welt auf sich selbst zurückgeworfen. Die Wirklichkeit der Welt, der er sich gegenüber sah, sei ihm nun gerade zweifelhaft geworden, und der unmittelbare Sinneskontakt habe sich ihm durch die mathematisierte Physik als Vermittlung vordergründiger Erscheinung enthüllt. So habe sich der Mensch erheblich weiter von der Erde und der sinnlich gegebenen Realität entfernt, als irgendeine christliche Jenseitshoffnung ihn je von ihr entrückt hatte.“ Blumenberg 1962, 115. Er folgt dabei der Argumentation aus Arendt 1960, 372 ff. (siehe 3.2.2).

¹² Schiemann 2005, 166.

¹³ Heidegger benennt diese Eigenschaft der Substanzen *Unbedürftigkeit*. Descartes definiere die Substanz als „das Seiende, das so ist, daß es, um zu sein, keines anderen Seienden bedarf“. Heidegger 1927, 92.

Darin lässt sich Descartes' Bemühen um die „Entnaturalisierung des menschlichen Selbstverständnisses“¹⁴ erkennen.

Zudem versucht Descartes, die neue naturwissenschaftliche Methode philosophisch fruchtbar zu machen, in welcher der Forscher im Experiment den Gegenstand auf sein Erkenntnisvermögen hin *zurichtet*. Die radikale Scheidung „des forschenden Subjektes von seinem zu erforschenden Objekten“ bildet den epistemologischen Hintergrund von Descartes' programmatischen Bemühungen zur Neubegründung der philosophischen Erkenntnis auf der Basis subjektiver Selbstvergewisserung.¹⁵ Der Erkenntnisungewissheit in Bezug auf die Außenwelt wird die *Erkenntnisgewissheit* in Bezug zur Innenwelt – die Klarheit und Deutlichkeit beziehungsweise Evidenz des reinen Denkens („*clare & distincte*“)¹⁶ – entgegengestellt. Die Außenwelt ist dem denkenden Subjekt unter der Voraussetzung der Existenz Gottes mittels mechanisch-mathematischer Begriffe zugänglich, welche jedoch nicht auf das denkende Subjekt selbst angewandt werden können (da die denkende Substanz nicht ausgedehnt ist). Zur Selbsterkenntnis bedarf das Subjekt einer eigenständigen Erkenntnismethode, in der das Subjekt sein Sein als denkende Substanz transzendiert und in der transzendentalen Selbsterkenntnis einen unhinterfragbaren und evidenten Grund aller wissenschaftlichen Erkenntnis freilegt.

Descartes integriert in die neue wissenschaftliche Methode aber ebenso Züge der scholastischen Introspektion, die durch ihre Selbstreflexion einen privilegierten mentalen Zugang zur Erkenntnis des Absoluten ermöglichen soll. Diese rein subjektive Form der Selbstvergewisserung kann zur Grundlegung der objektiven Erkenntnis dienlich sein, da beide Tätigkeiten die gleiche skeptische *Grundhaltung_A* teilen. Auch wenn die neuzeitliche Naturerkenntnis letztlich auf einem radikaleren Skeptizismus beruht, teilen sich der Naturwissenschaftler im experimentell-mathematischen Vorgehen und der Scholastiker in seiner meditativ-dialogischen Introspektion zur Findung der Glaubensgewissheit den Zweifel gegenüber der aristotelischen Überzeugung, dass die alltägliche Phänomenalerfahrung der Grund der begrifflichen Wirklichkeitserkenntnis sei.¹⁷

¹⁴ Schiemann 2005, 166.

¹⁵ Beide Zitate aus Schiemann 2005, 166 f.

¹⁶ Descartes 1641, 214–217 (AT VII 78). Zu beachten ist aber, dass die Evidenz in der reinen Subjektivität nur für die Existenz des denkenden Subjekts gegeben ist (siehe unten). Hingegen hängt die Evidenz der Erkenntnis der Außenwelt vom Begriff der Existenz Gottes ab. Ohne den Begriff Gottes gibt es keine Verknüpfung zwischen den zwei Substanzbereichen. Siehe dazu Schiemann 2005, 195–197.

¹⁷ Descartes schreibt: „Also habe ich heute zur rechten Zeit meinen Geist von allen

Die von Descartes durchgeführten Meditationen, die ich als Weiterentwicklung der scholastischen Introspektion deute, sind als schrittweise Abkehr von der Lebenswelt, der alltäglichen Phänomenalerfahrung, und als Zuwendung zur rein mentalen Selbsterkenntnis zu interpretieren. Wie der neuzeitliche Naturforscher das ursprüngliche, aus der Lebenswelt erschlossene Naturphänomen auf das menschliche Erkenntnisvermögen hin *zurichtet*, kann der methodische Zweifel – im Sinn der *geistigen Reinigung* von lebensweltlichen Verblendungen beziehungsweise Vorurteilen – als eine *Abrichtung des Alltagsdenkens* verstanden werden. Es werden die in der Alltagserkenntnis erhobenen Gewissheitsansprüche skeptisch hinterfragt, um die reine Selbsterkenntnis des Vernunftdenkens vorzubereiten:

Wenn wir auf diese Weise alles zurückweisen, das wir auf irgendeine Weise bezweifeln können und sogar als falsch unterstellen, dann fällt es uns zwar leicht, zu unterstellen, daß es keinen Gott gebe, keinen Himmel, keine Körper, und daß zudem wir selbst weder Hände noch Füße und zuletzt überhaupt keinen Körper besitzen, aber daß wir, die wir derartige Gedanken verfolgen, nichts sind, läßt sich nicht ebenso leicht unterstellen. Denn offenbar ist es widersprüchlich, anzunehmen, daß dasjenige, das denkt, in eben derselben Zeit in der es denkt, nicht existieren sollte. Und deshalb ist die Erkenntnis, ich denke, also bin ich, die überhaupt erste und sicherste, auf die jeder regelgeleitet Philosophierende stößt.¹⁸

Indem das Subjekt sich durch notwendige logische Schlüsse methodisch geleitet vom phänomenal erfahrbaren Objekt transzendiert, also sich ohne Bezug auf das (äußerliche) Objekt, sondern lediglich auf seine mentalen Tätigkeiten als Denkendes erkennen kann, sprengt es die von Aristoteles betonte Verknüpfung zwischen Selbst- und Welterkenntnis. Aus der neuzeitlichen Erkenntniskepsis erwächst die Idee einer über den mentalen Denktakt selbst vermittelten, vom Objekt transzendenten und somit isolierten Selbsterkenntnis des Subjekts. Von diesem isolierten Standpunkt aus stellt sich das sich selbst wissende Bewusstsein die Frage nach der Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt. Deren wissenschaftliche Beantwortung wird zur wichtigsten Herausforderung der neuzeitlichen *Wissenschaftskonzeption*.¹⁹

Sorgen befreit, mir ungestörte Muße verschafft, ich ziehe mich in die Einsamkeit zurück und werde mich endlich ernsthaft und unbefangen diesem allgemeinen Umsturz meiner Meinungen widmen.“ Descartes 1641, 50 f. (AT VII 17–18).

¹⁸ Descartes 1644, 14 f.

¹⁹ Diese philosophie-historische Deutung der neuzeitlichen Modifikation der wissenschaftlichen Erkenntnislehre zeichnet Hartmann in Hartmann 1965, 61–63 nach.

3.1.3 Die subjekttheoretische Neubegründung der Wissenschaften

Die berühmte Formel des *ego cogito, ergo sum* gewinnt Descartes mittels seiner neuen Methode. Sie dient ihm als philosophische Grundlegung der wissenschaftlichen Erkenntnis. Das *cogito-sum* ist damit das transzendente Extrakt der durch den Zweifel geleiteten philosophischen Analyse der Art und Weise, wie dem denkenden Subjekt die *Wirklichkeit*, zum einen die *Naturwelt_D* und zum anderen das eigene Selbst(-sein) erscheint.²⁰ Nur der von aller lebensweltlichen Erfahrung bereinigte *reine Geist*²¹ wird im cartesischen Denken der *Naturwelt_D* dualistisch entgegengesetzt. Er stellt das *fundamentum inconcussum* aller Erkenntnis dar.²² Das bedeutet letztlich, dass alle Erkenntnisgegenstände von diesem, aus der Innenperspektive des Subjekts erkannten archimedischen Punkt her erschlossen werden. Ausgehend von der aristotelischen *Ontologie* visiert Descartes die traditionellen Gegenstände *Naturwelt*, *Psyche* und *Gott* an. Er betont damit ein rein subjektives Prinzip in der wissenschaftlichen Erkenntnis, das in seiner Funktion als *inneres Band* die Ordnung aller Vernunftprinzipien („ordre des raisons“) begründet, die wiederum die Grundlage der Organisation aller Wissenschaften zu einem systematischen Gebäude des Wissens abgeben.²³

Natürlich ist es eine andere Frage, in welcher Angemessenheit die cartesische Philosophie den Beweis des *cogito* zum einen und die aus ihm folgende apriorische Deduktion der Vernunftprinzipien zum anderen leistet. Aber es ist unbestreitbar, dass Descartes den Ansatz, ein sich unabhängig von äußerlichen Objekten selbst erkennendes Subjekt aufgrund dieser transzendentalen Selbstbegründung als Basis aller Wirklichkeits-erkenntnis (ob Seele oder Kosmos) zu nutzen, als Erster ausdrucksstark formuliert und entsprechend auf seine philosophischen Nachfolger wirkt.

Vergleichend lässt sich sagen, dass die *aristotelische Wirklichkeitserkenntnis* (somit auch *Naturphilosophie*) auf einer auf die Lebenswelt bezogenen Begriffsanalyse und die cartesische auf einer introspektiven

²⁰ Vergleiche Schiemann 2005, 167 f. Als historisch gesehen nachfolgende Varianten des cartesischen Programms deute ich sowohl Kants KdV als auch Hegels PhG.

²¹ Eine Darstellung der cartesischen Stufen der Wahrnehmung findet sich in Schiemann 2005, 307 f.

²² Zur Kritik an Descartes' Deutung des Subjekts als *fundamentum inconcussum* siehe Cosmann 1999, 15 ff.

²³ Die Systemstruktur des Wissens folgt einem inneren synthetisierenden Prinzip: „Alle Wahrheiten folgen einander nämlich und werden durch ein Band, das zwischen ihnen besteht, wechselseitig zusammengehalten.“ (AT X 526, zitiert nach Gerten 2001, 337).

und kritischen Analyse subjektiver Gewissheitsansprüche aufbaut. Aristoteles sucht den systematischen Bezugspunkt aller Erkenntnis in der begrifflichen Analyse des Seienden. Auf dieser Grundlage werden die Wesensbegriffe der Einzeldinge als deren Wirklichkeit bestimmt. Den systematischen Bezugspunkt der philosophischen Erkenntnis aller Einzeldinge stellt der Wesensbegriff dar, durch den der kosmologische Gesamtzusammenhang aller erfahrbaren Einzeldinge begreifbar wird. Das cartesische Programm, das die subjekttheoretische Wende der neuzeitlichen Wissenschaft artikuliert, verweist zunächst auf die Möglichkeit, dass der Begriff des denkenden Subjekts unabhängig vom (erscheinenden) Objekt durch die Betrachtung der Denktätigkeit selbst erkannt werden kann. Die Verknüpfung der Prozessualität des Denkens mit einem wie auch immer gearteten *transzendenten An-sich-Sein* wird zum Hauptmotiv der philosophischen Grundlegung wissenschaftlicher Wirklichkeitserkenntnis. Das denkende Subjekt erkennt sein Wesen anhand der mentalen Verwirklichung seiner Denkvermögen. Vom Standpunkt dieser Selbstvergewisserung entdeckt es die *Naturwelt_D*, da sein denkendes Erkennen der systematische Bezugspunkt aller Erkenntnis ist.²⁴

3.2 Galileis und Bacons neue Erkenntnisideale

3.2.1 Die Eigendynamik der philosophischen Wissenschaftskultur

Als ein zentrales Ergebnis der skeptisch geschulten Erkenntnisbegründung habe ich die Aufhebung der aristotelischen Differenz zwischen Natürlichem (siehe 1.3.5) und Technischem (siehe 1.3.4) hervorgehoben. Unabhängig von der Entstehungsweise gehören sowohl das von Natur aus Bestehende und das vom Menschen Hergestellte in der subjekttheoretisch ausgeformten Ontologie der Neuzeit zur gleichen Klasse von Dingen. Diese sind das

²⁴ Auch Kant greift Descartes subjekttheoretischen Ansatz zur Neubegründung der philosophischen Wissenschaft auf, unterzieht jedoch den daraus folgenden und in seinen apriorischen Erkenntnisansprüchen überzogenen Rationalismus einer Kritik (siehe Prol, § 58 f.), der auch Hegel folgt. Die Kritik baut wiederum auf Humes *Empirismus* und dessen skeptischer Ablehnung der Möglichkeit apriorischer Erkenntnisse mit uneingeschränkter Erkenntnisgewissheit auf. Kant nimmt sie zum Ausgangspunkt, um nach der Möglichkeit synthetischer Erkenntnis apriori und nicht zuletzt nach dem Letztbegründungspotenzial der Selbsterkenntnis des Denkens zu fragen. Die von ihm vorgeschlagene transzendente Selbsterkenntnis der Erkenntnis als neue Basis der Metaphysik stimmt „so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammen[...], die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll“ (KdV, B XVI, siehe 4.1).

zum Geist schlichtweg Andere, das Descartes auf das äußerlich Ausgedehnte einschränkt.²⁵ Die philosophische Wissenschaft, die auf interessenlose Erkenntnis der *Wirklichkeit* abzielt, steht durch die subjekttheoretische Wende in der Begründung ihres *Gewissheitsanspruch* vor einer neuen Herausforderung oder, wie Cassirer es nennt, einem *Erkenntnisproblem*.²⁶ Wie erkennt der *reine Geist* die Wirklichkeit? Oder endet das aristotelische Projekt der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis nach der cartesischen Wende? Wie soll überhaupt nach dieser grundlegenden Kritik eine philosophische Welt- beziehungsweise Naturerkenntnis möglich sein? Schwebt die reine begriffliche Erkenntnis nicht fortwährend in der Gefahr, in einen Solipsismus zu verfallen?

Folgend will ich die in der Neuzeit entstehenden Naturwissenschaften nicht strikt als eigenständige Wissenschaftsgattung vorstellen, sondern als Resultat des modifizierten Projekts der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis. Das neue Erkenntnisideal, nach welchem die *praktische Wirklichkeitserschließungsweise* in die theoretische Wirklichkeitserkenntnis mittels der Experimentierfähigkeit einzubeziehen ist, wird im Lichte der skeptisch geschulten Epistemologie mit den philosophischen Erkenntnisidealen verbunden. Die *experimentelle Wissenschaft_G*, die als erste philosophische Teildisziplin die Dialektik des praktischen Eingreifens und theoretischen Erkennens anwendet, soll daher nicht als Gegenspieler, sondern als Entwicklungsschritt in der Eigendynamik der philosophischen Wissenschaftskultur gedeutet werden.²⁷ Diese praktische Dimension der neuzeitlichen *Wissenschaftskonzeption* wird im ersten Unterabschnitt am Beispiel von Galileis Ansatz detaillierter nachvollzogen.

Darüber hinaus werde ich mich im zweiten Unterabschnitt mit der Instrumentalisierung der *experimentellen Naturwissenschaft_G* im System gesellschaftlicher Interessen beschäftigen. Es wird Bacons Versuch

²⁵ Es bleibt zu bemerken, dass in einer radikaleren skeptischen *Grundhaltung_A* auch die vom Selbst unterschiedenen Subjekte und im Grunde das Selbst als Gegenstand seiner Erkenntnis unter das Andere fallen. Siehe dazu die Überlegung von Hegel in 5.1.

²⁶ Die Interpretation folgt in weiten Zügen der Grundintention Cassirers, der in der Vorrede zur ersten Auflage seines Werkes *Erkenntnisproblem* schreibt: „So einseitig es wäre, den Ertrag der modernen philosophischen Arbeit lediglich im logischen Gebiete aufsuchen zu wollen: so deutlich läßt sich doch erkennen, daß die verschiedenen geistigen Kulturkräfte, die zu dem endgültigen Ergebnis zusammenwirken, erst kraft des theoretischen Selbstbewußtseins, das sie erringen, ihre volle Wirkung entfalten können und daß sie damit mittelbar zugleich die allgemeine Aufgabe und das Ideal des Wissens fortschreitend umgestalten.“ Cassirer 1906, IX.

²⁷ Darauf verweist auch Arendt im gewählten Eingangszitat zu diesem Buchteil (siehe Seite 153).

nachgezeichnet, wissenschaftliche Erkenntnis für die gesellschaftliche Interessenssetzung nutzbar zu machen, ohne dass er ihr dadurch den Selbstzweckcharakter abspricht. Für Bacon wird auch die (neue) Naturwissenschaft nicht nur um willen des technischen Fortschritts betrieben. Die experimentell-praktische Wende in der Naturerkenntnis negiert also nicht zwangsläufig das Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis. Solch einseitige Interpretationen²⁸ betonen „die technische Handlungskomponente [der Naturwissenschaft, F. B.] und dabei insbesondere das subjektive Zweckdenken allzu sehr“.²⁹ Wissenschaftler sind durchaus in der Lage, wie die gängige Praxis der Forschungsanträge zeigt, gesellschaftliche Mittel über deren *Zweckgebundenheit* hinaus für ihre Eigeninteressen – und dies ist in den meisten Fällen die Wirklichkeitserkenntnis – zu funktionalisieren, indem sie ihrerseits den gesellschaftlichen Diskurs beeinflussen.³⁰ Eine historisierende Erklärung der Entwicklung der experimentellen Wissenschaft allein anhand der ökonomischen Perspektive würde daher zu kurz greifen.

²⁸ Ein Beispiel dafür ist Pichts Vorlesung „Der Begriff der Natur und seine Geschichte“ (Picht 1989). Dieser identifiziert die neuzeitliche Naturwissenschaft mit der *Wissenschaftstechnologie*: Wissenschaft, Technik und industrielle Produktion sind eine Einheit, die „die neuzeitliche Gestalt des Wissens“ (9) ausdrücken. Eine sehr detaillierte Replik von Hoyningen-Huene (*Die neuzeitliche Naturerkenntnis zerstört die Natur*) findet sich hier: www.zeww.uni-hannover.de/076_Hoyningen_Picht.pdf (Stand: 08.08.2011).

²⁹ Stekeler-Weithofer 1995, 119. Aus wissenschaftshistorischer Sicht merkt M. Wolff an: „Man muß allerdings bezweifeln, daß der am Ende einer geschichtlichen Entwicklung sichtbar werdende Nutzen auch Motiv derjenigen gewesen ist, die diese Entwicklung verantrieben haben.“ Wolff 1978, 58.

³⁰ „So findet nicht nur ‚Subversion‘ der Wissenschaft durch Politik und Wirtschaft statt, sondern auch Unterwanderung von Politik und Wirtschaft durch Wissenschaft. Agieren Experten faktisch als ‚Politiker‘ zweiter Ordnung [...] in ‚Praxisgemeinschaft‘ mit (hochrangigen) politischen und ökonomischen Entscheidungsträgern, können sie politische oder wirtschaftliche Prozesse unmittelbar mitgestalten.“ Morandi 2006, 52 f. Aus dem Expertenwissen der Wissenschaftler, das in weiten Zügen unser Wirklichkeitsbild beeinflusst und nach dem die technische Lebenswelt aller konstruiert wird, erwächst eine Abhängigkeit der Gesellschaft von diesen, die die Gesellschaft durch ethische Normen und Gesetze zu regulieren versucht. Die Kontrolle des Abhängigkeitsverhältnisses der übrigen Bevölkerung von der Expertise der Wissenschaftler durch Normen, die die Wissenschaft hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Verantwortung in die Pflicht nehmen, läuft meist auf eine *Selbstverpflichtung des Experten* (etwa in Fragen der medizinischen Forschung) hinaus. Die Einhaltung dieser Normen kann jedoch nur durch den Besitz der Expertise kontrolliert werden. Siehe Böhme 1993b, 411. Eine stichpunktartige Aneinanderreihung von Normen wissenschaftlicher Selbstverpflichtung – Verfahren der wissenschaftlichen Selbstregulation zur Sicherung der guten Forschungspraxis – findet sich in DFG 1998, 25 ff.

3.2.2 Die experimentelle Absicherung der Naturerkennntnis

Zunächst wird Galileis Programm untersucht, die Naturerkennntnis von einer rein theoretisch-begrifflichen Erkenntnis der erfahrbaren Phänomene in eine Erkenntnisweise umzuwandeln, die durch das Ineinandergreifen von theoretischer Welterkenntnis und praktischer Welterschließung geprägt ist. Im Fokus steht der galileische Gedanke, dass die Naturerkennntnis den Anspruch auf Wirklichkeitserkenntnis lediglich dann erheben kann, wenn sie die in den Naturphänomenen liegenden kausal-mechanischen Zusammenhänge durch eine mathematische Beschreibung und experimentell abgesichert erfassen kann. Die paradigmatische Anwendung dieses Gedankens findet sich in der idealisierenden Bewegungslehre irdischer Körper, die im Folgenden nachgezeichnet wird.

Galileis Bewegungslehre basiert zum einen auf der Entwicklung der *metaphysisch aufgeladenen* Impetustheorie, in deren Verlauf *technisch-praktische* Grundüberlegungen zunehmend in ein organisiertes Begriffssystem überführt werden, und zum anderen auf der Verknüpfung von experimentell-messender Anschauung und mathematischer Beschreibung. Die in diesem Sinn entstehende Mechanik galileischer Fassung behandelt ihre Gegenstände innerhalb eines naturphilosophischen Diskurses, der mit Hilfe der praktischen Tätigkeit (Handwerkskunst) die theoretischen Erkenntnisse zu überprüfen versucht.³¹ Es ist die Kritik der aristotelischen Bewegungslehre durch die Impetustheoretiker mit einer gehörigen Portion „erkenntnistheoretischem Opportunismus“,³² wie sie dem technischen Praktiker zukommt, auf deren Grundlage Galilei seine Fallexperimente auf der schiefen Ebene durchführt. Es werden deshalb zunächst die beiden wesentlichen Überlegungen der Impetustheorie herausgearbeitet.

In der Impetustheorie wird die Unauflösbarkeit der Identität zwischen dem Bewegten und dem Bewegenden während des Bewegungsvorgangs bezweifelt, die in der peripatetischen Physik angenommen wird.³³ Der neue Ansatz verlangt, dass die Bewegung von Körpern mit dem Gedanken der (immateriellen) *Übertragbarkeit der Bewegungsursache* (Übertragungskausalität) erklärt wird, der in der Geldwerttheorie bereits Anwendung fand. Während der Bewegung eines Körpers wird die bewegende Ursache nicht mehr zwingend als *materiell anwesend* (als Körper) gedacht, sondern

³¹ Bis aber beispielsweise der Hebel und seine Gesetzmäßigkeiten in das Gebäude der klassischen Physik eingebaut wurden, bedurfte es noch einer längeren Entwicklung. Vergleiche Wolff 1978, 42-43 (Fußnote 8).

³² Fölsing 1983, 180.

³³ In Wolff 1978, 75 ff. wird die Auseinandersetzung mit Aristoteles' Bewegungslehre durch den Aristoteleskommentator Philoponos (6 Jh.) sehr ausführlich beschrieben.

produziert und entäußert *etwas*, und überträgt mit diesem *Etwas die Bewegung selbst*.³⁴ Dem *Einzel Ding*, auf das etwas einmalig übertragen wird und das sich daraufhin bewegt, scheint die an ihn übertragene Ursache der Bewegung immanent. Es wird im gleichen Maße bewegt, wie das bewegungsverursachende *Etwas*, der *Impetus*, der die Bewegung bestimmt. Bereits durch Philoponos wird der Impetus wie ein Seiendes (in gewisser Weise ähnlich zu einem materiellen Gegenstand) gedacht.³⁵

Durch die Entwicklung der Impetustheorie rückt die Bewegung an sich stärker in das Blickfeld der Naturtheoretiker. Sie interpretieren jene nicht mehr lediglich als eine zufällige Eigenschaft von erfahrbaren Einzeldingen. Daher bemüht sich bereits Philoponos um eine einheitliche Erklärung der Bewegung aller materiellen Körper, scheitert aber an dem Konflikt mit den aristotelischen Physikern und deren Doktrin der getrennten Behandlung der irdischen und der himmlischen sowie der künstlichen und der natürlichen Körper.³⁶

In der Renaissance nutzen die Praktiker die Idee des Impetus (inklusive der Übertragungskausalität), um in ihrem Betätigungsfeld, den mechanischen Künsten, Fortschritte zu erzielen.³⁷ Durch die Anwendung der Impetustheorie in den *technisch-praktischen Künsten* wurde die in der peripatetischen Physik bestehende Schranke zwischen natürlicher und künstlicher Bewegung, als der Gegenstand der antiken Mechanik, einfach *praktisch übergangen*. Nach M. Wolff ist dies ebenfalls ein Hinweis darauf, dass die Impetustheorie „ihrem Ursprung nach mehr war als eine esoterische Schuldoktrin von Naturphilosophen, daß sie nämlich eine dynamische Deutung künstlicher Bewegungszusammenhänge enthielt“.³⁸ Umgekehrt konnte eine solch praxisbewährte Theorie nicht nur der Werkzeug- und Maschinenteknik, sondern auch der originären Naturerkenntnis dienen. Die wichtigste Folge der Entwicklung der Impetustheorie war, dass die auf Aristoteles' ontologischer Metaphysik beruhende Differenzierung zwi-

³⁴ Diese Überlegung gilt zumindest bei der Gleichsetzung Materie und Sein (aristotelisch: Das Anwesende ist das Zusammenfallen von Form und Stoff). Denn etwas (später: Impuls, Energie), was zumindest logisch die Stelle des Bewegenden einnimmt und die Bewegung bestimmt, wird ohne Zweifel als anwesend gedacht.

³⁵ Impetus (lat.) kann als a) Andrang, Ansturm, b) Angriff, Überfall und c) Begierde, Aufwallung, Schwung, Laune übersetzt werden. Wissenschaftshistorisch bereits von Duhem und Meyer thematisiert, siehe Wolff 1978, 43–48.

³⁶ Vergleiche Wahsner und Borzeszkowski 2004, 7–8.

³⁷ Wolff 1978, 221. „Der Impetusbegriff als Grundbegriff der praktischen Mechanik findet sich bei fast allen Schriftstellern, die zu dynamischen Problemen der Technik Stellung nehmen, seit der Renaissancezeit bis zur Zeit Newtons.“ Wolff 1978, 254.

³⁸ Wolff 1978, 254.

schen der Bewegungslehre der natürlichen Körper und der der künstlich bewegten Körper im Bereich des technischen Umgangs mit den Körpern eingeebnet wurde. Der von Descartes explizierte Gedanke, dass natürliche und technische Dinge (erkenntnis-)ontologisch gleichartig seien, findet sich implizit bereits in der Impetustheorie.³⁹

Galilei betrieb das Vereinheitlichungsprogramm in Form eines experimentellen Platonismus weiter. Die neoplatonistische *Grundhaltung der experimentellen Wissenschaften* besagt, dass man vom Beobachtbaren auf das Unbeobachtbare schließen kann, von dem sinnlichen Schleier der Phänomene auf eine dahinterliegende, geometrisch erfassbare rationale Struktur der Wirklichkeit.⁴⁰ Die Phänomene bestehen aus dem sinnlichen Schleier und jener *mathematischen Hintergrundmatrix*, die die Einheitlichkeit der *Wirklichkeit* stiftet und die *naturwissenschaftliche Realität* abbildet. Durch die Experimentierpraxis entschleiert der Physiker die unmittelbar nicht einsichtige *Wirklichkeit* und erkennt diese *Realität* (NaWi). Sein zentraler Grundsatz lautet, dass die Realität durch Elemente einer Logik beziehungsweise Sprache beschrieben wird, die in Bezug zur experimentellen Messpraxis gebracht werden können. Das bedeutet aber: Wie die naturwissenschaftliche Realität nur einen Ausschnitt der Wirklichkeit abbildet – nämlich den, der experimentell zugänglich und in mathematischen Bestimmungen ausgedrückt wird –, so ist der logische Raum der Physik nur ein Unterraum des Raumes aller Wirklichkeitserschließungsweisen.⁴¹ Galileis Wissenschaft erkennt mit der naturwissenschaftlichen Realität lediglich einen mathematisch-physikalisch

³⁹ Descartes formuliert die Problematik jener erkenntnisontologischen Gleichartigkeit in seinem bekannten *Automatenbeispiel* aus: „Doch da sehe ich zufällig vom Fenster aus Menschen auf der Straße vorübergehen, von denen ich [...] gewohnt bin zu sagen: ich sehe sie, und doch sehe ich nichts als die Hüte und Kleider, unter denen sich ja Automaten verbergen könnten!“ Descartes 1641, M II, 13.

⁴⁰ Seine Methodik entwickelt Galilei durch die Beschäftigung mit dem griechischen Mathematiker Pappos von Alexandria, siehe Ihmig 2003, 19. Im Bereich der technischen Künste wurde Mathematik schon immer eingesetzt. Die disziplinäre Zuordnung der angewandten Mathematik zur Technik reicht von der Antike bis weit in die Neuzeit; beispielsweise wurde noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts in Deutschland im Schul- und Universitätsbetrieb die angewandte Mathematik getrennt von der Physik als Wissenschaft der mechanischen Künste gelehrt. Siehe Lind 1992, 22.

⁴¹ McMullin besteht darauf, dass sich Galilei dadurch nicht so sehr von der aristotelischen Trennung von Physik und Mathematik entferne, wie häufig behauptet würde. Der logische Raum der Naturwissenschaft, ihre Sprache, sei eben nicht einfach der der Mathematik, sondern der der praktischen Physik, die sich der ersteren als Hilfsmittel bediene und zugleich dem praktischen Denken unterliege, vergleiche McMullin 1985, 248–254. Eine systematische Weiterentwicklung der

idealisierten Ausschnitt der Wirklichkeit. Die *mathematisch-physikalische Idealisierung* gestattet es, die Bewegung zu einem messbaren *Erkenntnisgegenstand* zu machen und somit in einem tieferen Sinne physikalisch zu verstehen. Die Bewegung wird nicht mehr als eine innere Eigenschaft der Körper angesehen. Über die Bewegung der Körper wird das dynamische Moment der rationalen Struktur der Wirklichkeit mathematisch erfassbar. Die Physik ist zwar eine idealisierte, aber dennoch durch Experimente an die Erfahrung rückgekoppelte Theorie dieser Dynamik. Galileis Vorgehen legt ein *analytisch-synthetisches Denken* nahe, nach welchem die Bewegungen in ihre *Bewegungsmomente* zerlegt und vermessen sowie anhand dieser Teilmessungen wieder zu einer Einheit qua mathematischer Synthesis verknüpft werden. Für Galilei hat diese *analytisch-synthetische Vermessung der Wirklichkeit* Vorrang vor jeder Nominalismusdebatte.⁴² Er legt nahe, dass die Vermessung und die mathematische Beschreibung (sich gegenseitig stützend) zu einer Erkenntnistätigkeit verschränkt werden müssen, damit *objektiv-gültige Urteile* über die naturgesetzlichen Zusammenhänge der Wirklichkeit gebildet werden können.⁴³ Mit Blick auf die Idealisierungsleistung soll folgend Galileis wissenschaftliche Methode nachvollzogen werden.⁴⁴

Das Experiment und die geometrische Beschreibung des Zusammenhangs der messbaren Eigenschaften (Größen) sind die geeigneten Mittel

Idealisierungstheorie McMullins mit Blick auf die moderne Physik findet sich in Falkenburg 2007, Abschnitt 2.2.

⁴² Fölsing 1983, 170 ff. Zumindest versucht Galilei die experimentell-orientierte Argumentation gegenüber dem akademischen, sich auf Aristoteles beziehenden Diskurs stark zu machen, siehe Blumenberg 1965, 132 f. und auch Wahsner und Borzeszkowski 2004, 10. Beispielhaft dafür führe ich die Erwiderung des Vertreters der aristotelischen Naturphilosophie, Simplicio, auf die Experimentalbeschreibung von Salviati, dem neuzeitlichen Wissenschaftler, an: „Wie gern hätte ich diesen Versuchen beigewohnt; aber da ich von Eurer Sorgfalt und Eurer wahrheitsgetreuen Wiedergabe überzeugt bin, beruhige ich mich und nehme dieselben als völlig sicher und wahr an.“ Galilei 1638, 163. Galilei schreibt an seinen Freund Welscher: „They wish never to raise their eyes from those pages [Aristoteles’ Werke, F. B.] – as if this great book of the universe had been written to be read by Aristotle alone, and his eyes had been destined to see for all posterity.“ Hobbes 1651, 477. Ähnlich äußert sich auch Descartes 1637, VI, 2 (101). Siehe ebenso die Einleitung in Bauer 1991.

⁴³ Siehe dazu auch Falkenburg 2004b, 85–87.

⁴⁴ Die Grundlage dazu bilden die *Discorsi* (Galilei 1638). Ich verzichte weitgehend auf eine Diskussion des Primärtextes und beziehe mich hauptsächlich auf die Darstellung in McMullin 1985, 254–264, in welcher die instrumentelle Seite der mathematisch-physikalischen Idealisierung Galileis Wissenschaftspraxis sehr detailliert rekonstruiert wird.

der physikalischen Naturerkenntnis. Beim Fallexperiment macht es grundsätzlich keinen Unterschied, ob der beobachtete Körper in einem Experimentieraufbau fällt oder in der *freien Natur*. Die hergestellte Kugel ist ebenso ein Naturkörper wie beispielsweise ein Feldstein. Allerdings offenbart sich im Experimentieraufbau lediglich ein ausgewählter Ausschnitt der *Wirklichkeit* des Einzeldings. Dieser verbirgt sich im erfahrbaren Naturphänomen. Das Experiment soll einerseits das (eigentliche) Phänomen widerspiegeln und andererseits derart aufgebaut sein, dass es der mathematischen Verhältnisbildung mittels Messung zugänglich ist (es ist quasi *angemessen*). Entsprechend ist das (Experimental-)Phänomen ein auf die messbaren Größen hin idealisiertes Naturphänomen, ein unter technisch-praktischen Gesichtspunkten konstruierter Ausschnitt der (wirklichen) Natur. Der freie Fall in der Natur ist beispielsweise kaum kontrollierbar, durch die äußeren Einflüsse (wie Wind) nur schwer *reproduzierbar* und aufgrund der Kontingenz seines Auftretens in den meisten *Fällen* nicht messbar. „Erst Galileis geniale Konzeption des Experiments als eine Herstellung kontrollierter und der wiederholten Messung zugänglicher Bedingungen zur Überprüfung mathematisch formulierten Hypothesen erhob die Messung in den Rang eines Instruments der wissenschaftlichen Erkenntnis.“⁴⁵ Wie erfolgt jedoch die praktische Idealisierung des Phänomens der Fallbewegung?

Kontrollierbarkeit impliziert: Zu erkennen, dass sich der *freie Fall* ohne Idealisierungspraxis (Zwangsbeschränkung) nicht für die soeben angedachte Weise der physikalischen Vermessung der Welt eignet. Hingegen stellt die wiederholbare und messbare Bewegung einer Kugel auf der schiefen Ebene einen Spezialfall – nämlich die Slow-Motion-Variante – des freien Falls dar. Dahinter steht die hypothetische Überlegung, dass sowohl die Fallbewegung beim *freien Fall* und die Seitwärtsbewegung auf der schiefen Ebene durch den gleichen Impetus verursacht werden. Dieser lässt sich aus der jederzeit und allerorten wirkenden Schwerkraft ableiten. Der wichtige Gedanke besagt, dass das Ausmerzen von Störfaktoren durch Verbesserungen am Experimentieraufbau oder der Messtechnik, den gesetzmäßigen Zusammenhang, die mathematische Proportionalität, nicht verfälscht, sondern deutlicher, nämlich als allgemeingültigen naturgesetzlichen Zusammenhang, erkennen lässt. Durch die Analyse der Rollbewegung erkannte Galilei, dass man die Schwerkraftwirkung gedanklich zerlegen kann und nur eine von der Fallhöhe abhängige Teilkomponente die Rollbewegung bewirkt. In

⁴⁵ Fölsing 1983, 171.

den Fallrinnenexperimenten maß er die Fallzeiten einer Messingkugel bei unterschiedlichen Streckenlängen und wiederholte diese Messungen bei verschiedenen Neigungswinkeln.⁴⁶ Er stellte fest: Das Verhältnis der Strecken gleicht dem Verhältnis der Quadrate der Zeiten. Dieses Quadratgesetz gilt für alle Neigungswinkel, auch für den freien Fall, und erklärt die beschleunigte Bewegung durch eine logische Struktur (eine mathematische Proportionalität), die diese zudem näher charakterisiert. Dem gesetzmäßigen Zusammenhang entsprechen alle experimentellen Varianten der Fallbewegung. Galileis Annahme, dass in allen Körpern ein mit der allgegenwärtigen Schwerkraft verbundener Impetus wirkt, wurde durch seine idealisierende Erkenntnistätigkeit bestätigt.

Es sei vermerkt: Galileis experimentelle Wissenschaft ist eine mathematisch-physikalisch *idealisierende Erkenntnistätigkeit*, in welcher Momente des *freien Naturphänomens* ausgeblendet werden: In theoretischer Hinsicht sind es die, die nicht mathematisch beschreibbar sind, und in praktischer Hinsicht die, die die experimentelle Vermessung erschweren (man muss diese Störfaktoren zunächst theoretisch exponieren und sie begründet vernachlässigen). Die theoretische Idealisierung der Naturbegriffe korreliert mit der praktisch-technischen Idealisierung der Naturphänomene über die Normierung der Experimentierpraxis.⁴⁷ Der naturgesetzliche Phänotypus – als der mathematisch-funktionale Zusammenhang der messbaren Größen – muss erarbeitet werden und ist *produzierte Natur*. Der Experimentieraufbau stellt in Aristoteles Begriffen eine Verbindung zwischen einem Naturding und einem Kunst Ding dar – ein *Naturfaktum*.⁴⁸ In ihm manifestiert sich die Widersprüchlichkeit galileischer Experimentierkunst, die die Anschaulichkeit des Allgemeinen durch ein standardisiertes Individuum nutzt, in welchem bestimmte individuelle Eigenschaften unbeachtet bleiben. Das Naturfaktum repräsentiert ein technisch normiertes Naturphänomen, dessen Zuordnungskriterium aus den naturgesetzlichen Zusammenhängen der mess- und quantisierbaren Eigenschaften des Naturphänomens abgeleitet wird. Alle Experimente, alle normierten Produkte der Experimentierkunst, die einen naturgesetzlichen Zusammenhang erkennen lassen, sind Repräsentanten dieses naturgesetzlich-allgemeinen Zusammenhangs, in welchem sich objektivierbare Eigenschaften der Na-

⁴⁶ Galilei 1638, 162 f. Er vermaß zwar die Streckenlängen, aber wesentlich ist nach Newton die Fallhöhe. Deren Verhältnis entspricht aufgrund des Sinussatzes dem der zugehörigen Streckenlängen.

⁴⁷ Siehe dazu Bulthaup 1973a, 41 ff. und Wahsner 2002, 44 ff.

⁴⁸ Hier als mechanische Variante des Begriffs *Biofakt* (Karafyllis 2003).

tur erkennen und als Momente der logischen Struktur der *Wirklichkeit* mathematisch beschreiben lassen.⁴⁹ Eine derart umfassende Repräsentationsfunktion wurde in der aristotelischen Naturphilosophie lediglich den kosmischen Phänomenen zugestanden.

3.2.3 Die gesellschaftliche Instrumentalisierung der Naturwissenschaft

Neben Galileis Veränderung der wissenschaftlichen Naturerkenntnis durch den methodischen Einbezug der Experimentierpraxis beeinflusst Bacon das neuzeitliche Wissenschaftsbild grundlegend, indem er das aristotelische Verbot jeglicher Instrumentalisierung der Wissenschaft in Frage stellt (siehe 2. Fazit).⁵⁰ Auf einen Punkt gebracht besteht das baconsche Wissenschaftsprogramm darin, die *Neue Wissenschaft*_B „zu einem Unternehmen der Erfindungen zu organisieren und sie so gesellschaftlich zu institutionalisieren, daß ihre Erfindungen zum Nutzen der Menschen umgesetzt werden.“⁵¹ Bacon korrigiert das aristotelische Wissenschaftskonzept dahingehend, dass er zwischen der *Wissenschaftsautonomie* und ihrer Instrumentalisierung durch ihr externe Zwecksetzungen vermittelt. Demnach verbietet die aus dem Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis abgeleitete Selbstbestimmung der Wissenschaft (vor allem die Selbstnormierung) im Zustand des In-Muße-Seins nicht die Inzwecknahme der Wissenschaft. Genauer: Dass der Wissenschaftler für den Vollzug seiner Tätigkeit von den Bedingungsgefügen der Körperlichkeit und Sozietät befreit ist, verlangt nicht notwendigerweise, dass das Resultat seiner Tätigkeit, das Wissen, nicht instrumentalisiert werden kann. Dazu deutet

⁴⁹ Zur Diskussion des konstruktivistischen Aspekts der naturwissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis siehe Falkenburg 2004b, 85–88, zum damit häufig verbundenen Antirealismus der handlungstheoretischen Deutung Falkenburg 1995, 52 ff. und Falkenburg 2007, 48–59.

⁵⁰ Nicht zuletzt deshalb gilt seine Philosophie als Verbindungsglied zwischen antikeitmittelalterlicher und der neuzeitlichen Philosophie, da sie Elemente beider Hauptströmungen enthält. Zum Einfluss Bacons auf die Neuzeit, als deren Gründervater er aufgrund der *Janusköpfigkeit* seines Denkens angesehen wird, siehe Krohn 1987, 173–180 und Böhme 1993a, 7–31.

⁵¹ Böhme 1993a, 10. Bacon schreibt: „Die Wohltaten der Erfinder können sich auf das ganze Menschengeschlecht erstrecken, die politischen dagegen nur auf bestimmte Siedlungen der Menschen; auch währen diese nur kurze Zeit, jene quasi ewig. Auch kommt eine Zustandsänderung im politischen Bereich meistens nicht ohne Gewalt und Aufruhr zustande: die Erfindungen dagegen beglücken und nutzen, ohne jemandem Unrecht zu tun oder Kummer zu bereiten.“ Bacon 1620, Band I, Aphorismus 129 (268).

Bacon in seinen Programmschriften die aristotelische *Wissenschaftskonzeption* um. Auf folgende Eckpunkte dieser Umdeutung wird genauer einzugehen sein: die Forderung nach einer neuen wissenschaftsimmanenten Norm der Erkenntnis, die nach einer Methode des Erfindens und die nach der Subordination der *experimentellen Wissenschaft* als Element der Gesellschaft unter deren Zwecksetzungen (und in einem zweiten Schritt unter die der Religion).

Bacons Bestreben, in der *experimentelle Wissenschaft_G* nach neuen Erkenntnisnormen zu suchen, lässt sich als ein grundsätzlicher Zug der Neuzeit fixieren. Dieser kann auch an Descartes' Bemühung um ein unumstößliches und rein subjektlogisches Fundament der Erkenntnis abgelesen werden (siehe 3.1.1). Beide kritisieren die kirchlich geprägte *akademische Wissenschaftskultur*, in welcher der *Aristotelismus* dogmatisch vertreten wird. Im Wesentlichen richtet sich die Kritik gegen den grenzenlosen Formalismus der Wissenschaft, der sich kaum auf die Realität (im Sinne des Materiell-Sinnlichen und des Alltagslebens) bezieht, sondern dessen formale Methode durch eine statische Logik gelenkt wird und dessen Ziel in der Suche nach einer universalen Teleologie besteht, die die endlich-irdischen und unendlich-kosmischen Zwecksetzungen miteinander verbinden soll.⁵² Bacon buchstabiert, so könnte man sagen, das aus, was in der *Renaissance* als *Nuova Scienza* programmatisch angedacht wurde, weshalb ich auch die Bezeichnung *neue Wissenschaft_B* für seine Wissenschaftsutopie für angemessen erachte. Sie orientiert sich an *humanistischen Idealen*, die an den *Anthropozentrismus* der Sophisten anknüpfen (siehe 1.3). Das Richtmaß der Erkenntnis wird daher nicht mehr in der (quasi-göttlichen) Vernunftkenntnis der übermenschlichen Ordnungsstruktur der *Wirklichkeit* gesehen, sondern in der menschlichen Natur, genauer: in den Vermögen, durch die der Mensch mit der Naturwelt interagieren beziehungsweise in ihr *praktisch tätig* sein kann.⁵³

Aristoteles' alles bestimmendes Anliegen innerhalb der philosophischen Wissenschaft ist die begriffliche Erkenntnis des *Was-es-heißt-diese-Sache-zu-sein* (τὸ τί ἦν εἶναι) (siehe 1.3.2). Das wahre Sein eines Einzeldings erkennt man durch den Begriff seines Wesens. Er spezifiziert diese Grundlegung durch das Ergonargument. Die Erkenntnis des Wesens eines Ein-

⁵² Vergleiche Blumenberg 1965, 53–81 und Bulthaup 1973b, 132 f. Siehe auch Fußnote 42 (171).

⁵³ Bacon schreibt: „Der Mensch, als Diener und Interpret der Natur, vermag und versteht so viel, wie er von der Ordnung der Natur durch die Tat oder den Geist beobachtet hat; mehr weiß und kann er nicht.“ Bacon 1620, Band I, Aphorismus 1 (80).

zeldings orientiert sich an dessen spezifischer Leistung (siehe 1.3.3). Die spezifische Leistung eines Naturdings sieht Aristoteles nicht in der externen, vom Menschen gesetzten Funktionsbestimmung, sondern in der immanenten *Selbstbestimmung des Naturdings* (siehe 1.3.5). Das Leitprinzip der antiken Naturwissenschaft lautet, die phänomenalen Weisen dieser Selbstbestimmung zu erfassen und zu erklären. Die Angabe der möglichen (instrumentellen) Funktionen eines Naturdings sind zweitrangig. Aristoteles schließt also weder den instrumentellen Eingriff in die Natur noch die nachträgliche Instrumentalisierung des Wissens aus. Er verlangt jedoch, dass die über die instrumentelle Funktionalisierung entdeckten *hyletischen Formbestimmungen* (F-ii, Tabelle 1.1 (76)) unter das durch das Prinzip der Selbstbestimmung geleitete *Ergon* des Einzeldings gebracht werden (die Aufgabe einer rein theoretischen Naturphilosophie). Das Primat des Selbstbestimmungsprinzips in der naturwissenschaftlichen Erkenntnis besagt daher, dass alle anderen formalen Bestimmungen gegenüber diesem zweitrangig sind. Das Naturding zeichnet sich vor allem durch die (ontologische) Verwirklichung dieses Selbstbestimmungsprinzips aus. Es hat also eine explanatorische (als Prinzip des Begriffs der Einheit aller Bestimmungen) wie auch ontologische Dimension (als immanentes Vermögen des Naturdings).

Grundsätzlich unterstellt auch Bacon der *experimentellen Wissenschaft* ein autonomes Interesse an der Entdeckung der *Wirklichkeit*. In der von ihm intendierten *neue Wissenschaft_B* richtet sich dieses vorzugsweise auf die *Natur* – in scharfer Abgrenzung zum *Bücherwissen* der universitären Akademien seiner Zeit. Seinen Überlegungen nach müssen der Erkenntnisvorgang und die darin liegende Anerkennung gegenüber der Natur neu aufgeschlüsselt werden:

[3] Menschliches Wissen und menschliches Können treffen in einem zusammen; denn bei Unkenntnis der Ursache versagt sich die Wirkung. Denn die Natur kann nur beherrscht werden, wenn man ihr gehorcht; und was in der Kontemplation als Ursache auftritt, ist in der Operation die Regel. [4] Für seine Werke kann der Mensch nichts weiter, als die natürlichen Körper zusammen- und auseinanderzubringen, das übrige bewirkt die Natur im Inneren.⁵⁴

Er fordert eindeutig: Der Mensch soll die Natur als die *normierende Instanz des Wissens* anerkennen. In der Naturerkentnis soll sich der Mensch allerdings nicht nach dem Selbstbestimmungsprinzip (und den immanenten Leistungen der Naturdinge) richten, sondern nach den an

⁵⁴ Bacon 1620, Band I, Aphorismus 3 (80), 4 (82).

ihnen ablesbaren Kausalzusammenhängen. Denn lediglich die Kenntnis von Ursache und Wirkung führt dazu, dass der Mensch diesen Kausalzusammenhängen entsprechende Instrumente bauen und zu seinem Vorteil nutzen kann.

Erstens bedeutet dies, dass Bacon die Teilbestimmungen des Formbegriffs, die er dem Naturding objektiv zuordnet, auf die *hyletischen Formbestimmungen* beschränkt: die materiellen Bestandteile, deren strukturelle Komposition und deren kausalmechanisches Zusammenwirken. Die Zweckbestimmung fließt in den Begriff eines Naturdings lediglich als *funktionale Zweckbestimmung* ein, da nach ihr die funktionale Einheit des Naturdings in Bezug zu ihrer praktischen Verwendung gedacht werden kann. Das wahre Wissen über die Natur stimmt nach ihm mit dem kausalfunktionalen Wissen überein und dieses geht einher mit entsprechenden Handlungsregeln (*operationalen Regeln*).⁵⁵ Die baconsche Phrase, dass der Mensch der Natur zu gehorchen habe, ist also derart zu verstehen, dass der Mensch in seinem technisch-praktischen Handeln an den Rahmen der naturgesetzlichen Zusammenhänge gebunden ist.

Des Weiteren leitet er eine zentrale wissenschaftsimmanente Norm ab: Man hat eine kausalfunktionale Beziehung innerhalb der Natur erkannt, wenn die Anwendung dieser Beziehung als operationale Regel innerhalb des technisch-praktischen Handelns zum Erfolg führt. Das heißt, die Erkenntnis der hyletischen Bestimmungen erlangt erst wissenschaftliche Gültigkeit, wenn sie durch technisch-praktische Anwendungen bestätigt werden kann. Das auf diesem Weg erlangte *dispositional nützliche Wissen*⁵⁶ ist *experimentell* abgesichert und ermöglicht die Ableitung von an den Naturgesetzen ausgerichteten Handlungsnormen, die die Entwicklung technisch-praktischer Anwendungen unterstützen. Nur die Erkenntnis der kausalmechanischen Zusammenhänge der Natur führt zur Macht über die Natur.⁵⁷

Zweitens versteht Bacon die Technik nicht mehr wie Aristoteles als widernatürlich (als List gegenüber der Natur), sondern gerade als *naturkonform*, da die Gesetze der Natur (die hyletischen Bestimmungen) ebenso für die technische Anwendung gelten.⁵⁸ Technische Anwendungen können mit Hilfe der Kenntnis von Naturgesetzen entwickelt werden. In

⁵⁵ Siehe Bacon 1620, Band II, Aphorismus 4 (282–286).

⁵⁶ Krohn 1987, 85.

⁵⁷ Nach Böhme greift die baconsche Reduktion der Naturerkenntnis nach diesem Grundsatz und in Rückblick auf das vergangene Jahrhundert einfach zu kurz. Siehe Böhme 1993a, 13.

⁵⁸ Vergleiche Böhme 1993a, 12.

dieser Einstellung gegenüber der Natur kann man – ähnlich wie Hesiod (siehe 1.2.4) – dennoch eine Hinterlist erkennen. Der Mensch spielt die *inneren Wirkungen der Natur* gegeneinander aus, um davon zu profitieren.⁵⁹ Die List besteht also darin, die Macht der Natur einerseits anzuerkennen und diese mit dem Wissen über die Kausalzusammenhänge seinen Zwecksetzungen unterzuordnen: „Denn die Natur kann nur beherrscht werden, wenn man ihr gehorcht [...]“.⁶⁰ Sein Programm führt nicht dazu, die *Naturwelt_B* als einen dem Menschen (oder der Menschheit) gleichstehenden Selbstzweck zu betrachten, sondern einerseits als einen durch kausalfunktionale Zusammenhänge beschriebenen Ausschnitt der *Wirklichkeit* und andererseits als eine funktionale Einheit für die gesellschaftliche Wohlfahrt.⁶¹

Die Korrelation zwischen der Naturgewalt und dem technisch-praktischen Wissen soll nun genauer analysiert werden. Aus Bacons Natur- und Wissenschaftsbegriff lassen sich ontologische und erkenntnistheoretische Präsuppositionen herauslesen, die auch für das moderne Wissenschaftsverständnis kennzeichnend sind. Der unmittelbare Zugang zur Natur ist der rein theoretischen Erkenntnis versagt (skeptischer Grundzug der *Realitätserkenntnis (Neuzeit)*); vielmehr wird er über das praktische Handeln vermittelt (pragmatischer Grundzug der neuen Wissenschaft). Konkret bedeutet dies, dass der theoretische Naturbegriff, welcher sich aus der Gesamtheit aller kausalfunktionalen Zusammenhänge formt, mit einem entsprechenden praktischen Verhalten korreliert. Das begriffliche Wissen über die Natur ist nur ein sicheres Wissen, wenn es zu operationalen Regeln führt, die eine experimentelle Überprüfung ermöglichen. Dispositional nützliches Wissen kann dadurch den Anspruch erheben, sicheres Wissen über die Natur zu sein. Durch diesen Ansatz erfolgt die Normierung der menschlichen Handlungen in Bezug zur Natur über die praktische Erfahrung ihrer Gewalt über uns.

⁵⁹ Diese Schlussfolgerung zieht ebenso Hegel, wenn er das praktische Verhalten gegenüber der Natur charakterisiert, siehe Fußnote 243 (507).

⁶⁰ Bacon 1620, Band I, Aphorismus 3 (80). Der Mensch ahmt mit den technischen Erfindungen die göttlichen Werke nach, die der (Werkmeister-)Gott erschaffen hat. Siehe Bacon 1620, Band I, Aphorismus 129 (266 ff.) und Böhme 1993a, 12. Ähnlich äußert sich auch Descartes 1637, VI, 2 (101).

⁶¹ Bacon führt den auch im Ansatz Galileis zu findenden Gedanken, dass die Natur als Produkt – als *natura naturata* – zu verstehen ist, fort, indem er dieses Produkt in den Gesamtzusammenhang aller Produkte einordnet. „Natur als Objekt experimenteller Verfahren und technischer Produktionsprozesse“ verliert „ihre ursprüngliche Selbständigkeit gegenüber der menschlichen Praxis“, degeneriert „zur bloßen Umwelt“ und wird so zu einem bloßen „Teil der gesellschaftlich verfaßten Wirklichkeit“ (Mittelstraß 1981, 69; weiterführend: 38–46, 59–69).

Im neuzeitlichen Bewusstsein handelt der Mensch in seiner technisch-praktischen Tätigkeit nicht mehr entgegen der Natur, wie es Aristoteles annimmt, sondern konform zu ihr – genauer: zu ihren Gesetzen. Diese Konformität resultiert, wie gesagt, aus der Gewalt der Natur, der der Mensch unterworfen ist.⁶² Dennoch steckt in Bacons Ansatz ein dem antiken Technikbild ähnlicher Idealismus: Selbst wenn sich die Natur in letzter Instanz als nicht vollkommen beherrschbar erweist, strebt der Mensch fortwährend danach, sie immer weiter zu instrumentalisieren. Er handelt so, *als ob* die Natur vollständig in menschlichen Zweckbestimmungen aufginge.⁶³ Bacons Hinweis, dass der Mensch letztlich der Natur unterworfen sei, kann somit auch als Hinweis gedeutet werden, dass der instrumentelle Begriff der *Naturwelt_B* diese idealistische Schieflage besitzt.

Zur weiterführenden Beurteilung von Bacons Wissenschaftskonzept sollte man beachten, dass er zwischen dem dispositional nützlichen Wissen und dem metastufigen Prinzipienwissen differenziert und deren Beiträge zur gesellschaftlichen Instrumentalisierung unterschiedlich gewichtet. Bei der ersten Wissensform unterscheidet er zwischen dem wissenschaftlichen Entdeckungsprozess und der eigentlichen gesellschaftlichen Instrumentalisierung. Der instrumentelle Gebrauch sei potenziell im Wissen enthalten, da nur experimentell abgesichertes Wissen als *wahres Wissen* über die Natur gilt. Dennoch will Bacon die wissenschaftliche Betrachtung als unabhängig von der Vielfalt gesellschaftlicher Instrumentalisierungen verstehen.⁶⁴ Damit sind die zwei wichtigsten Prinzipien Bacons für eine gelungene Wissenschaftspraxis benannt: a) Wissenschaft soll potenziell anwendbar sein beziehungsweise ein *Können* ermöglichen. b) In der Entdeckung der kausalfunktionalen Zusammenhänge soll der Forscher ungeachtet dieser grundsätzlichen Zwecksetzung in seinem Forschen unabhängig sein.

Die zweite Wissensform steht mit einer weiteren Wende der aristotelischen *Wissenschaftskonzeption* in Verbindung. Während Aristoteles einen

⁶² Falkenburg interpretiert Bacons Lehre ähnlich: „Die Natur als Gegenüber des technisch handelnden Menschen sitzt letztendlich immer am längeren Hebel.“ Falkenburg 2004b, 76.

⁶³ Hegel wirft dem rein praktischen Verhalten gegenüber der Natur genau diesen Idealismus vor (siehe 7.4).

⁶⁴ Er schreibt: „[...] aber dennoch ist die Betrachtung des Lichts [der Erkenntnis, F. B.] selbst eine vortreffliche und schönere Sache, als dessen mannigfacher Nutzen. Ebenso ist die Betrachtung (*contemplatio*) der Dinge wie sie sind... ohne Irrtum und Verwirrung in sich selbst ungleich würdiger als alle Früchte der Erfindungen.“ Bacon 1620, Band I, Aphorismus 129 (272).

fixen Kanon an Wissenschaftsprinzipien ontologischer Art erarbeitet, mit deren Hilfe der Gelehrte alle inhaltliche Erkenntnis auf Begriffe bringt, sucht Bacon nach *einem grundsätzlichen Methodenprinzip* für eine sichere *experimentelle Wissenschaft*: nach einer *Logik des Erfindens*.⁶⁵ Das heißt, die Freiheit des Forschens wird nicht nur durch das Prinzip der dispositionalen Nützlichkeit, sondern auch durch die Methodenprinzipien des experimentellen Verfahrens (Absicherung der Anwendbarkeit) und der Induktion (Rückschluss auf kausalfunktionale Zusammenhänge) normiert. Die Forschungstätigkeit muss sich nach den Methodenprinzipien richten, da sie die *Bedingungen zur Erforschung dispositional nützlichen Wissens* darstellen. Die Methodenprinzipien führen wiederum dazu, dass alles dispositionale nützliche Wissen über die Natur einen *Kanon anwendbaren Wissens* bildet. Jeder sich den grundlegenden Methodenprinzipien unterwerfende Forscher liefert „einen Beitrag zu dem Korpus des kollektiven Wissens, der beständig erweitert und erneuert wird“.⁶⁶ Darüber hinaus wird Bacon von der Grundüberzeugung gelenkt, „daß wissenschaftlicher und technischer Fortschritt zugleich humaner Fortschritt sei.“⁶⁷ Diese prägt den von ihm propagierten Zusammenhang zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis der Natur und der gesellschaftlichen Instrumentalisierung in weiten Zügen. Das heißt, dass sein gesamtes wissenschaftliches Programm in ein *Fortschrittsdenken* eingebunden ist, nach welchem der Mensch ganz im Sinne des neuzeitlichen Anthropozentrismus dazu veranlagt ist, sich mit Hilfe seiner (endlichen) Fähigkeiten ein besseres Leben zu gestalten. Die Idee der Mühe- und Sorglosigkeit übernimmt somit auch im baconschen Wissenschaftskonzept eine regulierende Funktion. Der quasi-paradiesische Existenzzustand steht am Ende aller technischen Entwicklung.

Damit Wissenschaft in dieser gesellschaftsexistenziellen Bedeutung dienlich sein kann, sind jedoch alle soeben angesprochenen Normierungen im Sinne einer mehrstufigen Neujustierung der alten philosophischen *Wissenschaftskonzeption* notwendig, die ich an dieser Stelle zusammenfassen möchte:

1. Die wissenschaftliche Erkenntnis wird dahingehend normiert, dass ihre immanenten Methodenprinzipien nicht im Widerspruch zu einer

⁶⁵ Vergleiche Böhme 1993a, 10–12

⁶⁶ Böhme 1993a, 11. Die Dynamik dieses Kanons resultiert aus dem Faktum, dass die Beiträge im Laufe der Zeit an Bedeutung verlieren, da grundlegendere Zusammenhänge in der Natur erkannt und aufgrund derer spezifischere Anwendungen entwickelt werden können.

⁶⁷ Böhme 1993a, 9.

möglichen technischen Anwendung des Wissens stehen. Als *wahres Wissen* über die Natur gilt das dispositional nützliche Wissen. Die epistemische Gültigkeit wird von vornherein an die experimentelle Bestätigung gekoppelt. Das Wissen über die Natur enthält per se operationale Regeln, die zur Herstellung und Anwendung von technischen Dingen dienen können.

2. Die technischen Erfindungen lassen sich für die gesellschaftlichen Interessen instrumentalisieren. Die Technik und durch sie auch die *neue Wissenschaft_B* werden als Gesamtkomplex, nach Bacon als eine einheitliche Institution, in die Gesellschaft integriert und deren Interessen untergeordnet.⁶⁸ Der Grad der *Wissenschaftsautonomie_B* hängt von dieser übergeordneten Zwecksetzung ab. Eine grundsätzliche Harmonie besteht aber dadurch, dass die Wissenschaftler *aus wissenschaftsinternen Überlegungen heraus* den Methodenprinzipien folgen, die zu dispositionalem Wissen führen, weil diese der Wirklichkeitserkenntnis (Naturerkenntnis) dienen.
3. Im letzten Schritt subordiniert Bacon das System gesellschaftlicher Interessen unter die *normativen Regeln des rechten Verstandes und der Religion*.⁶⁹ Das heißt, dass der rechte Verstand und die Religion letztlich die gesamte Unternehmung einer gesellschaftsfördernden Wissenschaft steuern, da ihre Normen die Gesellschaft als Ganzes regulieren. Ein an der Religion orientiertes politisches Denken bestimmt den Endzweck, nach dem alles andere eingerichtet wird. *Alles andere* dient als Mittel zur Verwirklichung eines religiös geprägten Vernunftdenkens: auch die Wissenschaften. In Aristoteles' Konzeption übernimmt diese Funktion hingegen die am Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis orientierte philosophische Vernunft. Bacons Konzeption muss demnach als eine Bescheidung der Orientierungsleistung der philosophischen Wissenschaft interpretiert werden.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Bacon die Wissenschaften nicht nur von der Erkenntnis immanenter Zwecke entbindet, weil sich ihr Bild der *Wirklichkeit* auf die Mannigfaltigkeit der kausalfunktionalen

⁶⁸ Vergleiche dazu seine Ausführungen zum *Haus Salomon* in seiner Utopieschrift *Nova Atlantis*, siehe Krohn 1987, 156 ff. und Falkenburg 2004b, 48–51.

⁶⁹ Siehe Bacon 1620, Band I, Aphorismus 129 (266 ff.) und den Kommentar in Böhme 1993a, 14.

Zusammenhänge der Natur beschränkt, sondern auch von ihrer Orientierungsfunktion innerhalb der Gesellschaft. Die neue Art der (Natur-)Wissenschaft wird durch Bacon keinesfalls als die paradigmatische Lebensweise verstanden, nach der sich der Mensch zu richten hat, sondern als funktionales Element in einer arbeitsteiligen Gesellschaft, deren Zielsetzungen weitgehend unabhängig von den Naturwissenschaften aus der Dynamik des gesellschaftlichen Interessengefüges und dessen religiöser Prägung erwachsen.

3.3 Diskussion: Die Objektivierung der wissenschaftlichen Erkenntnis

In der folgenden systematischen Diskussion soll erörtert werden, inwiefern die anhand der Naturerkenntnis diskutierte neuzeitliche Modifikationen der aristotelischen *Wissenschaftskonzeption* zu einer *Objektivierung der wissenschaftlichen Erkenntnistätigkeit* führt. Des Weiteren sollen die Kennzeichen dieser Objektivierung begrifflich differenziert werden. Insbesondere die Objektivierungstendenz in der *Grundhaltung der experimentellen Wissenschaften* wird von Hegel und zuvor von den romantischen Naturphilosophen kritisch analysiert, um alternative Wissenschaftskonzeptionen zu entwickeln. Diese philosophischen Konzeptionen werden als Gegenbewegung zur Objektivierungstendenz gedeutet.⁷⁰ Der Diskurs bildet daher einen Teil des systematischen Hintergrunds, vor dem Hegels Konzeption der philosophischen Wissenschaft und sein Reformulierung des Ideals der selbstgenügsamen Erkenntnis rekonstruiert werden.

3.3.1 Die Selbständigkeit der Dinge und die Objektivität der Erkenntnis

Galilei erhebt die experimentelle Rückkopplung der *Erkenntnis* zum höchsten Grundprinzip der naturwissenschaftlichen Beweisführung. Auch Bacon übernimmt diesen Ansatz in seiner *Wissenschaftskonzeption*. Das Verständnis der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis verändert sich dadurch grundlegend. Diese Bedeutungsverschiebung soll ausgehend von Taylors Begriff *objectification* und in Anlehnung an Born als *Objektivierung der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis* bezeichnet werden.⁷¹ Dieser Begriff dient als Klassifikationsbestimmung, um die *experimentelle*

⁷⁰ In dieser Überlegung folge ich Taylor 1975, 539 ff.

⁷¹ Siehe Taylor 1975, 13 und Born 1922, 2. Es ließen sich darüber hinaus ebenso Bezüge zu anderen Philosophen herstellen: etwa zu den Neukantianern Natorp und

Wissenschaft_G gegenüber Aristoteles' Konzeption der philosophischen Wissenschaft abzugrenzen. Dazu wird es notwendig sein, exakter zwischen den Begriffen *Realität*, *Wirklichkeit* und *Objektivität* sowie zwischen den Begriffen des *subjektiven* und *objektiven Denkens* zu differenzieren und die Idealisierungsprozesse der galileischen Erkenntnistätigkeit mit Blick auf das *analytisch-synthetische Denken* näher zu diskutieren.

Zu Beginn erinnere ich daran, dass die naturwissenschaftliche Wirklichkeitserschließungsweise auf einer Kritik an einer wichtigen ontologischen Präsupposition der *aristotelischen Wirklichkeitserkenntnis_A* basiert (siehe 1.1.3). Diese besteht in der unhinterfragten Gewissheit, dass den anwesenden Einzeldingen in ihrem Erscheinen *Selbständigkeit_A* zukommt und die (rein) begriffliche Wesensbestimmung dieses Selbständig-Seiende in seiner *Wirklichkeit (energeia)* erfasst. Aus der neuzeitlichen Erkenntniskepsis, die sich paradigmatisch in Descartes Philosophie niederschlägt, folgt eine erkenntnistheoretisch motivierte Umdeutung des Selbständigkeitsbegriffs. Die Gewissheit über die Selbständigkeit des Erkenntnisobjekts wird in *Relation zum Erkenntnisobjekt* bestimmt. Diese Überlegung soll folgend auf Galileis Wissenschaftsansatz bezogen werden.

Galilei vertritt die *wissenschaftliche Grundhaltung*, dass sicheres Wissen über die Natur nur durch eine experimentell nachweisende und mathematisch-systematisch vorgehende *Wissenschaft* erlangt werden kann. Die Priorisierung des Prinzips der experimentellen Rückkopplung resultiert aus der grundlegenden neuzeitlichen Erkenntniskepsis. Die logische Struktur der *Wirklichkeit* lässt sich nicht durch eine rein theoretische, ohne *objektive Maße* vorgehende Betrachtung unmittelbar erkennen. Die neuzeitliche *Objektivierung der Wirklichkeitserkenntnis* fußt auf dieser *wissenschaftlichen Grundhaltung*. Inwiefern ermöglicht eine solche Grundhaltung die Verfolgung des aristotelischen Ideals, die *Wirklichkeit begrifflich* zu bestimmen?

In den Augen Galileis versuchten einige der mittelalterlichen Akademiker, die Frage nach der *Wirklichkeit (energeia)* des Einzeldings und somit auch nach dessen ontologischer Selbständigkeit einzig durch begriffliche Analysen zu beantworten, die auf wenigen logischen Prinzipien beruhen (siehe Fußnote 42 (171)). Diesem Ansatz widerspricht Galilei in Bezug zur Naturerkenntnis vehement: Seine wissenschaftliche Grundhaltung legt die Einsicht nahe, dass die rein begriffliche Erkenntnis der Natur *unterbestimmt* ist. Ohne auf die moderne *Realismus-Debatte* eingehen zu

Rickert sowie zu dem Hermeneutiker Gadamer. Siehe Ritter und Gründer 1971 ff., Band 6, 1058.

wollen, soll dieser Unterbestimmtheitsaspekt von der Unterbestimmtheits- these (Duhem, Quine) unterschieden werden.⁷² Galilei insistiert, dass logische Strukturen der Wirklichkeit nur erkennbar sind, insofern wir empirische Referenzen für diese angeben können. Über andere logische Strukturen können wir sicherlich reden, aber keine wissenschaftliche Erkenntnis gewinnen. Dass die in Experimenten erkannten mathematischen Strukturen *real* im aristotelischen Sinn von *wirklich* sind, scheint Galilei aufgrund seines Neoplatonismus nicht zu bezweifeln. Die moderne Skepsis gegenüber der realistischen Deutung von Theorien oder den in diesen postulierten Entitäten – wie sie sich etwa in der Unterbestimmtheitsthe- se (Duhem, Quine) ausspricht – hinterfragt hingegen, ob die experimentel- le Rückkopplung für eine realistische Deutung der erkannten logischen Strukturen ausreicht.

Die Rede von der *Selbständigkeit der Naturdinge* bedeutet, dass sie no- mologischen Strukturen, den Naturgesetzen, unterliegen, die uns zwar ein- sichtig, aber nichtsdestotrotz unabhängig von unserer Erkenntnis sind.⁷³ Diese Interpretation des Selbständigkeitsbegriffs schlägt sich im Diskurs über die *objektive Erkenntnis* nieder. Die Erfahrung, dass sich die Na- turwelt als „an independent actor with her own causal powers“,⁷⁴ als eine *vom Erkenntnissubjekt unabhängige Instanz* erweist, kann in dessen Rahmen unter dem Terminus *technicus extrasubjektive Objektivität* ver- ortet werden. In dieser Erfahrung ist zudem der Gedanke enthalten, dass die Naturwelt fortwährend ein unerkennbares Moment besitzt, obwohl uns die Naturgesetze einsichtig sind. Die Natur erscheint uns aufgrund dieses Moments auch *alogisch* (siehe 5.2.2). Die naturwissenschaftliche Erkenntnis greift auf die technisch-praktische Vermessung zurück, um durch diese einerseits logische Strukturen in der Natur als *reale Strukturen* zu erkennen und andererseits die unüberwindbare *Alogizität* der Natur zu *übergreifen*.⁷⁵

⁷² Die Unterbestimmtheitsthe- se (Duhem, Quine) besagt, dass zwischen zwei konfligie- renden Theorien mittels der experimentellen Datenlage nicht entschieden werden kann, wenn beide durch die Daten bestätigt werden. Siehe Chakravarty 2011. Ein detaillierterer Überblick zur Realismusdebatte findet sich in Suhm 2005.

⁷³ Das No-Miracle-Argument versucht diese Überlegung zu stützen, siehe Chakra- varty 2011.

⁷⁴ Falkenburg 2007, 19.

⁷⁵ Im Prinzip bietet bereits Aristoteles ein solches Verständnis an. Das Prinzip der *Selbstbestimmung des Naturdings (Aristoteles)* ermöglicht es uns, das *Was-es- heißt-dieses-Naturding-zu-sein* einheitlich über Raum und Zeit zu begreifen, ohne alle faktischen Kennzeichen der Genusform oder gar des Einzeldings zu wissen (siehe 1.3.5). Eine Übertragung dieser Überlegung auf die Quantentheorie findet man in Gil 2003, 53–58, 182–192.

3.3.2 Die extrasubjektive Objektivität der Natur

In Anlehnung an Falkenburgs Deutung der kantischen Erkenntnistheorie soll die Bedeutung der *extrasubjektiven Objektivität* näher diskutiert werden, um diesen Diskurs zugleich zur definitiorischen Trennung von vier Begriffen zu nutzen: aristotelische und naturwissenschaftliche *Wirklichkeit* sowie *Realität* und *empirische Realität*.⁷⁶ In der *experimentellen Wissenschaft* übernimmt der Begriff der *empirischen Realität* den wesentlichen Bedeutungsaspekt des *aristotelischen Wirklichkeitsbegriffs*. Die empirische Realität steht für das Zusammenkommen des subjektiven Denkens und objektiven Seins im erfahrbaren, konkreten Anwesenden. Für das Verständnis dieses Realitätsbegriffs ist die auf Aristoteles beruhende *Differenzierung* zwischen *Wirklichkeit (energeia)* und *Möglichkeit (dynamis)* hilfreich (siehe 1.3.2). Die *empirische Realität* umfasst die logischen Strukturen, die im Augenblick der Messung verwirklicht sind und auf die wir uns technisch-praktisch beziehen. Diese Bedeutung der empirischen Realität lässt sich durch die Einführung eines weiteren Begriffs, dem der *naturwissenschaftlichen Realität*, näher erläutern.⁷⁷

Die *Realität (NaWi)* ist das physikalische „universe of discours“. Dieses stellt einen auf die *Grundhaltung der experimentellen Wissenschaften* – das Prinzip der experimentellen Rückkopplung – hin spezifizierten nomologischen Raum dar.⁷⁸ Das heißt, dass der unter keinerlei Einschränkung stehende *logische Raum*, wie ihn Hegel in der *WdL* entwickelt (siehe 6.3), zum *nomologischen Raum* spezifiziert wird, der als *Realität (NaWi)* gedacht wird.⁷⁹ Auf die Physik bezogen bedeutet dies: Zum einen muss

⁷⁶ Falkenburg zieht mit ihrem Rückgriff auf Kant eine Konsequenz aus der Realismusdebatte, die sich mit dem Aufkommen der nicht-klassischen Physik entwickelte. Eine historisch-einführende Übersicht findet sich in Scheibe 2006, 51–79, eine Darstellung der Diskussion in Bezug zur modernen Physik in Falkenburg 2007, 14 ff. Sie erläutert Kants Ansatz (? , [266 ff.]kdrv) wie folgt: „For him, the structure of reality defines our theoretical universe of discourse, whereas actuality is made up by the actual empirical properties of the things we perceive. For him, empirical reality is made up of both ingredients, the real and the actual. Both come together in the qualia of sense data. They fall under the categories of the real (in particular, the pure concept of an intensive quantity) and the actual, obeying the a priori principle that intensive quantities have a degree. This degree, which Kant calls the ‚real of the sensation‘, is the actual that is a posteriori given in the sense data.“ Falkenburg 2007, 20.

⁷⁷ Vergleiche Falkenburg 1995, 27–34 und Falkenburg 2007, 17–25.

⁷⁸ Ob dieser einheitlich ist oder Brüche enthält, soll an dieser Stelle nicht weiter diskutiert werden.

⁷⁹ Ein anderer Ansatz wäre beispielsweise, zu Beginn die von Zermelo eingeführten Urelemente („[...] , the urelements are just the objects which do not contain ele-

die Menge aller Elemente des physikalischen Diskursraums spezifiziert werden. Diese umfasst die messbaren Eigenschaften der Naturphänomene (qualitative Dimension: direkte und indirekte Messgrößen wie Länge, Breite, Kraft, Stromstärke et cetera) und die Skalen dieser Messgrößen (quantitative Dimension: die potenziellen Grade der Messgrößen). Weiterhin besitzt der nomologische Raum *Realität* (NaWi) eine spezifische Struktur, die den systematischen Zusammenhang aller Messgrößen in den Naturgesetzen abbildet.⁸⁰ Die *Realität* (NaWi) umfasst alle *möglichen begrifflichen Bestimmungen*, die „mit den formalen Bedingungen“ (KdV, B 266) der physikalischen Erkenntnistätigkeit übereinkommen, nämlich der experimentellen Anschauung und der mathematischen Modellierung. Diese *Realität* (NaWi) wird weitergehend durch die Messung der *Grade der Messgrößen* zur objektiv messbaren *empirischen Realität* spezifiziert. Die *empirische Realität* ist die in der physikalischen Wirklichkeitserkenntnis größtmögliche Spezifikation des unbedingten logischen Raums (des *logischen Raums aller Wirklichkeitserkenntnis*). Sie umfasst die logisch konsistenten und empirisch rückgekoppelten Bestimmungen des objektiv-gültig erkannten Ausschnitts der *Wirklichkeit*. Es ergibt sich also ein dreistufige Normierung der wissenschaftlichen Erkenntnis, durch die der unbedingte logische Raum auf den logischen Raum der gesicherten wissenschaftlichen Erkenntnis (*empirische Realität*) spezifiziert wird:

1. durch die Einschränkung auf die physikalischen Messgrößen und deren quantitativen Grade;
2. durch die Einschränkung auf die nomologische Struktur anhand der Naturgesetze (diese basieren auf einer (oder mehreren) spezifischen Logik(-en), mit denen die Naturgesetze gebildet werden können);
3. durch die Konkretisierung des Grads einer Messgröße durch die technisch-praktische Vermessung.

Diese sukzessive Spezifikation des unbedingten logischen Raums möchte ich als erste Bedeutung der *Objektivierung der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis* festzuhalten. Was folgt daraus für das Verständnis der *extrasubjektiven Objektivität* der Natur?

ments.“ Ebbinghaus 2007, 80) vorauszusetzen, die man bezüglich der physikalischen Wirklichkeitserschließung mit den Mitteln der Mengentheorie spezifiziert. Allerdings würde die Physik sich damit in die Abhängigkeit des mengentheoretischen Denkens geben, das den unbedingten logischen Raum, aus Hegels begriffslogischer Sicht betrachtet, bereits nach den Gesetzen der Mengentheorie einschränkt.

⁸⁰ Je nach physikalischer Theorie kann die Logik beziehungsweise der logische Raum variieren, siehe dazu Scheibe 1997, 6 und 55–80.

Dazu lohnt es, die Differenz zwischen den Begriffen *Realität (NaWi)* und *empirische Realität* in *epistemischer Hinsicht* zu analysieren. Die Erkenntnis der *Realität (NaWi)* beruht einerseits auf dem logischen Beweisgang innerhalb einer physikalischen Theorie. Der Zusammenhang der Messgrößen wird durch Naturgesetze hergestellt, die ihrerseits in einem logisch begründeten Zusammenhang stehen.⁸¹ Andererseits soll der nomologische Raum *Realität (NaWi)*, der *Grundhaltung der experimentellen Wissenschaften* folgend, an die Experimentierpraxis rückgekoppelt werden. Erst durch die empirisch gestützte Spezifikation der *Realität (NaWi)* auf die *empirische Realität* kann der nomologische Raum *Realität (NaWi)* als die logische Struktur der *Wirklichkeit* verstanden werden. Dieser Ansatz verlangt die Orientierung des nomologischen Raums *Realität (NaWi)* an der Experimentierpraxis. Alle logischen Bestimmungen der *Realität (NaWi)* müssen auf Messgrößen abbildbar sein, welche an bestimmten Raum-Zeit-Stellen gemessen werden.⁸² Diese Spezifikationsschritte finden ihre Begründung im nomologischen Raum *Realität (NaWi)* und der *Logik des Experimentierens*, also eines *technisch-praktischen Handelns*. Welcher quantitative Wert der Messgröße zukommt, bleibt aus rein physikalisch-theoretischer Sicht *kontingent*.⁸³ Das heißt, dass die Begründung des *Faktums* – des gemessenen Grads der Messgröße – grundsätzlich außerhalb des begründeten Verstehens im nomologischen Raum *Realität (NaWi)* liegt.⁸⁴

Im Sinne von Kants Deutung des *Realen in der Empfindung*⁸⁵ ist der quantitative Grad ein messbarer Ausdruck der *Wirklichkeit*, der – so das apriorische Prinzip – sinnlich erfahren und technisch-praktisch vermessen sowie *unter Begriffe* gebracht werden kann. Dass der Grad der Messgröße kontingent bleibt, offenbart einerseits die Unfähigkeit der reinen

⁸¹ Ob diese Theorie immer einheitlich ist (oder gar sein muss) oder nicht doch heterogene Züge aufweist (aufweisen kann) oder ob diese Einheit aus einer einheitlichen Erkenntnistätigkeit erwächst, ist heutzutage eine nicht unumstrittene Frage. Siehe Carrier und Mittelstraß 1989, 93–98.

⁸² Vor allem diese Forderung erschwert es dem Physiker, die von Aristoteles postulierten Naturzwecke als Elemente des logischen Raums der *Realität (NaWi)* zu akzeptieren: Bisher hat man keine Möglichkeit gefunden, diese zu vermessen. Siehe dazu Cossmann 1899.

⁸³ Falkenburg 2007, 21 f. Wobei Falkenburg zwei Formen der Kontingenz unterscheidet: zum einen die Varianz in der Erscheinung (ob der Himmel blau oder bewölkt ist) und zum anderen den Wert einer Naturkonstanten (zum Beispiel des Planckschen Wirkungsquantums).

⁸⁴ Insofern geht es hier nicht um die Varianz des Grads der Messgröße, die durch begründbare Messungenauigkeit entsteht. Siehe dazu auch Scheibe 1997, 94 ff.

⁸⁵ KdV, B 208.

Vernunftkenntnis, „die Empfindung (die Materie der Wahrnehmung)“⁸⁶ zu antizipieren, und andererseits die Selbständigkeit der Naturwelt im Sinn der *extrasubjektiven Objektivität*. Die Kontingenz kann als Indiz der Unabhängigkeit der Natur vom Erkenntnissubjekt interpretiert werden. In der physikalischen Realitätserkenntnis bleibt man auf empirische Fakten verwiesen, die – zumindest im Augenblick der Messung – nicht weiter durch logische Strukturen des nomologischen Raums auflösbar sind.⁸⁷ Die *empirische Realität* ist somit der Grenzbegriff der *Realitätserkenntnis (Neuzeit)*, da die *Wirklichkeit* nach Kant nicht vollständig erkennbar ist. Die neuzeitliche Naturwissenschaft gestattet nur, diejenigen logischen Bestimmungen als *reale Strukturen* anzuerkennen, die empirischen Gehalt besitzen, welchen Kant *wirklich* nennt (*Wirklichkeit (NaWi)*).⁸⁸ Die *Realität (NaWi)* ist der auf das Objektivitätskriterium des *empirischen Gebrauchs* abgestimmte *Erkenntnishorizont* der neuzeitlichen Naturerkenntnis. Die *Wirklichkeit* ist das niemals vollständig erkennbare Äußere dieses Erkenntnishorizonts, das uns lediglich über die Sinne – den empirischen Gehalt (*Wirklichkeit (NaWi)*) – gegeben erscheint.⁸⁹

Dass der *Gewissheitsanspruch* der objektivierenden physikalischen Erkenntnis in epistemischer Hinsicht eingeschränkt wird, da jene auf empirischen Messdaten beruht, die im obigen Sinn kontingent sind (*extra-subjektive Objektivität*) (siehe 4.2.2), stellt für Hegel keinen epistemischen Mangel der physikalischen *Realitätserkenntnis (Neuzeit)* dar. Vielmehr versteht er es als ein Kennzeichen der kategorialen Beschränktheit der erfahrungsbedingten Realerkenntnis (siehe 7.3).⁹⁰ Es ist die zentrale

⁸⁶ KdV, B 208.

⁸⁷ Falkenburg erinnert dazu an die Leibniz'sche Differenzierung zwischen *verités de raieson* und *verités de fait*, also an den Gedanken, dass sich alle Erkenntnis in Bestimmungen ausdrücken lassen muss, die entweder logisch-mathematisch oder empirisch-faktisch begründet werden. Siehe Falkenburg 2007, 20 ff.

⁸⁸ „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.“ KdV, B 266. Das die Anerkenntnis der Realität dieser logischen Strukturen nicht allgemein akzeptiert wird, zeigt die moderne Realismusdebatte.

⁸⁹ Falkenburg nutzt den Kontingenzaspekt zur Verteidigung eines *empirical realism in a Kantian sense* (Falkenburg 2007, 23): „I defend a realism which draws the demarcation line between the empirical and the non-empirical parts of a theory in terms of the contingent (i.e., events and measurement results) and the necessary (i.e., laws that put theoretical constraints on the data). Here, contingency is regarded as a sufficient epistemic criterion for actuality, whereas necessity comes along in the clothes of mathematical physics. Both concepts are epistemic, and the demarcation line between the contingent and the necessary, too.“

⁹⁰ Auch Falkenburg wendet Kants epistemisches Verständnis der Dichotomie zwischen Notwendigkeit und Kontingenz in einem hegelschen Sinn, siehe Falkenburg 2007,

Signatur der *Realität_H*, einerseits durch notwendig logische Strukturen erkennbar zu sein und andererseits völlig kontingent zu erscheinen (siehe 4.3.5).⁹¹ Aus dieser Spannung erwächst die *Motivation* aller empirischen Realerkenntnis, die Menge der kontingenten Elemente – das Unerklärliche – zu verringern.⁹² Der Naturwissenschaftler versucht, den nomologischen Raum zu vergrößern und so die Demarkationslinie zwischen dem begründeten Verstehen und der Kontingenz zu verschieben.⁹³ Je mehr die Erklärungskraft der Physik in diesem Sinn zunimmt, desto mehr erweist sich deren objektivierende Wirklichkeitserkenntnis als das geeignete Verfahren zur wissenschaftlich-beweisenden Erschließung der realen Strukturen.

3.3.3 Die konstruktivistische und die anthropologische Interpretation des Objektivierungsprozesses

Es soll folgend auf die angesprochene Verschränkung des nomologischen Raums *Realität (NaWi)* mit der Logik des Experimentierens, des *technisch-praktischen Handelns*, in der *experimentellen Wissenschaft_G* eingegangen werden, um aus konstruktivistischer und anthropologischer Sicht weitere Aspekte der Objektivierungstendenz herauszufiltern.

In *konstruktivistischer Hinsicht* geht man davon aus, dass die idealisierende Erkenntnistätigkeit der galileischen Physik und der *spezifische Naturbegriff (NaWi)* sowie der *Realitätsbegriff (NaWi)* strikt miteinander verschränkt sind, ohne näher auf die Diskussionen des modernen Konstruktivismus eingehen zu wollen.⁹⁴ Die Konstruktivisten betonen, dass

24. Die Kontingenz der Naturerscheinung könne durch weitere logische Bestimmungen, nämlich handlungstheoretische, eingeschränkt werden, wenn man die konstruktivistische Deutung der Experimentierpraxis einbezieht.

⁹¹ Dass sich die Naturdinge der (vollständigen) begrifflichen Bestimmung der wissenschaftlichen Erkenntnis entziehen, lässt sich sehr gut am Ringen der Physiker in der Deutung der Quantenmechanik nachvollziehen (insbesondere der Diskurs um die Kopenhagener Deutung, genauer: um die Möglichkeit, den darin postulierten ontologischen Zufall durch eine (diesen Zufall nomologisch auflösende) Hintergrundtheorie (Bohm) zu umgehen). Siehe Scheibe 2006, 294 ff.

⁹² Diesen Sachverhalt diskutiert Hegel in *EnzL*, §§ 142–159. Ob dadurch die *Wirklichkeit_H* nicht erkennbar sei, stellt für Hegel wiederum eine ganz andere Frage dar.

⁹³ Hartmann erläutert diese Bestrebung anhand der *Aporie des Erkenntnisprogresses*, siehe Hartmann 1965, 72 f. Der Traum von der Weltformel drückt deren Zielpunkt aus.

⁹⁴ Gemeint sind hier die Diskussionen in wissenschaftstheoretischer Hinsicht (beispielsweise van Fraassen 1980) und in wissenschaftssoziologischer Hinsicht (beispielsweise Knorr-Cetina 1984).

die *experimentelle Wissenschaft* eine *Tätigkeit* sei, die die Naturphänomene und somit auch die *empirische Realität* produziert. Die Theorien im nomologischen Raum *Realität (NaWi)* und die Messdaten der *empirischen Realität* erscheinen somit als *Produkte eines wissenschaftlichen Konstruierens*.

Laut Galilei ist die *empirische Realität* nicht unmittelbar erkenntlich. Diese muss experimentell-praktisch *erschlossen* werden. Die Experimentiertätigkeit wird zum Brennpunkt und Nadelöhr, in dem die Vermittlung des subjektiven Denkens und der Naturwelt erfolgt. Erst die Experimentiertätigkeit garantiert eine vom Erkenntnissubjekt unabhängige Gewissheit über die Wirklichkeit dieser logischen Struktur. Galileis Naturerkenntnis überwindet also den cartesischen Dualismus, die radikale Trennung zwischen denkendem Subjekt und körperlicher Natur, durch eine Idealisierungsarbeit in erkenntniskritischer Absicht. Die galileische Physik ist im Grunde eine auf die Experimentiertätigkeit abgestimmte Wissenschaft, deren idealisierende Objektivierung zwei Seiten besitzt: Zum einen wird das subjektive Denken idealisiert (logische Idealisierung). Der nomologische Raum der Physik, wie oben gezeigt, wird eingeschränkt. Er wird auf die logischen Formen reduziert, mit deren Hilfe man die Naturgesetze und messbare Größen *mathematisch ausdrücken* kann. Zum anderen wird die körperliche Natur idealisiert (experimentelle Idealisierung). Man stellt ideale Naturphänomene her, an denen man die Naturgesetze aufzeigen oder überhaupt erst erkennen kann. Die Naturgesetze müssen dazu in operationale Regeln der Experimentiertätigkeit (mechanische Regeln) übersetzt werden, um kontrollierbar und reproduzierbar *gemessen* werden zu können. Es entsteht dadurch ein zweiter logischer Raum. In ihm entfaltet sich die Logik der Experimentiertätigkeit, die auf den nomologischen Raum *Realität (NaWi)* bezogen ist.⁹⁵ Die *empirische Realität* wird als ein *Produkt* dieser theoretischen und technisch-praktischen Idealisierungsarbeit gedeutet.⁹⁶ Die mit der Idealisierung der Erkenntnistätigkeit einhergehende Objektivierung der Wirklichkeitserkenntnis könnte daher als der (zu zahlende) Preis für eine

⁹⁵ Im vereinfachten Fall ist das subjektive Denken objektiviert (ein kausal-mechanischer Zusammenhang als Naturgesetz erkannt), wenn in der Experimentiertätigkeit die notwendigen Naturgesetze und Vorhersagen mit den Datensätzen der gemessenen Größen zur Übereinstimmung gebracht werden können. Dann ergibt sich anhand der *empirischen Realität* ein Naturbegriff, dem *objektive Gültigkeit* zugestanden wird. Auch Scheibe deutet die Physik Galileis als Versuch, eine *reale Außenwelt* zu erschließen (Scheibe 2006, 68).

⁹⁶ Auch Scheibe deutet Galileis' Physik als Versuch, eine *reale Außenwelt* zu erschließen (Scheibe 2006, 68).

– im Übrigen sehr tief gehende – Einsicht in einen begrenzten Ausschnitt der logischen Struktur der Wirklichkeit positiv verstanden werden.

Aus einer *anthropologischen Perspektive* lassen sich im *idealisierenden Objektivierungsprozess der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis* wiederum drei Signaturen erkennen: die *Unabgeschlossenheit*, die *Entsubjektivierung* und die *Grundhaltung der Technisierung*.

Die Unabgeschlossenheit

Die *Unabgeschlossenheit* der Naturerkenntnis beschreibt die Tendenz des oben erwähnten Bestrebens der naturwissenschaftlichen Wirklichkeits-erkenntnis, den durch logische Notwendigkeit geprägten nomologischen Raum *Realität (NaWi)* anzureichern, indem man die Kontingenz durch die empirische Rückkopplung sukzessive zu verringern versucht. Da diese Aufgabe niemals vollständig gelöst werden kann, ist die empirisch bedingte Wirklichkeitserkenntnis *jederzeit unabgeschlossen*.⁹⁷

Der aristotelische Theoretiker erreicht mit der Erkenntnis des den Kosmos als harmonische Einheit ersichtlich machenden Prinzips die *Glückseligkeit*, ohne aktual im Besitz des gesamten faktischen Wissens zu sein. Die *Erkenntnisgewissheit* darüber, alle faktischen und orientierenden Erkenntnisse dem obersten (teleologischen) Vernunftprinzip gemäß einordnen zu können, begründet die göttliche Lust dieser in sich ruhenden theoretischen Einsicht (siehe 2.4.1). Der neuzeitliche Naturwissenschaftler hingegen beurteilt die *Wirklichkeit* von einem Standpunkt, der im cartesianischen Sinn transzendent zu dieser erscheint, und dessen Grundhaltung auf wirkkausale Erklärungsmuster abzielt. Das Problem der *Realitäts-erkenntnis (Neuzeit)* lautet, dass der Einbezug kontingenter Faktizität zur konkreten Bestimmung des im Rahmen der Naturgesetze nur als möglich, aber nicht notwendig Gewussten, ihr zwar eine objektiv-gültige Naturerkenntnis ermöglicht, aber den Naturerkennenden zugleich vor eine unendliche Erkenntnisaufgabe stellt.

Nach Kant besteht ein Prinzip der neuzeitlichen Naturerkenntnis, die Idee vom *Kausalgesetz der Natur*, darin, „daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe“.⁹⁸ Adäquat zum Kausalitätsdenken

⁹⁷ Dies charakterisiert in der Antike eigentlich die Tätigkeiten der Sklaven, die *Arbeit* (Stichwort: *Sisyphusarbeit*). Diese Auffassung wurde bereits an Hesiods Lehrgedicht *Werke und Tage* (Hesiod 1970, V 42–105) diskutiert (siehe 1.2.4). Siehe auch Arendt 1960, 98 ff.

⁹⁸ Siehe ?, [473 f.]kdrv und ?, [662 ff.]kdrv sowie Hegels Diskussion des Zusammenhangs zwischen Wirklichkeit, Möglichkeit, Notwendigkeit und Zufälligkeit bei Kant in *Enz_L*, §§ 143 ff. In der Naturerkenntnis wirkt ein Vernunftprinzip,

verlangt dies die Angabe aller bedingenden Ursachen eines Gegebenen. Weil jeder Ausgangspunkt einer Kausalerklärung lediglich *subaltern* ist, jede Ursache als Wirkung gedacht werden könnte, könne jede Kausalerklärung unendlich fortgeführt werden. Das Prinzip des Naturgesetzes wäre somit nicht erfüllt, da eine Erklärungslücke verbleibt (Absage an die Idee eines apriorischen Kausaldeterminismus). Da der neuzeitliche Wissenschaftler nicht auf teleologische Erklärungsmuster zurückgreift, füllt er die Erklärungslücke zunächst mit dem *Feld möglicher Bestimmungen*, die im Einklang mit den Naturgesetzen stehen, jedoch aus diesen selbst nicht mit Notwendigkeit konkretisiert werden können. Dann nutzt er das Faktische (und somit das Kontingente) zur Konkretisierung des Möglichen, um eine sichere Naturerklärung zu geben. Dieses Kontingente ermöglicht ihm zwar eine *objektiv gültige Erklärung der Natur*, ist aber aufgrund der Abhängigkeit von ungeklärten Bedingungen nach dem Prinzip des (kausalen) Naturgesetz epistemisch fragwürdig. Der Naturwissenschaftler galilei-newtonschen Typs vermutet hinter dem Faktischen die Naturgesetze, die das Bedingungsgefüge dieses Bedingten erklären und die wahrhafte Struktur der *Wirklichkeit* ausdrücken.⁹⁹

Wenn das Kontingente als „Problem der Naturerkenntnis“ erscheint, als eine Erkenntnisgrenze, muss es zur Klärung der Bedingungsgefüge überschritten werden. Dieses spekulative Überschreiten wird in der *Realitätserkenntnis (Neuzeit)* wiederum dem Prinzip der experimentellen Rückkopplung entsprechend faktisch abgesichert, um nicht dem Unterbestimmtheitsvorwurf der rein theoretischen Kausalerklärung zu unterliegen. Dieses faktische Ergebnis des Experiments verknüpft die neuen logischen Bestimmungen mit dem nomologischen Raum *Realität (NaWi)* und ermöglicht eine erweiterte naturgesetzliche Erklärung der *empirischen Realität* im Sinne der Notwendigkeit, ist jedoch selbst kontingenzbehaftet und muss wiederum überschritten werden. Die systematisch-vollständige Einheit aller Naturgesetze und eine geschlossene Kausalerklärung der Natur kann aber in diesen kleinen Schritten und aufgrund der Paradoxie der Kausalerklärung niemals erreicht werden, sondern ist lediglich, wie Kant sagt, *aufgegeben*.¹⁰⁰ Die *Unabgeschlossenheit der Realitätser-*

die (regulative) Idee der *Systematizität_{K/H}*: die vollständige Einheit der Naturerkenntnis nach notwendigen, apriori bestimmten Gesetzen auf Grundlage eines unhintergehbaren Grundes (siehe 4.1.4).

⁹⁹ Wiederholt sei hier auf die Debatte um die Quantentheorie verwiesen, in der nicht nur der epistemisch-bedingte Einbezug des Zufalls, sondern sogar dessen ontologische Dimension diskutiert wird. Ein einführender Überblick findet sich in Scheibe 2006, 207 ff.

¹⁰⁰ In Anbetracht der gegenwärtigen Entwicklung stellt Carrier fest: „Mit Blick

kenntnis (*Neuzeit*) erwächst also aus der epistemischen Interpretation der logischen Spannung zwischen Zufälligkeit und Notwendigkeit, nach welcher nur den notwendigen Strukturen Wirklichkeit zukommen soll.

Die Entsubjektivierung

Die zweite Signatur verweist darauf, dass der *Objektivierungsprozess* in der *Realitätserkenntnis* (*Neuzeit*) mit einem *Entsubjektivierungsprozess* einhergeht. Problematisiert wird dabei weniger die Entzauberung der Naturwelt (Weber) durch das rationale Erkennen als vielmehr die mit der Objektivierungstendenz einhergehende Ausblendung subjektspezifischer Kategorien in der neuzeitlichen Naturerkenntnis, die dem vermittelnden Einbezug der subjektiven Selbsterkenntnis in der aristotelischen *Wissenschaftskonzeption* entgegensteht. Diese Differenz wird augenscheinlich, wenn man sich die Differenz zwischen dem *Naturbild* (*Alltagserfahrung*) und dem *Naturbild* (*NaWi*) vergegenwärtigt. Die Idealisierungsprozesse – die Reduktion der logischen Formen, die Produktion des idealen Naturphänomens und dessen objektive, auf Vergleichsmaßstäben beruhende Vermessung – entfernen die wissenschaftliche von der alltäglichen Naturerfahrung. Die Entsubjektivierung soll anhand zweier Momente spezifiziert werden: der *Entanthropomorphisierung* und der *Wirklichkeitsreduktion*. Beide Momente schlagen sich im physikalischen Denken nieder, das sowohl die Praxis wie auch die Theorie der Physik leitet.

Das von Planck als *Entanthropomorphisierung* bezeichnete Moment verweist auf das „auffallende Zurücktreten des menschlich-historischen Elements in allen physikalischen Definitionen“.¹⁰¹ Born umschreibt den Gedanken treffend:

Das naturwissenschaftliche Denken steht an dem Ende jener Reihe, dort, wo das Ich, das Subjekt nur noch eine unbedeutende Rolle spielt, und jeder Fortschritt in den Begriffsbildungen der Physik, Astronomie, Chemie bedeutet eine Annäherung an das Ziel der *Ausschaltung des Ich*.¹⁰²

auf die Erkenntnisziele fällt auf, dass die Suche nach Naturgesetzen ihre frühere Zentralstellung verloren hat. Forschung befasst sich heute überwiegend mit spezifischen Mechanismen (wie der Resistenzbildung gegen Antibiotika) oder technischen Fertigkeiten (wie der Manipulation einzelner Atome in der Nanoforschung).“ Die einheitliche Erklärung aus Naturgesetzen und somit das obige Vernunftprinzip der Systematizität scheinen keine regulativen Ideale der wissenschaftlichen Erkenntnis mehr zu sein. Siehe Carrier 2009b, 24.

¹⁰¹ Planck 1908, 45. Scheinbar will Planck zugleich ein Beispiel dafür liefern, da das verlorene menschliche Moment in physikalischer Sprache als *Element* bezeichnet.

¹⁰² Born 1922, 2, Hervorhebungen von F. B.

Nach Born resultiert die Ausschaltung des ICHs aus dem *Objektivierungsbestreben*, das der obigen Präsupposition folgt, „daß die natürliche Welt unabhängig und unbeeinflusst vom Erkenntnisvorgang“¹⁰³ ist. Beide Physiker betonen in der *Entanthropomorphisierung* die *Entsinnlichung* der Naturerkenntnis. Die objektivierende Naturerkenntnis blendet die Naturerfahrung anderer menschlicher *Wirklichkeiterschließungsweisen*, die auf sinnlichen Empfindungen wie Wärme, Berührungen, Tönen et cetera beruhen, zu Gunsten einer objektiven Vermessung der physikalischen Größen aus. Der Messprozess selbst unterliegt der *Objektivierung der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis*, da auch in ihm die anthropomorphen Elemente, sinnliche Eindrücke, weitestgehend durch objektive Vergleichsgrößen ersetzt werden. Dieser Verlust „der bunten Farbenpracht des ursprünglichen Bildes, [...] zu welchem alle spezifischen Sinnesempfindungen ihren Beitrag beigesteuert haben“¹⁰⁴ werde aber, so Planck, vom großartigen Vorteil der Vereinheitlichung der *Realitätserkenntnis (Neuzeit)* wettgemacht, der nach Born nur durch Verwendung abstrakter und objektiv messbarer Größen erreichbar sei.¹⁰⁵ Das objektive Denken der *experimentellen Wissenschaft* muss auf die Elemente der Naturerfahrung aus der subjektiven, individuellen Innenperspektive verzichten. Es wird zur objektiv-normierten Symbol- und Messtätigkeit.¹⁰⁶

Zwei weitere Facetten der *Entanthropomorphisierung* komplettieren die Negation der Innenperspektive im *Objektivierungsprozess* der Naturerkenntnis: der Verlust der *inneren Empfindung (Gefühlsverlust)* und der *schöpferischen Selbstbestimmung (Freiheitsverlust)*. Dass die neue Naturerkenntnis wenig Raum für eine *Gefühlserkenntnis* bietet, wie sie sich beispielsweise Herder¹⁰⁷ vorstellt, veranschaulicht Born an Goethes Polemik gegen Newton:

Unüberhörbare Töne, unsichtbares Licht, unfühlbare Wärme: das ist die Welt der Physik, kalt und tot für den, der die lebendige Natur

¹⁰³ Born 1922, 2.

¹⁰⁴ Planck 1908, 30.

¹⁰⁵ Planck 1908, 31 und Born 1922, 2.

¹⁰⁶ Böhme rückt die wissenschaftliche Erkenntnistätigkeit daher „in die Nähe zur Arbeit des Technikers und Ingenieurs“ (Böhme 1993b, 406 f.).

¹⁰⁷ Herder versucht, das Empfinden und dessen Ausdrücke als Kennzeichen einer umfassenden menschlichen Wirklichkeitserkenntnis in den Blick zu bekommen. Diesen Gedanken drückt er zu Beginn seiner Schrift „Übers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele“ (Herder 1778) aus: „Erkennen und Empfinden scheinete für uns vermischte, zusammengesetzte Wesen in der Entfernung zweierlei; forschen wir aber näher, so läßt sich in unserm Zustande die Natur des einen ohne die Natur des andern nicht völlig begreifen. Sie müssen also vieles gemein haben oder am Ende gar einerlei sein.“

empfinden, ihre Zusammenhänge als Harmonie begreifen, ihre Größe anbetend bewundern will. Goethe hat diese starre Welt verabscheut [...].¹⁰⁸

Goethes Weltbild, so Born weiter, stünde am entgegengesetzten Ende der *Skala nach der Bedeutung des ICH* als das der *experimentellen Wissenschaft_G* und ermögliche aufgrund der Priorisierung des inneren, subjektiven Gefühls keine objektive-logisch Erkenntnis.

Die hervorgehobene Emanzipation von anthropomorphen Elementen zu Gunsten einer objektivierten Erkenntnistätigkeit läuft parallel zum Idealisierungsprozess des naturwissenschaftlichen Denkens, dessen logischen Formen und Ausdrucksweisen: Sprache und Symbolik. Mit der Vermeidung der Ausdrucksformen der sinnlichen Empfindung, der Gefühlswelt und der individuellen Selbstbestimmungen zu Gunsten einer mathematischen Symbolik und technischen *Vergegenständlichung* verzichtet das physikalische Denken auch auf die diesen Ausdrucksformen zugrundeliegenden logischen Formen. Im Allgemeinen besitzen diese einen teleologischen Charakter, der die Sprache der subjektiven *Innenperspektive* bestimmt und der, so behaupten die Verfechter der Teleologie (wie Hegel), nicht in die logischen Formen des mechanizistischen Kausalitätsdenkens aufgelöst werden kann. Die *Entanthropomorphisierung* der naturwissenschaftlichen Erkenntnistätigkeit geht also Hand in Hand mit einer *Entteleologisierung des wissenschaftlich-objektiven Denkens* (mit der Ausblendung der teleologischen Formen des subjektiven Denkens im nomologischen Raum *Realität (NaWi)*). Die konstruktivistischen Ansätze der modernen Wissenschaftsphilosophie kann man als Umkehrung dieses Prozesses verstehen. Sie versuchen, solche teleologischen Formen und ihre (praktischen, soziologischen) Erscheinungsformen wieder in Bezug zur wissenschaftlichen Naturerkenntnis zu setzen.

Eine in dem rein objektiven, entteleologisierten Denken erkannte *empirische Realität* erscheint reduziert und verarmt – *tot* wie Goethe laut Born sagt. Ein Merkmal der darin vermuteten *Wirklichkeitsreduktion* kann aus dem experimentellen Idealisierungsprozess abgeleitet werden. Die Herstellung gleichartiger Naturerscheinungen verlangt die Ausblendung von Störgrößen, da sie die Vermessung des Phänomens *verfälschen* könnten.

¹⁰⁸ Born 1922, 3. Um Missverständnissen vorzubeugen: Ausdruckstheoretikern wie Herder geht es nicht allein um das individuelle Gefühl (dies blenden die Naturwissenschaftler auch nicht aus – Kepler erfreute sich an seiner harmonischen Erkenntnis des Kosmos; sie führe sogar zu reiner Wonne, vergleiche Kepler 1597, 7 f.). Die Ausdruckstheoretiker suchen nach dem objektiven Moment in diesem subjektiven Gefühl im Sinn einer *gefühlten Gewissheit über die Wirklichkeit*. .

Dennoch sind diese zugleich die individualisierenden Attribute des zu vermessenden Gegenstands.¹⁰⁹ Die epistemologische Annahme Galileis lautet, dass das in ihnen wirkende allgemeine Naturgesetz, ebenso in dem idealisierten Messvorgang, am konstruierten Naturphänomen aufzeigbar ist. In der experimentellen Idealisierung *verallgemeinert* man sozusagen die Naturphänomene, indem man sie nach technischen Normen produziert, so dass eine störungsfreie Messung stattfinden kann. Die experimentelle Idealisierung versteht man daher als eine *Entindividualisierung* der Natur. Umgekehrt *vergegenständlicht* man das allgemeine Naturgesetz in diesen idealen Naturphänomenen. Diese Seite des experimentellen Erkenntnisprozesses gewinnt in der *modernen Anwendungsforschung* an Bedeutung, da in technischen Anwendungen der allgemeine Wirkzusammenhang unter verschiedenen Störeinflüssen noch *anwendbar* vergegenständlicht sein muss – weshalb die hinter den Störungen stehenden Wirkzusammenhänge zumindest abgeschätzt werden müssen.¹¹⁰ Durch die *Vergegenständlichung* wird das konkrete Naturobjekt zu einem (technischen) Symbol des Naturgesetzes. Seine Konkretheit wird in der Klasse der normierten Naturphänomene aufgelöst, die dieses Naturgesetz symbolisieren.

Ein weiterer Kritikpunkt besteht darin, dass in der *empirischen Realität* der *experimentellen Wissenschaft* nicht nur die *schöpferische Selbstbestimmung des Menschen*, sondern auch die Vorstufen der (menschlichen) Freiheit als mögliche Erkenntnisgegenstände ausgeblendet werden. Damit wird im Grunde gemeint, dass die Natur an und für sich *entsubjektiviert* gedacht wird. Ihre Phänomene werden lediglich durch Bestimmungen beschrieben, denen entweder Notwendigkeit (Naturgesetz) oder Kontingenz (Messdaten) zukommt. Den Naturdingen wird eine Art von Innenperspektive abgesprochen, zumindest können wir diese nicht *objektiv gültig* erkennen. Die Naturwelt und auch das einzelne Naturding besitzt keinen

¹⁰⁹ Nach Wahsner sollte man sich aber davor hüten, die *Experimentiertätigkeit* als vollständige Zerstörung ursprünglicher Natur zu verstehen. Die wichtige Erkenntnis Galileis war gerade, das Experiment – die Fokussierung eines Naturausschnittes als epistemologisch berechtigten Verfahrensschritt der Naturerkenntnis – hervorzuheben (Wahsner und Borzeszkowski 2004, 9). Ähnlich äußert sich auch Bulthaup 1973a, 41.

¹¹⁰ Siehe Carrier 2008, 99. Eine negative Ausnahme bildet laut Carrier die medizinische Anwendungsforschung: In der Medikamentenforschung zeigt sich die Idealisierungspraxis als sehr kostspielig, da ein allgemeiner Wirkzusammenhang eben nicht an bestimmten idealisierten Konkreta nachgewiesen werden kann, sondern nur an unidealen Individuen (die Beseitigung von Störgrößen beim Menschen erweist sich als schwierig). Wenn es gelingt, einen solchen allgemeinen Wirkzusammenhang trotz dieser Bedingungen herauszufiltern, nennt man ihn dann auch *Blockbuster*, da er sich auf alle Individuen anwenden lässt.

Selbstzweck wie das selbstbestimmte Subjekt. Das Attribut *Natur* wird somit zum Inbegriff der Negation der Freiheit – dies wird ein Hauptkritikpunkt von Hegel sein. Auf die damit einhergehende Diskussion, ob mit der Ausblendung der Zweckbestimmung den Naturdingen auch keine (immanenten) Werte, etwa moralische, zugesprochen werden können (*Wertverlust*), soll hier nur verwiesen, aber nicht näher eingegangen werden.¹¹¹

Die Technisierung der Lebenswelt

Mit der Signatur der *Unabgeschlossenheit* der Naturerkenntnis und der *Entsubjektivierung* der Naturwelt steht die dritte Signatur, die *Technisierung der Lebenswelt*, in enger Verbindung. Diese umschreibt Blumenberg:

Wenn die gegebene Welt nur ein zufälliger Ausschnitt aus dem unendlichen Spielraum des Möglichen ist, wenn die Sphäre der natürlichen Fakten keine höhere Rechtfertigung und Sanktion mehr ausstrahlt, dann wird die Faktizität der Welt zum bohrenden Antrieb, nicht nur das Wirkliche vom Möglichen her zu beurteilen und zu kritisieren, sondern auch durch Realisierung des Möglichen, durch Ausschöpfung des Spielraums der Erfindung und Konstruktion das nur Faktische aufzufüllen zu einer in sich konsistenten, aus Notwendigkeit zu rechtfertigenden Kulturwelt zu machen.¹¹²

Diese Umschreibung Blumenbergs legt nahe, dass der Naturwissenschaftler – indem er bestrebt ist, den nomologischen Raum der *Realität* (*NaWi*) als logische Struktur der Wirklichkeit auszuweisen – fortwährend versucht, das bisher nur (nomo-)logisch Mögliche über die *Vergegenständlichung* der Naturgesetze konkret zu realisieren. Mit der Vergegenständlichung der Naturgesetze schöpft der Naturwissenschaftler seinen Möglichkeitsspielraum aus, um die Naturgesetze empirisch abzusichern und dadurch die *Naturwelt* in einem noch größeren Maße zum Inbegriff dieser Naturgesetze zu machen. Zugleich schafft er die Grundlage zur Konstruktion der *Leonardo-Welt*, die in weiten Zügen durch die Notwendigkeit der Naturgesetze determiniert wird, sei es nun auf der Seite der künstlichen Dinge oder der des Natürlich-Gegebenen. Sind die Naturgesetze erkannt,

¹¹¹ Siehe dazu Siep 2004, 243 ff. Eine darin beschnittene Naturerkenntnis ist aber im Gegensatz zu der aristotelischen Wirklichkeitserkenntnis nicht in der Lage, eine Orientierungsfunktion für den Menschen zu übernehmen (*Orientierungsverlust*). Marquard verlangt daher: „Die – durch die experimentellen Wissenschaften vorangetriebene – Modernisierung verursacht lebensweltliche Verluste, zu deren Kompensation die Geisteswissenschaften beitragen.“ (Marquard 1985, 102 f.).

¹¹² Blumenberg 1996, 47.

erscheint die *technisierte Naturwelt (WiTec)* nicht mehr *naturhaft, wild* oder *ursprünglich*, sondern weitgehend *kontrollierbar*.¹¹³

Das Resümee aus dieser Diskussion kann daher nur folgendes sein: Die *Objektivierung der Wirklichkeitserkenntnis* führt aufgrund der angestrebten Reduktion kontingenter Elemente zu einer *Unabgeschlossenheit der Realitätserkenntnis (Neuzeit)*; aufgrund der radikalen Vermeidung subjektiver Kategorien zu einer *Entanthropomorphisierung* der Naturerkenntnis, einer *Entteleologisierung des Denkens* und einer *Reduktion des Wirklichkeitsbilds* auf den Begriff der *empirischen Realität* sowie aufgrund des Bestrebens zur vollständigen Realisierung der Naturgesetze, der diesen entsprechenden Möglichkeiten, zu einer *Technisierung der Lebenswelt*. Die Objektivierung hat ihr Gegengewicht im Vorteil eines tieferen Einblicks in den Ausschnitt der Wirklichkeit, der durch die kausal-mechanischen Naturgesetze einheitlich, also systematisch-zusammenhängend, beschrieben werden kann. Die unter Einbezug des neuzeitlichen Erkenntnis skeptizismus und auf die experimentelle Erschließung hin optimierte galileische Naturerkenntnis muss daher einerseits als eine erfolgreiche und andererseits als eine in sich beschränkte Konzeption wissenschaftlicher Wirklichkeitserkenntnis betrachtet werden.

3. Fazit: Die Objektivierung der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis

Wie ausführlich diskutiert, werden in der neuzeitlichen *Wissenschaftskonzeption* im Vergleich zu Aristoteles' Konzeption der philosophischen Wissenschaft drei weitere Erkenntnisideale verfolgt. Das erste, das an Descartes' Überlegungen erläutert wurde (siehe 3.1), entspringt seiner philosophischen Reflexion über die dualistische Trennung von Selbst- und Welterkenntnis, die sich im neuzeitlichen Denken implizit abzeichnet. Während Aristoteles versucht, gemäß dem Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis ein harmonisch-zusammenhängendes *Wirklichkeitsbild* zu generieren und die Möglichkeit einer erfahrungsbedingten theoretisch-begrifflichen Erkenntnis dieser Wirklichkeit durch eine metaphysische Ontologie grundzulegen, extrahiert Descartes aus der Grundhaltung des neuzeitlichen Denkens den skeptischen Gedanken, dass der unmittelbare Zusammenhang von Denken und Sein eine Präsupposition der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis ist, die einer Begründung bedarf. Dieses

¹¹³ Die Gegenbewegung, so könnte man vermuten, drückt sich in der Abenteuerlust der Gegenwart – der Suche nach riskanten Unternehmen – aus.

von ihm zur Methode ausgebaute Erkenntnisideal verlangt eine erkenntnis-skeptische Hinterfragung und subjekttheoretische Grundlegung der wissenschaftlichen Erkenntnis.

Das skeptische Erkenntnisideal spiegelt zwei unabhängige und für die Neuzeit typische Weisen der wissenschaftlichen *Wirklichkeitserschließung* wider: Zum einen die introspektive Selbstvergewisserung des reinen (subjektiven) Denkens, in welcher mittels der skeptischen Methode die Selbsterfahrung des Erkenntnisobjektes von den kontingenten Bestandteilen (dem Schein der lebensweltlichen Verblendungen und Vorurteilen) gereinigt wird, um das unbezweifelbare Prinzip des reinen Denkens freizulegen. An ihm erkennt das Subjekt zudem die Identität des An-sich-Seins und des konkreten Erkenntnisakts. Lediglich auf das Prinzip *cogito ergo sum* kann man den *Gewissheitsanspruch* erheben, die grundlegende Basis aller Erkenntnis zu bilden. Dadurch orientiert Descartes die philosophische Wirklichkeitserkenntnis und somit auch die Erkenntnis des menschlichen Ergons an der introspektiven Selbsterkenntnis des Bewusstseins. Sie stellt zugleich eine kritisch-skeptische Destruktion der traditionellen metaphysischen Grundlegung wissenschaftlicher Erkenntnis dar. Im Gegensatz zu Aristoteles' Ansinnen in der metaphysischen Ontologie erhebt Descartes mit dieser Analyse des reinen Denkens keinen Anspruch auf gehaltvolle Erkenntnis der äußerlichen *Naturwelt_D*. Der denkende Mensch weiß sich durch die introspektive Selbstvergewisserung lediglich als sich selbst erkennendes reines Subjekt.

Davon unterschieden ist zum anderen die Naturerkenntnis als die Erkenntnis des dem denkenden Bewusstsein Äußerlichen beziehungsweise der körperlich-ausgedehnten Dinge. Die *Naturwelt_D* wird als Erkenntnisgegenstand des Erkenntnisobjekts gedacht, dem zwar dessen Selbstbezüglichkeit abgesprochen, aber zugleich *Selbständigkeit (NaWi)* im Sinn der Unabhängigkeit vom Erkenntnisobjekt zugesprochen wird. In rationalistischer Sicht ist die Naturwelt ein entsubjektiviertes und ausge-dehntes Ganzes, dem das Erkenntnisobjekt dualistisch gegenübersteht und dem der göttliche Logos lediglich als traditionelles Anhängsel hinzugefügt wird, um die gehaltvolle Erkenntnis der Natur zu ermöglichen. Es wurde darauf hingewiesen, dass die radikale Scheidung des erkennenden Subjekts und der zu erkennenden Natur die epistemologische Grundlage der neuzeitlichen *Wissenschaftskonzeption* darstellt.

Das zweite Erkenntnisideal bezog sich auf Galileis Konzeption der *experimentellen Wissenschaft*. In dieser kombiniert jener das theoretische Erkennen (in teleologiefreien Begriffen und mathematischen Bestimmungen) und die technisch-praktische Experimentiertätigkeit, um die *Naturwelt_D*

zu erschließen. In der abschließenden Diskussion (siehe 3.3) wurden die Folgen aus der Befolgung dieses Erkenntnisideals exponiert. Die galileische Naturerkenntnis wurde als Versuch gedeutet, das epistemische Anliegen des antiken philosophischen Erkenntnisideals – die allumfassende *Wirklichkeit (Kosmos)* als harmonisches Ganzes begrifflich zu erkennen – unter Einbezug des neuzeitlichen Erkenntnis skeptizismus zu realisieren. Das Analyseergebnis lautet, dass die experimentelle Naturwissenschaft nur bestimmte logische Strukturen und somit nur einen Ausschnitt der allumfassenden Wirklichkeit, aber dafür objektiv gültig erkennt.

Die an Galileis idealisierenden Erkenntnistätigkeit diskutierte *Objektivierung der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis* besitzt drei phänomenale Signaturen: Erstens ist die mit Galileis *Wissenschaftskonzeption* verbundene Erkenntnisaufgabe niemals lösbar, da man in ihr bestrebt ist, durch erweiterte kausallogische Erklärungen kontingente Elemente zu eliminieren, um eine vollständige und einheitliche Erklärung der Naturwelt zu erreichen (*Unabgeschlossenheit der Realitätserkenntnis (Neuzeit)*). Die Gewissheit (objektive Gültigkeit) dieser erweiterten Erklärungen hängt ihrerseits wieder von kontingenten Elementen ab und so fort. Zweitens werden aufgrund des Prinzips der experimentellen Rückkopplung subjektive Kategorien (Empfindung, Freiheit, Wert...) als Erklärungsmuster vermieden, da deren Bedeutungen nicht operationalisiert und somit deren Realitätsbezüge nicht experimentell überprüft werden können. Dies führt drittens zu einer *Entanthropomorphisierung* der physikalischen Wirklichkeitserschließung (Entsinnlichung, Gefühlsverlust, Freiheitsverlust) und einer Reduktion des Wirklichkeitsbilds auf den Begriff der *empirischen Realität*, an der die Gesamtheit aller notwendigen Naturgesetze experimentell überprüft wird. Die *empirische Realität* der Physik erscheint im Gegensatz zu Aristoteles' allumfassender *Wirklichkeit (Kosmos)* als entsubjektiviert (ohne immanente Werte, die Orientierung stiften könnten).

Das dritte Erkenntnisideal wurde anhand Bacons Blick auf diese objektiviertere, dem Begriff der *empirischen Realität* entsprechende *Naturwelt_B* abgeleitet. Die objektiviertere *Naturwelt_B* wird zur Ressource der gesellschaftlichen Entwicklung und die diese Ressource erkennende neue Wissenschaft eignet sich nach Bacon per se zur gesellschaftlichen *Instrumentalisierung*. Vor dem Hintergrund Galileis *Wissenschaftskonzeption* wurden Bacons Überlegungen dennoch als berechnete Korrekturen der aristotelischen Wissenschaftskonzeption rekonstruiert. Bacon versucht, zwischen dem Ideal, die Wissenschaft als selbstgenügsame Erkenntnis zu betreiben, und ihrer Instrumentalisierung anhand gesellschaftlicher

Zwecksetzungen zu vermitteln. Er sieht sehr deutlich, dass die im Sinne des galileischen Programms propagierte Naturerkenntnis die wissenschaftliche Wirklichkeitserkenntnis auf kausal-mechanische Zusammenhänge beschränkt. Ihr Wissen kann zur Entwicklung technisch-praktischer Anwendungen beitragen, weil es erst durch die Experimentiertätigkeit – die Übersetzung der Naturgesetze in operationale, kausal-funktionale Regeln – seine Gewissheit (*objektive Gültigkeit*) gewinnt.

Entsprechend dazu legt Bacon für den gelungenen Vollzug der *neuen Wissenschaft_B* zwei zentrale Forschungsprinzipien nahe. Zum einen sollen wissenschaftliche Erkenntnisse potenziell anwendbar sein und zum anderen soll der Forscher in der Entdeckung der kausalfunktionalen Zusammenhänge ungeachtet der ersten Handlungseinschränkung in seinem Forschen frei sein. Der Wissenschaftler versteht die Normierung seiner Praxis nicht als externe Einschränkung, sondern begreift sie als wissenschaftsimmanentes Prinzip der Wirklichkeitserkenntnis. Ohne die selektive Instrumentalisierung der Natur innerhalb eines Experiments ist keine sichere Naturerkenntnis möglich. Die experimentelle Methode ist daher auch aus der wissenschaftsimmanenten Perspektive geboten. Weil die experimentelle Methode ihre Begründung aus der immanenten Selbstreflexion der Wissenschaft bezieht und sie sozusagen nebenbei Möglichkeiten der Instrumentalisierung der Natur eröffnet, kann Bacon das aristotelische Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis auf eine Zielsetzung beschränken, die autonome Wahl der Forschungsfragen, und diese beschränkte Wissenschaftsautonomie mit der gesellschaftlichen Instrumentalisierung vereinbaren.

Vor diesem Hintergrund muss die *neue Wissenschaft_B*, die Bacon auf die Erkenntnis der Mannigfaltigkeit aller kausalfunktionalen Zusammenhänge reduziert, im Gegensatz zu Aristoteles' philosophischer Wissenschaft keine individuelle oder gesellschaftliche Orientierungsfunktion erfüllen. Die Naturbestimmungen, die diese Naturwissenschaft ermittelt, sind lediglich diejenigen, die uns die Natur *mit Gewalt* aufzwingt. Der Mensch muss sich an diese halten, um die Natur für seine Interessen nutzen zu können. Die *neue Wissenschaft_B* erkennt keine naturimmanenten Orientierungswerte und stellt keinesfalls das Paradigma einer selbstgenügsamen Tätigkeit, nach dem sich der Mensch zu richten hat.

Die *neue Wissenschaft_B* als staatlich geförderte Forschungsinstitution deutet Bacon als ein funktionales Element in einer arbeitsteiligen Gesellschaft, deren Zielsetzungen positiv zur gesellschaftlichen Entwicklung beitragen oder im entgegengesetzten Fall durch das (politische) Vernunftdenken und die Religion korrigiert werden. Wissenschaft als

selbstgenügsame Erkenntnis zu betreiben und darin das freie Erkenntnisstreben zu verwirklichen, versteht Bacon als eine Lebensweise unter vielen. Die Erkenntnistätigkeit wird vom Staat nur deshalb gefördert, weil sie ein enormes Potenzial zur technischen und wirtschaftlichen Entwicklung bietet, dessen Ausschöpfung – in Anlehnung an Smiths Metapher: wie von *unsichtbarer Hand* gelenkt – mit der gesellschaftlichen Wohlfahrt einhergeht und somit Bacons eigentlichem Gesellschaftsideal, der Realisation der *Idee der Mühe- und Sorglosigkeit*, entgegenkommt.

4 Philosophische Wissenschaft als systematische Wirklichkeitserkenntnis

Philosophieren ohne System kann nichts wissenschaftliches sein.

EnzL, § 14.

Mit diesem Kapitel soll zweierlei verständlich gemacht werden: Erstens werden Kants kritische Sicht auf die Reichweite der philosophischen Erkenntnis und sein darauf aufbauender Entwurf zur Architektonik der philosophischen Vernunftwissenschaft skizziert. Mit der Suche nach der das philosophische Denken nachhaltig prägenden Logizität versucht Kant, die Grenzen und die darin sich ergebenden Möglichkeiten des mit Vernunft begründeten Erkennens auszuloten. In diesem Zuge wird ein Aspekt des Ideals der selbstgenügsamen Erkenntnis auf besondere Weise hervorgehoben. Die philosophische Wissenschaft erfüllt mit ihrer Auslotung des Vernunftvermögens die Funktion, die sachhaltige Erkenntnis der Wirklichkeit durch die empirischen Wissenschaften systematisch grundzulegen. Kant wie Descartes trauen der Philosophie zu, die systematische Basis für eine zusammenhängende und allumfassende Wirklichkeitserkenntnis bereitzustellen. Gleichwohl unterscheiden beide neuzeitlichen Ansätze sich von dem Aristoteles', indem sie den Gewissheitsanspruch der philosophischen Erkenntnis und mit Blick auf das Erkenntnisideal der *experimentellen Wissenschaften_G* in skeptischer Absicht begrenzen.

Vor dem Hintergrund dieser neuzeitlichen Entwicklung entwirft Hegel sein Programm einer philosophischen Wissenschaft. Dessen Grundzüge sollen zweitens vorgestellt werden, um Gemeinsamkeiten und Differenzen herauszuschälen. Der Einblick in Hegels philosophisches Programm erscheint überaus wichtig, um seine Adaption von Aristoteles' Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis verstehen zu können. Denn – dies sei bereits an dieser Stelle betont – Hegel will durch die Entwicklung der (reinen) philosophischen Wissenschaft dieses Ideal reformulieren. Es ist seine grundlegende Überzeugung, dass der Begriff der selbstgenügsamen Erkenntnis nicht einfach erlernt, sondern erst im *Vollzug der philosophischen Erkenntnis* gehaltvoll erkannt werden kann. Im zweiten Teilkapitel wird dazu Hegels kritische Auseinandersetzung mit Kants transzenden-

taler Analyse des Erkenntnisvermögens erörtert. Im dritten Teilkapitel werden daran anschließend die Eckpunkte von Hegels Konzeption der philosophischen Wissenschaft besprochen.

4.1 Kants Konzeption der philosophischen Wissenschaft

4.1.1 Der Ansatz der vorkritischen Metaphysik

Die Überlegung, dass die wissenschaftliche *Erkenntnisgewissheit* mit dem *Systematizitätsideal* verbunden ist, stellen nicht erst Kant und Hegel an. Diese besaß in der gesamten Neuzeit eine besondere Virulenz. Viele Wissenschaftler und Philosophen hatten sich in formaler Hinsicht ausgiebig mit Euklids *Geometrie* beschäftigt. Gemäß deren Methode müssen alle Aussagen einer Wissenschaft begründet auf wenige Basisprinzipien (inhaltliche Definitionen, strukturelle Postulate und logische Axiome) zurückgeführt werden können.¹ Allerdings lässt sich die Evidenz dieser Basisprinzipien nicht innerhalb der Geometrie begründen. In Anlehnung an Aristoteles suchen die Philosophen zur Vermeidung eines unendlichen Regresses oder eines willkürlichen Anfangs des philosophischen Erkennens und zur Klärung der Hierarchie unter den Prinzipien nach ersten Ursachen und Prinzipien (siehe 1.1.3).

Seit der Neuzeit, wie an Descartes' Absatz diskutiert wurde (siehe 3.1.3), versucht man, diese ersten Prinzipien durch ein *sich selbst begründendes*, ein *selbstevidentes* Vernunftprinzip grundzulegen.² Nicht zuletzt wird Descartes' Suche nach einem *selbstevidenten Urgrund* dadurch motiviert, dass dessen Fehlen alle *wissenschaftlichen Gewissheitsansprüche* aus formaler Sicht angreifbar machen würde, da jedes Begründungsverfahren in einem unendlichen Regress enden oder an einem willkürlichen Punkt beginnen würde. Vor diesem Hintergrund setzt er sich sehr kritisch mit dem paradigmatischen Vorbild *Geometrie* auseinander. Sein Ziel ist die Verschmelzung der Systematizität der Geometrie mit dem Grundlegungsideal der aristotelisch geprägten Metaphysik.³ Die grundlegendste Erkenntnis-

¹ Vergleiche dazu Schmitz 1994, 42 ff.; speziell zum Einfluss dieses Denkens auf Hegel durch den Neuplatoniker Proklos siehe Schmitz 1994, 16 ff.

² Siehe dazu Descartes 1637 sowie die Kommentierung in Flage und Bonnen 1999, 13 ff. Zu dem einen Vernunftprinzip gesellen sich vier Regeln des methodischen Philosophierens, die der introspektiven Grundlegung eine systematische Struktur geben.

³ „It would be misleading to characterize the arguments of the *Meditations* as unfolding straightforwardly according to geometric method. But Descartes maintains that they can be reconstructed as such [...]. [...] As alluded to above,

gewissheit – die allen skeptischen Einwänden standhalten kann und die sozusagen negativ, über unterschiedliche Destruktionsversuche des skeptischen Denkens abgesichert wird – wäre laut Descartes gegenüber allen Einwänden immun: Sie sei absolut gewiss, da sie selbstevident ist und zwar in der Art, dass nicht einmal Gott, dem alle Einwände zugänglich wären, sie bezweifeln könne.

Dass ein vernünftiges Begründungsverfahren innerhalb einer systematischen Wissenschaft nicht nur von der *Widerspruchsfreiheit* aller Sätze abhängt, sondern auch vom *Prinzip des zureichenden Grundes*, bringt Leibniz deutlich zum Ausdruck. Dabei orientiert auch er sich explizit am Begründungsverfahren der Mathematik.⁴ Denn es könne keine Aussage als richtig gelten, ohne dass es einen zureichenden Grund dafür gäbe, dass es so und nicht anders sei, auch wenn in den meisten Fällen diese Gründe uns Menschen nicht bekannt seien.⁵ Ein *beweisunbedürftiges Ursprungsprinzip* muss *aus sich selbst* zureichend begründet sein. Das cartesische *cogito ergo sum* stellt für Leibniz eine *unmittelbare Gewissheit* dar, die zwar nur Gott vollkommen einsichtig sei, deren prinzipielles Wirken die menschliche Vernunft jedoch durch ihre *Selbsterklärung*, an ihrer eigenen erkenntniskonstitutiven Leistung erfahren könne. Leibniz entwickelt also den Ansatz weiter, die Erkenntnis durch eine introspektive Analyse des Vernunftvermögens grundzulegen. Da die Gewissheit des ursprünglichsten Prinzips dem Menschen nur unmittelbar zugänglich ist, kann er dessen Gültigkeit nur indirekt, anhand der metawissenschaftlichen Betrachtung der *logischen Selbstentfaltung des Vernunftbewusstseins* begründend erkennen.⁶ Leibniz legt damit nahe, dass die Frage nach dem systematischen Bezug aller Vernunftprinzipien mit Hilfe deren produktiver Entwicklung anhand eines zureichenden Prinzips beantwortet werden kann. Jedoch führt er dieses Programm nicht konsequent aus.

the Meditations contains a destructive component that Descartes likens to the architect's preparations for laying a foundation. Though the component finds no analogue in the method of the geometers, Descartes appears to hold that this component is needed in metaphysical inquiry.“ Newman 2010.

⁴ Leibniz 1714, §§ 31–32. Die Mathematiker gelangen „zuletzt auf einfache Ideen, von denen man keine Definition mehr geben kann“, und „zu ursprünglichen Prinzipien, die nicht bewiesen werden können und auch gar keines Beweises bedürfen“. Leibniz 1714, § 35. Eine Wissenschaft der Vernunftprinzipien müsse sich – in Abgrenzung zu einer Tatsachenwissenschaft – als ein widerspruchsfreies System *notwendiger Vernunftwahrheiten* erweisen, siehe Leibniz 1714, § 33. Diese beruhen auf einfachen Ideen und beweisunbedürftigen Ursprungsprinzipien, siehe Leibniz 1714, § 35.

⁵ Leibniz 1714, § 32.

⁶ Diese Erkenntnis gewinnt Leibniz nur zögerlich. Siehe Blank 2001, 47–59.

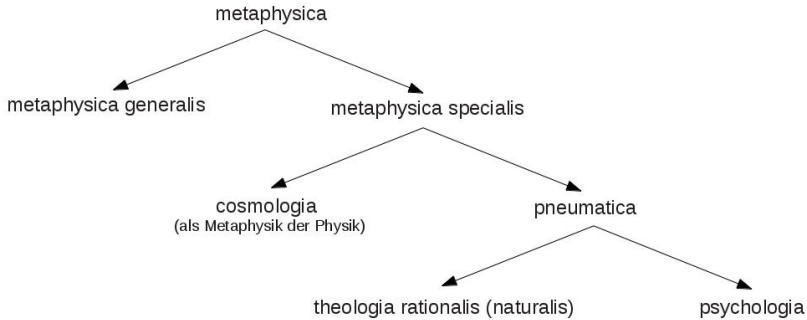


Abbildung 4.1: Gliederung der Metaphysik nach Ch. Wolff und Baumgarten

Ch. Wolff und Baumgarten greifen in ihren philosophischen Programmen den Systematisierungsaspekt des aristotelischen Erkenntnisideals mit Blick auf Leibniz' Überlegungen auf. Aristoteles betitelt die philosophische Wissenschaft, wie bereits diskutiert wurde (siehe 1.1.4), mit *Metaphysik* oder *Erster Philosophie* (πρώτη φιλοσοφία).⁷ Diese übernimmt zwei wesentliche Funktionen in der Systematisierung der wissenschaftlichen Erkenntnis (siehe Fußnote 27 (50)): Zum einen obliegt ihr die Untergliederung der Wissenschaften durch die analytische Differenzierung aller Seinsbereiche, die jeweils durch jene untersucht werden. Zum anderen besitzt sie eine synthetisierende Funktion, die sich in der Fragestellung nach dem Wesen des Seienden – als demjenigen, das dem Seienden, insofern es Seiend ist, zukommt (τὸ ὄν ἧ ὄν) – fokussiert und die mit Blick auf die einheitsstiftende Funktion des Seins beantwortet wird. Aristoteles versucht also, durch die Bestimmung des Allem-Gemeinsamen (κοινόν) jedem Seienden einen systematischen Bezugspunkt zu geben.⁸

Die insbesondere für Kant ausschlaggebende Variante der neuzeitlichen Metaphysik findet sich bei seinem Lehrer Baumgarten, der wiederum die *Deutsche Metaphysik* seines Lehrers Ch. Wolff weiterentwickelt.⁹ In Abbildung 4.1 wird Ch. Wolffs architektonischer Entwurf der Metaphysik als systematischer Wissenschaft dargestellt. Die besondere Metaphysik (*metaphysica specialis*) unterteilt sich anhand der drei Wesensarten (*en-*

⁷ Siehe MP, 1026a15 ff.

⁸ Siehe dazu MP, 1060b31–36 und Vollrath 1962, 273.

⁹ Siehe Kant 1765, 308 f. und Vollrath 1962.

tia) in die *pneumatica* (geistige beziehungsweise übernatürliche Wesen), die sich in die *theologia naturalis* (Gott) und die *psychologia* (Seele) gliedert, und die *cosmologia* (die spezielle Metaphysik der eigentlichen *physica*). Die allgemeine Metaphysik (*metaphysica generalis* oder *ontologia*) übernimmt die prinzipientheoretische Grundlegung der besonderen Metaphysik. Denn die besonderen Metaphysiken setzen sich zwar mit den Grundprinzipien der einzelnen Fachwissenschaften auseinander, stiften aber keinen systematischen Zusammenhang unter ihnen.

Ch. Wolff übernimmt von Leibniz die Forderung nach der Angabe eines *zureichenden Grundes* für alle Tatsachen (Wesen) und Aussagen (siehe Haupttext). In diesem Sinne versucht er, die *ontologia* zu einer Basiswissenschaft auszubauen, wie sie auch Descartes mit der *mathesis universalis* angedacht hatte. Die eigentliche Begründungsleistung der ontologischen Grundlegungswissenschaft entspringt einer systematischen Verklammerung der Selbstvergewisserung des menschlichen Erkenntnisvermögens einerseits und der argumentativen Absicherung der Existenz Gottes als dem Knotenpunkt der Wesensontologie andererseits.¹⁰

4.1.2 Philosophie als systematische Wissenschaft

Wenn Kant davon redet, dass die Philosophie „den sicheren Weg der Wissenschaft einzuschlagen“¹¹ hat, dann umschreibt er seine Bemühungen, die systematische Metaphysik wolffischer Art mit Methoden und Erkenntnissen der neuzeitlichen Wissenschaften, speziell der neuzeitlichen Physik newtonscher Art, zu vereinigen. Die Seite der vorkritischen Metaphysik betont, wie erläutert (siehe 4.1.1), die systematische Ordnung aller Wissenschaften durch eine sie grundlegende Basiswissenschaft. Aus ihrem Hauptprinzip und ihrer inneren Methodik werden alle anderen metaphysischen Leitprinzipien und Entitäten abgeleitet. Die *ontologia* stützt sich dabei einerseits auf die Selbstvergewisserung des menschlichen Erkenntnisvermögens und andererseits auf die argumentative Absicherung der Existenz Gottes. Den exakten Wissenschaften, vornehmlich der Logik, der Mathematik und der neuzeitlichen Physik ist gemein, dass sie ihrem Paradigma *more geometrico* folgen und die analytisch-synthetische Methode anwenden. Sie zeichnen sich also durch eine streng formale Struktur aus, in welcher die Gesamtheit aller Aussagen *begründet* auf wenige Basisprinzipien zurückgeführt wird. Die *experimentelle Wissenschaft*_G als die Erfahrungswissenschaft unter den exakten Wissenschaften koppelt

¹⁰ Siehe Vollrath 1962, 277–284 sowie zur Vorgeschichte Folger-Fonfara 2005, 465–467.

¹¹ KdV, B VII.

ihre Erkenntnis zudem empirisch zurück. Die Physik richtet das *Erkenntnisvermögen*¹² – so Kants zentrale Annahme – danach aus, „was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen läßt“.¹³

Im Grunde versucht Kant, die *unsichere Metaphysik* – „einer ganz isolierten spekulativen Vernunftkenntnis, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt und zwar durch bloße Begriffe (nicht wie Mathematik durch Anwendung derselben auf Anschauung), wo also Vernunft selbst ihr eigener Schüler sein soll“¹⁴ – mit Hilfe der *sicheren Physik* in zweierlei Hinsicht zu belehren: Zum einen wird der spekulative Teil des Erkenntnisvermögens, die Vernunftkenntnis, mit der Realitätserkenntnis, genauer: mit der wissenschaftlichen Methode der empirischen Physik verbunden. Kant will durch eine derartige propädeutische Belehrung in der KdV zeigen, dass die spekulative Erkenntnis des Übersinnlichen (Gott, Welt, Seele) scheitert.

Denn wenn die Unmöglichkeit derselben [der unbeschränkten spekulativen Wirklichkeitserkenntnis der reinen Vernunft, F. B.] nicht deutlich dargetan worden, und die Selbsterkenntnis der Vernunft nicht wahre Wissenschaft wird, worin das Feld ihres richtigen von dem ihres nichtigen und fruchtlosen Gebrauchs, so zu sagen, mit geometrischer Gewißheit unterschieden wird, so werden jene eitle Bestrebungen niemals völlig abgestellt werden.¹⁵

Zum anderen muss sich die auf die KdV aufbauende spezielle Metaphysik an der Möglichkeit messen lassen, die (reinen) Erkenntnisse der erfahrungsbedingten Naturerkenntnis anhand ihrer Grundprinzipien ableiten zu können. Denn die physikalische und auch die mathematische Wissenschaft produzieren die unbestreitbaren Fälle sicherer wissenschaftlicher Erkenntnis und stellen die Wissenschaftsparadigmen in *Kants kopernikanischen Wende* dar.

Kants neuartige philosophische Grundlegungswissenschaft orientiert sich also an der Methode und den Inhalten der Physik (und Mathematik), indem sie ihr Objekt – das Erkenntnisvermögen – hinsichtlich der Möglichkeit einer derartigen Erfahrungserkenntnis untersucht. Die in der Metaphysik tätige Vernunft wird Gegenstand ihrer eigenen Experimente,

¹² Kant gebraucht Erkenntnisvermögen und Vernunft zum Teil synonym. Um diesen Vernunftbegriff im weitesten Sinne von der Bedeutung als synthetisierendes Vermögen abzugrenzen, rede ich zunächst von *Erkenntnisvermögen*. Darunter fallen alle Teilvermögen der Erkenntnis (Verstand, Urteilskraft, Vernunft ...).

¹³ KdV, B XVIII (Anmerkung).

¹⁴ KdV, B XIV.

¹⁵ Prol, § 35, A 109.

in denen das Objekt der Erkenntnis – das Erkenntnisvermögen – sich nach einer speziellen Erkenntnistätigkeit und somit nach sich selbst richtet. Philosophie als systematische Wissenschaft stellt nach dem kantischen Erkenntnisideal eine an der (physikalischen) Erfahrungswissenschaft gemessene *Selbsterkenntnis der Vernunft* dar.

4.1.3 Die erkenntniskritische Einschränkung der Metaphysik

Das Ziel der Vereinigung von Metaphysik und neuzeitlicher Naturerkenntnis erreicht Kant jedoch erst mit seinem kritischen System, in welchem er nicht nur nach den Bedingungen neuzeitlicher empirischer Naturerkenntnis fragt, sondern mit Blick auf die gesamte philosophische Erkenntnis nach den Bedingungen der Möglichkeit von *Erfahrung überhaupt*.¹⁶ In der vorkritischen Phase verfolgte Kant das im vorhergehenden Abschnitt vorgestellte Vorhaben, indem er zum einen die Anwendungsbedingungen, die die Erkenntnisse der newtonschen Physik ermöglichen, analysiert und zum anderen zur Verwissenschaftlichung der Metaphysik die newtonsche Version der analytisch-synthetischen Methode *unkritisch* auf die philosophische Grundlegungswissenschaft übertragen will.¹⁷ Die Basis des kritischen Systems bildet hingegen Kants Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Subjektivismus. Das für ihn paradigmatische Beispiel sieht er in Kopernikus' Perspektivenwandel in der wissenschaftlichen Kosmologie, durch die Kopernikus vom Anhänger des geozentrischen zu einem des heliozentrischen Weltbilds wird. Ein analoges Vorgehen schlägt Kant im Feld der Metaphysik vor. Auch die Gegenstände der Metaphysik zeigen sich in einem anderen Licht, wenn man zuvor die Perspektive wechselt:

Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten, [...].¹⁸

In gewisser Weise findet sich diese Reflexion bereits bei Descartes, wenn dieser auf der Suche nach dem *fundamentum inconcussum* aller Erkenntnis den Ansatz protegirt, dass alle Erkenntnisgegenstände aus der Innenperspektive des denkenden Subjekts als dem archimedischen

¹⁶ Siehe beispielsweise KdV, B XL–XLI.

¹⁷ Die schrittweise Abkehr von diesem Ansatz hin zur der kritischen und umfassenden Programmversion wird in Falkenburg 2000 detailreich nachvollzogen. Es sollte zudem nicht vergessen werden, dass Kant in seiner kritisch-wissenschaftlichen Philosophie sehr wohl noch Metaphysik betreibt, siehe dazu Fußnote 22 (211).

¹⁸ KdV, B XVI.

Punkt der Erkenntnis erschlossen werden (siehe 3.1.3). Darüber hinaus nimmt Kant die Kritik an dem dem cartesianischen Ansatz folgenden und in seinen Erkenntnisansprüchen überzogenen Rationalismus durch Humes Empirismus durchaus ernst. Humes skeptische Ablehnung der Möglichkeit apriorischer Erkenntnisse im Bereich der Erfahrungswissenschaften nimmt Kant zum Ausgangspunkt, um nach der Möglichkeit synthetischer Erkenntnis a priori zu fragen. Der von ihm vorgeschlagene Perpektivenwechsel baut also im Wesentlichen auf einer skeptischen Hinterfragung einer rationalistischen Präsupposition auf. Denn eine produktive philosophische Erkenntnis fiele „mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammen[...], die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll“.¹⁹

Die kritische Neugründung der Metaphysik verlangt nach Kant eine entsprechende Untersuchung des Erkenntnisvermögens. Er will die Erkenntnis der vorkritischen Metaphysik begrenzen und den dogmatischen Anspruch auf eine apriorisch-objektive Erkenntnis der Naturwelt revidieren. Dazu versucht er, die Bestimmungen, die unser Erkenntnisvermögen in jegliches Wissen bereits hineinlegt – etwa die Kategorie der Kausalität – systematisch zu untersuchen. Kant hat dabei das gesamte Erkenntnisvermögen im Blick, um eine vollständige (sic!) Darlegung aller reinen Kategorien zu erreichen. Diese vollständige Kritik des Erkenntnisvermögens sichert zum einen dessen Einheit selbst – das systematische Zusammenspiel der Teilvermögen: Anschauung, Verstand, Vernunft, Einbildungs- und Urteilskraft – und bildet zum anderen die erkenntniskritische Fundierung jeder zukünftigen Metaphysik. Denn lediglich eine derart umfassende Propädeutik kann die metaphysische Grundlegung aller wissenschaftlichen Erkenntnis und somit auch den darin liegenden, auf die systematische Einheit gerichteten Erkenntnisanspruch der Philosophie einerseits kritisch begrenzen und andererseits festigen.²⁰

Dennoch erweist sich die kritische Begrenzung der Metaphysik als fundamentaler Einschnitt. So kann man etwa die „Transzendente Dialektik“ der KdV, die in der Art der wolffschen *metaphysica specialis* aufgebaut ist (vergleiche Abb. 4.1), als Destruktion der dogmatischen Metaphysik am Leitfaden ihrer vorzüglichen Gegenstände interpretieren.²¹ Weshalb Mendelssohn schon 1785, im „Vorbericht“ seiner *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, von dem „alles zermalmenden Kant“

¹⁹ KdV, B XVI.

²⁰ Siehe Prol, § 58 f. und Falkenburg 2000, 14.

²¹ Siehe Vollrath 1962, 258.

spricht.²² Demgegenüber verkörpert die aus der Erkenntniskritik entstehende Transzendentalphilosophie eine gewandelte Metaphysik. Sie ersetzt die Grundlegungsfunktion der vormaligen *ontologia* als der *metaphysica generalis*, indem sie sich als eine *Logik aller wissenschaftlichen Erkenntnis* mit deren begrifflichen Grundlagen und Prinzipien auseinandersetzt. Darüber hinaus erweitert Kant die angewandte Metaphysik sogar um das Feld der Moralbegründung, also „auf sittliche Einsicht und Gegenstände theoretischer Überzeugungen, die wir mit sittlicher Einsicht verbinden.“²³

4.1.4 Die Systematizität des Erkenntnisvermögens

Es ist davon auszugehen, dass Kant mit seiner Transzendentalphilosophie das Projekt einer angewandten Metaphysik, als der Basis aller wissenschaftlicher Erkenntnis und der moralischen Begründung beibehält.²⁴ Daher führt er das System aller menschlichen Erkenntnis beziehungsweise das System aller Wissenschaften via der inneren Strukturierung der angewandten Metaphysik auf die Systematizität des Erkenntnisvermögens zurück.²⁵ Entsprechend gilt, dass alle in Bezug zur Erkenntnis auftretende Systematizität durch das Erkenntnisvermögen selbst bedingt ist – das wissenschaftliche System drückt also die Systematizität der Vernunft aus. Aber was bedeutet Systematizität überhaupt?

²² Siehe dazu Hinske 1996. Dass Kant nicht der Alleszermalmer ist, „hat bereits die letzte Generation der noch im deutschen Neukantianismus aufgewachsenen Philosophen unseres Jahrhunderts eingesehen und mit der Wiederentdeckung Kants als eines ‚Metaphysikers‘ revidiert (zum Beispiel Nicolai Hartmann, Heimsoeth, Heidegger, Cramer)“ (Fulda 1991, 10).

²³ Fulda 1991, 11.

²⁴ Er schreibt: „Der dritte und neueste Schritt, den die Metaphysik getan hat, und der über ihr Schicksal entscheiden muß, ist die Kritik der reinen Vernunft selbst, in Ansehung ihres Vermögens, das menschliche Erkenntniß überhaupt, es sei in Ansehung des Sinnlichen oder Übersinnlichen, a priori zu erweitern. Wenn diese, was sie verheißt, geleistet hat, nämlich den Umfang, den Inhalt und die Grenzen desselben zu bestimmen, – wenn sie dieses in Deutschland und zwar seit Leibnitzens und Wolfs Zeit geleistet hat, so würde die Aufgabe der Königlichen Akademie der Wissenschaften aufgelöset seyn.“ Kant 1804, 263–264.

²⁵ „Denn unsere Vernunft (subjektiv) ist selbst ein System, aber in ihrem reinen Gebrauche, vermitteltst bloßer Begriffe, nur ein System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff hergeben kann.“ KdV, B 765 f. Betrachtet man sich die Architektur der Wissenschaften genauer, so gibt es im Bereich der Naturerkenntnis für Kant nur die mathematische Naturwissenschaft, die Physik (beziehungsweise in Bezug zu den Gegenständen der vorkritischen Metaphysik: zum Weltbegriff die Kosmologie, zur Seele die Psychologie und zu Gott die Theologie). Siehe KdV, B 871.

Die einem System zugrunde liegende Struktur ist eine Mannigfaltigkeit, die als ein in unterscheidbare Teile gegliedertes Ganzes begriffen wird. In Abgrenzung zu einer *rhapsodischen* beziehungsweise *aggregathften*, mitunter rein willkürlichen Zusammenstellung von Unterschiedenem, kann ein System auf ein *erzeugendes Prinzip* zurückgeführt werden. Dieses begrenzt einerseits das Ganze in seinem Umfang und stiftet andererseits eine notwendige Beziehung zwischen ihm und den Teilen sowie zwischen den Teilen untereinander – also im Grunde die logisch-funktionale Synthesis aller Teile zu einer Einheit.²⁶ Das Herzstück des Systems – in gewissem Sinn das *fundamentum inconcussum* cartesischer Art – bildet das synthetisierende, logisch-funktionale Prinzip, nach dem die teleologische Form der *Systematizität_{K/H}* gedacht wird. Es stellt aber laut Kant nicht nur einen *logischen (Erzeugungs-)Motor* dar, sondern wird von ihm in Bezug zur Idee des Ganzen gesetzt. Er schreibt:

Ich verstehe aber unter einem System die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so fern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Teile untereinander a priori bestimmt wird.²⁷

Als den Fluchtpunkt dieser Vernunftperspektive nennt er den „Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen“, der der begrifflichen Synthesis einer Mannigfaltigkeit zu einem einheitlichen System vorausgesetzt wird. In welchem Sinn lässt sich dieser Vernunftbegriff verstehen?

Zur Beantwortung der obigen Frage muss man sich klar machen, dass Kant sich in der Analyse der *Systematizität_{K/H}* als dem Schlüsselbegriff zur Erschließung des Vernunftvermögens vom Grundprinzip der Zweckmäßigkeit leiten lässt. Er schreibt:

Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein, wenn wir nur einen gewissen Mißverstand verhüten und die eigentliche Richtung derselben ausfindig machen können.²⁸

Jedem, der mit dem aristotelischen Naturbegriff vertraut ist, wird sofort auffallen, dass Kant die Natur des Erkenntnisvermögens ähnlich der Natur eines Einzeldings begreift. Liest man die Redewendung „die Natur unserer Kräfte“ als Synonym zum Begriff der Natur unser Erkenntnis, dann muss diese der Grund für die Zweckmäßigkeit von all demjenigen sein, das mit

²⁶ Siehe Falkenburg 2000, 378 und Gloy 1976, 181.

²⁷ KdV, B 860; aber auch B 673.

²⁸ KdV, B 670 f.

ihr in Zusammenhang steht. Der Maßstab der aus der (immanenten) Natur erwachsenen Zweckmäßigkeit eines Einzeldings ist die Realisation des immanenten Leistungsprinzips (siehe 1.3). Für Aristoteles stellt die Psyche das höchste immanente Prinzip des Menschen und den Ausgangspunkt aller menschlichen Zweckmäßigkeit dar.

Kant untersucht hingegen das Erkenntnisvermögen selbst, also die Psyche in Hinsicht auf ihre eigentliche Erkenntnisleistung. Dazu nutzt er eine Analogie zum *Organismus*, den er als wohlgeordnete und sich immanent konstituierende systematische Einheit begreift. Entsprechend enthält das Erkenntnisvermögen

den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demselben kongruirt. Die Einheit des Zwecks, worauf sich alle Teile und in der Idee desselben auch unter einander beziehen, macht, daß ein jeder Teil bei der Kenntniß der übrigen vermißt werden kann, und keine zufällige Hinzusetzung, oder unbestimmte Größe der Vollkommenheit, die nicht ihre a priori bestimmte Grenzen habe, stattfindet. Das Ganze ist also gegliedert (*articulatio*) und nicht gehäuft (*coacervatio*); es kann zwar innerlich (*per intususceptionem*), aber nicht äußerlich (*per appositionem*) wachsen, wie ein tierischer Körper, dessen Wachstum kein Glied hinzusetzt, sondern ohne Veränderung der Proportion ein jedes zu seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht.²⁹

Alle Teile des Erkenntnisvermögens werden entsprechend auf die Idee der geordneten und funktionalen Einheit des Ganzen bezogen, nach welcher die Zweckmäßigkeit eines jeden Teils bestimmt wird. Zu beachten ist, dass die Idee der zweckmäßigen Einheit, nach welcher alle Organe harmonieren, der Analyse des Erkenntnisvermögens vorausgeht. Das Vermögen, einen entsprechenden Begriff vorzuhalten, ordnet Kant dem Vernunftvermögen zu. Ersetzt man den Begriff Erkenntnisvermögen ausnahmsweise durch den der Vernunft, dann bedingt die Vernunft ihre Selbsterkenntnis. Vernunftkenntnis findet ihre Grundlegung in der selbstreflexiven Analyse der erkennenden Vernunft. Darin findet sich ein wichtiges Ergebnis von Kants Deutung der neuzeitlichen Subjektivität.

Kant ordnet der Vernunft dieses Vermögen zu, nachdem er die Funktionen des reinen Verstandes, die Kategorien, abgeleitet und mit Hilfe dieser aufgezeigt hat, inwiefern sich die menschliche Vernunft in ihrem „natürlichen Hang“ (KdV, B 670), die Grenze des Feldes möglicher Erfahrung zu überschreiten, in bestimmte Antinomien verstrickt. Die Kategorien des reinen Verstandes sind zur objektiven Gegenstandskonstitution innerhalb empirischer Erfahrung unerlässlich. Entsprechend sei das Vermögen des

²⁹ KdV, B 860 f.

Verstandes, dass er das Mannigfaltige im empirisch erfahrbaren Objekt anhand der Kategorientafel durch Begriffe vereinige.³⁰

Die Vernunft wiederum bezieht sich niemals auf ein sinnlich erfahrbaren Gegenstand, sondern auf die Begriffe des Verstandes, welche sie zur Einheit ordnet. Diese Einheit wird in Beziehung zur Totalität gesetzt, so dass die Verstandesbegriffe ihre „größtmögliche Ausbreitung haben können“ (KdV, B 671). Der konkrete Zweck der Vernunft liegt daher in der Vereinigung der Mannigfaltigkeit der Verstandesbegriffe unter Vernunftideen (zum Beispiel Gott, Kosmos) zu einer teleologisch strukturierten Einheit. Jene Einheit – wie festgestellt wurde – unterliegt gemäß dem logischen Begriff des Organismus dem Ideal der *Systematizität_{K/H}*. Alle Verstandesbegriffe und Verstandeshandlungen folgen also dem (logischen) Begriff einer Totalität, nach dem sie als eine im obigen Sinn systematisch strukturierte Einheit gedacht werden.

Die Vernunftideen werden als *regulativ* für alle wissenschaftliche Erkenntnis beschrieben und besitzen daher keine den Verstandeskategorien vergleichbare *konstitutive Funktion*.³¹ Sie richten den Verstand auf ein Ziel, den *focus imaginarius*, der ganz außerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung läge und dennoch dazu diene, ihnen die größtmögliche Einheit neben der größtmöglichen Ausbreitung zu verschaffen.³² Mit Hilfe einer Spiegelallegorie versucht Kant zudem zu verdeutlichen, dass die Vernunft diesen Fluchtpunkt im hypothetischen Sinn gebraucht, um den Verstand auf das Unbekannte, welches jenseits der Erfahrungsgrenze liegt, zu lenken und dadurch auf die größtmögliche Erweiterung abzurichten.³³ Die Vernunftidee von der Form eines Ganzen „postuliert demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis, wodurch diese nicht bloß ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird“.³⁴ Die hypothetische Annahme des Ganzen der Erkenntnis – die *Systematizität_{K/H}* der Erkenntnis – verlangt, dass alle wissenschaftliche Erkenntnis methodisch verknüpft werden kann. Sie muss also nach dem *Systematizitätsideal* erzeugt werden, so dass das

³⁰ Siehe KdV, B 672. Der systematische Zusammenhang der Kategorien ist auf dasjenige bezogen, das gleichzeitig das Vermögen des Verstandes ausmacht: das Erkenntnisurteil. Erst durch den Nachweis eines systematischen Zusammenhangs aller Kategorien untereinander kann die objektive Gültigkeit der Erfahrungsurteile garantiert werden. Das Erfahrungsurteil resultiert dann aus der schematisch geregelten Synthese des Mannigfaltigen der Anschauung anhand der Kategorien.

³¹ KdV, B 672.

³² KdV, B 672.

³³ KdV, B 673.

³⁴ KdV, B 673.

Ganze „die Bedingungen enthält, jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen“.³⁵

Die maximale systematische Einheit der wissenschaftlichen Erkenntnis ist aber nicht nur ein *vorausgesetzter* Fluchtpunkt, sondern auch ein Grundsatz der logischen Synthesis überhaupt, dem Kant eine zentrale Funktion innerhalb der apriorischen Erkenntnis zuordnet: Die systematische Einheit gilt als „Probierstein der Wahrheit der Regeln“.³⁶ Der Begriff der Wahrheit wird hier an die systematische Ordnung aller Elemente untereinander geknüpft. *Systematizität_{K/H}* bedeutet daher einerseits eine hypothetische Annahme, die die Vernunft dem „Prinzip des Maximums“³⁷ folgend zur größtmöglichen Erkenntnis gebraucht, und andererseits ein (idealistisches) Erkenntnisideal, das in der reinen (Vernunft-)Erkenntnis als Probierstein der Wahrheit benutzt werden muss, da – worauf im anschließenden Abschnitt näher eingegangen wird – kein anderes Wahrheitskriterium vorliegt.

4.1.5 Der Zusammenhang zwischen intra- und extrasubjektiver Objektivität

Wie gesehen führt Kant die Systematizität der Wissenschaften auf die *Systematizität_{K/H}* des Erkenntnisvermögens zurück (siehe Absatz 4.1.4) und unterwirft sie somit der *Logizität der Subjektivität*.³⁸ Die selbstreflexive Untersuchung des Erkenntnisvermögens sollte in der Lage sein, den notwendigen und vollständigen Zusammenhang aller Kategorien – ihre Systematizität nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit – transzendentallogisch nachzuweisen. Die kritische Untersuchung der Erkenntnis bedarf des Kriteriums der *Systematizität_{K/H}*, weil das Erkenntnisvermögen nach Kant keine erfahrbare Erscheinung ist. Das heißt, dass die transzendentallogische Erkenntnis von anderer Qualität als die Erfah-

³⁵ KdV, B 673.

³⁶ KdV, B 675. Die Herstellung systematischer Einheit durch die Vernunft verläuft *quasi-schematisch*, analog zu dem der Sinnlichkeit korrespondierenden Schema (KdV, B 692 f.). In diesem Sinn stellt der Begriff Gott einen Imaginationspunkt dar, der mit Hilfe der Verstandeskategorien außerhalb deren Gültigkeitsbereichs konstruiert wird (weshalb der Verstand sich in der Begründung dieses Begriffs in Antinomien verstrickt). Ein solches Wesen dient dann nur als Schema zum regulativen Gebrauch (KdV, B 707).

³⁷ KdV, B 692.

³⁸ Der Begriff *Logizität* soll darauf verweisen, dass es Kant nicht (und Hegel erst recht nicht) um eine Psychologie geht, sondern um eine philosophische Analyse der Formen des Erkenntnisvermögens (Kant) beziehungsweise des reinen Denkens (Hegel).

rungerkenntnis ist.³⁹ Mit Hilfe dieses methodischen Vorgehens will Kant die *intrasubjektive Objektivität* der Denkformen gewährleisten, also ihre intersubjektive Nachvollziehbarkeit und ihre Anerkennung als logische Grundsätze, die als System der Bedingungen der Gegenstandserkenntnis die empirischen Wissenschaften grundlegen. Die *Logizität der Subjektivität* – die *Systematizität*_{K/H} aller Denkformen – bedingt daher auch die Erkenntnisgewissheit der wissenschaftlichen Erkenntnisansprüche.⁴⁰

Die Frage, wodurch die Gewissheit der (Erfahrungs-)Wissenschaften bedingt sei, beantwortet Kant jedoch aus kritischer Sicht sehr vorsichtig. Deren Erkenntnisgewissheit beruhe eben nicht allein auf der intersubjektiv abgesicherten *Systematizität*_{K/H} der Denkformen, sondern findet ihre eigentliche Begründung im systematischen Zusammenwirken aller Erkenntnisvermögen. Mit der Anschauung stellt Kant dem Verstand ein Vermögen anbei, dessen Leistung in der Erfassung der Erscheinung, sprich: der sinnlichen Mannigfaltigkeit, besteht, die uns via der Erfahrung bloß (vor-)gegeben sei. Die Erkenntnisgewissheit eines erfahrungswissenschaftlichen Urteils wird für Kant nicht zuletzt durch die *extrasubjektive Objektivität* der Erscheinung bedingt (siehe 4.2.2). Die Erkenntnisgewissheit hängt also davon ab, ob zu einem Verstandesbegriff ein empirisch wahrnehmbares Korrelat in der Welt existiert.⁴¹ Dieses Zusammenwirken soll folgend genauer untersucht werden.

Die Analyse des Zusammenwirkens der einzelnen Erkenntnisvermögen stützt sich insbesondere auf die Analyse erfahrungsbedingter Urteile. Das Verstandes- und das Anschauungsvermögen konstituieren die Gegenstandserkenntnis, indem das Anschauungsvermögen die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Perzeptionen raum-zeitlich strukturiert (sinnliche

³⁹ Siehe dazu den Hinweis in Drüe et al. 2000, 41. Man könnte es wie Windelband so formulieren, dass das Erkenntnisvermögen nicht zur Erfahrungswelt gehöre. Es sei weder sinnliches Sein (Naturwelt) noch übersinnliches Sein (wie Gott). Vielmehr stelle es das System der Bedingungen der Erkenntnis des Seins dar, das der sinnlichen Erfahrung unzugänglich ist. Dieser Umstand veranlasst den Neukantianer zu sagen, dass das Erkenntnisvermögen nicht sei, sondern *gelte* wie beispielsweise moralische Werte, zu deren Reich es gehöre. Deshalb gibt es keine empirische Selbsterfahrung des Erkenntnisvermögens. Ähnliche Überlegungen stellt auch ein anderer Neukantianer, Lask, zum Status der Philosophie als Wissenschaft an. Siehe Hajime 1925.

⁴⁰ An dieser Stelle möchte ich betonen, dass der Begriff *intrasubjektiv* auf zweierlei verweist: Zum einen darauf, dass die logische Gültigkeit der Verstandesformen ihre Begründung allein im reinen Denken des Subjekts erfährt, und zum anderen darauf, dass diese erfahrungstranszendente Begründung allen Vernunftsubjekten nachvollziehbar ist, womit sie auch einen intersubjektiven Charakter besitzt.

⁴¹ Siehe Punkt 2 in Falkenburg 1987, 22.

Vorstellung der Erscheinung) und der Verstand mit Hilfe der Kategorien den empirischen Gegenstand unter einen Begriff bringt (Denken der Erscheinung). Beide Seiten, *Form und Materie der Erkenntnis*, müssen für ein objektiv-gültiges Urteil zusammenkommen. Kant setzt an dieser Stelle das philosophiehistorisch tradierte Wahrheitskriterium der „Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande“⁴² voraus. Die *objektive Gültigkeit* der Anschauungen erwächst aus der *extrasubjektive Objektivität* der Erscheinungen, da diese das passive Rezeptionsvermögen (rezeptive Subjektivität) affizieren, und der spontanen Synthesisleistung der Anschauung anhand ihrer (reinen) Formen. Die objektive Gültigkeit der Kategorien des Verstandes leitet sich zum einen aus dem Nachweis deren *Systematizität_{K/H}* (intrasubjektive Objektivität), der Vollständigkeit und des zweckmäßigen Zusammenhangs aller Kategorien, und zum anderen aus dem Aufzeigen der Bedingungen der Möglichkeit, dass sich die Kategorien auf die via des Anschauungsvermögens gegebene Sinnesmaterie notwendig beziehen. Diesen Beweis legt Kant in der transzendentalen Logik als (objektive) Deduktion dar (transzendentes Kriterium des empirischen Gebrauchs).

Den Vernunftbegriffen – den Grundsätzen und Prinzipien sowie den Ideen, welche projizierte Totalitäten (Vollkommenes, Unbedingtes) darstellen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit – spricht Kant diese Form der *objektiven Gültigkeit* ab. Deren lediglich erkenntnisimmanente Geltung erscheint merkwürdig, da der Vernunftbegriff der *Systematizität_{K/H}*, die vollständige systematische Einheit nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit, eine essenzielle Funktion im Programm der Erkenntniskritik besitzt, da sie als *Grundsatz regulativ* für die Einheit der reinen Formen des Verstandes (Kategorien) und der Einheit des Erkenntnisvermögens insgesamt (dem Zusammenspiel aller Teilvermögen) sowie für die wissenschaftliche Einheit aller Verstandeserkenntnisse wirkt. Sie spielt also eine ähnlich tragende Rolle in der Erkenntnis wie die Synthesisfunktion des Verstandes hinsichtlich der Mannigfaltigkeit der Anschauung.⁴³ Nicht umsonst

⁴² KdV, B 82.

⁴³ „In der Tat ist Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Prinzipien eine Forderung der Vernunft, um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen, so wie der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt. Aber ein solcher Grundsatz schreibt den Objekten kein Gesetz vor und enthält nicht den Grund der Möglichkeit, sie als solche überhaupt zu erkennen und zu bestimmen; sondern ist bloß ein subjektives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrat unseres Verstandes, durch Vergleichung seiner Begriffe den allgemeinen Gebrauch derselben auf die kleinstmögliche Zahl derselben zu bringen, ohne daß man deswegen von den Ge-

dient sie als Probestein der Wahrheit der Regeln selbst, mitunter der apriorischen Denkformen insgesamt.

Der Versuch dem Vernunftgrundsatz der systematischen Einheit durch Zweckmäßigkeit (Systematizität) dennoch eine Form von Objektivität zuzuweisen, gestaltet sich für Kant einigermaßen schwierig. Denn er sieht sich im Gegensatz zum Fall der Verstandeskategorien außerstande, die Bedingungen der Möglichkeit einer objektiv-gültigen Bezugnahme des Systems aller Vernunftbegriffe auf empirisch gegebene Erscheinungen zu deduzieren. Das heißt, er kann keine „objektive Deduktion“⁴⁴ der Vernunftbegriffe entwickeln, weil diesen keine entsprechende Erscheinung via des Anschauungsvermögens korreliert. Es gibt für sie „keinen Gegenstand in concreto“.⁴⁵ Daher sind die Vernunftideen nicht *konstitutiv* für die Erfahrungserkenntnis und nicht objektiv gültig. Auf sie kann man lediglich intrasubjektiv-logische Objektivität im regulativen Sinn beanspruchen. Kant nennt den Vernunftgebrauch daher auch *hypothetisch*.⁴⁶

Wie zuvor erwähnt, weist Kant darüber hinaus sogar nach, dass wir uns beim Denken der *objektiven Realität von Vernunftideen*⁴⁷ – *kosmologischen Ideen*⁴⁸ oder *Weltbegriffen*⁴⁹, die die „absolute [...] Totalität der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung überhaupt“⁵⁰ umfassen – in Antinomien verstricken. Das heißt, dass sich zwei die Realisation der Vernunftideen betreffende Aussagen – Thesis (endliche Reihe von Bedingungen inklusive des Unbedingten) und Antithesis (unendliche Reihe von Bedingungen, die als Ganzes unbedingte ist) – einander widersprechen, obwohl sie beide durch eine verstandeslogische Argumentation bewiesen werden können.⁵¹ Die Vernunftbegriffe haben also allenthalben (intra-)subjektive Objektivität (Kant: subjektiv logische Geltung), besitzen aber keine extrasubjektive Objektivität (Kant: objektive Notwendigkeit).

Diese Vorgabe würde auch das Erkenntnisideal der *Systematizität*_{K/H} zu einem rein logischen Grundsatz der Erkenntnis degradieren, um es zu

genständen selbst eine solch Einhelligkeit, die der Gemächlichkeit und Ausbreitung unseres Verstandes Vorschub tue, zu fordern und jener Maxime zugleich objective Gültigkeit zu geben berechtigt wäre.“ KdV, B 362 f.

⁴⁴ KdV, B 393.

⁴⁵ KdV, B 692.

⁴⁶ Siehe KdV, B 675.

⁴⁷ KdV, B 397.

⁴⁸ KdV, B 435.

⁴⁹ KdV, B 434, 448.

⁵⁰ KdV, B 395.

⁵¹ Siehe dazu Beisbart 2012.

pointieren. Für das Vernunftvermögen würde entsprechend gelten, „der eigentümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sei: zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird“. ⁵² Hinsichtlich der Systematizität aller Erkenntnis wäre die Aufgabe, zu einem bedingten Verstandesbegriff die Reihe aller Bedingungen, das Unbedingte, zu finden. Das Unbedingte, die „Totalität aller Bedingungen“, ⁵³ der systematischen Erkenntnis ist die in die Welt projizierte Idee des vollständigen Systems der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis, das nach der transzendentalphilosophischen Kritik auf die Erfahrungserkenntnis eingeschränkt wird. Dazu wird das grundlegende Prinzip der Vernunft vorausgesetzt. Das heißt nichts anderes, als

daß man annimmt: wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben (d. i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten). ⁵⁴

Um es nochmals zusammenzufassen: Kant interpretiert die *Systematizität_{K/H}* als regulatives Prinzip, „d. i. es wird kein ihm adäquater empirischer Gebrauch von demselben jemals gemacht werden können“. ⁵⁵ Für das Erkenntnisideal *Systematizität_{K/H}* ergibt sich daher die Regel: Die Vernunft reguliert den Verstand derart, dass er auf einen imaginären Punkt, das System aller wissenschaftlichen Erkenntnis, ausgerichtet wird, um die Begriffe seiner Erfahrungserkenntnis zu Einheiten nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit zusammenzuschließen – unabhängig davon, ob dabei Lücken zu überbrücken sind. Diesen Grundsatz nutzt Kant auch in der transzendentalphilosophischen Erkenntnis. So werden entsprechend die Verstandesformen zur Kategorientafel und im Grunde alle Formen des Erkenntnisvermögens hinsichtlich ihrer Zweckmäßigkeit, Erfahrungserkenntnis als deren Bedingungen zu ermöglichen, organisiert.

Dennoch scheint nicht ganz klar, ob der sich aus dem Grundsatz abgeleitete Anspruch der Vernunft, sich bis zum Unbedingten zu erstrecken, vielleicht doch „objektive Richtigkeit“ ⁵⁶ besitzt oder bloß eine „logische Vorschrift“ ⁵⁷ verbleibt und nur einem (willkürlichen) Interesse der Vernunft dient. Kant tendiert in Bezug zu den meisten Vernunftbegriffen,

⁵² KdV, B 364.

⁵³ KdV, B 379.

⁵⁴ KdV, B 364.

⁵⁵ KdV, B 365.

⁵⁶ KdV, B 365.

⁵⁷ KdV, B 366.

wie gesagt, zum zweiten Fall, scheint aber von dieser Lösung in Bezug zum Begriff der *Systematizität_{K/H}* nicht ganz überzeugt:

Ob aber die Beschaffenheit der Gegenstände, oder die Natur des Verstandes, der sie als solche erkennt, an sich zur systematischen Einheit bestimmt sei, und ob man diese a priori, auch ohne Rücksicht auf ein solches Interesse der Vernunft in gewisser Maße postulieren, und also sagen könne: alle mögliche Verstandeserkenntnisse (darunter die empirischen) haben Vernunfteinheit, und stehen unter gemeinschaftlichen Prinzipien, woraus sie, unerachtet ihrer Verschiedenheit, abgeleitet werden können: das würde ein transzendentaler Grundsatz der Vernunft sein, welcher die systematische Einheit nicht bloß subjektiv- und logisch-, als Methode, sondern objektivnotwendig machen würde.⁵⁸

Zur Debatte steht, ob sich keine apriorischen Gründe finden lassen, nach welchen man von der systematischen Einheit der wissenschaftlichen Erkenntnisse, die nach der *Systematizität_{K/H}* gebildet wurde, auf die Notwendigkeit der systematischen Einheit der Erfahrungsgegenstände und der Natur schließen könne.⁵⁹ Ist dies nicht der Fall, folgt, dass die *Systematizität_{K/H}* lediglich ein intrasubjektiv objektives Merkmal unseres Erkenntnisvermögens und der wissenschaftlichen Erkenntnis im Ganzen (inklusive der Erfahrungserkenntnis) ist, aber kein extrasubjektiv objektives Merkmal der (Natur-)Welt.⁶⁰ Oder moderner gefragt: Ist die systematische Einheit der Erfahrungswelt lediglich eine aus dem naturwissenschaftlichen Diskurs stammende Heuristik, um nach dem Schließen der Lücken im Bedingungsgefüge zu streben? Dagegen wäre zu fragen: Aber wie kann die *Systematizität_{K/H}* als der Probestein der Wahrheit der Regeln apriorischer Erkenntnis fungieren, wenn ihr selbst nicht größtmögliche Erkenntnisgewissheit zukommt?

Letztendlich führen diese schwierigen Fragen Kant dazu, den Vernunftideen dennoch „einige objektive Gültigkeit“⁶¹ zuzusichern und die unklare Figur der *transzendentalen Voraussetzung* (an Stelle eines Grundsatzes) zu postulieren. Damit will er zeigen, dass wir bestimmte Ordnungsregeln – Gleichartigkeit, Varietät, Affinität⁶² – als notwendige Bedingungen der Erfahrungserkenntnis annehmen müssen. Diese drei Ordnungsregeln

⁵⁸ KdV, B 676.

⁵⁹ Siehe dazu auch Horstmann 1998, 529–534.

⁶⁰ „In der Tat ist auch nicht abzusehen, wie ein logisches Prinzip der Vernunfteinheit der Regeln stattfinden könne, wenn nicht ein transzendentales vorausgesetzt würde, durch welches eine solche systematische Einheit, als den Objekten selbst anhängend, a priori als notwendig angenommen wird.“ KdV, B 678 f.

⁶¹ KdV, B 692.

⁶² KdV, B 685.

werden von ihm als Spezialfälle des Vernunftprinzips der systematischen Einheit ausgewiesen – er bezeichnet sie als „Maximen der Vernunft“.⁶³ Weshalb sie – im Sinn einer transzendentalen Voraussetzung – der Natur und ihren erfahrbaren Gegenständen zukommen müssen. Allerdings gesteht Kant auch ihnen nur eine *unbestimmte Gültigkeit* zu. Das heißt, sie bedingen den Begriff des Erfahrungsobjekts nicht in gleicher Weise wie die konstitutiven Kategorien. So wird der Natur lediglich indirekt – über die Vermittlung durch die ordnenden Maximen – das Vernunftprinzip der *Systematizität_{K/H}* (im Sinn einer Totalität) als Eigenschaft zugeordnet.

4.2 Hegels Kritik der transzendentalen Selbsterkenntnis

Im Folgenden will ich auf Hegels differenzierte Beurteilung des kantischen Programms einer transzendentalen Selbsterkenntnis eingehen. Nach Hegel verlangt die *Grundhaltung der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis_H* die voraussetzungslose und systematische Entwicklung aller Erkenntnisprinzipien nach einem höchsten Vernunftprinzip. Diese Grundhaltung geht einher mit einer dem kantischen Begriff der *Systematizität_{K/H}* anhängenden Konzeption der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis, deren Programm im darauf folgenden Teilkapitel vorgestellt wird und die im erheblichen Maß aus Hegels differenzierter Beurteilung von Kants Überlegungen zur transzendentalen Selbsterkenntnis der (reinen) Vernunft resultiert.⁶⁴ Um Kants Einfluss auf Hegels Konzeption der *philosophisch-systematischen Wirklichkeitserkenntnis* auszuloten, sollen fünf Arbeitsschritte gegangen werden:

1. Zunächst wird nochmals Kants Überlegung zum Begriff der *Systematizität_{K/H}* zusammengefasst und dessen Auswirkung auf Hegels Konzeption der philosophischen Vernunftwissenschaft kompakt skizziert.
2. Danach soll erläutert werden, wie tiefgreifend Kants Kritik der wissenschaftlichen Erkenntnisgewissheit den Objektivitätsbegriff verändert. Anschließend gehe ich genauer auf Hegels kritische Reformulierung des kantischen Ansatzes ein – speziell:

⁶³ KdV, B 694.

⁶⁴ Dies legt zumindest das Gros der Interpretationen der 1970-1990iger Jahre nahe. Insbesondere thematisieren die Arbeiten von Düsing, Fulda, Henrich und Schnädelbach Hegels kritische Reformulierung von Kants Konzeption einer systematischen Philosophie.

- a) auf die Vernunftidee der Systematizität und
 - b) auf das Kriterium des empirischen Gebrauchs.
3. In einem kurzem Teilfazit sollen Hegels differenzierter Blick auf Kants Programm der transzendentalen Selbsterkenntnis pointiert resümiert und die aus der Kritik erwachsenen Leitlinien seiner Philosophiekonzeption zusammengestellt werden.

4.2.1 Die Orientierung am Prinzip der Systematizität

Nach Kant hat die Philosophie „den sicheren Weg der Wissenschaft einzuschlagen“ (KdV, B VII). Er arbeitet diese daher zu einer *systematischen Wissenschaft* aus und orientiert sich wie Descartes und Leibniz zunächst an der Geometrie (siehe 4.1.1). Er will diese fachwissenschaftliche Methodenlehre mit der systematischen Metaphysik wolffscher Art vereinigen. Dieses Ziel will er anfangs mittels einer Belehrung der metaphysischen Vernunftkenntnis durch die Methode der *experimentellen Wissenschaft* erreichen.

Die volle Tragweite gewinnt sein Programm aber erst durch die Analyse der *kopernikanischen Wende*, nach der sich die (objektiven) Erkenntnisgegenstände nach dem (subjektiven) Erkenntnisvermögen zu richten haben. In welcher Weise diese Ausrichtung sich vollzieht, muss durch die transzendente Analyse der *Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt* erschlossen werden. Die kopernikanische Wende kann als Radikalisierung der durch Descartes eingeleiteten subjekttheoretischen Grundlegung der wissenschaftlichen Erkenntnis verstanden werden. Kant unterzieht das Erkenntnisvermögen einer fundamentalen Kritik, um die formal-apriorischen Bestandteile in diesem herauszustellen und ihren Stellenwert innerhalb der *wissenschaftlichen Erkenntnis* zu bemessen.

Sein Ansatz basiert auf der Annahme, dass das Erkenntnisvermögen eine *quasi-organische Einheit* unterschiedlicher Vermögen ist, die durch einen ihnen natürlichen Zweck bestimmt werden. Dieser zeigt sich im Gebrauch des jeweiligen Erkenntnisvermögens. Dahingehend analysiert und bewertet Kant jedes Erkenntnisvermögens nach dessen Beitrag zum Erfahrungsurteil. Das Kriterium des *empirischen Gebrauchs* der Erkenntnisfunktionen spielt für ihn eine maßgebliche Rolle in der Architektonik des Erkenntnisvermögens.

Die in der Analyse des Erkenntnisvermögens erarbeitete systematische Einheit erweist sich als grundlegend für alle Erkenntnisssystematiken, auch für das System aller wissenschaftlichen Erkenntnis. Den entwickelten

Begriff der *Systematizität*_{K/H} – die Einheit von Mannigfaltigem, die nach einem Prinzip so erzeugt wird, dass die Teile untereinander als auch in Bezug auf das Ganze im Sinn der inneren Zweckmäßigkeit organisiert sind – versinnbildlicht Kant wiederholt in Analogie zum teleologisch gefassten Organismus.⁶⁵ In Kants Konzeption des Erkenntnisvermögens erscheint die Subjektivität – das denkende und erkennende Sein – als ein *Vernunftorgan*, eine nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit strukturierte Totalität.

Die Leistung der systematischen Synthesis zu einer zweckmäßigen Einheit schreibt er der Vernunft selbst zu. Die Vernunft erkennt sich somit über ihr genuines Vermögen, ihre Erkenntnistätigkeit. Das heißt ebenso, dass die *Vernunftidee der systematischen Einheit durch Zweckmäßigkeit*, die den Begriff der *Systematizität*_{K/H} bestimmt, als das zentrale Prinzip der *philosophisch-systematischen Wirklichkeitserkenntnis* fungiert. Denn dieses Prinzip leitet die gesamte transzendentalen Selbsterkenntnis der Vernunft wie auch die erfahrungswissenschaftliche Erkenntnis, die laut Kant ihre metatheoretische Grundlegung durch die transzendentalen Selbsterkenntnis der Vernunft erfährt.

Allerdings, darin liegt Kants Skepsis, soll diese Vernunftidee nur als *focus imaginarius*, als ein Brennpunkt der *Wirklichkeitserkenntnis* verstanden werden. Genau genommen hypostasiert die Vernunft die Idee der systematischen Einheit nach dem Prinzip des Maximums zu imaginären Erkenntnisgegenständen, auf welche sie den Verstand hin abrichtet, um sie gehaltvoll zu erkennen. Diese imaginären Erkenntnisgegenstände – etwa der Weltbegriff innerhalb der Kosmologie – können aber nicht vollständig *in Erfahrung gebracht* werden. Als Vernunftideen haben sie somit nur eine *regulative Funktion*. Die Vernunft lenkt den Verstand derart, dass er alle Erkenntnisgegenstände erkennt und somit sukzessive deren als Totalität gedachten Zusammenhang, den Weltbegriff, mit gehaltvoller Erkenntnis füllt. Jedoch ist die Welt als Totalität dem Verstand weder ein sinnlich erfahrbarer Gegenstand, noch kann dieser jene überhaupt *begreifen*: Sie bleibt ein Begriff beziehungsweise eine Idee der Vernunft. Das heißt, dass diese Ideen sich ebenso auf die Erscheinungen beziehen und daher „der Art nach“ den Gegenständen der Erfahrungserkenntnis ähneln. Die Vernunft zielt aber auf eine Synthesis aller Erkenntnisse, die „alle mögliche Erfahrung übersteigt“.⁶⁶

⁶⁵ Eine sehr gute Darstellung der Funktion dieser Analogien in der kantischen Begründungsstrategie findet sich in Pringe 2007, 22–46.

⁶⁶ KdV, B 447.

Dennoch besitzt das in den Vernunftideen wirkende Prinzip der *Systematizität*_{K/H} neben dieser heuristischen Funktion noch eine weitere: Es dient als Proberstein dafür, ob den Grundprinzipien der *philosophisch-systematischen Wirklichkeitserkenntnis* die ihnen zugesprochenen konstitutive Funktion auch *wahrhaft* zukommt. Nur durch die *Systematizität aller Vernunftprinzipien* kann die Vernunft die *Erkenntnisgewissheit* der einzelnen Grundprinzipien und des gesamten Erkenntnisvermögens sicherstellen (da diese keine erfahrbaren Korrelate besitzen, kann der Verstand dies nicht leisten).

Das kantische Vorgehen, die gesamte Analyse und die systematische Rekonstruktion des Erkenntnisvermögens am Prinzip der *Systematizität*_{K/H} zu orientieren, greift Hegel explizit als ein großartiges Verdienst Kants auf.⁶⁷ Allerdings kritisiert er, dass Kant das Erkenntnisvermögen wie einen Gegenstand analysiert und dadurch dem Verstandesdenken und dessen absoluter Trennung von Subjekt und Objekt verhaftet bleibt. Im Grunde richtet sich dieser Vorwurf gegen die Art und Weise der Selbsterkenntnis des *Bewusstseins*, die Hegel laut Engelhard an zwei Forderungen Kants festmacht: „Erstens dass das Erkenntnisvermögen sich selbst transparent sein muss und zweitens dass es für sich selbst unter Abstraktion von spezifischen Inhalten Gegenstand der Erkenntnis sein kann.“⁶⁸

Im Gegensatz dazu kann nach Hegel das Subjekt als der Inbegriff aller Bewusstseinsgestalten nur in einer *gehaltvollen Auseinandersetzung* – im Denken der Denkbestimmungen – sich selbst erkennen. Eine transzendente Abstraktion vom Inhalt – das paradigmatische Vorführen der (reinen) Funktionen der Erkenntnis anhand der Auseinandersetzung mit dem Ding an sich als dem inhaltlosen synthetisierenden Grund aller erfahrungsbedingten Erkenntnis – wäre eine unzulässige Verkürzung der Erkenntnisweite und somit des Gegenstands der Selbsterkenntnis (zur Hegels Polemik gegen Kant siehe Fußnote 99 (243)). Dadurch zeigt sich nach Hegel eine Diskrepanz zwischen der Konzeption der Erkenntnis als dem Ort gehaltvoller Erkenntnis (der Restriktion der Erkenntnis auf den empirischen Gebrauch) und deren transzendentalphilosophischer Grundlegung. In Kants Konzeption bleibt die *Erkenntnisgewissheit* der reinen Erkenntnistätigkeit laut Hegel vollends unklar.

Diese von Hegel mit sehr viel Polemik unterlegte Unklarheit der transzendentallogischen Selbsterkenntnis wird für Hegel insbesondere am

⁶⁷ Vergleiche WdLB, 440 f.

⁶⁸ Engelhard 2007, 155. Zur kantischen *Transparenzthese* siehe KdV, B 504, B 723 und zum *Abstraktions-* beziehungsweise *Isolationsverfahren* KdV, B 36.

Gewissheitsstatus des Prinzips der *Systematizität*_{K/H} deutlich. Nach Kant soll diese als solche kein Gegenstand der erfahrungsbedingten Erkenntnis sein. Es kann in dieser selbst nicht objektiv gewusst werden, da es lediglich einer Erkenntnis a priori entspringt. Dennoch wird es von ihm zum leitenden Prinzip sowohl der transzendentalphilosophischen Metaerkenntnis wie auch der wissenschaftlichen Erfahrungserkenntnis bestimmt, verkörpert also das zentrale Prinzip des *tätigen Erkenntnisvermögens*. Insofern bleibt Kant Descartes' grundlegender Differenz zwischen Selbsterkenntnis des denkenden Erkennens und der (wissenschaftlichen) Erfahrungserkenntnis treu.

Hegel schlussfolgert, dass eine angemessene philosophische Propädeutik aller wissenschaftlichen Erkenntnis die *Systematizität*_{K/H} als zentrales Prinzip des *tätigen*, des *begreifenden Erkenntnisvermögens* herausarbeiten muss. Dieser Ansatz, den Kern der wissenschaftlichen Erkenntnis als eine konkrete und selbstbezügliche Totalität von reinen Denkformen – also eine zusammenhängende Organisation aller Erkenntnisprinzipien nach dem Prinzip der immanenten Zweckmäßigkeit – zu konzipieren, dirigiert die Architektur des hegelschen Systems in wesentlichen Zügen.⁶⁹

4.2.2 Kants Differenzierung der Erkenntnisgewissheit

Kants Programm zur Grundlegung aller wissenschaftlichen Erfahrungserkenntnis im Sinn der kopernikanischen Wende schlägt sich selbstverständlich auch auf den *Gewissheitsanspruch* der *philosophischen Wirklichkeitserkenntnis* nieder (siehe 4.1.5). Die *Erkenntnisgewissheit* erfährt

⁶⁹ Ein vorausgreifender Hinweis sei gestattet. Neben dem kantischen Abtraktionsverfahren – der *Tätigkeit* der transzendentalen Selbsterkenntnis – kann das Subjekt laut Hegel die logischen Formen seiner Erkenntnis durchaus in einem phänomenologischen, neoaristotelischen Verfahren erschließen, beispielsweise anhand einer naturphilosophischen Analyse des *Triebes*: „Beim Zwecke muß nicht gleich oder nicht bloß an die Form gedacht werden, in welcher er im Bewußtsein als eine in der Vorstellung vorhandene Bestimmung ist. 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. Bedürfnis, Trieb sind die am nächsten liegenden Beispiele vom Zweck. Sie sind der gefühlte Widerspruch, der innerhalb des lebendigen Subjekts selbst stattfindet, und gehen in die Tätigkeit, diese Negation, welche die noch bloße Subjektivität ist, zu negieren.“ Enz_L, § 204A (360 f.). Das heißt, dass nach Hegel alle *menschlichen Ausdrucksformen* Repräsentanten dieser reinen Denkformen beziehungsweise Erscheinungsmomente dieses reinen Denkens sind und als Basis für eine systematische Selbsterkenntnis des Denkens dienen können.

ihre Fundierung nicht mehr in einer metaphysisch-ontologischen Theorie des Seins aller Gegenstände (der *ontologia*), sondern in der transzendentalphilosophischen Analyse des Erkenntnisvermögens, weil dessen Kategorien die Bedingungen der Möglichkeit jeder Erfahrungserkenntnis vorgeben. Kant koppelt die *Erkenntnisgewissheit der wissenschaftlichen Wirklichkeitserschließung* an die Transzendentalanalyse der erkenntnis-konstitutiven subjektiven Denkformen.

Nun wurde bereits erwähnt, dass der Gewissheitsstatus der Kategorien nicht nur an dem Kriterium der Systematisierbarkeit, sondern auch an einem weiteren Kriterium gemessen wird – nämlich inwiefern sie konstitutiv für die Erfahrungs- beziehungsweise Gegenstandserkenntnis sind, also einen *empirischen Gebrauch* besitzen. Kant konzipiert die Kopplung von Subjektivität und Objektivität als ein wechselseitiges Bedingungsgefüge. So wie die reinen Denkformen unsere Erfahrungserkenntnis bedingen, so sind umgekehrt nur die Denkformen konstitutiv, die empirischen Gebrauch besitzen. Kants Analyse aller Formen der Vernunft ergibt, dass allein die reinen Kategorien des Verstandes neben ihrer *intrasubjektiven Objektivität* auch eine konstitutive Funktion für die Erfahrungserkenntnis (sprich: einen empirischen Gebrauch) besitzen. Im Erfahrungsurteil werden Verstandesbegriffe und sinnliche Anschauungen vermittelt. Den *intrasubjektiv-logischen* Begriffen der Vernunft hingegen kommt nur eine regulative Funktion, also kein empirischer Gebrauch zu. Kant begründet dies vor allem dadurch, dass den Vernunftbegriffen kein Phänomen entsprechen kann, genauer: dass den Vernunftideen kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann. Alle Versuche, eine solche Vermittlung zu denken, verstricken sich in Antinomien.

Nach Hegel geht Kant auch mit dieser Überlegung einen wichtigen Schritt. Er hebt die strikte Trennung von Subjekt- und Objekt-Begriff im subjektiven Denkakt auf und bereitet dem idealistischen Identitätsdenken den Weg.⁷⁰ Die Grundlage dazu bildet die kantische Reinterpretation der beiden Begriffe. Gewöhnlich würden die Bestimmungen Selbständigkeit (im Sinn der Unabhängigkeit vom Erkennenden) und Notwendigkeit (im Sinn eines unhintergehbaren Zusammenhangs mit dem Ganzen) den im Verhältnis zum denkenden Subjekt äußerlichen Dingen der Naturwelt zugeschrieben und als wichtige Momente des *Objektivitätsbegriffs* gedeutet. Das *Wahrgenommene* gelte deshalb als objektiv. Diese Bedeutung wird folgend durch den bereits verwendeten Begriff der *extrasubjektiven Objektivität* angesprochen. Kant hätte nun richtigerweise gezeigt, dass

⁷⁰ Vergleiche dazu die Argumentation in EnzL, § 41Z2 (115).

Objektivität ebenso innerhalb der Subjektivität zu finden sei, nämlich in der Allgemeinheit und Notwendigkeit der Formen des Denkens. Diese besitzen entsprechend *intrasubjektive Objektivität*. Diese müsse von der Zufälligkeit des sinnlich Wahrgenommenen abgegrenzt werden, also von den Erscheinungen, die wir uns durch die „Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden,“ (KdV, B 33) sinnlich vorstellen (*rezeptive Subjektivität*).

Hegel äußert sich allerdings kritisch über die Weise, wie Kant den Zusammenhang zwischen der intrasubjektiven Objektivität der reinen Formen und der extrasubjektiven Objektivität der Sinneserfahrung konzipiert. Denn die Dinge sind dem Erkenntnisvermögen in ihrer Selbständigkeit nur mittels der sinnlichen Anschauung (rezeptiven Subjektivität) zugänglich. Reine Denkformen ohne Erfahrungsgegenstände – wie die Vernunftideen – sind hingegen höchstens *für uns*. Nach Kant besitzen sie keine objektive Gültigkeit, sind also „eigentlich nicht konstitutiv“⁷¹ und schon gar keine Bestimmungen der Naturwelt. Da sie aber dennoch der Logizität aller Vernunftsubjekte zugänglich sind und einen heuristischen Gebrauch in der *Realitätserkenntnis (Neuzeit)* haben, ist es vorteilhaft, sie als Bestimmungen mit *innersystematischer Objektivität* zu bezeichnen.

Hegels Hauptkritik richtet sich also vornehmlich dagegen, dass Kant die Objektivität der Verstandesbegriffen und die der Vernunftideen aufgrund ihres Zusammenspiels mit dem Anschauungsvermögen unterschiedlich gewichtet. Hegel will demgegenüber zeigen, dass die Selbsterkenntnis der Erkenntnis – die Selbsterkenntnis des dem Prinzip der *Systematizität_{K/H}* unterliegenden *Begriffs* – ein Durchlaufen aller reinen Denkbestimmungen ist und dass alle begriffslogisch entwickelten Denkbestimmungen konstitutiv für die *philosophisch-systematische Wirklichkeitserkenntnis* sind. Die Selbsterkenntnis des *Begriffs* kann aus epistemologischen Gesichtspunkten daher nicht die gleiche, aber mindestens eine gleichwertige Form von Objektivität beanspruchen.

4.2.3 Hegels Deutung der Vernunftideen und der Objektivität

In der Erfahrungserkenntnis fungieren die nach den Vernunftideen imaginierten Erkenntnisgegenstände als Fluchtpunkte, auf die der Verstand über mögliche Erkenntnislücken hinweg zur maximalen Erkenntnis hin abgerichtet wird. Wie wir im vorhergehenden Abschnitt sahen, spielt in dieser Regelleitung des Verstandes der innere Vernunftgrundsatz der *Systematizität_{K/H}* eine Schlüsselrolle. Er bildet das vernunftimmanente

⁷¹ Vergleiche KdV, B 676.

Gewissheitskriterium im Nachweis der *objektiven Gültigkeit* der konstitutiven Denkformen (Kategorien). Die Herstellung der vollständigen Einheit aller Kategorien gemäß dem Systematizitätsprinzip stellt den notwendigen Proberstein dar.

Darüber hinaus spielt der Vernunftgrundsatz der *Systematizität*_{K/H} die Hauptrolle im gesamten kantischen Programm der Grundlegung der *philosophisch-systematischen Wirklichkeitserkenntnis*: innerhalb der transzendentalphilosophischen Analyse des Erkenntnisvermögens für dessen teleologisch-organische Architektur und in der Erfahrungswissenschaft für den Weltbegriff als das (immer zukünftige) Erkenntnisziel der zusammenhängenden Einheit aller Erfahrungserkenntnisse. Dies reizt Kant dazu, dem Grundsatz der *Systematizität*_{K/H} in seinem regulativen Gebrauch *einige objektive Gültigkeit* zukommen zu lassen (siehe 4.1.5).

Die Ausführungen über den Objektivitätsstatus des Vernunftgrundsatzes der Systematizität bleiben, zumindest in der KdV, dunkel.⁷² Die Frage, ob die *Systematizität*_{K/H} bloß ein subjektives Interesse der Vernunft, ein Ausdruck ihrer *schöpferischen Selbstbestimmung*, oder ob sie ein Zeichen der äußerlichen Bedingtheit des Erkenntnisvermögens, sei, wird von Kant in Hegels Augen nicht eindeutig beantwortet (siehe 4.3.1). Das heißt, es ist für Hegel nicht klar, ob sie konstitutiven Gebrauch oder gar extrasubjektive Objektivität als das innere Gesetz der gesamten *Wirklichkeit* (*Kosmos*) besitzt.

Hegel will der *Systematizität*_{K/H} eine viel umfassendere Bedeutung in der *philosophischen Wirklichkeitserkenntnis* einräumen. Der im philosophischen System freigelegte teleologisch-systematische Zusammenhang aller Begriffe, der durch das reine, das *objektive Denken* erzeugt wird, ist für ihn eines der Hauptmerkmale der *philosophischen Grammatik*, in welcher die *Wirklichkeit*_H wissenschaftlich gedacht wird. Die im philosophischen System über die reinen Formen der WdL sowie die Realformen der Enz_N und der Enz_G nachvollzogene Begriffsentwicklung beschreibt zugleich den Selbstbezug des *objektiven Denkens*, der von Hegel als eine sich vollkommen selbstgenügsame Erkenntnistätigkeit interpretiert wird. Durch diese Entwicklung wird zugleich die *Grammatik aller wis-*

⁷² Anders in der KdU: Hier wird die Systematizität zu einer *subjektiv-notwendigen transzendentalen Voraussetzung* (KdU, 22) der empirischen Wissenschaft beziehungsweise der empirischen Erkenntnis überhaupt ausgebaut. Die Annahme gewinnt an Plausibilität, indem sie von Kant anhand der Existenz der Organismen, deren innere Struktur über rein mechanische Zusammenhänge hinausreicht, und zum anderen die Systematizität der Natur im Ganzen diskutiert. Kant versucht, dieses in eine erweiterte Theorie eines *transzendentalen Prinzips der Urteilskraft* einzubetten.

senschaftlichen Erkenntnis generiert.⁷³ Auf das aus dem Nachvollzug dieser Selbstentfaltung resultierende philosophische *Begriffssystem_H* beansprucht Hegel absolute *Erkenntnisgewissheit*. Die Objektivität der einzelnen Begriffe leitet sich aus der Objektivität des systematischen Zusammenhangs und dessen Genese ab. Alle logische Formen besitzen für Hegel *inersystematische Objektivität* (siehe 5.3.5).

Die subjektlogischen Begriffe der organischen Wesen und die der Gestalten des individuellen oder des kulturellen Selbstbewusstseins deutet Hegel entsprechend keineswegs als lediglich heuristisches Hilfsmittel des subjektiven Erkenntnisvermögens. Die darin in Anschlag gebrachten subjektlogischen Formen sind ebenso *erkenntnis-konstitutiv* wie alle anderen Formen des reinen Denkens. Hegel, so ist abschließend zu bemerken, entwickelt den von Kant mit dem Terminus *technicus objektive Gültigkeit* eingeführten Gedanken weiter, dass die *Gewissheitsansprüche* der logischen Formen immer auf begrenzte Erkenntnisbereiche beschränkt bleiben. Kant wählt die sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen als Instanzen des wissenschaftlichen Gewissheitsanspruchs, der *objektiven Gültigkeit*, für Hegel hingegen haben alle *Relata* des interaktiv-anerkenntnenden Erkenntnisprozesses eine ganz spezifische Gewissheit.⁷⁴ Wissenschaftliche Gewissheit im Sinn der inersystematischen Objektivität besitzen alle Begriffe, die begriffslogisch erkannt und systematisch im Bezug zum Begriff des Absoluten organisiert werden können.

4.2.4 Hegels Relativierung des Erkenntniskriteriums des empirischen Gebrauchs

Dass Kant aus hegelscher Sicht den *Gewissheitsanspruch* der Vernunftbegriffe falsch deutet, folgt nach Hegel aus einem generellen methodischen Fauxpas. In seinen Augen verfehlt Kant die Kritik der Denkformen fundamental, wenn er innerhalb der philosophischen Wissenschaft die Bedingung des empirischen Gebrauchs der Denkformen als Kriterium der *Erkenntnisgewissheit* (siehe Absatz 4.1.5) in Anschlag bringt.⁷⁵

⁷³ Siehe dazu auch Düsing 2004, 449 ff.

⁷⁴ Zu Kants Begriff der objektiven Gültigkeit siehe auch Zöller 1984, 54 ff.

⁷⁵ „Die kritische Philosophie hat es mit dem Empirismus gemein, die Erfahrung für den einzigen Boden der Erkenntnisse anzunehmen, welche sie aber nicht für Wahrheiten, sondern nur für Erkenntnisse von Erscheinungen gelten läßt.“ EnzL, § 40 (112). Und gezielt in Bezug zum Begriff der Objektivität: „Wenn zur Objektivität die äußerliche, in Zeit und Raum bestimmte Anschauung gefordert [wird] und sie es ist, welche vermißt wird, so sieht man wohl, daß unter Objektivität nur diejenige sinnliche Realität gemeint ist, über welche sich erhoben zu haben

Hier nochmals gerafft der kantische Standpunkt: Wenn Denkformen einen empirischen Gebrauch haben, dann sind sie konstitutiv für die Erfahrungserkenntnis (im Sinn der *objektiven Gültigkeit*). Der konstitutive Gebrauch der Kategorien erstreckt sich auf alle (sic!) Gegenstände, die sinnlich erfahrbar sind. Es ist ein inneres Richtmaß des Kategoriensystems, eine notwendige Bedingung der Möglichkeit eines Erfahrungsurteils zu sein, um die Abstimmung der Verstandesbegriffe mit der mittels des (rezeptiven) Anschauungsvermögens zugänglichen Sinnlichkeit zu ermöglichen. Denn die Sinnlichkeit (beziehungsweise die Sinnesmaterie) ermöglicht ihrerseits eine subjektunabhängige Form der *Gewissheit*, die der *extrasubjektiven Objektivität*. Kann kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden, finden die Kategorien keinen gegenstandsbezogenen Gebrauch und verlieren ihre *objektive Gültigkeit*. So führt deren Anwendung auf die nach den Vernunftideen imaginierten Erkenntnisgegenstände zu widersprüchlichen Ergebnissen (auf antinomische Begriffe).⁷⁶ Begriffsbestimmungen – die denkbar, aber nicht erfahrbar sind, und auf die die Kategorien nicht angewendet werden können – könne man nicht objektiv-gültig erkennen, schlussfolgert Kant.

Dadurch verneint Kant nicht die Existenz solcher Gegenstände (wie beispielsweise Welt), denn wir können über sie nichts, was über ihre Funktion innerhalb des Erkenntnisvermögens hinausgeht, mit objektiv-gültiger Gewissheit sagen. Allerdings erhebt er nach Hegel die Kategorien zu Kriterien der *Erkenntnisgewissheit*, die den Status *epistemologischer Demarkationslinien mit ontologischer Tragweite* besitzen. Er differenziert einen Bereich von Gegenständen, die aufgrund der sinnlichen Erfahrbarkeit und der Begriffskonstruktion mittels der Kategorien objektiv erkennbar sind, und einen Bereich von Gegenständen, die nicht sinnlich erfahrbar sind und der Verstand nur antinomisch begreifen kann.⁷⁷ Die

Bedingung des Denkens und der Wahrheit ist.“ WdLB, 491. Siehe auch Zitat in Fußnote 79 (231).

⁷⁶ Kant fasst zusammen: „Wir haben nämlich gesehen: daß alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem andern Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch.“ KdV, B 295 „Nun kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung, und, wenn eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstande a priori möglich ist, so kann doch auch diese selbst ihren Gegenstand, mithin die objektive Gültigkeit, nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die bloße Form ist.“ KdV, B 298.

⁷⁷ Letztlich deutet Kant nach Hegel die Funktion der antinomischen Begriffe falsch. Für Hegel sind sie gerade keine Ausdrücke subjektiven Fehldenkens, sondern des *absoluten Geistes*: „Auf dem Standpunkt der alten Metaphysik wurde angenommen, daß, wenn das Erkennen in Widersprüche gerate, so sei dieses nur eine

philosophische Wirklichkeitserkenntnis_A, die Anspruch auf erfahrungstranszendentes Wissen mit ontologischer Tragweite erhebe, kann es für Kant nicht geben, da die erkenntnis-konstitutiven Denkformen das Kriterium des empirischen Gebrauchs erfüllen müssen.⁷⁸ Darin findet sich Kants Absage an die vorkritische metaphysische *Erkenntnisgewissheit*.

Zugleich manifestiert sich in der mit einem absoluten *Gewissheitsanspruch* auftretenden Kritik der *philosophischen Wirklichkeitserkenntnis_A*, die solche Gewissheitsansprüche eigentlich destruieren will, für Hegel die weitaus *größte Inkonsequenz* der kritischen Philosophie.⁷⁹ Kant schließt dadurch die wichtigsten Gegenstände der vorkritischen Metaphysik (Gott, Seele, Freiheit) aus der objektiv-gültigen Erkenntnis aus und degradiert sie zu rein subjektiven Gedankenfiguren beziehungsweise heuristischen Mitteln. Insbesondere die damit einhergehende Abwertung der Gewissheit, die der Mensch in der subjekttheoretischen Selbsterkenntnis erlangen kann, stellt nach Hegel den entscheidenden Nachteil des kantischen Programms dar.

zufällige Verirrung und beruhe auf einem subjektiven Fehler im Schließen und Rasonieren. Nach Kant hingegen liegt es in der Natur des Denkens selbst, in Widersprüche (Antinomien) zu verfallen, wenn dasselbe das Unendliche erkennen will. Ob nun schon, wie in der Anmerkung zum obigen § erwähnt worden, das Aufzeigen der Antinomien insofern als eine sehr wichtige Förderung der philosophischen Erkenntnis zu betrachten ist, als dadurch der starre Dogmatismus der Verstandesmetaphysik beseitigt und auf die dialektische Bewegung des Denkens hingewiesen worden ist, so muß doch dabei zugleich bemerkt werden, daß Kant auch hier bei dem bloß negativen Resultat der Nichterkennbarkeit des Ansich der Dinge stehengeblieben und nicht zur Erkenntnis der wahren und positiven Bedeutung der Antinomien hindurchgedrungen ist.“ EnzL, § 48Z (128).

⁷⁸ Siehe auch Stekeler-Weithofer 1995, 119.

⁷⁹ „Es ist darum die größte Inkonsequenz, einerseits zuzugeben, daß der Verstand nur Erscheinungen erkennt, und andererseits dies Erkennen als etwas Absolutes zu behaupten, indem man sagt, das Erkennen könne nicht weiter, dies sei die natürliche, absolute Schranke des menschlichen Wissens. Die natürlichen Dinge sind beschränkt, und nur natürliche Dinge sind sie, insofern sie nichts von ihrer allgemeinen Schranke wissen, insofern ihre Bestimmtheit nur eine Schranke für uns ist, nicht für sie. Als Schranke, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber hinaus ist.“ EnzL, § 60 (143 f.). Diese Kritik, einen metaphysischen Begriff zu gebrauchen, dessen Erkenntnis bestritten wird, teile sich die kritische Philosophie mit dem Empirismus, auch wenn dieser stärker von jener Kritik betroffen ist: „Die Grundtäuschung im wissenschaftlichen Empirismus ist immer diese, daß er die metaphysischen Kategorien von Materie, Kraft, ohnehin von Einem, Vielem, Allgemeinheit, auch Unendlichem usf. gebraucht, ferner am Faden solcher Kategorien weiter fortschließt, dabei die Formen des Schließens voraussetzt und anwendet und bei allem nicht weiß, daß er so selbst Metaphysik enthält und treibt und jene Kategorien und deren Verbindungen auf eine völlig unkritische und bewußtlose Weise gebraucht.“ EnzL, § 38A (108 f.).

4.2.5 Teilfazit: Hegels Verschiebung der Gewissheitsgrenzen

Es wurde dargestellt, dass Kant in seiner Konzeption der philosophischen Wissenschaft die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik als sicherer Wissenschaft auf das Kriterium des empirischen Gebrauchs der Denkformen ausrichtet. Dies erfolgt vor allem deshalb, weil Kant einerseits der Philosophie den sicheren Gang einer Wissenschaft geben und andererseits die *experimentelle Wissenschaft*_G kritisch grundlegen will. Aus der Anwendung dieses Kriteriums resultiert eine Grenze in der Erkenntnisontologie, an welcher Kant laut Hegel mit einem *absoluten Gewissheitsanspruch* festhält. Aber warum ist dieser *absolute Gewissheitsanspruch* auf jene Grenze nach Hegel unberechtigt?

Laut Hegel erwachsen aus dieser Erkenntnisgrenze eine Vielzahl von innersystematischen Schieflagen – beispielsweise die Trennung von Anschauung und Verstand, Verstand und Vernunft, Erscheinung und Ding an sich, Moral- und Naturwelt et cetera durch die die kantische Philosophie dem neuzeitlichen Dualitätsdenken verhaftet bleibt. Er sieht den Grund in der fehlenden Radikalität in der kritischen Analyse der vorgängigen rationalistischen und empiristischen Ansätze sowie in der aus einer phänomenologischen Engführung entspringenden Falschsetzung des inneren Richtmaßes der *philosophischen Erkenntnisgewissheit*.⁸⁰ Kants Philosophiekonzeption wird durch die Präferenz für das Kriterium des empirischen Gebrauchs bestimmt. Mit der Rückbindung der Erkenntnisgewissheit eines Urteils an dessen *objektive Gültigkeit*, fokussiere Kant berechtigt den Gedanken, dass das menschliche Erkennen endlich, also begrenzt (fehlbar und unvollständig) sei. In der Interpretation dieses Phänomens unterschlägt er aber den Aspekt, so könnte man mit Hegel sagen, dass die Selbsterkenntnis des *Bewusstseins* – damit auch das Wissen, dass

⁸⁰ Siehe dazu auch Fußnote 16 (209). Bloch greift den hegelschen Gedanken auf und ironisiert die hegelsche Kantkritik – ausgehend von der der Untersuchung zugrunde liegenden begrenzten Phänomenologie, die aus englischem Zweifel, preußischem Pflichtgefühl, Glaubenwollen, aber nicht Glaubenkönnen, gelähmten Intuitionen und einem kümmerlichen Leben obendrein entstanden sei –: „Es läßt sich mit Recht bezweifeln, ob denn diese treu nach Newton und nach nichts anderem orientierten Grenzsetzungen und transzendentalen Beschaffenheitslehren des Geistes innerhalb einer größeren phänomenologischen Weite des Bewußtseins überhaupt noch etwas zu bedeuten hätten.“ Bloch 1964, 16. Mit einiger Berechtigung bleibe es daher ebenso bezweifelbar, ob man – „wenn sich die Verfahrensweisen, die die reine Mathematik und Newtonsche Naturwissenschaft als allein akzeptierte Erkenntnis möglich machen, auf Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, mithin auf die moralischen und religiösen Objekte nicht anwenden lassen“ – „diesen Erkenntniszusammenhängen den Charakter der empirischen Realität entziehen“ dürfe. Bloch 1964, 17.

alle Gewissheitsansprüche als begrenzt erkannt werden – nur mit Hilfe des Begriffs einer *absoluten Gewissheit* erfolgen kann, die im Gegensatz zu den endlichen Gewissheitsansprüchen über alle endliche Begrenzungen hinausgehend gedacht wird.

Es ist daher nur Bewußtlosigkeit, nicht einzusehen, daß eben die Bezeichnung von etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der wirklichen Gegenwart des Unendlichen, Unbeschränkten enthält, daß das Wissen von Grenze nur sein kann, insofern das Unbegrenzte diesseits im Bewußtsein ist.⁸¹

Hegels Konzeption der philosophischen Wissenschaft strebt daher eine radikalere Kritik des subjektiven Erkenntnisvermögens an und wird an einem ganz anderen Richtmaß gemessen, nämlich an der Möglichkeit einer methodisch gesicherten *Erkenntnisgewissheit* über den *absoluten Geist*. Für Hegel stellt die philosophische Erkenntnis dieses Absoluten, einer absoluten Subjektivität, zugleich die wissenschaftlich-systematische Selbsterkenntnis des *tätigen Begriffs* und dessen *objektiven Denkens* dar. Die philosophische Wissenschaft interpretiert Hegel aber nicht als eine vom *endlichen Geist* abgehobene Transzendentalerkenntnis (im Sinn einer erfahrungsunabhängigen Analyse des Erkenntnisvermögens). Die Selbsterkenntnis der Tätigkeit des *Begriffs* kann nur mittels einer skeptisch geschulten Analyse aller gehaltvollen Erkenntnis des *endlichen Geistes* erfolgen (siehe 6.4). Der wesentliche Grundsatz in Hegels Vorgehens lautet:

Hierin liegt nun allerdings das Richtige, daß die Formen des Denkens selbst zum Gegenstand des Erkennens gemacht werden müssen; [...] Allerdings sollen die Formen des Denkens nicht ununtersucht gebraucht werden, aber dies Untersuchen ist selbst schon ein Erkennen. Es muß also die Tätigkeit der Denkformen und ihre Kritik im Erkennen vereinigt sein.⁸²

Im Rückblick auf die differenzierte Beurteilung von Kants Programm der transzendentalen Selbsterkenntnis kann man die Leitlinien der hegelischen Konzeption der philosophischen Wissenschaft an folgenden Punkten festmachen:

- i) Nicht die Anschauung ist die Materie des Denkens, sondern die Denkformen selbst (die in ihnen begriffenen Denkbestimmungen).

⁸¹ EnzL, § 60A (144).

⁸² EnzL, § 41Z1 (114).

- ii) Nicht nur die Begriffe der Erkenntnisgegenstände, die bezüglich der Vernunftideen imaginiert werden, besitzen antinomischen Charakter, sondern alle begrifflichen Bestimmungen des *endlichen Geistes*.
- iii) Nicht nur die sinnlich-wahrnehmbaren Erscheinungen können wissenschaftlich-objektiv erkannt werden, sondern mindestens all dasjenige, das dem interaktiv-anererkennenden Bewusstsein begreifbar erscheint und gemäß dem Prinzip der *Systematizität_{K/H}* im System aller Begriffe integriert werden kann.⁸³
- iv) Nicht nur die äußerlich-sinnliche Wahrnehmung ist Ausgangspunkt der philosophischen Erkenntnis, sondern auch die, die sich auf intelligible Inhalte (Gott, Freiheit, Seele / Bewusstsein, ...) bezieht und zunächst nur *innerlich* beziehungsweise *subjektiv gefühlt* werden kann.
- v) Für die vollständige Explikation des wissenschaftlichen Erkennens und somit des *denkenden Bewusstseins_H* muss der mit der Erkenntnis des höchsten Erkenntnisgegenstands verbundene Gewissheitsanspruch wieder zum Richtmaß in der Konzeption der philosophischen Wissenschaft werden.

4.3 Die philosophische Wissenschaft als selbstbezügliche Kulturform

Wie erläutert wurde, kritisiert Hegel wichtige Ansatzpunkte der kantischen Konzeption der philosophischen Wissenschaft. Ungeachtet dessen führt er Kants Programm, die Philosophie zu einer sich selbst grundlegenden und systematischen Wissenschaft auszubauen, in radikalerer Weise fort. In diesem Teilabschnitt sollen ausgewählte Aspekte von Hegels Konzeption vorgestellt werden, um an ihnen einen ersten Überblick zu ermöglichen.

4.3.1 Die systematische Philosophie als Hegels paradigmatisches Leitbild der Wissenschaft

Außer auf Kants Konzeption greift Hegel auf eine ganze Reihe an traditionellen Ansätzen zurück. An dieser Stelle sollen allerdings nur diejenigen

⁸³ Entsprechend sind Normen und Werte nicht mehr vollkommen losgelöst von der Naturwelt und bilden keine eigenständige Moralwelt. Entgegen zu Windelbands Überzeugung in Fußnote 39 (216).

näher fokussiert werden, die ein besseres Verständnis von Hegels Ansatz ermöglichen, die philosophische Wissenschaft nicht nur als ein systematisches, sondern ebenso als ein *enzyklopädisches Erkenntnisprogramm* zu konzipieren.

Das holistische Ziel, alle philosophischen Wissenschaften in einem systematischen Kompendium, einer *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, zusammenzufassen, realisiert Hegel erstmals während der Zeit als Gymnasiallehrer in Nürnberg, wenn man von den unvollendeten Entwürfen in der Jenaer Zeit absieht.⁸⁴ Er folgt damit einem der zentralen Leitgedanken des neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses, nach welchem die philosophische Wirklichkeitserkenntnis und der methodische Vollzug der wissenschaftlichen Erkenntnistätigkeit in einem Zusammenhang stehen (siehe 4.1.1). Seine *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse* verbindet dazu zwei traditionelle Enzyklopädiebegriffe. Einerseits entspricht sie dem durch die *Sophistik* (Isokrates) geprägten Ideal eines *studii generalis*, nach welchem die Jugend einen umfassenden *Kreislauf der Bildung* vollziehen muss, den man in der Tradition mit dem altgriechischen Begriff *ἐγκύκλιος παιδεία* bezeichnete.⁸⁵ Andererseits spiegelt sie die seit den Römern (Varro) verfolgte Anstrengung wider, das griechische Bildungswissen in ein zusammenfassendes Werk zu integrieren, um es nutzbringend anzuwenden.

Das in diesem Zusammenhang entstehende Bild des *Baums des Wissens*, des *arboris de scientia*, wird von dem pansophischen Ideal der umfassenden *Wirklichkeitserkenntnis* geleitet und führt in der Neuzeit zu großen editorischen Projekten. In diesen wurde das zeitgenössische Wissen unter geordneten Lexemen gesammelt und in einem funktionellen *Nachschlagewerk* publiziert. Als epocheprägende Arbeit muss fraglos die *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* von d'Alembert und Diderot genannt werden.

Vor diesem Hintergrund intendiert Hegel, „einen Leitfaden zu“ seinen „philosophischen Vorlesungen“ zu erarbeiten, also erstens eine Übersicht des „gesamten Umfanges der Philosophie“: der Methoden, der begrifflichen Formen und der Erkenntnisinhalte zu geben, wenn gleich nur im *Grundrisse*, und zweitens durch die Demonstration der philosophi-

⁸⁴ Zu den Jenaer Systementwürfen siehe Hoffmann 2004, 172–197 (zur Einführung) und Kimmerle 2004 (für Detailstudien).

⁸⁵ In Meinel und Abegg 1813, 3 notierte sich der Schüler zum historischen Hintergrund der Frage „Was ist philosophische Enzyklopädie?“, „κύκλος, ein Kreis. Zyklische Dichter waren bei den Griechen e. g. [solche], die den gesamten Kreis der Fabellehre vortrugen, Sie zeichneten das Heroische, Eigentümliche der Götter auf.“

schen Teildisziplinen die Schüler in der philosophischen Wissenschaft zu erziehen.⁸⁶ Hegel unterstreicht damit seinen Ansatz, dass der vollständige Begriff der philosophischen Erkenntnis erst durch den Vollzug der philosophischen Tätigkeit begrifflich vermittelt werden kann.

Allerdings gibt es eine zentrale Differenz zwischen den Enzyklopädien diderotischer Art und den enzyklopädischen Ambitionen der Philosophie, die seit Descartes als eine *scientia universalis* verstanden werden:

Die philosophische Enzyklopädie unterscheidet sich von einer anderen, gewöhnlichen Enzyklopädie dadurch, daß diese etwa ein Aggregat der Wissenschaften sein soll, welche zufälliger- und empirischerweise aufgenommen und worunter auch solche sind, die nur den Namen von Wissenschaften tragen, sonst aber selbst eine bloße Sammlung von Kenntnissen sind.⁸⁷

Für Hegel ist die einfache lexikografische Ordnung der zu vermittelnden Erkenntnis äußerlich. Allein aus der puren Faktizität der einzelnen Inhalte lässt sich kein genuines Prinzip zu deren systematischen Genese und Ordnung ableiten. Die Wissenslexika sind daher lediglich Aneinanderreihungen von faktischen Bestimmungen. Aus diesem Mangel folgt, dass sich der Umfang der „Aggregate von Erkenntnissen“ stetig vermehrt und in der Globalität eines unüberschaubaren und unbegreifbaren *Rhizoms* endet.⁸⁸

Für den Philosophen Hegel beinhaltet eine grundrisshafte Darstellung daher, die *Enzyklopädie* auf „die Anfänge und Grundbegriffe der besonderen Wissenschaften zu beschränken“ (Enz_L, § 16). Das heißt, er will statt einer rein faktischen Wissenssammlung (einer philosophischen Wikipedia) eine systematisch zusammenhängende Darstellung aller philosophischen Grundbegriffe, deren Entwicklung und Ordnung durch die philosophische

⁸⁶ Enz_L, 11.

⁸⁷ Enz_L, § 16 (61).

⁸⁸ Enz_L, § 16 (61). Die Entgegensetzung von *System* und *Aggregat* übernimmt Hegel von Kant. Das Aggregat steht für das *zufällige Nebeneinander* und das System für das *prinzipiengeleitete Zueinander*; vergleiche KdV, B 674. Siehe auch Exkurs 4.1. Nach Eco sieht d’Alembert dieses Problem einer reinen Wissenssammlung: „D’Alembert sagt mit großer Klarheit, dass es kein Zentrum dessen gibt, was eine Enzyklopädie darstellt. Die Enzyklopädie ist ein Pseudobaum, der das Aussehen einer Ortskarte annimmt, um vorübergehend und lokal darzustellen, was in Wirklichkeit nicht darstellbar ist, weil es ein Rhizom ist, eine unvorstellbare Globalität.“ Eco 1985, 129. Schon der junge Hegel rückt von den Vorstellungen einer klassischen Enzyklopädie ab und sieht das Ganze – anfangs noch unter dem Titel „Reich Gottes“ – unter dem Blickwinkel des Organischen als einen „Baum mit allen notwendigen Modifikationen, Stufen der Entwicklung“ und fordert: „das Gedachte ist dem Wirklichen gleich“, siehe Hegel 1800, 308.

Wissenschaft selbst begründet werden kann. Diese verfügt also über ein Kriterium, um zu entscheiden, welche Bestimmungen Bedeutungsmomente eines umfassenden philosophischen Systems aller wissenschaftlichen Erkenntnis, der begrifflich bestimmten *Wirklichkeit_H*, werden können. Das zentrale Kriterium der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis sieht Hegel, wie bereits diskutiert, in dem von Kant erarbeiteten Prinzip der *Systematizität_{K/H}* (siehe 4.2.1).

Hegel sucht von Beginn an dieses selbstkonstitutive und -produktive Vernunftprinzip näher zu bestimmen, um mit dessen Hilfe den *organischen Zusammenhang* zwischen allen Begriffsbestimmungen herzustellen und um begründungstheoretische Brüche zu verbinden:

Die Philosophie als eine durch Reflexion produzierte Totalität des Wissens wird ein System, ein organisches Ganzes von Begriffen, dessen höchstes Gesetz nicht der Verstand, sondern die Vernunft ist; jener hat die Entgegengesetzten seines Gesetzten, seine Grenze, Grund und Bedingung richtig aufzuzeigen, aber die Vernunft vereint diese Widersprechenden, setzt beide zugleich und hebt beide auf.⁸⁹

Hegel zielt dabei weder auf einen zusammenhanglosen Prinzipienpluralismus noch einen begründeten Prinzipiendualismus. Denn verstünde man den Bestand an bekannten Vernunftprinzipien lediglich im Sinn eines Prinzipienpluralismus als ein aggregathaftes Nebeneinander voneinander unabhängiger Basisprinzipien, dann ließen sich keine Entscheidungskriterien für eine hierarchische Struktur oder eine Anwendungsbegrenzung dieser Prinzipien angeben. Welches Prinzip zum Ausgangspunkt einer Begründungsstruktur wird, wäre dann eine rein willkürliche Entscheidung.⁹⁰ Ein anderer Fall wäre eine dualistische Abgrenzung der Basisprinzipien, wie sie Kant aufgrund der transzendental begründeten Differenzierung zwischen der theoretischen Erkenntnis und dem praktischen Begründen nahelegt. Weder kann man das Grundprinzip der theoretischen Erkenntnis, die notwendige Herstellung einer Synthesis der sinnlichen Mannigfaltigkeit nach Verstandesbegriffen (Heteronomie der Vernunft, da sie lediglich in Bezug zum Gesetz der Synthesis Autonomie besitzt), auf das des praktischen Begründens, den kategorischen Imperativ (Autonomie der Vernunft hinsichtlich des Willens), zurückführen, noch funktioniert dies umgekehrt.⁹¹

⁸⁹ Hegel 1801a, 35 f.

⁹⁰ Entsprechende Philosophien nennt man im späten 19. Jahrhundert *Weltanschauungen*. Vergleiche Drüe et al. 2000, 25 und die ausführliche Darstellung in Schnädelbach 1983.

⁹¹ Vergleiche KdV, B 74–76 und KpV, A 54 (§ 7: Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft).

Insbesondere in diesem Prinzipiendualismus sehen Hegel und seine idealistischen Weggefährten den Hauptgrund für die Entfremdung des Menschen von der Natur. Der sich in moralischer Hinsicht absolut selbst bestimmende Mensch kann in der objektivierten Natur keine Realisation eines solchen Prinzips erkennen. Die *Subjektivierung der Orientierungserkenntnis* und die *Objektivierung der Naturerkenntnis* führen zu einer radikalen Trennung der Welt der Moral von der der Natur. Vor dem Hintergrund einer solchen Philosophie kann der Mensch sich weder an der objektivierten Natur in seiner Selbstbestimmung orientieren, noch kann er die Natur als *selbstbestimmt* begreifen (vergleiche 3.3).⁹²

Hegel beantwortet die obige Frage nach dem systematischen Bezug aller Prinzipien durch einen *subjekttheoretisch systematisierten Prinzipienpluralismus*. Die Vielheit aller Vernunftprinzipien soll durch das Wirken eines *subjekttheoretisch konzipierten Prinzips* (des *All-Einen*) systematisch begriffen werden.⁹³ Hegels Philosophie erweist sich also als *Monismus*, weil sie durch *ein vermittelndes und konstitutiv wirkendes Subjektivitätsprinzip* geleitet wird. Sie zeigt sich ebenso pluralistisch, weil dieses Prinzip die anderen Prinzipien in ihrer Selbständigkeit *aner kennend* entwickelt und ordnet. Hegel favorisiert demnach die systematisch-konstruktive Entwicklung aller Prinzipien in Bezug zu einem einzigen, das eine zwar absolute Stellung gegenüber den anderen innehat, aber deren selbständige Bedeutung nicht in einem reduktionistischen Sinn auflöst. Das heißt, dass der Geltungsanspruch dieses Vernunftprinzips einerseits als absolut anerkannt wird und andererseits diese Gewissheit nur durch den Überblick über dessen systematische Beziehung zu allen Teilprinzipien und deren Bedeutungen eingeholt werden kann. Eine Philosophie, die durch ein solches Prinzip geleitet wird, ist als *holistisch* zu bezeichnen, da sie sich auf alle Bereiche der wissenschaftlichen Erkenntnis erstreckt. Hegels Begriff der *Systematizität_{K/H}* wird im Wesentlichen durch die Konzeption dieses *alle anderen und sich selbst bestimmenden Subjektivitätsprinzips* geprägt.

4.3.2 Die Philosophie als Gestalt kulturellen Selbstbewusstseins

Hegel will die *Erkenntnisgewissheit* der *philosophisch-systematischen Wirklichkeitserkenntnis* dadurch absichern, dass ihre Tätigkeit und somit

⁹² Siehe dazu Lukás 1948, Band 1, 61 ff. und Taylor 1975, 55–64.

⁹³ „Unter einem Systeme wird fälschlich eine Philosophie von einem beschränkten, von anderen unterschiedenen Prinzip verstanden; es ist im Gegenteil Prinzip wahrhafter Philosophie, alle besonderen Prinzipien in sich zu enthalten.“ Enz_L, § 14 (60). Vergleiche hierzu Henrichs reflexionslogische Interpretation in Henrich 1976 sowie Düsings subjekttheoretische Deutung in Düsing 1976, 335 ff.

die *philosophische Wirklichkeitserschließungsweise* demonstriert und in ein Verhältnis zu allen anderen des Menschen gesetzt wird. Das heißt, Hegel betrachtet die philosophische Wirklichkeitserschließung als eine *Kulturform* neben anderen Kulturformen, in denen menschliche Tätigkeiten nach handlungsleitenden Prinzipien kollektiv vollzogen werden (siehe 1.1.2). Sollte es in epistemologischer Hinsicht ein Primat der Theoria gegenüber anderen Erkenntnisweisen geben, dann müsse dieses durch den Vergleich zu den anderen Kulturformen nachgewiesen werden. Dies gilt insbesondere im Vergleich zur *Realitätserkenntnis (Neuzeit)*, die neben der Philosophie Anspruch auf *höchste Erkenntnisgewissheit* (wenn auch eher implizit) erhebt. Letztlich ist die *Erkenntnisgewissheit* der philosophischen Wissenschaft von ihrer *Transparenzfähigkeit* abhängig, also von der Fähigkeit, Rechenschaft über ihre Methode, nach der sie ihre Denkbestimmungen expliziert, ablegen zu können (siehe 5.3.3 und 6.2). Nach Hegel muss die Philosophie also eine ganz spezifische Begründungsleistung erbringen und zeichnet sich gerade durch diese Selbstbegründung von anderen *Kulturformen* aus.

Über die bisherige Definition hinaus, dass in Kulturformen Tätigkeiten kollektiv vollzogen werden, typisiert Hegel *Kulturformen_H* als Gestalten des *objektiven und absoluten Geistes*, moderner: als Gestalten des kollektiven Bewusstseins (objektiver Geist) und göttlichen Bewusstseins (absoluter Geist). Sie werden dementsprechend systematisch in der *Philosophie des Geistes* thematisiert. Die in der *philosophischen Wissenschaft* vollzogene Erkenntnis interpretiert Hegel als die paradigmatische Explikation der Kulturform Philosophie und des in ihr thematisierten *absoluten Geistes*.

Zur begrifflichen Explikation der Kulturform Philosophie muss man nach Hegel alle Vernunftbegriffe zu einer systematischen Einheit entwickeln. Die *Kulturform* Philosophie steht am Ende dieser begrifflichen Explikation aller *Realformen*, umschließt also die vorauslaufende Bestimmung der prinzipiellen Natur- und Kulturbegriffe. Dieser holistische Ansatz basiert, wie im folgenden Kapitel gezeigt wird, auf der *Erkenntnisgewissheit* des *absoluten Wissens (BWSG)*. Die darin vertretene *Erkenntnisgewissheit* resultiert aus der in der PhG methodisch ausgeführten skeptischen Destruktion der *Gewissheitsansprüche* alternativer *Wirklichkeitserschließungsweisen* (siehe Fußnote 16 (271)). An deren Ende bleibt allein das Prinzip eines sich vollkommen selbst genügenden und erkennenden Subjekts als das wahrhaftige Richtmaß der *philosophischen Wissenschaft* übrig. Aber was heißt es für Hegel, eine auf das *Absolute* ausgerichtete Philosophie als systematische Wissenschaft zu betreiben?

Als das wesentliche Kennzeichen der Wissenschaft *Philosophie* wurde deren *Systematizität_{K/H}* hervorgehoben (siehe 4.2.1): Hegel folgt Kant in dessen Überlegung, dass die philosophische Wissenschaft eine systematische Totalität darstellt, die anhand des Prinzips der Einheit durch Zweckmäßigkeit erzeugt wird. Das Systematizitätsdenken lokalisieren beide im Vernunftvermögen. Der wichtige Unterschied zwischen ihnen besteht in der Konzeption der philosophischen Wissenschaft: Hegels Konzeption orientiert sich nicht an der *Realitätserkenntnis (Neuzeit)*, sondern an der Selbstbegründung der *philosophischen Wirklichkeitserkenntnis*. Er untersucht also nicht nur die systematische Einheit der reinen Denkformen, die die konstitutiven Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrungserkenntnis sind. Hegel zielt auf die systematische Einheit aller Denkformen, also sowohl der rein logischen Bestimmungen als auch der Realbestimmungen, die die konstitutiven Bedingungen einer Natur und Kultur umfassenden Realerkenntnis darstellen. Dabei bilden die in der *Wissenschaft der Logik* gewonnenen Denkbestimmungen den *logischen Raum der Wirklichkeitserkenntnis*, in dem alle *Realformen*, inklusive der des *absoluten Geistes*, erkannt werden. Hegel baut die kantische Idee der *Systematizität_{K/H}* dahingehend aus, dass lediglich die systematische Totalität *aller Vernunftbegriffe*, die durch die Tätigkeit der Subjektivität realisiert wird, als der Probestein der Wahrheit dienen kann. Die Sinnlichkeit wird zum Ausgangspunkt dieser umfassenden Selbsterkenntnis des denkenden Bewusstseins umgedeutet. Daher sollte eine auf die Erkenntnis der *Wirklichkeit_H* ausgerichtete systematische philosophische Wissenschaft folgende Anforderungen erfüllen:

1. sollte sie von einem skeptisch geschulten Vernunftsubjekt ausgeführt werden, dessen Erkenntnisstreben an der *Grundhaltung der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis_H* orientiert ist. Zwar ist die *Wirklichkeiterschließungsweise* der philosophischen Wissenschaft eine reine Denktätigkeit, aber sie hat zur Aufgabe, auch alle *alternativen Wirklichkeiterschließungsweisen* zu integrieren. Das bedeutet, dass die philosophische Wissenschaft das Denken aller Wirklichkeiterschließungsweisen und nicht nur das der neuzeitlichen Naturerkenntnis zu sondieren hat, um – ganz aristotelisch gedacht – den Natur und Kultur umfassenden Logos, also den der gesamten Lebenswelt zu bestimmen. Demnach werden in der Kulturform Philosophie alle *Wirklichkeiterschließungsweisen begriffslogisch* untersucht und rekonstruiert. Das endliche Vernunftwesen Mensch *erarbeitet* sich das Ganze der Wirklichkeit schrittweise durch das

begreifende Erkennen aller menschlichen Wirklichkeitserschließungsweisen.⁹⁴

2. sollte sich die Kulturform der philosophischen Wissenschaft in einem (Kultur-)Produkt ausdrücken: in der philosophischen Wissenschaft (und deren kulturellen Ausdrücken: Sprachen, Büchern, Tätigkeiten, Institutionen et cetera). Anhand ihrer begriffslogischen Methode, der des *begreifenden Erkennens*, soll die Kulturform Philosophie kommunizierbar sein, also intrasubjektiv, für jedes einzelne Vernunftsubjekt nachvollziehbar sein. Für Hegel stellt die philosophische Erkenntnis jedoch nicht nur eine Beschäftigung *für uns* (weder als Mittel noch als anthropologische Eigenheit) dar, sondern ebenso eine über alle Varianten des anthropozentrischen Denkens hinausweisende Tätigkeit (siehe 6.1). Das auf das (absolute) Ganze und dessen Prinzip bezogene *vermittelnde Denken* realisieren wir Menschen im Bewusstsein eines *absoluten Wissens* (BWSG). Der Mensch strebt mit der in der Kulturform Philosophie entwickelten Erkenntnis eine vom einzelnen Individuum – auch vom ausführenden Individuum – losgelöste eigenständige Perspektive auf die Wirklichkeit an.

Insbesondere die in der letzten Anforderung geschilderte Weise der über den individuellen Philosophen vermittelten Selbstbezüglichkeit der philosophischen Erkenntnis wirkt in unserer durch eine Vielzahl an anthropozentristischen Erklärungsperspektiven geprägten Zeit befremdlich. Mit ihr wird letztlich eine *Anerkennungsbewegung* zwischen dem Philosophen und der philosophischen Erkenntnis gefordert, die eine konstitutive Funktion für beide Seiten besitzt und für Hegels Begriff des Ideals der selbstgenügsamen Erkenntnis von höchster Bedeutung ist. Zunächst sei so viel angemerkt: Die vom Philosophen vollzogene Erkenntnis erlangt ihre *Selbstgenügsamkeit*, ihren vermittelten Selbstbezug, erst durch dessen (An-)Erkenntnisbewegung. Alle Philosophen erkennen das darin wirkende Denken und darin das absolute Subjektivitätsprinzip als etwas ihnen Gleichartiges an, an welchem sie partizipieren.⁹⁵ Erst durch diese Anerkennung – die ebenso eine Selbsteinschränkung des Wissenschaftlers

⁹⁴ An dieser Stelle möchte unterstreichen, dass Hegel die philosophische Wissenschaft, das denkende Erkennen, nicht wie Aristoteles als *intuitive Einsicht*, sondern als *Arbeit* bezeichnet (vergleiche beispielsweise PhG, 13, 18, 24, 33 f., WdL_S, 55, EnzL, 11 f. und Fußnote 112 (460)).

⁹⁵ Diese Gedanken klingen sicherlich zunächst abstrakt. Zur Motivation sei nochmals an die in Fußnote 16 (101) erwähnte Bedeutung der Apologie des Sokrates erinnert. Dieser ordnet sich selbst dem Schuldspruch der Mehrheit unter, obwohl

beziehungsweise Philosophen gegenüber den allgemeinen Interessen der Wissenschaft beinhalten kann – setzt sich die *Eigendynamik* der Kulturform Philosophie in Gang. Davon abgesehen will Hegel zeigen, dass sich dieses Prinzip der *Grundhaltung der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis_H* in Vorformen in der Naturwelt realisiert finden lässt. Danach wäre die anerkennende Haltung nicht einfach eine willkürliche Einstellung des Menschen, sondern auch ein Moment der die Natur bestimmenden Logik. Der Philosoph würde in seiner Tätigkeit dieses Prinzip in anderer Form realisieren – nämlich mit Hilfe der Mittel des begrifflichen Denkens.

Das Spannungsverhältnis zwischen der Eigenständigkeit eines am Absoluten orientierten objektiven Denkens (eo ipso der philosophischen Erkenntnis) und dem durch die *schöpferische Selbstbestimmung* geprägten *anthropozentrischen Selbstverständnis (Neuzeit)* spiegelt sich in Hegels Suche nach einer wissenschaftlichen Methode für die Philosophie wider. Die Methode muss sich grundsätzlich aus der philosophischen Anerkennungsbewegung selbst ergeben, die einerseits durch das selbstbezügliche Denken des endlichen Vernunftsubjekts (abhängig von dessen Selbsterkenntnis) und die andererseits durch die (notwendigen) Denkbestimmungen eines objektiven Denkens, dem des *absoluten Subjekts*, geprägt wird. Auch in diesem Fall geht Hegels eigener Methodenanalyse eine Auseinandersetzung mit Kants Instrumentalisierung des Erkenntnisvermögens voraus, worauf folgend einzugehen ist.

4.3.3 Die Selbstbezüglichkeit und die Freiheit der philosophischen Erkenntnis

Nach Hegel entbehrt gerade die Philosophie des Vorteils, „die Methode des Erkennens für Anfang und Fortgang als bereits angenommen voraussetzen zu können“.⁹⁶ Er kritisiert darin wiederum den Ansatz Kants. Das dort geäußerte Methodenverständnis zeugt nach Hegel zwar von einer adäquaten philosophischen *Grundhaltung_A*, nach der eine *systematische Wirklichkeitserkenntnis* einer skeptischen Analyse ihrer Gewissheitsansprüche bedarf, aber die Einschränkung dieser Skepsis auf eine gegenüber dem subjektiven Erkenntnisvermögen – als dem Instruments zur Erfahrungsbeziehungsweise Gegenstandserkenntnis – greift zu kurz:

er im Streitgespräch die Unzulässigkeit der an ihn gerichteten Beschuldigungen nachweisen kann. Das heißt, er ordnet sich der Idee der Polis unter, in welcher das Mehrheitsprinzip verfolgt wird. In dieser Art wäre eine Anerkennung der Philosophie beziehungsweise vielmehr des ihre *Grundhaltung_A* bestimmenden Prinzips zu verstehen.

⁹⁶ Enz_L, § 1 (41).

Ein Hauptgesichtspunkt der kritischen Philosophie ist, daß, ehe daran gegangen werde, Gott, das Wesen der Dinge usf. zu erkennen, das Erkenntnisvermögen selbst vorher zu untersuchen sei, ob es solches zu leisten fähig sei; man müsse das Instrument vorher kennenlernen, ehe man die Arbeit unternehme, die vermittels desselben zustande kommen soll; wenn es unzureichend sei, würde sonst alle Mühe vergebens verschwendet sein.⁹⁷

Für Hegel stellt die *philosophisch-systematische Wirklichkeitserkenntnis* eine Einheit aus Selbst- und Welterkenntnis dar. Folglich ist der wahrhaftige Zweifel gegenüber den philosophischen Erkenntnisansprüchen eine grundlegende Skepsis gegenüber allen Varianten der Selbst- und Welterkenntnis. Das heißt, die philosophische Wissenschaft muss mindestens um eine skeptische Analyse der *Realitätserkenntnis (Neuzeit)* und des *anthropozentrischen Selbstverständnisses (Neuzeit)* erweitert werden.

In Bezug zum Methodenverständnis der kritischen Philosophie und generell des Gros' der rationalistischen *Wirklichkeitserkenntnis* führt Hegel das *Scholastikus-Argument* ins Feld:⁹⁸ Weil die Methodenanalyse ein Teil der philosophischen Wissenschaft sei und die Methode in der Analyse der Wissenschaft selbst zur Anwendung kommt, könne diese nicht der Wissenschaft außen vorstehen, sondern müsse gerade unter Beachtung dieser zirkulären Selbstbezüglichkeit in die Philosophie integriert werden. In Bezug zum Scholastikus Kant poltert Hegel daher:

Das Erkenntnisvermögen untersuchen heißt, es erkennen. Die Forderung ist also diese: man soll das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt; es ist dasselbe wie mit dem Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht.⁹⁹

Weil die Philosophie eine gegen sich selbst skeptische Fundamentalwissenschaft sein soll, muss man in ihr noch viel konsequenter als in allen anderen

⁹⁷ EnzL, § 10 (53).

⁹⁸ EnzL, 54.

⁹⁹ VGPhIII, 334. An anderer Stelle kritisiert er: „Denn ist das Erkennen das Werkzeug, sich des absoluten Wesens [als der höchste Gegenstand der Erkenntnis, F. B.] zu bemächtigen, so fällt sogleich auf, daß die Anwendung eines Werkzeugs auf eine Sache sie vielmehr nicht läßt, wie sie für sich ist, sondern eine Formierung und Veränderung mit ihr vornimmt. Oder ist das Erkennen nicht Werkzeug unserer Tätigkeit, sondern gewissermaßen ein passives Medium, durch welches hindurch das Licht der Wahrheit an uns gelangt, so erhalten wir auch so sie nicht, wie sie an sich, sondern wie sie durch und in diesem Medium ist. Wir gebrauchen in beiden Fällen ein Mittel, welches unmittelbar das Gegenteil seines Zwecks hervorbringt; oder das Widersinnige ist vielmehr, daß wir uns überhaupt eines Mittels bedienen.“ PhG, 68 f. Siehe auch Fußnote 120 (254) sowie Drüe et al. 2000, 39–41 und Falkenburg 1987, 96.

Wissenschaften die *Selbstbezüglichkeit* der Methodenanalyse beachten und adäquat explizieren. Es kann keine ihr vorgeschaltete Metawissenschaft geben, die diese Aufgabe losgelöst von allem philosophisch-gehaltvollen Erkennen übernimmt, weil diese Methode mit einem Gewissheitsanspruch verbunden wäre, dessen Berechtigung sofort zu prüfen wäre. Laut Hegel schlägt daher auch Kants Ansatz fehl, mit der Transzendentalphilosophie einen exklusiven Standpunkt für eine metatheoretische Kritik des Erkenntnisvermögens einnehmen zu können (siehe 4.3.5). Die Skepsis jeder *Wirklichkeitserkenntnis* verbleibt der Philosophie immanent, das heißt, dass beim Durchlaufen aller Denkformen und -inhalte die Gewissheitsansprüche permanent geprüft werden müssen.

Die permanente Selbstprüfung der philosophischen Wissenschaft hinsichtlich ihrer Gewissheitsansprüche stellt für Hegel eine Radikalisierung des kritischen Ansatzes dar. Dahinter steht aber nicht nur der Anspruch, dass der Gewissheitsanspruch der philosophischen Wissenschaft durch den individuellen Erkenntnisprozess des nach Überzeugung suchenden Philosophen untermauert wird, sondern gleichzeitig der, dass in diesem konkreten Erkenntnisprozess ein *objektives Denken* realisiert wird, an welchem jeder Denker partizipieren kann.¹⁰⁰ Denn die Selbstprüfung der Methode sichert die *Erkenntnisgewissheit*, dass in unserem Denken ein objektives Denken realisiert ist. Auch wenn es befremdlich sein mag, dass Hegel dieses Denken auf ein absolutes Subjekt bezieht, muss doch bemerkt werden, dass jede (moderne) Logik diesen Anspruch hegt. Ansonsten würden ihre (absoluten) Gewissheitsansprüche alsbald der konstruktivistischen Skepsis zum Opfer fallen.

Jede einzelne Bestimmung der philosophischen Erkenntnis ist somit im notwendigen Bedingungsgefüge des *Begriffssystems* verankert – der jeweilige Ort wird im Progress der logischen Bewegung durch unsere Vernunft *erschlossen*. Dennoch besitzt jeder Begriff zugleich die *Freiheit*, aus sich selbst heraus begreifbar zu sein (als Selbständigseienes). Entsprechend nimmt in der stufenartigen Entwicklung des *Begriffssystems* der Bedeutungsreichtum des Begriffsfeldes Freiheit zu. Jede neue Begriffsstufe erweitert die Bedeutungsmannigfaltigkeit des Freiheitsbegriffs. Das heißt, jede begrifflich erfasste Denkform enthält ein spezifisches Bedeutungsmoment der Freiheit, das sich praktisch manifestiert und theoretisch explizieren lassen kann.¹⁰¹ Der Grad der *Selbstbestimmung_H* nimmt zu,

¹⁰⁰ Dieses „Erkenne dich selbst“ ist sogar das oberste Gebot der *Philosophie des Geistes*. Siehe Fußnote 36 (337) und Nuzzo 2004, 463.

¹⁰¹ Innerhalb der *Naturphilosophie* lässt sich dies gut veranschaulichen anhand der Differenz zwischen den Freiheitsgraden mechanischer Objekte, die ihnen nicht

umso mehr Bestimmungen und deren Beziehungen durch den jeweiligen Begriff als dessen immanente Bestimmungen erkannt werden können. In der Realphilosophie werden die realen Manifestationen der jeweiligen Freiheitsbedeutungen dem Vernunftsubjekt über die praktische Interaktion zwischen ihm und den jeweiligen *Realformen* vermittelt. Diese praktischen Interaktionen lassen sich als konkrete *Anerkennungsbewegungen* zwischen Erkennendem und Erkanntem beschreiben. Die Freiheitsbedeutung der jeweiligen Begriffsstufe erfasst in der Realphilosophie also eine spezifische Form der realen „Freiheit des Begriffs“¹⁰² und somit unseres Denkens.

Vor diesem Hintergrund erscheint die philosophische „Wissenschaft [] als ein subjektives Erkennen, dessen Zweck die Freiheit und es selbst der Weg ist, sich dieselbe hervorzubringen“.¹⁰³ Sie ist die *Ausbildung* der philosophischen Erkenntnis in Auseinandersetzung mit sich selbst (WdL) und der Realität (Realphilosophie) zu einer umfassenden, auf absolute Gewissheitsansprüche ausgerichteten Wirklichkeitserkenntnis.¹⁰⁴ Dadurch, dass für Hegel unser Freiheitsbewusstsein dasjenige Bewusstsein darstellt, auf das wir absolute Gewissheit beanspruchen, rückt der Freiheitsbegriff ins Zentrum der Konzeption der philosophischen Wissenschaft. Die Auslotung dessen Bedeutungsmomente wird von ihm zugleich zu einem der Hauptinteressen der philosophischen Erkenntnis. Sein Freiheitsbegriff orientiert sich dabei an der *Selbstbestimmung des sich selbst konstituierenden und erkennenden objektiven Denkens*. Er geht somit über die anthropozentrischen Interpretationen der *schöpferischen Selbstbestimmung* hinaus. Für Hegel steht fest, dass erst wenn die Philosophie ihre eigene Erkenntnistätigkeit, ihre spezifische *Wirklichkeitserschließungsweise* demonstriert, birgt die Selbstbestimmung ihres Denkens und ihre Begriffsbestimmungen die (skeptische) Sprengkraft für alle anderen Denkweisen.¹⁰⁵

immanent zugestanden werden, sondern von außen, durch die Systemeigenschaften bedingt sind, und der Freiheit organischer Wesen, denen in biosozialen Betrachtungen bereits Formen immanenter Freiheit (wenn auch nicht Willensfreiheit) zugestanden wird (siehe 7.2.5).

¹⁰² Enz_G, § 575 (394)

¹⁰³ Enz_G, § 576 (394).

¹⁰⁴ Zur Schwierigkeit des dreifachen Zusammenschlusses zwischen der subjektiven Erkenntnis (philosophischer Denker), dem System der Philosophie (der Wissenschaftskultur Philosophie) und der Selbsterkenntnis des Absoluten (dem philosophischen Selbstbewusstsein) siehe Nuzzo 2004.

¹⁰⁵ Die Frage, inwiefern die Kulturform Philosophie selbst wieder auf die Lebenswelt zurückwirken kann (systemimmanent ausgedrückt: Wie die höchste Gestalt des absoluten Geistes sich in die Sphäre des objektiven konkretisieren kann?), beantwortet Fulda (Fulda 1968) am Beispiel der Rechtsphilosophie mit der Forde-

4.3.4 Die Wirklichkeitserkenntnis und das Kriterium des Selbst

Wie bereits diskutiert (siehe 4.3.3), folgt für Hegel aus seiner Kritik an Kants Vorgehen nicht, dass man sich in der Methodenanalyse nicht mit dem Erkenntnisakt auseinandersetzen sollte. „Indem Kant so das Erkennen der Betrachtung unterwirft, so ist dies ein großer, wichtiger Schritt“,¹⁰⁶ den die Philosophie in ihrer historischen Entwicklung als Kulturform getan hat. Aber im Gegensatz zur kritischen Philosophie, die das Erkenntnisvermögen anhand der Urteilsformen der Erfahrungserkenntnis analysieren will, betont Hegel die *Selbstbezüglichkeit* der Erkenntnisanalyse sowie die bewusstseinstheoretische Rückbindung der *philosophischen Wissenschaft* an alle *Wirklichkeitserschließungsweisen*. Die philosophische Grundlagenwissenschaft hat entsprechend den zirkelhaften Selbsterkenntnisakt der philosophischen Erkenntnis und somit den der Selbstreflexion des denkenden Subjekts zu thematisieren (siehe 6.2.1).¹⁰⁷ Da es, wie oben bemerkt, keinen exklusiven Standpunkt für eine solche Reflexion gibt, muss die reflexive Selbsterkenntnis *im Erkenntnisakt* vollzogen werden.

In Erinnerung an die aristotelischen Überlegungen (siehe 2.3.5) ist zu konstatieren, dass Hegel die selbstgenügsame Selbsterkenntnis der göttlichen Vernunft im Medium des menschlichen Bewusstseins nachvollzieht: Die menschliche Vernunft wird als vollkommen auf sich selbst bezogen gedacht. Im Gegensatz zur kritischen Philosophie wird der Leser in Hegels Fall vor die Schwierigkeit gestellt, dass dieser die *Erkenntnisgewissheit* der Denkbestimmungen vom Kriterium des empirischen Gebrauchs, Bedingung der Möglichkeit der sinnlich-gegenständlichen Erfahrungserkenntnis des Subjekts zu sein, entkoppelt.¹⁰⁸ Die Analyse der

rung nach einer Disziplin, die die Grundprinzipien des Rechts nach den Formen des absoluten Geistes produziert. Zuvor muss sie allerdings nachweisen, dass der Grundbegriff des Rechts, die Freiheit, eine der absoluten Idee immanente Bedeutung besitzt. Fulda nennt diese Wissenschaft „Eleutherologie des Geistes“ (Fulda 1968, 22). Siehe auch Angehrn 1977, 415.

¹⁰⁶ VGPhIII, 200.

¹⁰⁷ Düsing gibt eine schöne Einführung, die den gegenwärtigen Argwohn gegen zirkelhafte Subjektivitätstheorien im Allgemeinen und Hegels im Speziellen thematisiert. Siehe Düsing 2002, 111 ff.

¹⁰⁸ Kant, der am Kriterium des empirischen Gebrauchs festhält, bestreitet dennoch die äußerliche Erfahrbarkeit des Bewusstseins: „Ich bin es selbst, der in der Ferse leidet und welchem das Herz im Affekt klopf. [...] Keine Erfahrung lehrt mich einige Teile meiner Empfindung von mir für entfernter zu halten, mein unteilbares Ich in ein mikroskopisch kleines Plätzchen des Gehirnes zu versperren, um von da aus den Hebezeug meiner Körpermaschine in Bewegung zu setzen, oder dadurch selbst getroffen zu werden.“ Kant 1766, 931. Auch Hegel bestreitet, dass man das Bewusstsein als einen materiellen Gegenstand begreifen kann. Im Gegensatz

konstitutiven Leistung unseres Denkens für jede Form der Erkenntnis stellt für Hegel vor allem eine reflexive Selbstanalyse der denkenden Erkenntnis dar, unabhängig von allen denkexternen Bedingungen.

Jedoch folgt aus diesem Ansatz nicht, wie der immer wieder vorgebrachte *Logizismus*-Vorwurf vermuten lassen könnte (siehe beispielsweise Fußnote 36 (282)), dass die *philosophisch-systematische Wissenschaft* von der empirisch bedingten Erkenntnis schlichtweg losgelöst wäre und in einer von der Lebenswelt abgehobenen sowie nach der dialektischen Logik voranschreitenden formalistischen Konstruktion der *Wirklichkeit* münden solle. Vielmehr sieht Hegel in der subjektiven Erfahrungserkenntnis – egal ob immanente oder äußerliche Empfindung –, die wesentliche Basis für die Selbsterkenntnis des denkenden Erkennens.¹⁰⁹ Das heißt, die philosophische Wirklichkeitserkenntnis hat selbstverständlich von der empirischen Selbsterfahrung des Menschen auszugehen, da dieser an jener die wesentliche *Gewissheit seiner selbst* erfährt und bereits dadurch Momente der *Wirklichkeit_H* begreift.

Unabhängig von dieser Erinnerung besteht das Ziel der philosophischen Wissenschaft darin, in dieser empirisch bedingten Erkenntnis die logischen Strukturen des objektiven Denkens herauszuschälen. Aber auch diese muss das denkende Subjekt als wesentliche Momente seiner Subjektivität begreifen. Das heißt, die Begriffe des objektiven Denkens sollen nicht nur als *Bestimmungen an sich*, sondern ebenso als die *unsrigen* und insbesondere die *meinigen* begriffen werden. Hegel schreibt über diese Verbindung:

Ebenso ist in meinem Handeln meine subjektive Freiheit in dem Sinn, daß bei dem, was ich tue, ich mit meiner Einsicht und Überzeugung bin, ein wesentliches Prinzip. Räsoniere ich aber aus diesem Prinzip *allein*, so ist dies gleichfalls Sophisterei und werden damit alle Grundsätze der Sittlichkeit über den Haufen geworfen. – Die Dialektik ist von solchem Tun wesentlich verschieden, denn diese geht gerade darauf aus, die Dinge an und für sich zu betrachten, wobei sich sodann die Endlichkeit der einseitigen Verstandesbestimmungen ergibt.¹¹⁰

Hegel lehnt sowohl die Möglichkeit einer rein subjektiven Erkenntnis wie auch die einer rein objektiven Erkenntnis ab. Denn würde man die zweite

zu Kant nimmt er aber die innerliche Selbstwahrnehmung ernst, nämlich als Ausgangspunkt der bewussten Selbsterfahrung des *endlichen Geistes* (entsprechend lautet der Titel der PhG zunächst: *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*).

¹⁰⁹ Hegels ähneln also Aristoteles' Überlegungen in der Stufenleiter der Erkenntnis (siehe 1.1.3).

¹¹⁰ Enz_L, § 81Z (173 f.).

Möglichkeit als eine Erkenntnis der Bestimmungen an sich asserieren, wäre der begrenzte Gewissheitsanspruch dieser Begriffsbestimmungen gar nicht ersichtlich. Es bedarf beider Erkenntnisweisen, um die philosophische Erkenntnis auszubilden.

Hegel formuliert die Überlegung, dass die Erkenntnisse, die wir begrifflich explizieren, ebenso als Moment unserer selbst gewusst werden müssen, metaphorisch als den Anspruch, dass sie auch „im Herzen, in der Empfindung sein“ sollten. Dieser Gedanke erscheint aus der Perspektive der heutigen Wissenschaft, die den Mythos der reinen Objektivität pflegt, nicht nur provokativ, sondern vollkommen unwissenschaftlich.¹¹¹ Es ist aber eine grundlegende Einsicht Hegels, dass eine kritische Selbstreflexion des objektiven Denkens und somit der philosophischen Wirklichkeitser-

¹¹¹ „Es genüge nicht [sagt man], daß Grundsätze, Religion usf. nur im Kopfe seien, sie müssen im Herzen, in der Empfindung sein.“ EnzG, § 400 (97 f.). Siehe Fußnote 55 (289). Eine beispielhafte Anwendung dieser Überlegung findet sich in Hegels Auseinandersetzung mit dem *Gewissensbegriff*. Nach Hegel ist das *Gewissen* die bewusstseinsimmanente Instanz gegen die Heuchelei der rein moralischen Weltvorstellung. Es protestiert in der Überzeugung, selbst die Instanz absoluter Wahrheit zu sein, gegen die Unvereinbarkeit abstrakter moralischer Prinzipien mit dem Bewusstsein seiner selbst. Siehe PhG, 464. Hegel kehrt in gewisser Weise die cartesische Bestimmung des Gewissensbegriffs, den lateinischen Ausdruck für Gewissen (*conscientia*) lediglich als rationales Bewusstsein zu verstehen, wieder um. Im Gewissen manifestiert sich eine subjektive Form des absoluten Wissens nach dem Grundsatz: „Ich selbst bin mir Pflicht.“ PhG, 468. Diese nach innen gewandte Verabsolutierung des Gewissheitsanspruchs bleibt auch bestehen, wenn sich die aus der Gewissensentscheidung folgenden moralischen Pflichten und Implikationen, welche die eigentlichen Gründe der konkreten Handlungen sind, aus der Außenperspektive als verfehlt darstellen (auch die Handlung des Irrenden bleibt als Handlung anerkannt, wenn sie *nach bestem Wissen und Gewissen* getätigt wurde). Dennoch findet sich nach Hegel darin die Schwäche des Gewissens – das absolute Wissen offenbart sich in *rein subjektiver Form*. Die christlich-stoische Tradition umschreibt das Gewissen bereits als die *innere Stimme Gottes*. Im Neuen Testament findet sich das griechische *συνείδησις* als das göttliche Gesetz im Herzen der Menschen: „Sie zeigen ja, dass die Forderungen des Gesetzes in ihr Herz geschrieben sind, wovon auch ihr Gewissen Zeugnis ablegt und die Gedanken, die einander anklagen und verteidigen“ (Röm 2,15). Das Gewissen vereinigt die Manifestation des Absoluten im Gefühl. Es ist der Versuch, dieses rational – in der bewussten Negation angeblich unhintergehbaren Verstandeserkenntnisse – auszudrücken. Siehe Halbig 2008. Auch wenn Hegel die Möglichkeit der unmittelbaren Anschauung der Wirklichkeit via des Herzens, Gefühls et cetera kritisiert, ähnelt die Einbindung des *Kriteriums des Selbst* Schillers Überlegungen über die ästhetische Erziehung des Menschen: „Nicht genug also, daß alle Aufklärung des Verstandes nur insofern Achtung verdient, als sie auf den Charakter zurückfließt; sie geht auch gewissermaßen von dem Charakter aus, weil der Weg zu dem Kopf durch das Herz muß geöffnet werden.“ Schiller 1795, 34.

kenntnis nur in Bezug zum Spannungsverhältnis zwischen Subjektivität und Objektivität erfolgen kann: Objektive wissenschaftliche Erkenntnis ist immer in Bezug zur Subjektivität zu denken. Diese Überlegung soll folgend als das *Kriterium des Selbst* bezeichnet werden.

Dieses Kriterium darf aber nicht fehlinterpretiert werden. Es geht nicht darum, dass wissenschaftliche Erkenntnis mit dem individuellen Geschmack oder willkürlichen Überzeugungen übereinstimmen soll. Vielmehr insistiert Hegel, dass in diesen Überzeugungen objektive, logische Strukturen zu erkennen sind, die wesentliche Momente der *reinen Subjektivität* eines jeden Menschen sind. Der Gewissheitsanspruch der wissenschaftlichen Erkenntnis wird allein anhand des dialektischen Verfahrens und in Bezug zum Kriterium der *Systematizität_{K/H}* bewertet. Dieses Verfahren unterliegt jedoch ebenso der Anforderung, dass jeder Erkennende dieses als wesentliches Moment seines *denkenden Selbst* verstehen muss. Entsprechend versucht Hegel, das Kriterium des Selbst von der einseitigen Bedeutung des subjektiven Geschmacks (die nach ihm sophistisch ist) zu lösen, indem er das Selbst in der WdL als *reine Subjektivität_H* konzipiert (siehe 6.2.1). Die Transparenz, die Nachvollziehbarkeit der begrifflichen Entwicklung der reinen Subjektivität in der WdL, soll garantieren, dass deren Bedeutungsmomente, die reinen Vernunftbegriffe, neben der *intra-subjektiven* und *extrasubjektiven Objektivität* auch dem Selbstbezug des jeweils denkenden Subjekts genügen. Die begrifflichen Bestimmungen der philosophischen Logik – die nach Hegel das Paradigma einer selbstgenügsamen Erkenntnis darstellt – sind die *eines jeden Selbst* und dennoch „nicht bloß unsere Gedanken, sondern zugleich das Ansieh der Dinge und des Gegenständlichen überhaupt“.¹¹²

4.3.5 Die philosophische Realwissenschaft

Hegel wirft den zeitgenössischen Kantianern *Formalismus* vor, da sie den Schwerpunkt in ihren Analysen auf die „abstrakte, dem Inhalt gegenüber äußerliche Synthesis einer angeschauten Mannigfaltigkeit“¹¹³ legen. Wenn Hegel die Subjektivität rein logisch reflektiert, und die dadurch gewonnenen subjektlogischen Begriffe zur Basis der philosophischen Wissenschaft erklärt, könnte man wie Schopenhauer auch in seiner Philosophie einen rein abstrakten Formalismus sehen (siehe Fußnote 9 (269)).

¹¹² EnzL, §41 Z2 (116).

¹¹³ Drüe et al. 2000, 53. Vergleiche Fulda 2003a, 128. Der eigentliche Inhalt der Erkenntnis (ausgenommen der reinen Formen der Vernunft) bleibt innerhalb der Philosophie zweitrangig, ein für sich bestehendes Gegebenes (siehe 4.2.2).

Um diesen Vorwurf einordnen zu können, muss man sich klar machen, dass für Hegel die Analyse der reinen Begriffe lediglich eine Seite der philosophischen Wissenschaft und die Analyse der Realformen, die den Bereich unseres praktischen Handelns und der empirischen Erfahrung begründen, die andere Seite darstellen. Wenn Philosophie nicht nur eine reine Abstraktionswissenschaft sein will, müssen die Analyse der reinen Formen und die der Realität in ihrer wechselseitigen Beziehung untersucht werden. Deshalb verfolgt Hegel den Anspruch, der *philosophischen Wissenschaft_H* wieder einen positiven, das gesamte Spektrum der lebensweltlichen *Realität_H* umfassenden Bezug zu geben.¹¹⁴ Zunächst sollte Hegels Begriff der *Realität_H* genauer spezifiziert werden, um die Inhalte einer realitätsbezogenen Philosophie, der *philosophischen Realwissenschaft*, bestimmen zu können.

Die *Wirklichkeit_H* als das philosophische Begriffssystem umfasst zweierlei: Erstens die rein formalen Bestimmungen der WdL, die Hegel anhand einer Analyse des *reinen Selbstbewusstseins* gewinnt.¹¹⁵ Diese Bestimmungen spannen den *logischen Raum der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis* auf. Zweitens die Bestimmungen der *Realität_H*, die Hegel durch eine Rekonstruktion der Begriffe der empirisch bedingten Wirklichkeitserschließungsweisen und mit Blick auf die Begriffe der WdL gewinnt. Die *Realität_H* umfasst also alle Begriffe, die Hegel durch die begrifflogische Rekonstruktion der Denkformen gewinnt, die die *interaktiven Anerkennungsbewegungen* aller menschlichen Tätigkeiten konstituieren. Die Realphilosophie gliedert sich aufgrund einer grundlegenden Differenz zwischen zwei Arten von Anerkennungsbewegungen in die Disziplinen *Naturphilosophie* und *Philosophie des Geistes*. Aber wie wirkt sich Hegels Philosophiekonzeption auf seinen Realitätsbegriff aus?

Wiederholt knüpft Hegel kritisch an Kant an. Er will nicht nur eine absolute Trennung zwischen *Logik* und *Realphilosophie* vermeiden, sondern auch den absoluten Bruch zwischen Natur- und Kulturerkenntnis in der *philosophischen Wissenschaft* überwinden, den Kants apodiktische Trennung der Metaphysik in Sitten- und Naturlehre herbeiführt. Für Hegel steht fest: Es gibt nur *eine Philosophie*, die sich mit den Begriffen des reinen Denkens sowie der Natur und des Geistes auseinandersetzt.¹¹⁶

¹¹⁴ In Hegel 1818, 405 schreibt Hegel, dass es kein Philosophieren ohne gehaltvolle Philosophie gäbe.

¹¹⁵ Siehe Zitate in Fußnote 16 (271) und Fußnote 115 (461).

¹¹⁶ „Die Philosophie ist aber wie das Universum rund in sich, es ist kein Erstes und kein Letztes, sondern alles ist getragen und gehalten, – gegenseitig und in Einem.“ Hegel 1818, 405.

Die Herausforderung ist, im philosophischen *Begriffsuniversum* die in diesem vorhandenen Brüche – nicht zuletzt den zwischen Notwendigkeit und Freiheit – in einen systematischen Zusammenhang zu bringen. Nur eine philosophische Wirklichkeitserkenntnis, die die Phänomene der Natur und des Geistes, der als Kultur verstanden Formen des individuellen und des kollektiven Selbstbewusstseins umfasst, einschließt, kann den Formalismusvorwurf abwehren, da sie alle begrifflichen Grundbestimmungen der Realität thematisiert (siehe 7.1).

Eine begriffslogisch verfahrenende Realphilosophie basiert demnach auf folgendem Ansatz: So verschieden die Sphären von Natur und Kultur sowie die damit verknüpften praktischen Begründungen und theoretischen Erkenntnisse auch sein mögen, Kultur- und Naturphänomene zeichnen sich durch einen gleichartigen dialektischen Zusammenhang aus, der in seinen unterschiedlichen Erscheinungsweisen Gegenstand der philosophischen Analyse und Rekonstruktion ist. Für Hegel steht fest: Naturphänomene sind nicht rein alogisch, sondern haben ein begrifflich-logisches Moment und die Phänomene des Geistes sind nicht rein logisch, sondern besitzen ein alogisch-naturhaftes Moment (sie entziehen sich in Teilen der begrifflichen Bestimmbarkeit). Die Erscheinungen der Natur und des Geistes sind immer Einheiten aus einem alogischen (naturhaften) und einem logischen (begrifflichen) Moment. Daher will Hegel zweierlei nachweisen: Zum einen in den Erscheinungen des Geistes eine *naturhafte Selbständigkeit* (*NaWi*), die sich unserer theoretischen und praktischen Beherrschung entzieht und in diesem Sinn alogisch erscheint. Zum anderen in den Naturphänomenen gewisse Stufen der *Selbständigkeit* (*Aristoteles*), die als logische Bestimmung nicht nur heuristische Mittel unserer Erkenntnis sind, sondern dem Objekt selbst eignen. In Bezug zu dieser Überlegung kann Hegels Rede über die Eigenart des *philosophischen Universums* interpretiert werden:

Dieses Bild des Universums als philosophisches ist nur ein Gedachtes, wie es der Gedanke frei und selbständig aus sich erzeugt. – Die Philosophie erkennt das, was ist, und insofern ist ihr Inhalt nicht jenseits, nicht von dem verschieden, was sich auch dem Sinne, dem äußeren und inneren Gefühl darstellt, was der Verstand erfaßt und sich bestimmt.¹¹⁷

Natürlich ist das philosophische Bild des Universums ein *Produkt unserer Gedanken*. Nach Hegel liegt damit aber kein formales *Hirngespinnst* vor, da in ihm die logischen Strukturen thematisiert werden, die konstitutiv für alle *Wirklichkeitserschließungsweisen_H* sind. Um diesem Anspruch gerecht zu werden, muss die philosophische Wissenschaft ohne Frage auch die

¹¹⁷ Hegel 1818, 404 f.

Wirklichkeitserschließungsweisen betrachten, die meist als Inbegriff der Alogizität gelten: das äußerlich-sinnliche und innerliche Fühlen.

Hegel versteht das *Gefühl* als einen Vermittlungsakt, der der wissenschaftlichen Erkenntnis keineswegs vollkommen äußerlich ist (alogisch). Gefühle werden uns nicht lediglich durch Körper oder Umwelt *objektiv vorgegeben* – wie im Empirismus behauptet. Das, was wir *fühlen*, wird bereits mit den Denkbestimmungen verwoben, insofern es in unserem *Bewusstsein_H* ist. In allen Bewusstseinsgestalten – die die philosophische Tradition in die der sinnlichen Wahrnehmung, des Verstandes und der Vernunft differenziert – *wirkt* das Denken. Eine elementare Aufgabe der philosophischen Wissenschaft liegt darin, das in den Bewusstseinsgestalten *wirkende Denken* begrifflich zu explizieren. Von diesem Blickwinkel aus liegt mit jedem Gefühl, mit dem häufig eine vom (subjektiven) Denken unabhängige *Erkenntnisgewissheit* beansprucht wird, eine vermittelte Einheit zwischen *logischen Bestimmungen* und *alogischer Erscheinung* vor (siehe 5). In entsprechender Umkehrung besitzen auch die abstraktesten Vernunftbegriffe neben ihren positiven begrifflichen Bestimmungen ein alogisches Moment, das als eine Form der Unterbestimmtheit expliziert werden kann. Hegel bemerkt dazu:

Das Denken, wie es die Substanz der äußerlichen Dinge ausmacht, ist auch die allgemeine Substanz des Geistigen. In allem menschlichen Anschauen ist Denken; ebenso ist das Denken das Allgemeine in allen Vorstellungen, Erinnerungen und überhaupt in jeder geistigen Tätigkeit, in allem Wollen, Wünschen usf. Dies alles sind nur weitere Spezifikationen des Denkens. Indem wir das Denken so auffassen, so erscheint dasselbe in einem anderen Verhältnis, als wenn wir bloß sagen: wir haben Denkvermögen unter und neben anderen Vermögen, als Anschauen, Vorstellen, Wollen u. dgl. Betrachten wir das Denken als das wahrhaft Allgemeine alles Natürlichen und auch alles Geistigen, so greift dasselbe über alles dieses über und ist die Grundlage von allem.¹¹⁸

Kurzum: Hegel umgeht den Formalismusvorwurf dadurch, dass er das *Bewusstsein_H* als die Vermittlungsinstanz zwischen logischen und alogischen Momenten konzipiert. Es teilt sich mitnichten in alogische und logische Teilvermögen, sondern ist der sich durch die Vermittlungsfunktion zwischen Alogizität und Logizität auszeichnende *Spielraum der Vernunft* beziehungsweise *des objektiven Denkens*.¹¹⁹ Daher lautet der zentrale

¹¹⁸ Enz_L, § 24Z1 (82). Siehe auch den Verweis auf die Stoa und den cartesianischen Rationalismus in Drüe et al. 2000, 26–28.

¹¹⁹ Mit seiner idealistischen Konzeption des denkenden Bewusstseins greift Hegel meines Erachtens auf Cassirers Deutung der Lebenswelt vor: Diese sei kein Kerker,

Grundsatz der hegelschen Philosophie in Bezug zum Inhalt: Alle Bewusstseinsinhalte – ob Gefühle, Verstandesbegriffe oder Vernunftideen et cetera – sind in dem Sinn *bewusstseinstheoretisch mediatisiert*, dass sie in und durch das denkende Bewusstsein diesem erkennbar sind. Damit will Hegel nicht behaupten, dass die *Wirklichkeit_H* allein dadurch existiere, dass wir sie denken. Er will auch nicht sagen, dass uns nur bewusst sei, was wir begrifflich und wohlbegründet expliziert haben. Sondern er spricht darüber, wie sich die Formen dieser *Wirklichkeit_H* insgesamt in unserem und durch unser Bewusstsein ausbilden, und dass das in allen Bewusstseinsgestalten wirksame objektive Denken, welches wir meist nicht verbalisieren (der sinnlich Fühlende fühlt sich frei von Gedanken), begrifflich explizierbar ist.

Die adäquate bewusstseinstheoretische Propädeutik zur philosophischen Erkenntnis findet sich in der PhG. Hier unternimmt Hegel den Versuch, alle Formen und Inhalte der Erkenntnis sowie deren spezifische innere Abhängigkeiten im *Bewusstsein* zu verorten. Sein explizites Ziel ist, das Bewusstsein als die gemeinsame Wurzel beider Seiten der Erkenntnis zu exponieren. Dazu systematisiert er alle *Bewusstseinsgestalten*, das heißt alle Erscheinungsformen und Gewissheitsansprüche der im Bewusstsein vermittelten Gehalte.

4. Fazit: Hegels Radikalisierung der kopernikanischen Wende

Anhand der angestellten Vorüberlegungen zu Hegels Konzeption der philosophischen Wissenschaft lässt sich dessen Bemühung ablesen, eine Vielzahl von *Wirklichkeiterschließungsweisen*, nicht zuletzt auch die der neuzeitlichen *Realitätserkenntnis (Neuzeit)*, in den Blick zu bekommen. Die philosophische Wissenschaft umfasst eine skeptisch geschulte Selbsterkenntnis wie auch eine multiperspektivische Reflexion über die Begriffe aller erfahrungsbedingten Erkenntnis. An Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Philosophie wurde verdeutlicht (siehe 4.2.5), dass er den kantischen Ansatz ablehnt, den *Gewissheitsanspruch* der *Realitätserkenntnis (Neuzeit)* als einzig vertretbaren wissenschaftlichen Gewissheitsanspruch zu favorisieren. Im Fokus seiner Kritik steht der

sondern ein „plastischer Spielraum“ zur Erprobung der praktischen Freiheit des Menschen und indem „er sich in diesem Spielraum bewegt – im Ganzen dessen, was durch seine Arbeit zu leisten ist und was durch diese seine Arbeit erst möglich wird –, baut der Mensch seine Welt, seinen Horizont der Objekte und seine Anschauung des eigenen Wesens fortschreitend auf.“ Cassirer 1930, 67.

widersprüchliche Aspekt, dass die *philosophisch-systematische Wirklichkeitserkenntnis* dem Kriterium des empirischen Gebrauchs genügen müsse und zugleich einen vom *endlichen Bewusstsein* transzendenten Standpunkt einnehmen könne. Gegen eine solche Auffassung setzt Hegel sein eigenes philosophisches Programm, in dem er Kants Prinzip der *Systematizität_{K/H}* zu einem zentralen Erkenntnisideal ausbaut.

In den darauf folgenden Teilkapiteln wurde deutlich, dass Hegel die von Kant beschworene *kopernikanische Wende* der Philosophie radikalisiert. Denn über dessen transzendentalphilosophische Kritik des Vernunftvermögens hinaus weist Hegel auf die Notwendigkeit einer phänomenologischen Grundlegung innerhalb einer umfassenden *philosophischen Wirklichkeitserkenntnis* hin. Anstatt der Konstruktion eines exklusiven transzendentalen Standpunkt, von dem aus die metatheoretische Kritik der Vernunft einerseits am methodischen Richtmaß der *Realitätserkenntnis (Neuzeit)* und andererseits unabhängig der Inhalte erfolgt, kann das kritische Verständnis der *philosophischen Wirklichkeitserkenntnis* im Allgemeinen und der *Realitätserkenntnis (Neuzeit)* im Speziellen nur immanent, aus dem *Bewusstsein_H* selbst und in Bezug zu allen menschlichen *Wirklichkeiterschließungsweisen* angestrengt werden. Hegel betont, dass sämtliche in den Bewusstseinsgestalten thematisierten Inhalte aus einer *Mediatisierung_H* – einem die Spannung zwischen *Subjektivität* und *Objektivität* vermittelnden Erkenntnisakt – hervorgehen.¹²⁰

Die wissenschaftliche Hinführung zu dieser *Grundhaltung der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis_H* erarbeitet Hegel in der PhG, indem er die zentralen Gestalten unseres Bewusstseins zu einem systematischen Zusammenhang entwickelt. „Denn als Wissenschaft vom Bewußtsein, die dieses in seiner eigenen Erfahrung erfaßt, soll sie es bis zu einem solchen Selbstverständnis verfolgen, aus dem ihm Bedürfnis und Einsicht in die Notwendigkeit der“¹²¹ *philosophischen Wissenschaft* erwachsen. Mit Hilfe dieser Entwicklung verdeutlicht Hegel zweierlei: Zum einen, dass das *Bewusstsein_H* immer in der Medialität des Denkens befangen bleibt. Zum anderen, dass das Bewusstsein in der Vielzahl der Inhalte sein *erkenntnis-*

¹²⁰ Siehe dazu auch Fulda 1999, 476–479 sowie Sedgwick 2008, 108 f. Der Terminus technicus *Mediatisierung_H* wird an dieser Stelle als *vermittelnder Erkenntnisakt* verstanden. *Bewusstsein* wird von Hegel also nicht im instrumentellen Sinn Kants als *Erkenntniswerkzeug* gedacht (siehe die hegelsche Kritik in Fußnote 99 (243)). Vielmehr tritt das Bewusstsein über seine Vermittlungsfunktion hinaus als Medium der Vermittlung auf. Die verschiedenen *Wirklichkeiterschließungsweisen* kommen in den verschiedenen *Bewusstseinsgestalten* zum Vorschein. Die Mediatisierung ist Hauptgegenstand des folgenden Kapitels.

¹²¹ Fulda 1965, 33.

konstitutives Vermögen erkennt. Das heißt, dass es anhand der Analyse der Bewusstseinsgestalten erkennt, das dasjenige, worauf es Gewissheitsanspruch erhebt, Bestimmungen des *denkenden Bewusstseins* und dessen *produktiv-tätiger Erkenntnistätigkeit* sind. Durch diesen reflexiven Begriff der konstitutiven Erkenntnistätigkeit kann das denkende Bewusstsein sich selbst als eine *Realform*¹²² begreifen.

Hat die bewusstseinstheoretische Propädeutik diese Aufklärungs- und Rechtfertigungspflicht erfüllt, ist die *philosophische Wissenschaft* längst nicht davon befreit, ihren Gewissheitsanspruch gegenüber denen anderer *Wirklichkeitserschließungsweisen* zu apologisieren. Ihre *Erkenntnisfreiheit_H* erkaufte sie sich um den Preis, die Erkenntnisgewissheit fortwährend einer Selbstprüfung zu unterziehen. Aufgrund des Anspruchs, eine holistische Wirklichkeitserkenntnis zu ermöglichen, und des in ihr angewandten Prinzips der *Systematizität_{K/H}* wird die philosophische Wissenschaft dazu verpflichtet, neue Begriffe der erfahrungsbedingten Realwissenschaften systematisch zu erschließen. Dabei steht weniger die Aufnahme neuen Faktenwissens im Vordergrund. Vielmehr gilt es, die neuen Begriffe auf neue logische Strukturen hin zu untersuchen. Denn diese müssen durch die fundamentale logische Wissenschaft rekonstruierbar sein. Das heißt, dass alle logischen Figuren wissenschaftlicher Erkenntnis aufgrund der *absoluten Selbstbestimmung* des objektiven Denkens durch dessen Realisation erzeugt werden müssen. Denn laut Hegel muss die philosophische Explikation der Selbsterkenntnis des objektiven Denkens einen *logischen Raum der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis* aufspannen, in welchem alle Bestimmungen der *Realitätserkenntnis (Neuzeit)* (inklusive der Kultur- und Geisteswissenschaft) *erkennend gedacht* werden können.

Ein weiterer Anspruch folgt aus dem angesprochenen Kriterium des Selbst, das Hegels zweites wichtiges Erkenntnisideal darstellt. Das einzelne Vernunftsubjekt muss nach diesem die Entwicklung des logischen Raums, des philosophischen *Begriffsystems*, *für sich* nachvollziehen und dessen Bestimmungen als Momente seines reinen Selbst (der reinen Subjektivität) identifizieren können.¹²³ Es handelt sich um eine schrittweise

¹²² Mit diesem Begriff umschreibe ich den Gedanken, dass das *Bewusstsein_H* sich als ein selbständig bestehendes Moment der Realität bewusst wird. Dieses Moment existiert nicht natürlich, nicht in Raum und Zeit als materieller Körper, kann aber auch nicht von den in Raum und Zeit selbständig bestehenden Körpern losgelöst gedacht werden. Genau genommen stellt das *Bewusstsein_H* eine *Realform_H* mit dem Potenzial zum Selbstwissen dar.

¹²³ Der Ansatz, dass alle Bewusstseinsinhalte aus der Vermittlung zwischen Subjektivität und Objektivität folgen und dass einseitige reduktionistische Bestrebungen zu Schieflagen im menschlichen Selbst- und Weltbild führen, wird mit etwas

Erkenntnis der Selbstbezüglichkeit des objektiven Denkens durch das jeweils denkende Bewusstsein: Sowohl in der Bedeutung, dass die reine Subjektivität in Form des objektiven Denkens der zentrale Moment des Bewusstseins – das *reine Selbst* – ist, als auch in der Bedeutung, dass das reine Selbst sich in der die *Wirklichkeit_H* konstituierenden Logik ausdrückt. Das durch diese Logik entstehende philosophische *Begriffsuniversum* verbindet die Brüche, die sich in der theoretischen und praktischen Erschließung der Wirklichkeit durch die unterschiedlichen Erkenntnisweisen und der damit einhergehenden Vielzahl gegenläufiger *Gewissheitsansprüche* ergeben. Die philosophische Wissenschaft bleibt zwar laut Hegel eine *Wirklichkeitserschließungsweise* unter vielen, sollte aber den Anspruch hegen, alle anderen, auch die reduktionistischen Extreme (sei es in Richtung der reinen Objektivität (Physikalismus) oder der Subjektivität (subjektiver Idealismus)), mit Hilfe ihrer Begriffe in einen systematischen Zusammenhang zu bringen.

In den kommenden drei Kapiteln sollen aus diesem umfassenden Programm lediglich drei Aspekte näher beleuchtet werden: erstens die *bewusstseinstheoretische Mediatisierung* aller Erkenntnis, zweitens die subjekttheoretische Variation der aristotelischen Konzeption der philosophischen Wissenschaft, drittens die sich daraus ergebende Perspektive der Realphilosophie. Der erste Aspekt rückt in den Fokus, weil die darin von Hegel anvisierte Destruktion der *Gewissheitsansprüche* aller *Wirklichkeitserschließungsweisen* die zwei wesentlichen Tendenzen der neuzeitlichen Erkenntnis kritisiert: die *Objektivierung der Naturerkenntnis* und die *Subjektivierung der Orientierungserkenntnis*. Hegel geht es nicht allein um die Begrenzung des *Gewissheitsanspruchs* der *Realitätserkenntnis* (*Neuzeit*), deren physikalisch-mechanisches Denken Kant noch zum Erkenntnisgewissheitsparadigma schlechthin stilisiert, sondern auch um die der tradierten und neu entstehenden *Orientierungssysteme* (etwa der Religion und der atomistischen Gesellschaftstheorie). Aus dem Mediatisierungsansatz resultiert die Überlegung des zweiten Aspekts, dass alle wissenschaftlichen Erkenntnisse auf die *schöpferische Selbstbestimmung* der reinen Subjektivität zurückzuführen sind. Die darin liegende

anderem Schwerpunkt auch von Nagel vertreten. Er kritisiert insbesondere den Anspruch, einen objektiven Standpunkt unabhängig von der Immanenzperspektive der Subjektivität zu entwickeln (die Konzepte des „centerless view“): „Reality is not just objective reality. Sometimes, in the philosophy of mind but also elsewhere, the truth is not to be found by travelling as far away from one’s personal perspective as possible.“ Nagel 1989, 27. Stederoth kommt zu einem ähnlichen Schluss, Stederoth 2001, 119.

Bedeutung der *absoluten Selbstbezüglichkeit*, die an Aristoteles' Begriff der *göttlichen Selbstgenügsamkeit*_A erinnert, wird zu einem essenziellen Bezugspunkt in Hegels Begriff der selbstgenügsamen Erkenntnis. Er stellt somit den Begriff der Selbstgenügsamkeit in der Bedeutung der *schöpferischen Selbstbestimmung* – also in der Hauptbedeutung des neuzeitlichen Freiheitsbegriffs – in das Zentrum der Konzeption der philosophischen Wissenschaft. Den Zusammenhang zwischen dieser subjekttheoretischen Grundlegung der wissenschaftlichen Erkenntnis und der Vielzahl der realwissenschaftlichen Perspektiven zu prüfen (dritter Aspekt), wird die Hauptaufgabe des siebten Kapitels sein.

Teil III

Hegels subjekttheoretische Konzeption der philosophischen Wissenschaft

Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme – dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein –, ist es, was ich mir vorgesetzt.

PhG, 14.

In diesem Interpretationsteil geht es darum, die Spezifika und Implikationen von Hegels subjekttheoretischer Konzeption der philosophischen Wissenschaft in den Blick zu bekommen. Grundsätzlich wird wie im Fall des aristotelischen Ansatzes davon ausgegangen, dass Hegel das philosophische Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis in den Mittelpunkt seiner Konzeption der philosophischen Wissenschaft stellt.

In der Interpretation gehe ich erstens von dem einfachen philosophiehistorischen Fakt aus, dass zwischen Aristoteles' und Hegels Konzeption der philosophischen Wissenschaft eine mehr als 2000-jährige Entwicklungsgeschichte liegt, in der sich sowohl die Konzeption der philosophischen Wissenschaft als auch der Begriff des philosophischen Erkenntnisideals verändert haben. Wie im dritten Kapitel an den neuzeitlichen Erkenntnisidealen diskutiert wurde, sind für das Verständnis der philosophischen Erkenntnis insbesondere zwei Überzeugungen von Bedeutung: Zum einen soll die philosophische Wissenschaft keine ontologisch-metaphysische, sondern eine logisch-systematische Wissenschaft sein. Zum anderen ist mit der *Realitätserkenntnis (Neuzeit)* eine ernstzunehmende Alternative hinsichtlich der wissenschaftlichen Erkenntnisgewissheit entstanden. Zu diesen beiden Überzeugung tritt die Überlegung, dass das philosophische Erkenntnisideal weniger am Begriff eines selbstgenügsamen göttlichen Erkenntnisaktes als vielmehr am Begriff der *schöpferischen Selbstbestimmung (Neuzeit)* orientiert wird. Hegel zielt deshalb darauf ab, dem neuzeitlichen Wissenschafts- und Selbstverständnis Rechnung zu tragen und die philosophische Wissenschaft zu einer *systematischen Wissenschaft der selbstgenügsamen Erkenntnis des Menschen* auszubauen. In diesem Teil wird erörtert, wie Hegel die aristotelische Konzeption im Licht der *neuzeitlichen Realitätserkenntnis* und des *menschlichen Selbstverständnisses* rehabilitiert, um die Zielsetzung des Eingangszitats zu verfolgen: Das Hauptziel der philosophischen Wissenschaft sei nicht mehr in der *hingebungsvollen Erkenntnisliebe*, sondern im *wirklichen Wissen* zu sehen.

Mit Blick auf die im vierten Kapitel vorgetragene Auseinandersetzung Hegels mit der kantischen Konzeption besteht der zweite Ausgangspunkt in Hegels Anliegen, die Trennung von *Selbst- und Welterkenntnis* durch seine Konzeption der philosophischen Wissenschaft zu überwinden. Eine Schlüsselrolle übernimmt dabei die bewusstseinstheoretische Analyse einer Vielzahl von menschlichen Wirklichkeitserschließungsweisen und der damit verbundenen *Gewissheitsansprüche*. Hegel stellt sich darin der Herausforderung, das Programm einer philosophisch-systematischen Grundlegung der *neuzeitlichen Realitätserkenntnis* und das Programm

der Bezugsetzung aller lebensweltlichen Selbst- und Welterfahrung zu verbinden. Die dazu eingenommene *Grundhaltung der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis_H* ist Ausdruck eines *absoluten Idealismus*, nach welchem der Mensch sich im *Ganzen der Wirklichkeit* als *wahrhaft freies Wesen* weiß. Hegel treibt die Frage um, wie der Mensch im Bewusstsein der Realität eines objektiven Denkens (*absoluten Geistes*) *sein Leben in seiner Freiheit* erkennen und diese Freiheit praktisch realisieren kann. Hegel – dies legt seine als Leitzitat dieses Buches gewählte Bemerkung nahe (siehe Seite xvii) – lotet in der philosophischen Wissenschaft die Freiheit der menschlichen Erkenntnis und somit des denkenden Bewusstseins vor der Annahme eines sich *absolut selbst genügenden objektiven Denkens* aus.

Ein erster Anhaltspunkt zur Differenzierung der aristotelischen und hegelschen Konzeption der selbstgenügsamen Wissenschaft findet sich bereits im Vergleich des strukturellen Zusammenhangs der Schriften. Wie im vierten Kapitel diskutiert verfolgt Hegel in seinen Werken das Erkenntnisideal der *Systematizität_{K/H}*. Im Gegensatz zum aristotelischen Opus, das zwar implizit eine innere Systematik besitzt, aber letztlich erst nachträglich, durch Andronikos, in eine mehr oder weniger systematische Gestalt versetzt wurde, bemüht sich Hegel bereits in den Jenaer Jahren, alle philosophischen Wissenschaften zu einem *System der philosophischen Wissenschaften* zu organisieren. Wie Kant tendiert Hegel dazu, das Ganze aller Denkformen als *quasi-lebendigen Zusammenhang* zu betrachten und deren erfolgreiche Systematisierung zum entscheidenden Kriterium der *philosophischen Erkenntnisgewissheit* auszubauen. Hegel geht jedoch einen in wesentlichen Positionsmarken unterschiedenen Weg. Die *Enzyklopädie* (Enz) aller philosophischen Vernunftbegriffe ist das Resultat dieses Weges, auf dem Hegel die Formen des menschlichen Denkens *begriffslologisch* entwickelt und mit der erfahrungsbedingten Erkenntnis der Natur und Kultur umfassenden Realität verbindet.

Die Enz umfasst, neben einer Kurzfassung der *Logik* und einer ausführlicheren *Philosophie des Geistes*, auch eine *Naturphilosophie* und somit das gesamte Spektrum der (philosophischen) Wissenschaften. Wenn man Hegels Philosophiekonzeption – sowohl die der reinen philosophischen Wissenschaft (Logik) als auch die der Realphilosophie – durchdringen will, muss man die Systematik der Enz grundlegend nachzuvollziehen. Das in unserer Zeit übliche partielle Herausgreifen und Analysieren von Theoriestücken scheint im Fall der hegelschen Philosophie kaum möglich. Da ein solches Vorhaben innerhalb dieses Buches nur eingeschränkt zu bewerkstelligen ist, enge ich den Fokus der Untersuchungsperspektive

ein.¹ Hegels Konzeption der philosophischen Wissenschaft wird folgend vor dem Hintergrund der These rekonstruiert, dass er die aristotelische Konzeption *subjekttheoretisch modifiziert*. Das heißt zum einen, dass er seinen Begriff des Ideals der selbstgenügsamen Erkenntnis mit Blick auf das ab der Neuzeit im Vordergrund stehende Bewusstsein über die *schöpferische Selbstbestimmung des Menschen* entwickelt; und zum anderen, dass er die philosophische Wissenschaft als eine *Grammatik des Freiheitsdenkens* konzipiert.² Das Paradigma der selbstgenügsamen Wissenschaft sieht Hegel in der Wissenschaft, in der das *sich absolut selbst bestimmende Denken* begrifflich gehaltvoll erkannt wird. Die Bedeutung der Rede über dieses *selbstgenügsame Denken* zu verstehen, stellt die Hauptaufgabe dar, der man sich im Nachvollzug der hegelschen Konzeption der philosophischen Wissenschaft stellen muss.

Im Folgenden soll diesem Ansatz in drei Kapiteln nachgegangen werden. Aufbauend auf dem vierten Kapitel wird im fünften Kapitel die *bewusstseinstheoretische Mediatisierung der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis* innerhalb der PhG als die Propädeutik zur philosophischen Wissenschaft interpretiert und mit Bezug zu den zentralen epistemologischen Gedanken nachgezeichnet. Im sechsten Kapitel wird schließlich seine subjekttheoretische Konzeption der philosophisch-systematischen Wissenschaft anhand der WdL diskutiert. Der Zusammenhang zwischen dieser subjekttheoretischen Konzeption und den erfahrungsbedingten Wissenschaften, genauer: der Fähigkeit jener deren Erkenntnisse systematisch zu organisieren, wird eingeschränkt auf die Enz_N im siebten Kapitel erarbeitet.

¹ Umfassende Skizzen sind beispielsweise Taylor 1975, Höhle 1988a, Höhle 1988b oder Drüe et al. 2000.

² Siehe Hoffmann 2004, 16.

5 Die bewusstseinstheoretische Propädeutik aller Wirklichkeitserkenntnis

In diesem Kapitel wird – überwiegend im Diskussionsrahmen der PhG und des *Vorbegriffs*³ der Enz – Hegels Propädeutik zur *philosophischen Wissenschaft* thematisiert. Der Fokus der Diskussion richtet sich auf die *bewusstseinstheoretische Mediatisierung der Erkenntnis*, wobei auf folgende Punkte genauer eingegangen werden soll:

- die Weise, in der Hegel das skeptische Denken in die philosophische Methode einbindet, um den *Gewissheitsanspruch* der systematischen Wissenschaft Philosophie kritisch abzusichern;
- die Frage, was unter der Idee der bewusstseinstheoretischen Mediatisierung und den damit verbundenen Überlegungen – der Einheit von Logizität und Alogizität innerhalb eines Bewusstseinsphänomens, der den Begriffen immanenten Widersprüchlichkeit und der Konstitution des *logischen Raums der Wirklichkeitserkenntnis* – zu verstehen sei;
- Hegels zentrale Differenzierung zwischen der Funktion der sinnlichen Wahrnehmung und der der begrifflichen Erkenntnis in der *philosophischen Wissenschaft*.

Propädeutischen Charakter haben diese Überlegungen Hegels deshalb, weil er die Selbstbezüglichkeit des Bewusstseins anhand einer *umfassenden Galerie menschlicher Selbsterfahrung* erläutert. Insofern handelt es sich um eine erfahrungsbedingte Selbsterkenntnis. Durch das skeptische Durchlaufen der Gestalten dieser Galerie schult Hegel den Leser zu der Grundhaltung, die dieser zur rein logischen Erkenntnis des objektiven Denkens – der philosophischen Erkenntnis – einzunehmen hat. Der Ort dieser reinen Selbsterkenntnis ist die WdL, die die paradigmatische Konzeption der philosophischen Wissenschaft darstellt und an der Hegel seinen Begriff der selbstgenügsamen Erkenntnis demonstriert (siehe 6.2.1).

³ Siehe EnzL, §§ 19–83 (67–180).

5.1 Skepsis und Wissenschaft

Hegel verfolgt das Ziel, den Leser zu der *philosophischen Grundhaltung* zu schulen, in der man die begriffliche Erkenntnis der Perspektiven aller *Wirklichkeiterschließungsweisen* anstrebt. Es ist die Grundhaltung zur systematischen Erkenntnis sämtlicher konstitutiven Denkformen. Zugleich soll diese Schulung bereits eine Begründung des mit jener Grundhaltung einhergehenden *Gewissheitsanspruchs* auf ein *absolute Wissen* leisten.

Um Hegels Ansatz besser zu verstehen, ist es angebracht, sich mit seiner methodischer Integration des skeptischen Denkens genauer auseinanderzusetzen, also dem Versuch, das *skeptische Denken* – das Hinterfragen aller *Gewissheitsansprüche* und das Aufdecken deren Präsuppositionen – in die philosophische Wissenschaft zu integrieren. Für eine Prüfung des *Gewissheitsanspruchs* der philosophischen Wissenschaft scheint dies von besonderer Bedeutung, weil Hegel aufgrund seiner These, dass alle wissenschaftliche Wirklichkeitserkenntnis auf einem *rein begrifflich arbeitenden Erkennen* basiert, unter dem generellen Verdacht steht, in eine vorkritische, eine neo-aristotelische Variante der *philosophischen Wirklichkeitserkenntnis* zurückzufallen. Dieser Vorwurf wird zu Beginn diskutiert, um anschließend die Einbindung des skeptischen Denkens in das philosophische Verfahren nachzuzeichnen.

5.1.1 Der skeptische Einwand gegen Hegels Gedanken der vermittelten Identität

Wie im vorhergehenden Teilkapitel beschrieben, orientiert sich Kant in seiner Philosophiekonzeption an der *Erkenntnisgewissheit* der *experimentellen Wissenschaften*: Sichere Erkenntnis folgt aus dem Ineingreifen zweier unabhängiger Erkenntnisquellen – dem urteilenden Verstand und der sinnlichen Anschauung (siehe 4.1). Die (kritisch eingeschränkte) *Erkenntnisgewissheit*, die *objektive Gültigkeit* beansprucht, wird erst durch den aus jenem Zusammenspiel resultierenden wechselseitigen Bezug beider Vermögen ermöglicht:

Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.⁴

⁴ KdV, B 75. Weiterhin: „Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der Tat aber durch dieses

Diese Grundhaltung findet sich nach Kant paradigmatisch in der *Realitätserkenntnis (Neuzeit)*, speziell der galileischen Experimentalwissenschaft wieder. Im Fahrwasser Descartes' spaltet Kant die bereits diskutierte *aristotelische Wirklichkeitserkenntnis* (siehe 1.1) in eine erfahrungsbasierte *Realitätserkenntnis (Neuzeit)* und eine transzendente Selbstreflexion erfahrungsbedingter Erkenntnis überhaupt, die durch ihre apriorisch deduzierten Prinzipien, den Kategorien, die von ihr abgesonderte *Realitätserkenntnis (Neuzeit)* grundlegt.

Wenn Hegel alle Bewusstseinsinhalte – von der Betrachtung der reinen Denkformen über das Sinnlich-Wahrnehmbare und Innerlich-Empfundene – als Ausdrücke des *denkenden Bewusstseins* begreifen will, scheint er Kants kritische Grenzziehung zwischen Anschauung und Verstand zu überschreiten. Nach Hegel sind sowohl Verstandesform als auch Anschauungsinhalt Zeugnisse *eines denkenden Vermögens*, im Sinn einer gemeinsamen Wurzel von Anschauung und Verstand.⁵ Aller Bewusstseinsinhalt resultiert aus dem identifizierenden Vermittlungsprozess dieser beiden Seiten, der die ursprüngliche Einheit beider Seiten wieder herstellt und als spezifischer Bewusstseinsinhalt gewusst wird.⁶ Eine der Hauptaufgabe der philosophischen Propädeutik lautet, durch die phänomenologische Beschreibung und begriffliche Explikation der Bewusstseinsinhalte deren Gestalten und darüber die gemeinsame begriffliche Wurzel freizulegen.

Dagegen keimt sofort ein Verdacht. Wenn Hegel die *wissenschaftliche Erkenntnisgewissheit*, denn um die geht es ihm, lediglich durch ein produktives und urteilendes Denkvermögen absichert, dann falle er entweder in das aristotelische Programm oder dessen Ausformungen in der vorkri-

Denken nichts erkannt, sondern bloß mit Vorstellungen gespielt.“ KdV, B 195. Eine Zusammenfassung der zentralen kantischen Erkenntniskriterien findet sich beispielsweise in Falkenburg 1987, 17–23: 1. Erkenntnis beruht auf apriorischen Grundlagen, die die Bestimmung des Gegenstandes als Erkenntnisobjekt zuallererst ermöglichen. 2. Das Erkenntnisobjekt muss eine empirische Entsprechung haben. 3. Wissenschaftliche Erkenntnis folgt der Vernunftidee eines systematischen Ganzen aller Erkenntnisse.

⁵ Düsing 1983, 232 f. Düsing verweist darauf, dass Hegel jene gemeinsame Wurzel unter anderem im kantischen Begriff der *produktiven Einbildungskraft* sieht.

⁶ Der Vermittlungsakt gestaltet sich in den jeweiligen *Bewusstseinsgestalten* verschiedenartig. Dies kann man gut in der Retrospektive zum Abschnitt *Das absolute Wissen* veranschaulichen, siehe PhG, 578 f. In dieser Retrospektive rekapituliert Hegel die zentralsten Schritte der Herausbildung des *absoluten Wissens (BWSG)*. Zur systematischen Funktion dieser retrospektiven Wiederholungen innerhalb der PhG siehe Baptist 1998, 245. Die Retrospektive (PhG, 576–583) schlägt einen Bogen über die gesamte PhG, wählt aber nur die Bewusstseinsinhalte aus, in welchen der *absolute Geist begrifflich* expliziert vorliegt.

tischen Metaphysik zurück (siehe 4.1.1); oder er verfolge unkritisch Schellings Ansatz der reinen *intellektuellen Anschauung* (siehe 7.4.4). Hegel setze gegen die im Zeichen der Kritik vorgenommene Trennung zwischen der allgemein-logischen Subjektivität und der mannigfaltig-gehaltvollen Objektivität die unmittelbare Identität beider. Seine *neoplatonische Version* des parmenideischen Gedankens vom Zusammenhang von Denken und Sein würde somit von der gleichen Kritik getroffen, die alle derartigen Idealisten zu treffen scheint. Diese Kritik formuliert Kant mit Blick auf Platon so, dass dieser sich „auf den Flügeln der Ideen, in den leeren [grund- und haltlosen, F. B.] Raum des reinen Verstandes“ wage und sich im Grunde in *ungerechtfertigter Spekulation* verliere.⁷

Diese Verdachtsmomente verdichten sich im generellen skeptischen Zweifel gegenüber der Rechtfertigungs- beziehungsweise Begründungsstrategie von Philosophemen, die ihren *Gewissheitsanspruch* lediglich einseitig begründen und darüber hinaus dessen Reichweite in keinsten Weise begrenzen.⁸ Aus der Sicht des Rechtfertigungs-skeptikers baut Hegel eine Scheinwelt auf, deren Fundament aus nichts anderem als dem *metaphysischen Hokuspokus* einer unkritischen Vernunftkenntnis besteht und letztlich eine bloße, auf unhaltbaren Annahmen aufbauende Spekulation ohne jegliche *Erkenntnisgewissheit* darstellt. In diesen Fahrwassern bewegt sich auch Schopenhauers Polemik gegen die sprachliche Scheinwelt Hegels, die aus nichts als *leeren Worthülsen* bestehe und blindlings eine Deckungsgleichheit von Begriff und *Wirklichkeit* impliziere:

Wenn ich daher solche moderne Philosopheme lese, die sich in lauter sehr weiten Abstraktis fortbewegen, so kann ich bald, trotz aller Aufmerksamkeit, fast nichts mehr dabei denken, weil ich eben keinen Stoff zum Denken erhalte, sondern mit lauter leeren Hülsen operieren soll, welches eine Empfindung gibt, der ähnlich, die beim Versuch, sehr leichte Körper zu werfen, entsteht: die Kraft nämlich und auch die Anstrengung ist da: aber es fehlt am Objekt, sie aufzunehmen, um das andere Moment der Bewegung herzustellen. Wer dies erfahren will, lese die Schriften der Schellingianer und, noch besser, der Hegelianer.⁹

⁷ KrV, B 9. Kant diskutiert den darin zu findenden *fortwährenden Kampf* zwischen Selbstbestimmung und Neigung sowie zwischen vernünftigen und unvernünftigen Tätigkeiten am Beispiel der Gottesliebe, siehe KpV, A 149 f. und Taylor 1975, 32 f.

⁸ Heidemann differenziert recht anschaulich zwischen dem Wissens- und dem Rechtfertigungsskeptiker. Die erste, dogmatische Form (Es gibt kein Wissen) verstrickt sich in einen Selbstwiderspruch, die zweite, zurückhaltendere (Keine Meinung lässt sich rechtfertigen.) nicht. Der Rechtfertigungsskeptiker stellt jedoch die eigentliche Herausforderung an jede wissenschaftliche Propädeutik. Vergleiche dazu auch Heidemann 2007, 1–7.

Um darüber urteilen zu können, muss man sich die skeptische Schulung des Bewusstseins in der PhG vergegenwärtigen, welche in der Enz als *Vorbegriff* – im Sinn eines Vorwissens über die Weite der menschlichen Selbsterfahrung und die einhergehende Mannigfaltigkeit von Gewissheitsansprüchen – bereits vorausgesetzt wird.¹⁰

5.1.2 Die Integration des Skeptizismus in die philosophische Wissenschaft

Die PhG gilt als Leiter zum philosophischen System. Zum einen für das gewöhnliche, also das ungebildete und im gewissen Sinne naive *Bewusstsein*, und zum anderen für alle Zweifler am philosophischen Projekt einer einheitlichen Wirklichkeitserkenntnis. Gerade in der zweiten Zielsetzung, sich mit allen skeptischen Einwände ernsthaft auseinanderzusetzen, muss die Hauptleistung der PhG gesehen werden. Denn wenn sie die *Eintrittskarte in die philosophische Wissenschaft* für einen jeden Skeptiker sein soll, dann muss sie die destruktive Kraft des Skeptizismus anerkennen, indem sie dessen Zweifeln an den *Gewissheitsansprüchen* und Rechtfertigungsstrategien aller *Wirklichkeiterschließungsweisen* methodisch integriert.¹¹ Zur Erinnerung: Hegel geht es weniger um den dogmatischen

⁹ Schopenhauer 1819, 79. Windelband greift dies auf und konstatiert ironisch: „[...] man hat auch gern Schopenhauers Tiraden gegen den ‚großen Charlatan‘ genossen und meist gemeint, daß man den für immer los sei. Und nun ist er wieder der große Mann, nun soll wohl gar jenes Gerede von An-sich, Für-sich und An- und Für-sich wieder losgehen?!“ Windelband 1910, 6.

¹⁰ Der Zusammenhang zwischen PhG und Enz – das Problem Propädeutik und Systemteil zugleich zu sein – kann an dieser Stelle nicht thematisiert werden. Vergleiche zum Problemaufriss beispielsweise Fulda 1965, 21–25. Ich nehme für meine Analysen an, dass die PhG ein phänomenologisches Aufdecken der menschlichen Selbsterfahrung entlang der Kette aller *Bewusstseinsgestalten* darstellt (siehe dazu auch Sedgwick 2008, 109 ff.). Zu Beginn der Enzyklopädie können deren Ergebnisse aber nur „als Facta gelten“ (Enz_L, § 20 (72)). Man sollte über die Vielzahl der Inhalte bereits eine gewisse Kenntnis (in Differenz zur *wissenschaftlichen Erkenntnis*) erlangt haben. Hegel verlangt demnach für das Verständnis der Enz: „Eine bereits vorhandene Bildung der Aufmerksamkeit und der Abstraktion wird allerdings zu Beobachtung von Factis seines Bewußtsein und seiner Vorstellungen erfordert.“ (Ebd.) Die philosophisch systematische Erkenntnis dieser Fakten des Bewusstseins wird jedoch erst in der Philosophie des Geistes vollzogen.

¹¹ Heidemann 2007, 7. Hegel: „Der Skeptizismus, als eine durch alle Formen des Erkennens durchgeführte, negative Wissenschaft, würde sich als eine Einleitung darbieten, worin die Nichtigkeit solcher Voraussetzungen dargetan würde. Aber er würde nicht nur ein unerfreulicher, sondern auch darum ein überflüssiger Weg sein, weil das Dialektische selbst ein wesentliches Moment der affirmativen Wissenschaft ist [...]. Übrigens hätte er die endlichen Formen auch nur empirisch und

Skeptiker – der in sich selbst widersprechender und absoluter Weise behauptet, es gäbe kein Wissen – als um den *Rechtfertigungsskeptiker*, der keine absoluten Gewissheiten beansprucht, sondern die Rechtfertigungsversuche solcher Aussagen ad absurdum führt.¹² Dieser Skeptiker erweist sich als der *negative Wissenschaftler*, der in den jeweils von ihm vorgefundenen *Gewissheitsansprüchen* die Widersprüche und versteckten Voraussetzungen als Weisen der unmittelbaren *Erkenntnisgewissheit*, als ungesicherte Behauptungen, entlarvt. Wobei das destruktive Verfahren darauf hinausläuft, alle Bewusstseinsinhalte aufzugreifen und zu zeigen, dass entgegengesetzte Verstandesbestimmungen am selben Inhalt festgemacht werden und dennoch die gleichen Geltungsansprüche besitzen können.¹³ Das skeptische Bewusstsein muss daher in der Lage sein, sich alle Formen und Inhalte des Denkens begrifflich erschließen und darüber hinaus eine widersprüchliche Verknüpfung zwischen zwei Aussagen zu einem Bewusstseinsinhalt in Verbindung setzen zu können. Der skeptische Denker, der sukzessive die Beschränktheit aller Gewissheitsansprüche nachweist, besitzt dadurch den Schlüssel zu allen Erkenntnisinhalten.

Allerdings haftet dem Skeptizismus mit Blick auf jeden Systematizitätsanspruch ein Nachteil an. Da der Rechtfertigungsskeptiker sich *absoluter Erkenntnisgewissheit* und somit auch einer auf einem ersten evidenten Grundprinzip beruhenden strategischen Lehre verweigert, erwächst aus seiner Kritiker keine systematische Wissenschaft. Der skeptische Denker destruiert alle Rechtfertigungsstrategien ohne jegliche Systematik (die müsste dann selbst Gegenstand der Destruktion werden).¹⁴ Hegels zielt daher darauf, den Skeptiker *an die Hand zu nehmen*, dem *skeptischen Esel* alle Gestalten des gewöhnlichen Bewusstseins und deren Inhalte als

unwissenschaftlich zu finden und als gegeben aufzunehmen. Die Forderung eines solchen vollbrachten Skeptizismus ist dieselbe mit der, daß der Wissenschaft das Zweifeln an allem, d. i. die gänzliche Voraussetzungslosigkeit an allem vorangehe solle. Sie ist eigentlich in dem Entschluß, rein denken zu wollen, durch die Freiheit vollbracht, welche von aller abstrahiert und ihre reine Abstraktion, die Einfachheit des Denkens, erfaßt.“ (Enz_L, § 78 (168)) Vergleiche auch Vieweg 2008, 593 f.

¹² Vergleiche dazu Fußnote 8 (268) und Fulda 1965, 30–42.

¹³ Dieses Verfahren hatte Hegel ausführlich am antiken Skeptizismus studiert. Siehe dazu Buchner 1990 und Meyer 1990.

¹⁴ „Der sich auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewußtseins richtende Skeptizismus macht dagegen den Geist erst geschickt zu prüfen, was Wahrheit ist, indem er eine Verzweigung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen zustande bringt, welche es gleichgültig ist, eigene oder fremde zu nennen, und mit welchen das Bewußtsein, das geradezu ans Prüfen geht, noch erfüllt und behaftet, dadurch aber in der Tat dessen unfähig ist, was es unternehmen will.“ PhG, 74.

Futter vorzuführen und seinem skeptischen Verfahren auszusetzen, um die Entwicklung der *philosophischen Wirklichkeitserkenntnis* voranzutreiben. Die *listige Vernunft* baut zwar mit Hilfe, aber hinter dem Rücken des skeptischen Bewusstseins die Phänomenologie zur systematischen Wissenschaft des Bewusstseins auf, indem sie das naive, mit einer Vielzahl impliziter Voraussetzungen und unmittelbarer Gewissheiten beladene *Bewusstsein* peu à peu zur Selbsterkenntnis: zum *wahren Wissen seiner selbst* führt. Das skeptische Denken ist ein Element der Dialektik, die das methodische Rückgrat der hegelschen Philosophie darstellt (siehe 6.4).

Mit dem dialektischen Verfahren wird das *skeptische Denken* ein immanentes Element der systematischen Erkenntnis der philosophischen Wissenschaft. Das *Dialektische* ist das treibende Momentum des *begreifenden Erkennens* und beinhaltet das affirmative Setzen von *Gewissheitsansprüchen* sowie deren skeptisches Begrenzen. Das skeptische Rasonieren muss die grundlegenden begrifflichen Bestimmungen der *Bewusstseinsgestalten* und deren Widersprüche offenlegen. Entsprechend stellt die PhG das Wechselspiel zwischen positiv-naiver Setzung aller *Bewusstseinsgestalten* durch das natürliche Bewusstsein und ihrer skeptischen Negation in Form einer Wissenschaft dar, aus dem eine systematische Freilegung des Selbsterkenntnis des Bewusstseins resultiert. Die Philosophie als eine systematische Vernunftwissenschaft und ihre „denkende Betrachtung der Gegenstände“¹⁵ setzen diese Explikation voraus.¹⁶ Der Anspruch der Voraussetzungslosigkeit, der die *Grundhaltung der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis_H* kennzeichnet, entstammt daher der Utopie des Skeptizismus.¹⁷

¹⁵ EnzL, § 2 (40).

¹⁶ „Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatz des Bewußtseins voraus. Sie enthält den Gedanken, insofern er ebensoviele die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensoviele der reine Gedanke ist. Als Wissenschaft ist die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewußtsein und hat die Gestalt des Selbst, daß das an und für sich Seiende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende ist. Dieses objektive Denken ist denn der Inhalt der reinen Wissenschaft. Sie ist daher so wenig formell, sie entbehrt so wenig der Materie zu einer wirklichen und wahren Erkenntnis, daß ihr Inhalt vielmehr allein das absolute Wahre oder, wenn man sich noch des Worts Materie bedienen wollte, die wahrhafte Materie ist – eine Materie aber, der die Form nicht ein Äußerliches ist, da diese Materie vielmehr der reine Gedanke, somit die absolute Form selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.“ WdL_S, 43 f.

¹⁷ „Die Forderung eines solchen vollbrachten Skepticismus ist dieselbe mit der, daß der Wissenschaft das Zweifeln an Allem, oder vielmehr die Verzweiflung an Allem,

Vor diesem Hintergrund scheint es allzu voreilig, Hegels Vorgehen als Rückfall in die vorkritische Metaphysik anzusehen und seine Philosophie als naiven Idealismus zu diffamieren. Indem er die Skepsis gegenüber allen Rechtfertigungsverfahren in seine philosophische Methode einbindet, integriert er den wesentlichen Kern des kritischen Denkens. Durch die Integration des skeptischen Denkens folgt des Weiteren, dass die *Mediatisierung_H* nicht zu einem rein positivistischen Wirklichkeitsverständnis führen kann, in welchem lediglich Verstandesbestimmungen zur *Realität (NaWi)* erklärt werden. Vielmehr verweist Hegel darauf, dass das Alogische, das Unerschlossene und Widersprüchliche in allen *Bewusstseinsgestalten* zu finden ist. Das ist das Ziel eines jeden skeptischen Denkens. Das heißt, dass das Vernunftdenken, das laut Hegel die *Wirklichkeit_H* denkt (nicht abbildet!), immer auch ein alogisches Moment an sich hat und somit Angriffsfläche für das skeptische Denken bietet.

5.2 Das Mediatisierungsprogramm der bewusstseinstheoretischen Propädeutik

5.2.1 Die Mediatisierung aller Bewusstseinsinhalte durch das vermittelnde Denken

Der Begriff der *bewusstseinstheoretischen Mediatisierung* basiert auf dem anthropologisch motivierten Gedanken, dass alles – jeder „menschliche Gehalt des Bewußtseins“ – mit dem Denken in Zusammenhang gebracht werden muss, da der „Mensch durchs Denken sich vom Tiere unterscheidet“.¹⁸ So „ist alles Menschliche dadurch und allein dadurch menschlich, daß es durch das Denken bewirkt wird“.¹⁹ In Bezug zum *Bewusstseins_H* bedeutet dies, dass für Hegel innerliche Gefühle, äußerliche Anschauungen und Vorstellungen et cetera *Ausdrucksgestalten des einen Bewusstseins* sind, in denen der Bewusstseinsinhalt zwar noch nicht in der „Form des Gedankens“²⁰ vorliegt, aber dennoch bereits von der Erkenntnistätigkeit des *endlichen Geistes*, dessen adäquatesten Ausdruck Hegel in der Sprache sieht, *durchwoben* ist:

In alles, was ihm zu einem Innerlichen, zur Vorstellung überhaupt wird, was er zu dem Seinigen macht, hat sich die Sprache eingedrängt, und

d. i. die gänzliche Voraussetzungslosigkeit an Allem vorangehen solle.“ Hegel 1827, § 78. Siehe auch Buchner 1990, 241.

¹⁸ Enz_L, § 2 (42).

¹⁹ Enz_L, § 2 (42).

²⁰ Enz_L, § 2 (42).

was er zur Sprache macht und in ihr äußert, enthält eingehüllter, vermischter oder herausgearbeitet eine Kategorie; so sehr natürlich ist ihm das Logische, oder vielmehr: dasselbige ist seine eigentümliche Natur selbst. Stellt man aber die Natur überhaupt, als das Physikalische, dem Geistigen gegenüber, so müßte man sagen, daß das Logische vielmehr das Übernatürliche ist, welches sich in alles Naturverhalten des Menschen, in sein Empfinden, Anschauen, Begehren, Bedürfnis, Trieb eindringt und es dadurch überhaupt zu einem Menschlichen, wenn auch nur formell, zu Vorstellungen und Zwecken macht.²¹

In einem metaphorischen Sinn kann das Denken mit Hegel als das *Form und Inhalt gebende Fluid* aller *Bewusstseinsgestalten* bezeichnet werden. Es wird nochmals betont (siehe 5.1.1), dass damit nicht behauptet wird,

- a) die Realität existiere nur durch im *Bewusstsein_H*,
- b) uns sei ausschließlich dasjenige bewusst, das wir begrifflich und wohlbegründet explizieren, und
- c) im *Bewusstsein_H* seien keine Ausdrucksformen der Alogizität (Unverstandenes, Nicht-Begriffliches, Widersprüchliches) zu finden.

Hegel beschreibt vielmehr, wie sich die Phänomene der Realität und das Bewusstsein selbst in und durch das Erkenntnistätigkeit des *endlichen Geistes*, das *vermittelte Denken*, ausbilden. Die *Wirklichkeit_H* ist für das *Bewusstsein_H* ein durch dieses Denken konstituierter *logischer Raum*, welcher durchaus das Alogische umfasst. Alternativ formuliert: Das *Bewusstsein_H* ist der Spielraum zur Erprobung der Freiheit des *endlichen Geistes*, wobei es ihn und sich selbst, den *Erkenntnishorizont* seiner *Realität_H* und das Bewusstsein seiner selbst erst durch den Denkprozess erzeugt.²²

Die Radikalität dieses Ansatzes lässt sich erahnen und somit die Vorbehalte verstehen, wenn man sich vergegenwärtigt, dass adäquat dazu jede äußerliche oder innerliche Empfindung vor ihrem Bewusstwerden den vermittelnden Erkenntnisakt des denkenden Bewusstseins durchlaufen haben muss. Nach Hegel sind alle spezifisch menschlichen *Wirklichkeitserschließungsweisen* niemals *denkfrei*, egal ob es sich um das alltägliche Handeln oder die Kunst der philosophischen Introspektion handelt. Dennoch seien

²¹ WdLS, 20. Siehe ebenso das Zitat in Fußnote 118 (252).

²² Diese Formulierung lehnt sich an Cassirers Bild an, dass die Lebenswelt ein Spielraum der menschlichen Freiheit sei, in welchem er durch sein Wirken in ihm die Lebenswelt, „seinen Horizont der Objekte und seine Anschauung des eigenen Wesens fortschreitend“ (Cassirer 1930, 67), vergleiche auch Fußnote 119 (253).

uns das *vermittelte Denken* und dessen logischen Bestimmungen – das betont Hegel an vielen Stellen – bei Weitem nicht in allen *Bewusstseinsgestalten* bewusst und somit auch nicht präsent.²³ Ebensovienig haben wir in vielen *Bewusstseinsgestalten* kein Wissen über die *Alogizität* der *Wirklichkeit_H*, die uns der Skeptiker dann in unser Bewusstsein *ruft*: Der Fühlende *fühlt sich frei* von der Last des begrifflichen Denkens; der Verstandestheoretiker, der nach *Realitätserkenntnis (Neuzeit)* strebt, *denkt sich frei* von jeglichen *subjektiven Gefühlen*.

Hegel assertiert, dass jedem Gedanken und dem damit einhergehenden Erkenntnisakt eine *erkenntnis-ontologische Funktion* zukommt, da alles, was im Bewusstsein ist, durch das Denken *vermittelt* wird. Das *vermittelte Denken* ist die ursprüngliche Erkenntnistätigkeit, die allen Bewusstseinsinhalten vorläuft. Daher lässt sich diese auch *retrospektiv* explizieren. Das Denken ist der wesentliche Ausdruck des endlichen Geistes und die Grundlage aller Erkenntnisse. Im Verlauf dieser Erkenntnistätigkeit entstehen die für die jeweilige Bewusstseinsgestalt spezifischen *Bewusstseinsphänomene*. Trotz der einheitlichen Vermittlungsfunktion des *endlichen Geistes* wirkt in jeder Bewusstseinsgestalt ein je spezifisches Denken, das von Hegel weniger nach den Bewusstseinsinhalten, als nach der die *Bewusstseinsgestalt* führenden *Grundhaltung_A* differenziert wird.²⁴ Die *Grundhaltung_A* einer *Bewusstseinsgestalt*, Hegel redet auch von *Einstellung*, wird aus einem spezifischen Set von begrifflichen Bestimmungen gebildet. Das sind alle epistemischen, ontologischen und normativen Annahmen, die die jeweilige *Wirklichkeitserschließungsweise* leiten und die je nach Art der in der Bewusstseinsgestalt wirkenden Selbstreflexion implizit oder explizit vorliegen. Diese können auch in einem Gefühl zusammenfallen. Die *Erkenntnisgewissheit* einer *Bewusstseinsgestalt* hängt aus dem Blickwinkel der *philosophisch-systematischen Wirklichkeitserkenntnis* davon ab, inwieweit die Tätigkeit des *vermittelten Denkens* expliziert werden kann. Das heißt von der Fähigkeit des *endlichen Geistes* zur Erkenntnis aller begrifflichen Bestimmungen eines Phänomens.

²³ In den *Bewusstseinsgestalten* sind nicht alle Urteilsformen und begrifflichen Bestimmungen expliziert, beispielsweise meint das Bewusstsein zunächst ein unmittelbares Wissen seiner selbst zu besitzen, siehe dazu Hegel 1830a, § 415 (203); § 445 (240 ff.) und den Kommentar in Houlgate 2006, 252.

²⁴ An Aristoteles' Begriff der *Grundhaltung* wurde nachgezeichnet (siehe 1.2.4), dass die spezifischen Tätigkeiten an der *Grundhaltung_A* orientiert werden, die die jeweilige Lebensweise auszeichnet. Ich vermute, dass Hegel den aristotelischen Ansatz, dass jede Tätigkeit eine spezifische *Wirklichkeitserschließungsweise* ist, in den Begriff der Bewusstseinsgestalt einfließen lässt (die sich an entsprechenden Verhaltensweisen soziologisch und historisch festmachen lässt).

Wenn, wie Hegel annimmt (siehe 4.3.1), die Philosophie die *Bewusstseinsgestalt* ist, die in allen Natur- und Kulturformen den *absoluten Geist* beziehungsweise das *objektive Denken* in seiner Universalität erfasst, dann muss sie unweigerlich die Varianten des *vermittelnde Denken* an allen *Bewusstseinsgestalten* (sich selbst eingeschlossen) analysieren. Innerhalb der Propädeutik zur philosophischen Wissenschaft müssen die die Bewusstseinsgestalten konstituierenden Prinzipien begrifflich expliziert werden.²⁵ Daher verlangt die *philosophische Grundhaltung* auch, alle Bewusstseinsinhalte (inklusive der Selbst- und Welterkenntnis) als Momente einer die *Wirklichkeit_H* konstituierenden Erkenntnistätigkeit zu begreifen. Unabhängig von diesen weitreichenden Voraussetzungen des Mediatisierungsansatzes, sollten Hegels Vorstellungen zum Vermittlungsakt näher betrachtet werden, um einige Konsequenzen näher beleuchten zu können. Zu fragen ist: Was zeichnet den Vermittlungsakt im denkenden Bewusstsein aus? Wie verändert die Idee von einer ursprünglichen Erkenntnistätigkeit das Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis?

Im Schema des *vermittelnden Denkens* sind drei Positionen zu besetzen: die *Form* (die begrifflichen Bestimmungen), der *Inhalt* (dasjenige, das durch die begrifflichen Bestimmungen bestimmt werden soll) und der *Vermittlungsakt* (*Synthesisleistung*). Die Herausforderung, die Hegel dem Leser stellt, lautet, an allen drei Positionen die Rollen des *denkenden Bewusstseins* zu erkennen. Den Vermittlungsakt zwischen Form und Inhalt beschreibt die *vermittelnde Erkenntnistätigkeit*. Darin liegt die in allen *Bewusstseinsgestalten* auftretende Gemeinsamkeit. Die begrifflichen Bestimmungen des Formmoments sind wiederum die Produkte vorläufiger Erkenntnisakte, auf die sich das *vermittelnde Denken* im aktuellen Denkprozess bezieht und die in diesem Prozess wieder *verflüssigt* werden.²⁶ Entsprechend prägen die begrifflichen Bestimmungen die Art und Weise, wie ein Inhalt in einer Bewusstseinsgestalt gedacht wird. Die *begriffliche Formierung* des Bewusstseinsinhaltes hängt von der jeweiligen *Bewusstseinsgestalt* (deren kategorialen Präsuppositionen) ab. Bis zu dieser Stelle scheint Hegel noch Kant zu folgen. Schwieriger wird es, den Inhalt ebenso als Ausdruck der einen vermittelnden Erkenntnistätigkeit zu verstehen.

Wie diskutiert (siehe 4.2.2), erkennt Kant – als Fazit seiner transzendentalen Überlegung – den Grundgedanken des Empirismus und der *Realitätserkenntnis* (*Neuzeit*) an, dass *Erkenntnisgewissheit* durch ei-

²⁵ Siehe Enz_L, § 20 (74).

²⁶ Das Bild, dass das Denken wie ein sich selbst formendes Fluid zu verstehen ist, findet man an verschiedenen Stellen, beispielsweise in PhG, 12 oder Enz_L, § 237 (388).

ne vom *endlichen Geist* zu unterscheidende Instanz bedingt wird. Der sinnliche Gehalt der Begriffe besitzt *extrasubjektive Objektivität*. Begriffe, denen kein Objekt zugeordnet werden kann, die ohne empirische Rückkopplung sind, bezeichnet Kant als leer. Hegel hingegen ordnet dem *denkenden Bewusstsein* des endlichen Geistes eine inhaltskonstitutive Funktion zu. Laut Hegel ist der Inhalt einer *Bewusstseinsgestalt* (BSW1) bereits durch das *vermittelnde Denken* geprägt, genauer: durch begriffliche Bestimmungen (logischen Figuren), die aus Denkprozessen vorläufiger *Bewusstseinsgestalten* resultieren. Danach *objektiviert* die BSW1 in ihrem vermittelnden Denkprozess ein durch eine andere Bewusstseinsgestalt (BWS2) erzeugtes *Bewusstseinsphänomen* und somit auch das in ihr stattfindende vermittelnde Denken. Der Inhalt von BSW1 umfasst daher zwei Seiten: zum einen die aufgedeckten begrifflichen Bestimmungen von BSW2, die der spezifischen *Bewusstseinsgestalt* folgende Weise der Inhaltsbestimmung (die *grundhaltungsabhängige Gegenstandsformierung*), und zum anderen den Inhalt von BWS2, der wiederum ein durch eine weitere Bewusstseinsgestalt erzeugtes *Bewusstseinsphänomen* umfassen kann. Demgegenüber soll das *vermittelnde Denken* als „das Nachdenken über etwas“²⁷ einen Begriff produzieren, der neben den begrifflichen Bestimmungen den „Wert der Sache, das Wesentliche, das Innere, das Wahre“²⁸ enthält. Diesen Anspruch verfolgt das *Bewusstsein* in seiner Selbsterkenntnis in allen *Bewusstseinsgestalten*.

Die Rede vom *Wesentlichen* beziehungsweise *Inneren* verweist ihrerseits – soll die Erkenntnistätigkeit kein *regressus ad infinitum* sein – nicht wieder auf weitere begriffliche Bestimmungen, sondern auf ein vom denkenden Erkennen unabhängig Existierendes. Das im neuzeitlichen Verständnis, wie an Descartes' Überlegungen erörtert wurde (siehe 3.1.2), als ein *Selbständig-Seiendes* – ein dem Denkens *äußerlich erscheinendes Alogisches* – begriffen wird. Dieses macht aufgrund seiner *Unabhängigkeit* eine *Gewissheitsinstanz* der *Realitätserkenntnis* (Neuzeit) aus. Es scheint dem denkenden Bewusstsein lediglich *vorgegeben*. Das als Alogisches verstandene Wesentliche besitzt zwei Bedeutungen: Einerseits verstehen wir es im aristotelischen Sinn als das *Wesentliche*, das potenziell begrifflich bestimmbar ist, und andererseits als das *Denkunabhängige*, das entweder nur *widersprüchlich bestimmbar* oder *nicht begrifflich erscheint*. Demnach sind die zwei Inhaltsmomente jeder Bewusstseinsgestalt zum einen das Set der begrifflichen Bestimmungen der vergegenständlichten

²⁷ EnzL, § 21 (76).

²⁸ EnzL, § 21 (76).

Bewusstseinsgestalt(-en) und zum anderen das Wesentliche, an dessen alogischem Moment sich die Erkenntnistätigkeit des Bewusstseins entzündet und ohne den dieses keinen *Beweggrund* finden würde.

5.2.2 Das Bewusstseinsphänomen als Einheit von Logizität und Alogizität

Die Überlegungen zur Alogizität des Wesentlichen möchte ich folgend weiter präzisieren. Die vermittelte Einheit von logischen Begriffsbestimmungen und alogischem Inhaltmoment ist das *Bewusstseinsphänomen*. Es darf aber nicht als vorgegebenes starres Konkretum missverstanden werden, das einen Ausschnitt einer vom *Bewusstsein* unabhängigen *Realität* (NaWi) lediglich nur *abgebildet*. Vielmehr interpretiert Hegel das Bewusstseinsphänomen als ein Resultat der Erkenntnistätigkeit in der jeweiligen *Bewusstseinsgestalt*, in welchem die begrifflichen Bestimmungen anderer *Bewusstseinsgestalten* und das Alogische vermittelt werden.²⁹ Das *Bewusstseinsphänomen* unterliegt einerseits in den darin festzumachenden begrifflichen Bestimmungen der *logischen Kontrolle* durch das Bewusstsein, der es andererseits aufgrund seines alogischen Inhaltmoments entzogen ist. Das Alogische stellt daher nicht nur den logischen Platzhalter für das *Wesentliche*, das es einfach in begriffliche Bestimmungen aufzulösen gilt, sondern auch für das *Undurchsichtige*, dessen Täuschung oder Verschleierung wir in der Erkenntnistätigkeit unterliegen.

In jedem Phänomen besteht für Hegel ein *Spannungsverhältnis* beziehungsweise eine *komplementäre Wechselbeziehung* zwischen Logizität und Alogizität, dem *denkenden Bewusstsein* und der *wesentlichen Substanz*. Die *Alogizität* bedarf einer begrifflichen Bestimmung, um überhaupt im Bewusstsein zu sein (es wird *ausschließend*, durch Negation einer begriffli-

²⁹ Es gibt gewisse Schwierigkeiten in der Deutung des Zusammenhangs der Begriffe *Phänomen* und *Gestalt* sowie *Erscheinung*. Die Wende des Begriffs des Phänomens vom *reinen Schein* im Sinn einer Täuschung zur *wahrheitsrelevanten Erscheinung* führt bereits Kant durch, ohne zu explizieren, dass er sich um die „Lehre vom Wahrheitsgehalt des Phänomens“ (Motroshilowa 2008, 115) bemüht. Hegel variiert diesen Ansatz dahingehend, dass er Schein und (wahrheitsrelevante) Erscheinung nicht strikt voneinander trennt, sondern als Momente des Phänomenbegriffs bestehen lässt. Die dynamische Erkenntnistätigkeit des Bewusstseins, das vermittelnde Denken, bewegt sich permanent in diesem Spannungsverhältnis. Es sei Hegel ein wichtiges Anliegen zu zeigen, „daß in dem auf dem Schauplatz geistiger Entwicklung dargestellten Fortschreiten der Grundformen oder Gestalten des Bewusstseins, der Vernunft und des Geistes das Wahre ursprünglich vom Falschen nicht gesondert ist und von diesem auch weder gesondert werden kann noch soll.“ Motroshilowa 2008, 123.

chen Bestimmung erfasst); das Begriffliche beziehungsweise das Logische bedarf der Alogizität, um in einer fortwährenden Erkenntnisbewegung eine lebendige Dynamik zu haben (das Alogische ist das Kennzeichen der Denkbewegung selbst).³⁰

Wenn man den zweiten Gedanken nach der aristotelischen Tradition formuliert (siehe 2.4.1), lautet dieser: Ein Phänomen ohne Alogizität führt nicht zur Verwunderung und zu keiner Erkenntnisbewegung. Die Verwunderung und somit die Erkenntnis beginnen mit der *Erkenntnisgewissheit*, dass der Bewusstseinsinhalt mit Alogizität behaftet ist:

Die Anschauung ist daher nur der Beginn des Erkennens. Auf diese ihre Stellung bezieht sich der Ausspruch des Aristoteles, daß alle Erkenntnis von der Verwunderung anfangt. Denn da die subjektive Vernunft als Anschauung die Gewißheit, aber auch nur die unbestimmte Gewißheit hat, in dem zunächst mit der Form der Unvernunft behafteten Objekte sich selber wiederzufinden, so flößt ihr die Sache Verwunderung und Ehrfurcht ein. Das philosophische Denken aber muß sich über den Standpunkt der Verwunderung erheben. Es ist ein völliger Irrtum, zu meinen, daß man die Sache schon wahrhaft erkenne, wenn man von ihr eine unmittelbare Anschauung habe. Die vollendete Erkenntnis gehört nur dem reinen Denken der begreifenden Vernunft an, [...].³¹

Ähnlich der Funktion der Alogizität wurde die der Kontingenz-Bestimmung im *naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsbegriff* interpretiert (siehe 3.3).

Hegel geht in der PhG gezielt der Frage nach, wie sich das *Bewusstseins* in diesem Spannungsverhältnis zu der Vielzahl seiner Gestalten, der Galerie der menschlichen Selbsterfahrung, entwickelt.³² In seiner Antwort innerhalb der PhG betont er zwei Punkte: Erstens dass die Versuche,

³⁰ „Die Ungleichheit, die im Bewußtsein zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, stattfindet, ist ihr Unterschied, das Negative überhaupt. Es kann als der Mangel beider angesehen werden, ist aber ihre Seele oder das Bewegende derselben; weswegen einige Alte das Leere als das Bewegende begriffen, indem sie das Bewegende zwar als das Negative, aber dieses noch nicht als das Selbst erfaßten.“ PhG, 39.

³¹ Enz_G, § 449Z (255).

³² McDowell versucht, an Hegels Beantwortung dieser Frage – die auf die *Mediatisierung* aller Erkenntnis hinausläuft – anzuknüpfen. Der Fokus vieler von McDowell's Analysen liegt entsprechend auf der Funktion, die die begrifflichen Fähigkeiten im Feld der sinnlichen Wahrnehmung einnehmen. In Houlgate 2006 wird die Differenz zwischen den Ansätzen beider Autoren sehr eingängig skizziert. Entscheidend ist vor allem, dass McDowell in einem wichtigen Punkt weiterhin Kant folgt. Er hält an einer externen Instanz (der sinnlichen Erfahrung) fest, die unsere Erkenntnis bedingt, indem sie den Inhalt der Begriffe bestimmt. Der Gehalt eines Begriffs ist entsprechend in einen faktischen (äußerlich bedingten) und einen kategorialen (innerlich bedingten) Teil zweigeteilt. Dadurch entsteht innerhalb des Logos (des Erkenntnisvermögens) eine Spannung zwischen Unfreiheit und Freiheit (siehe

das Spannungsverhältnis zwischen Alogizität und Logizität durch die Erschließung (Entschleierung) beziehungsweise logische Durchdringung des *Alogischen* zu lösen, innerhalb der jeweiligen *Bewusstseinsgestalten* zu entsprechenden *Bewusstseinsphänomenen* führen, welche aber wiederum Alogisches – in Form von Widersprüchen und unmittelbaren Gewissheiten – beinhalten. Zweitens dass durch diese begriffliche Explikation aller *Bewusstseinsgestalten* sukzessive die Bewusstseinsgestalt des *absoluten Wissens* entwickelt wird, auf deren Grundlage der *logische Raum der Wirklichkeitserkenntnis* in der WdL generiert wird.

5.2.3 Der logische Raum und das Alogische

Der *logische Raum* des Bewusstseins besteht aus den begrifflichen Bestimmungen, die der *endliche Geist* in den jeweiligen Erkenntnistätigkeiten erzeugt. In der Entwicklung der *Bewusstseinsgestalten* innerhalb der PhG vergrößert sich der logische Raum nicht einfach additiv (gleich einem Bibliotheksbestand), sondern wird in jeder *Bewusstseinsgestalt* durch das *vermittelnde Denken* wiederholt *durchdacht* und somit *neu erzeugt*. Das *Bewusstsein* erzeugt mit dem *logischen Raum* aber kein von ihm Getrenntes, sondern im Grunde sich selbst, da es sich mit den explizierten begrifflichen Bestimmungen identifiziert. Der *logische Raum* verkörpert die positive Seite der Existenz des tätigen *Bewusstseins*, durch die es einem in seinem Tätigsein sich stetig neu generierenden Organismus gleicht. Die idealistische Interpretation dieser produktiven Seite des Bewusstseins legt nahe, dass die *Wirklichkeit_H* und der *logische Raum*, den das denkende Bewusstsein aus sich selbst erzeugt, identisch sind. Provokativer formuliert: Das, was als *seiend* gedacht wird, wird vollständig durch das denkende Erkennen des *endlichen Geistes* konstituiert.³³

Fußnote 110 (460)). Dieser Eindruck, den ich aus seiner Auseinandersetzung mit Sellars in McDowell 2004 gewann, wird von in Houlgate 2006, 252 bestätigt: „In this way, McDowell contends, empirical judgements are grounded in the facts of the world and so are ‚under constraint from the world itself‘. They are judgements and beliefs that are actually about the world rather than beliefs that spin frictionlessly in a void.“ Der Schritt, den McDowell in Richtung Hegel geht, ist, dass das Bewusstsein auf der Ebene der sinnlichen Wahrnehmung mehr Freiheit und Kontrolle besitzt, als Kant einräumt. „For McDowell, judgement is the activity of ‚freely making up one’s mind‘ that things are thus and so, and so ‚actively exercising control over one’s cognitive life.“ Houlgate 2006, 253.

³³ Häufig wird Hegels Philosophie auf diese Seite beschränkt, als sei sie ein großer *Apriori-Logizismus* der *Wirklichkeit_H* (siehe dazu Schopenhauers Vorwurf der leeren Worthülsen in Fußnote 9 (269) oder den Logizismusvorwurf von Rickert in Fußnote 36 (282)). So sehr es angebracht ist, Hegels Bemühen als ein streng

Im *Raum des Logischen* sieht Hegel Kants *zweckmäßig strukturierte Totalität* wissenschaftlicher Erkenntnis (siehe 4.2.1 und siehe 4.1.4). Jedoch interpretiert er im Unterschied zu Kant die systematische Logizität des denkenden Bewusstseins nicht derart, *als ob* es ein quasi-materieller Organismus wäre. Vielmehr wird im Rahmen der PhG das denkende Bewusstsein als das Lebendige schlechthin exponiert, das sich durch seine *Bewusstseinsgestalten* in einer lebendigen Dynamik zu einem logischen Ganzen, einer allumfassenden Totalität, entfaltet. Demnach wenden wir mit dem Begriff des Lebens keine erfahrungsbedingte Kategorie auf das Bewusstsein an, sondern im Grunde umgekehrt die spezifische Bestimmung des denkenden Bewusstseins, die vermittelnde Selbstbezüglichkeit, und die mit ihr verknüpften logischen Formen (Selbstkonstitution, -reproduktion. . .) auf die organisch zu begreifenden Wesen.

Die lebendige Denkbewegung im *Bewusstsein* beginnt in allen *Bewusstseinsgestalten* mit dem *Alogischen*. Es bildet den *inneren Fokus* sowohl des tätigen Bewusstseins wie auch des logischen Raums. Nach Hegel entfaltet sich der *logische Raum* erst in der *lebendigen Auseinandersetzung* mit dem *Alogischen*. Dahinter steht natürlich der Gedanke, dass – in der schwachen Formulierung – im *Alogischen* logische Strukturen zu finden sind (1. Fall), beziehungsweise dass – in der starken Formulierung des Apriori-Logizismus – die Alogizität vollkommen in das Logische auflösbar ist (2. Fall). Im ersten Fall lässt man sich von der Idee leiten, dass sich der logische Raum in Umschließung durch das *Alogische* ausbreitet, also potenziell unbegrenzt ist, aber aktual vom *Alogischen* begrenzt wird. Es wurde bereits verdeutlicht, wie Kant den logischen Raum zur

wissenschaftliches, logisches zu betrachten und das Objektivitätskriterium sowie die Form- und Inhaltsbestimmungen seines Systems im Denken zu verorten, so sehr muss man die logische Funktion der *Alogizität* und die daraus folgenden Implikationen auf die begriffliche Entwicklung einbeziehen. Dahingehend müsste man auch Houlgates berechtigte Kritik an McDowells kantianischer Hegelinterpretation erweitern, die die inhaltskonstitutive Funktion des Denkens betont, welche McDowell zu stark abschwächt: „For McDowell: ‚we seem to need rational constraints on thinking and judging, from a reality external to them, if we are to make sense of them as bearing on a reality outside thought at all‘. Or, to put it more bluntly, we know of the world only what we take in from the world outside (or what can be grounded in what we take from that world). For Hegel, by contrast, we know of the world from within thought – at least, we know the categorial structure of the world from within thought, if not its contingent empirical features. It is this a priori understanding of being that justifies us in understanding what we see to be objectively existing ‚things‘ with ‚properties‘. This understanding is in one sense a ‚projection‘ on to what we see. But it is a projection that is wrong from us by the world itself, by what the world is known to be from within thought.“ Houlgate 2006, 254.

transzendentalen Grundlegung der *philosophisch-systematischen Wirklichkeitserkenntnis* in Bezug zur *Realitätserkenntnis (Neuzeit)* beurteilt, in welcher die beiden Vermögen Verstand und Anschauung ineinander greifen (siehe 5.1.1). Außerhalb dieser Insel der *objektiven Gültigkeit* finden sich nur leere metaphysische Begriffe; außerhalb des begrifflichen Raums die blinden Anschauungen.³⁴

Nach Hegel muss man den *logischen Raum* in sich viel feiner gliedern. Die kantische Metapher könnte man entsprechend erweitern. Alle *Bewusstseinsgestalten* bilden Inseln im *logischen Raum*. Die Insel der objektiv-gültigen Verstandeserkenntnis ist in diesem Bild nur eine unter vielen und nicht die einzige, die *wissenschaftliche Erkenntnisgewissheit* beanspruchen darf. Denn der Anfang und der Grund aller wahren Erkenntnis liegt im *vermittelnden Denken* selbst und dieses findet sich in allen *Bewusstseinsgestalten*, auch der (sinnlichen) Anschauung. Die Anschauung wird daher von Hegel nicht mehr als selbständige Erkenntnisquelle kopiert, die einen unmittelbaren Zugang zur äußerlichen Welt eröffnet (siehe 4.2.4). Dadurch verliert die Insel der Verstandeserkenntnis ihre exklusive Stellung.³⁵ Die Destruktion allen unmittelbaren Wissens führt zu *einer Art Gleichberechtigung* aller *Bewusstseinsgestalten* bezüglich ihrer *Gewissheitsansprüche*.

Dennoch ist hinsichtlich des benutzten Bildes eine Schwierigkeit zu beachten. Die Inseln aller *Bewusstseinsgestalten* liegen nicht getrennt voneinander, sondern umschließen sich eher. Das heißt, dass der *logische Raum* durch neue, das *Alogische* vermittelnde begriffliche Bestimmungen angereichert wird und sich zu einem *System der Begriffe* ausweitet, das das *Alogische* beziehungsweise das Wasser umschließt. In allen *Bewusstseinsgestalten*, allen Extensionsstufen des *logischen Raums*, die jeweils ein spezifisches Begriffsuniversum aufspannen, bleibt der komplementäre Bezug zwischen diesem und dem *Alogischen* erhalten.

Die allumfassende Stufe, das *absolute Wissen (BWSG)*, wird von der Idee geleitet, dass ein *logischer Raum* existiert, der das *Alogische* umfasst und aktual unbegrenzt ist. Nach Hegel findet sich diese Überlegung in der *Idee einer absoluten Subjektivität*, die bekanntlich ein *allumfassendes Denken* impliziert. Der entsprechend *absolute Geist*, der die *Wirklichkeit_H* durchwaltet, ist im Prinzip eine skeptisch geschulte Abwandlung des zweiten Falls.³⁶ Aber: Aus der Sicht des skeptisch belehrten Bewusstseins

³⁴ Zu Kants Metapher der Insel des Wissens siehe KdV, B 295 f.

³⁵ Ähnliche Überlegungen finden sich auch bei Cohen, siehe Peckhaus 2000, 197.

³⁶ Hegels Ansatz, einen derartigen, alles durchwaltenden Logos zu postulieren und nachzuweisen, bringt ihm den *Logizismusvorwurf* ein, beispielsweise durch die

wird der allumfassende Logos (das Absolute) nicht unmittelbar erkennbar sein. Das heißt, im Versuch den *absoluten Geist* zu denken, verstrickt sich der *endliche Geist* in Widersprüche. Hegels Schachzug besteht darin, die *Formen der Alogizität* als die Erscheinungsformen des unendlichen Logos im *endlichen Denken* zu interpretieren. Mit der Erschließung der Erscheinungsformen der Alogizität – der Vielzahl von antinomischen Widersprüchen – bewegt sich der Mensch in seiner Erkenntnis entlang der Grenze zum allumfassenden Denken (als der absoluten Erkenntnistätigkeit), ohne freilich die Erscheinung dieses Absoluten in einem positivistischen Sinn – im Sinn der Vollständigkeit aller empirisch bedingten begrifflichen Bestimmungen – für alle Zeiten abschließend erfassen zu können.

Folgend will ich die entscheidenden Ergebnisse zusammentragen:

- 1) Das *Alogische* kann in der *philosophisch-systematischen Wirklichkeitserkenntnis* nicht eliminiert (wie der Positivismus behauptet), aber durch das *vermittelnde Denken* begriffen werden – und zwar in der Form von antinomischen Widersprüchen.³⁷
- 2) Die begriffliche Bestimmung des *absoluten Geistes*, der *absolute Begriff*, ist das Richtmaß der *philosophischen Wirklichkeitserkenntnis*, nach dem das System der Begriffe entwickelt und der *logische*

südwestdeutschen Neukantianer. Peckhaus zitiert Rickert wie folgt: „Rickert bestätigt in diesem Anhang [zu seinem Werk *Das Eine, die Einheit und die Eins*, F.B.] vielmehr, daß er gegen einen ‚einseitigen Logizismus‘ anschreibt, einen Logizismus, ‚wie er nach Kant am radikalsten durch Hegel und später, abgeschwächt und mit wesentlichen Modifikationen, besonders von dem ‚Marburger‘ Kantianismus vertreten worden ist‘ [...]“ Peckhaus 2000, 196. Interessanterweise greift Rickert in seinem späteren Schaffen die Annahme über ein *Bewusstsein überhaupt* wieder auf, um in seiner offenen Systemphilosophie übergeschichtliche Werte explizieren zu können. Zur logizistischen Deutung von Hegels Philosophie siehe ebenso Houlgate 2006, 251 f.

³⁷ Siehe dazu Düsing 1990, 110–118. Im Übrigen: Vom *alogischen Raum* zu sprechen, ist, will man den Raumbegriff nicht mit dem *Nichts* gleichsetzen, unangebracht. Denn das *Alogische* beinhaltet keine endliche logische Bestimmung, sondern stellt lediglich nur eine ex-negativo-Bestimmung dar. Die Mathematik ist für Hegel die Wissenschaft, die sich der Frage nach dem *Alogischen* (dem eigentlichen Inhalt) gerade nicht stellt (der Grund ihres Erfolgs und ihrer Beschränktheit zugleich). Er schreibt: „Diese Negativität [des Inhalts, F.B.] wird daher nur als paralysiert, nämlich als das Eins, zum zweiten Stoffe dieses Erkennens, das, ein äußerliches Tun, das Sichselbstbewegende zum Stoffe herabsetzt, um nun an ihm einen gleichgültigen, äußerlichen, unlebendigen Inhalt zu haben.“ PhG, 46. Sehr aufschlussreich ist, wie der Neukantianer Lask ähnliche Überlegungen zum *Alogischen* in seinem Werk *Die Logik der Philosophie* entwickelt, siehe dazu Hajime 1925.

Raum über die sukzessive Synthesis aller Begriffe anhand ihrer immanenten Widersprüche erzeugt wird. Hegel behauptet demnach, mit der *philosophischen Wirklichkeitserkenntnis* die über alle Zeiten hinweg gleichbleibende Methode für ein solches Vorhaben gefunden zu haben. Unausweichlich scheint für ihn dazu, dass der *endliche Geist* zur Grundhaltung der philosophischen Wissenschaft geschult werden muss, um die Widersprüche, in welchen der *absolute Geist* erscheint, konstruktiv zu nutzen und in ein System von mit Widersprüchen behafteten Begriffen zu überführen (siehe 6.4).³⁸

In den beiden anschließenden Abschnitten möchte ich die methodisch-systematische Funktion und die Erscheinungsformen des *Alogischen* weiterführend erläutern.

5.2.4 Die Funktionen des Alogischen

Vorhergehend wurde vom *Alogischen* oder auch von der *Alogizität* geredet. Was kann man aber unter dem Begriff des Alogischen verstehen? Zur besseren Verständigung über diesen quasi-metaphysischen Begriff beginne ich mit einer klassischen Überlegung.³⁹ Zieht man das Logische, also alle begrifflichen Bestimmungen, von einem Bewusstseinsphänomen ab, verbleibt das *Alogische* als dasjenige, das weder gedacht noch gesagt ist – *nichts*. Diese Ansicht soll mit Blick auf den immanenten Skeptizismus der hegelschen Methode näher betrachtet werden (siehe 5.1).

Das *Alogische* besitzt neben der Funktion, den Gang des Erkenntnisprozesses auszulösen, eine weitere Funktion. Das *Alogische* steht für das Eigentlich-Seiende, das potenziell logisch ist, da an ihm *Realitätserkenntnis* (*Neuzeit*) erfolgt. Man kann mit Hegel von der *Objektivität des Ungeistigen* reden, auf die beispielsweise der Esoteriker, der Gefühlsmensch und mancher Empirist positiv verweist, ohne an die potenzielle Logizität zu denken, die er dadurch impliziert.⁴⁰ Sie folgen dem *natürlichen Bewusstsein* in seiner unmittelbaren *Erkenntnisgewissheit*, das

³⁸ Hegel schreibt schon in jungen Jahren: „Betrachten wir die besondere Form näher, welche eine Philosophie trägt, so sehen wir sie einerseits aus der lebendigen Originalität des Geistes entspringen, der in ihr die zerrissene Harmonie durch sich hergestellt und selbsttätig gestaltet hat, andererseits aus der besonderen Form, welche die Entzweiung trägt, aus der das System hervorgeht. Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie und als Bildung des Zeitalters die unfreie gegebene Seite der Gestalt.“ Hegel 1801a, 20.

³⁹ Vergleiche dazu Aristoteles' Kritik dieses neoplatonischen Ansatzes MP, 1028a33–1029b12 und Fußnote 64 (67).

⁴⁰ Vergleiche EnzL, § 24A (81).

dasjenige, was *jenseits des Logischen* liegt, nicht nur als etwas *Selbstständiges (NaWi)* anzuerkennen sei, sondern auch als ein Wahres und positiv Wissbares, das dem Bewusstsein unvermittelt zugänglich sei.⁴¹ Beispielsweise gehe in der *sinnlichen Wahrnehmung* der wahre Gehalt des *Alogischen unmittelbar* in das Bewusstsein über. Es wird *für wahr* genommen, das heißt, es wird zu einem *Bewusstseinsinhalt*, den ich mit Gewissheit fühle und implizit als ein Wahres denke.

Dagegen opponiert das skeptisch-kritische Bewusstsein, das das Wirkliche allein in dem Logischen verortet, das dem begrifflichen Denken des *endlichen Geists* entsprechen muss. Nach der Destruktion aller unmittelbaren *Gewissheitsansprüche* verbleibt aus dieser Sicht das *Alogische* einfach *auf der anderen Seite des Logischen*. Man postuliert in skeptischer Absicht das zu aller Denkbareit *Jenseitige* und darin eine *absolute Negativität*, welche außerhalb des *logischen Raums der Wirklichkeitserkenntnis* liegt und letztlich diesem verschlossen bleibt (bei Kant das Sinnliche). Denn jede logische Rechtfertigung der beziehungs knüpfenden *Gewissheitsansprüche* schlägt gegenüber der Skepsis fehl. Das skeptische Bewusstsein rückt das *Alogische* in das für das denkende Erkennen unerreichbare *Jenseits*, da alle *Gewissheitsansprüche* des natürlichen Bewusstseins scheitern, das *Alogische* unvermittelt zu erschließen.⁴² Nach Hegel vertreten sowohl das natürliche als auch das skeptische Bewusstsein legitime Ansprüche. Die zweite Position erfasst die skeptische Hinterfragung jeder Rechtfertigungsstrategie *unmittelbarer Erkenntnisgewissheit* und die erste erfasst das Streben nach *Erkenntnisgewissheit*. *Wirklichkeitserkenntnis* greift immer nach der Möglichkeit, das *Alogische* als Logisches zu durchdringen. Die PhG ist deshalb dahingehend zu deuten, dass durch sie das natürliche Bewusstsein im Sinn einer heranführenden Leiter und mit Hilfe der skeptischen Destruktion belehrt wird:

Die Wissenschaft verlangt von ihrer Seite an das Selbstbewußtsein, daß es in diesen Äther sich erhoben habe, um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben. Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fordern, daß die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche, ihm in ihm selbst denselben aufzeige.⁴³

⁴¹ Hegel bemerkt zum Empirismus: „Es liegt im Empirismus dies große Prinzip, daß, was wahr ist, in der Wirklichkeit sein und für die Wahrnehmung da sein muß.“ EnzL, § 38A (108).

⁴² EnzL, §§ 40 ff. (112 ff.) Das *Alogische* fungiert eigentlich als das regulative *Ideal des Skeptizismus*, da dieser nach dessen Ausdrucksformen (Widersprüchlichkeit et cetera) sucht. Siehe dazu auch Hegel 1801a, 69–73, wo Hegel dies am Beispiel des fichtischen Systems erklärt.

⁴³ PhG, 29.

Das heißt, auf allen Stufen der PhG finden sich Variationen des Zusammenspiels zwischen dem natürlichen (Gewissheit beanspruchenden) und dem skeptischen (Gewissheit destruierenden) Bewusstsein, die sich beide in unterschiedlicher Weise auf das *Alogische* (das zum Denken Jenseitige) beziehen. Im *Alogischen* kreuzen sich beide *Bewusstseinsgestalten* in der Art, dass es als Unlogisches keiner Wahrheit fähig ist (weil undenkbar und unsagbar) und als dasjenige, das erkannt werden soll, ebenso die Potenzialität und Wahrheit des Logischen schlechthin sein soll (denkbar und sagbar).⁴⁴

5.2.5 Die Erscheinungen des Alogischen im System der philosophischen Wissenschaft

Nachdem die zwei Funktionen des *Alogischen* in der methodischen Konzeption der PhG verdeutlicht wurden, sollen die Erscheinungsweisen des *Alogischen* in der Enz dargestellt werden, in der die Bewusstseinsgestalt des *absoluten Wissens* vorausgesetzt wird, also deren Systematik bereits auf ein das *Alogische* (inklusive seiner Funktionen) umfassendes Absolutes ausgerichtet ist.

Im ersten Bereich, der Logik, in der der *absolute Geist* in reiner Form, aus dem sich selbstbestimmenden Denken heraus, gedacht wird, zeigt sich die auf das Absolute verweisende Alogizität in den Widersprüchen, die sich für den *endlichen Geist* ergeben. Diese Widersprüche resultieren für Hegel banalerweise nicht aus einem fehlgeschlagenen Denkprozess (subjektivem oder zufälligen Fehlschluss), sondern sind notwendige, aus der Natur des *endlichen Geistes* entspringende *Antinomien* in Ansicht der

⁴⁴ Siehe Hoffmann 2004, 151. Auch Kant ordnet die Wahrheit der Erkenntnis zu. Da die Erkenntnis vom Subjekt und vom Gegenstand getrennt wird, relativiert er ebenso die Wahrheit zu einem Mittel, welches durch die beiden Erkenntnisquellen bedingt wird. Hegel kommentiert, „daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten [als dem höchsten Gegenstand des Bewusstseins, F. B.], wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei, – eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrtume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt.“ PhG, 70. Hegel setzt die *bewusstseinstheoretische Mediatisierung* dagegen, in welcher die Erkenntnis immer die subjektive und objektive Seite an sich hat – wir sind immer *mittendrin*, nie außerhalb der Erkenntnis, nehmen keine exklusive Position ein (es wäre sicherlich interessant, Wittgensteins Ansatz zur Befangenheit des Menschen in der Sprache (Wittgenstein 1918, 2.022 ff., 4 ff.) dazu in Vergleich zu setzen). Deshalb gilt: „Vor der Wissenschaft aber schon über das Erkennen ins reine kommen wollen, heißt verlangen, daß es außerhalb derselben erörtert werden sollte; außerhalb der Wissenschaft läßt sich dies wenigstens nicht auf wissenschaftliche Weise, um die es hier allein zu tun ist, bewerkstelligen.“ WdL_S, 67.

absoluten Idee. Dies soll heißen: Sie entspringen der *Natur* des *endlichen Denkens* selbst, sind also keine Folgen des falschen, sondern des richtigen Denkens. Der vermittelnde Grund der sich widersprechenden endlichen Bestimmungen ist letzten Endes die *Alogizität* aus der Perspektive des Verstandesdenkens.

Das *vermittelnde Denken* innerhalb der *Logik* hat zur Aufgabe, dass es in allen Bestimmungen „den Widerspruch und in ihm sich selbst festhält“⁴⁵ und durch seine synthetisierende Funktionalität zum alle Bestimmungen vermittelnden Absoluten fortschreitet sowie in diesem Fortschritt die Kategorien der *absoluten Idee* mit Hilfe des endlichen Denkens ausbreitet. Das *Bewusstsein* ist der Ort der Vermittlung zwischen *absolutem Geist* und *endlichem Geist*. Die Widersprüche deutet Hegel als Indizien der *innerlichen Alogizität* des begrifflich-allgemeinen *logischen Raums der Wirklichkeitserkenntnis*. Das entsprechende antinomische Verfahren der WdL wird im folgenden Kapitel näher erörtert (siehe 6.4). Diese Überlegungen sollen folgend auf den Begriff der Realphilosophie bezogen werden (siehe 4.3.5).

Für Hegel stellen die Widersprüche, sprich: die antinomischen Zusammenhänge zwischen Begriffsbestimmungen, nicht die einzige Indizien des Absoluten dar. Durch diese drückt sich die Wirklichkeit – als „die Wahrheit und das Wesen der Dinge“ – im Allgemeinen aus.⁴⁶ Darüber hinaus assertiert Hegel: „Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend“.⁴⁷ Das bedeutet, dass er nicht nur in der Widersprüchlichkeit unseres Denkens ein Indiz für die Wirklichkeit des Absoluten sieht, sondern dass auch die Realdinge, von deren Existenz wir zunächst unvermittelt ausgehen und an denen sich Widersprüche auffinden lassen, ebenso Indizien für die Wirklichkeit des Absoluten darstellen. Die Dinge der Welt sind nicht einfach *mit sich identisch* (mit ihrer rein positiven begrifflichen Bestimmung übereinstimmend), sondern zeigen sich in ihrer Realität widersprüchlich. Hegel führt gegen die kantische Auffassung an, dass diese Widersprüchlichkeit auf das endliche Denken zurückzuführen ist:

Es ist dies eine zu große Zärtlichkeit für die Welt, von ihr den Widerspruch zu entfernen, ihn dagegen in den Geist, in die Vernunft zu verlegen und darin unaufgelöst bestehen zu lassen. In der Tat ist es der Geist, der so stark ist, den Widerspruch ertragen zu können, aber er ist es auch, der ihn aufzulösen weiß. Die sogenannte Welt aber (sie heiße objektive, reale Welt oder, nach dem transzendentalen Idealismus, subjektives Anschauen und durch die Verstandeskategorie bestimmte Sinnlichkeit) entbehrt

⁴⁵ WdL_W, 76.

⁴⁶ WdL_W, 74.

⁴⁷ WdL_W, 74.

darum des Widerspruchs nicht und nirgends, vermag ihn aber nicht zu ertragen und ist darum dem Entstehen und Vergehen preisgegeben.⁴⁸

Dass Widersprüche an den *Realformen* auftreten und diese Widersprüche nicht nur durch das diese *Realformen* erschließende Denken bedingt sind, zeigt Hegel an Beispielen auf. Genau genommen, muss er sogar zeigen, dass alle *Realformen* ein logisches und ein alogisches Moment haben. Denn soll die Realität nicht in strikt getrennte Phänomenklassen zerfallen, in eine Natur- und Kulturwelt, eine mechanische und biologische Natur et cetera, müssen alle *Realformen* eine gemeinsame Bestimmung teilen.⁴⁹ Hegel sieht diese im Widerspruch beziehungsweise der Einheit von Logizität und Alogizität. Entsprechend wird der Begriff der Veränderung, die allen Realdingen zukommende Kategorie, als einen immanenten Widerspruch enthaltend konzipiert.⁵⁰ Des Weiteren äußert sich der Widerspruch des Absoluten laut Hegel im beständigen Widerspruch, der zwischen dem Selbstrealisationsbestreben (Realisationszielen) und der Existenz eines Organismus liegt. Er wird als das empfundene Schmerz- oder Krankheitsgefühl wahrgenommen und könne – als Ausdruck der

⁴⁸ WdL_S, 276. An anderer Stelle: „Alle endlichen Dinge [der Realität, F. B.] aber haben eine Unwahrheit an sich, sie haben einen [vernünftigen, F. B.] Begriff und eine Existenz, die aber ihrem Begriff unangemessen ist. Deshalb müssen sie zugrunde gehen, wodurch die Unangemessenheit ihre Begriffs und ihrer Existenz manifestiert wird. Das Tier als Einzelnes hat seinen Begriff in seiner Gattung, und die Gattung befreit sich von der Einzelheit durch den Tod.“ Enz_L, § 24 Z2 (86) In der Phänomenologie motiviert er diese Einstellung aus einer eher anthropologischen Perspektive. „Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt.“ PhG, 12.

⁴⁹ Es geht im Grunde auch um den Realitätsnachweis des Bewusstseins, das Fichte als die Einheit von Nicht-Ich und Ich – also Widerspruch schlechthin – herausstellt. Deshalb nutzt Hegel den Nachweis der Ähnlichkeit zwischen Natur- und Geistphänomenen, um gegen eine dualistische Sicht der Realität und unserer Lebenswelt argumentieren zu können. Das heißt, die ideellen *Realformen* – das Bewusstsein, die Kulturformen et cetera – bilden kein *imperium in imperio*, keine von der Naturwelt vollständig abgetrennte *Kulturwelt* von Werten und Normen, sondern sind Bestandteile der einen Realität.

⁵⁰ Dies bemerkt bereits Zenon und folgert daher den Stillstand aller Dinge (weil der Realität kein Widerspruch zukommen dürfe, siehe Enz_L, § 89 (193 f.) und Enz_N, § 261Z (58 ff.).

Nicht-Identität mit sich selbst – zum Zugrundegehen des Organismus führen.⁵¹ Ähnlich gelagert betrachtet Hegel die menschlichen Handlungen. Der Mensch widerspricht in jeder Tat der *empirischen Realität*, indem er sie nach seinen Zielen hin verändert. Das heißt, dass der Mensch die Realität in ihrem Dasein fortwährend negiert und sich in der Begründung dieser Negation auf sich selbst bezieht. Ich ändere die Realität zu meinen Gunsten, womit sie anders sein soll, als sie erscheint.⁵²

Um die komplementäre Struktur zwischen Alogizität und Logizität an allen *Realformen* nachzuweisen, zeigt Hegel, dass den Naturformen durchaus die logischen Bestimmungen des *endlichen Geistes eigen* sind (das ist bereits die wesentlichste Präsupposition aller Naturerkenntnis). Wenn das Logische der Natur inhärent ist, erkennt sich der *endliche Geist* in der Natur wieder, da er sich als das Logische schlechthin versteht. Die Naturwelt wird dadurch als quasi-geistig begriffen.⁵³ Innerhalb der Philosophie des Geistes ist Hegel darauf bedacht, dass in den Erscheinungen der Kulturformen durchaus ein alogisches Moment zu finden ist. Eine Alogizität, die nicht nur durch fehlendes Wissen und Können des Einzelnen zu erklären ist, sondern fundamentaler verwurzelt erscheint und den individuellen und kollektiven Bewusstseinsgestalten inhäriert. Die Naturwelt potenziert sich im Geistigen der Kulturwelt – welche deshalb als quasi-natürlich begriffen werden sollte.

Unabhängig von den Widersprüchen der *Realformen*, wie sie auf allen Stufen der Realphilosophie begrifflich erfasst werden, kann man fragen, *was* dadurch in allgemein-begrifflicher Form, also auf wissenschaftlicher

⁵¹ „Ebenso ist die innere, die eigentliche Selbstbewegung, der Trieb überhaupt [...] nichts anderes, als daß Etwas in sich selbst und der Mangel, das Negative seiner selbst, in einer und derselben Rücksicht ist. Die abstrakte Identität mit sich ist noch keine Lebendigkeit, sondern daß das Positive an sich selbst die Negativität ist, dadurch geht es außer sich und setzt sich in Veränderung. Etwas ist also lebendig, nur insofern es den Widerspruch in sich enthält, und zwar diese Kraft ist, den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten. Wenn aber ein Existierendes nicht in seiner positiven Bestimmung zugleich über seine negative überzugreifen und eine in der anderen festzuhalten, den Widerspruch nicht in ihm selbst zu haben vermag, so ist es nicht die lebendige Einheit selbst, nicht Grund, sondern geht in dem Widerspruche zugrunde.“ WdL_W, 76.

⁵² Siehe Hoffmann 2004, 332.

⁵³ Hegel will sogar nachweisen, dass sich der Begriff der Natur aus sich heraus in Richtung der ideellen *Realformen* entwickelt, also von abstrakten raum-zeitlichen zu den Begriffen konkreter organisch-teleologischer Strukturen, der Lebewesen, die er als unbewusste Realisationen des Geistes deutet. Diese Entwicklung gipfelt im Gattungsleben, das Hegel als eine durch die Natur selbst hervorgebrachte Realisation einer geistigen Realform deutet, die den Tieren (vermutlich) kein Begriff so doch zumindest ein Gefühl ist. Siehe ENZ_N, §§ 337 ff. (337 ff.)

Ebene ausgedrückt wird. Hegel schreibt dazu: „Der Widerspruch, der an der [begrifflichen, F. B.] Entgegensetzung hervortritt, ist nur das entwickelte Nichts [...].“⁵⁴ Nun wurde mit dem Schmerz eine weitere *Bewusstseinsgestalt* genannt, in der das „Nichts“ (das *Alogische*) uns anscheinend unvermittelt präsent ist. Der Schmerz, wie alle sinnlichen Empfindungen, weist auf ein im *Bewusstsein*, aber vom Denken unabhängiges Bestehendes hin. Diese Überlegung wurde bereits im kantischen Ansatz verdeutlicht, die Sinnlichkeit als selbständige Erkenntnisquelle anzusetzen. Die Bestimmung der *Selbständigkeit* (*NaWi*), die wir all dem zuordnen, das vom Bewusstsein unabhängig erscheint, wird als Indiz für *äußerliche Alogizität* genommen, da das Logische zunächst als die einzige Form und Substanz des *vermittelnden Denkens* betrachtet wird (die immanente Alogizität ist hier ausgeblendet).

Von diesem Standpunkt aus begreift man die *Wirklichkeit* (*NaWi*) als den Inbegriff aller für sich selbst bestehenden Dinge, die vom Bewusstsein unabhängig sind und somit alogisch erscheinen. Diese Dinge sind zwar im Bewusstsein (präsent) und werden als existent gewusst, aber anscheinend ohne jede logische Bestimmung als das Kontingente. Der Begriff der Alogizität bedeutet an dieser Stelle jedoch nicht das In-sich-selbst-Widersprüchliche, sondern das *Ungedachte*, das durch das *vermittelnde Denken* noch erschlossen werden muss. Dennoch empfinden wir mit den Sinnen die entschiedene Eigenschaft der *Realität_H*, die das denkende Bewusstsein als komplementäre Verbindung zwischen Logizität und Alogizität auf den Begriff bringt. Die sinnliche Empfindung ist in ihrer Funktion – das *Bewusstsein* mittels der *Gefühlswelt* („dem dumpfen Weben des Geistes“) unmittelbar in der *Realität_H* und diese zugleich im *Bewusstsein* zu verorten – die Schnittstelle zwischen Alogizität und Logizität.⁵⁵ In jeder gefühlten *Erkenntnisgewissheit* verbirgt sich unbewusst das Wechselspiel zwischen Logizität und Alogizität. Spezifischer ausgedrückt:

⁵⁴ WdLW, 74 f.

⁵⁵ „Die Empfindung ist die Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner bewußt- und verstandlosen Individualität, in der alle Bestimmtheit noch unmittelbar ist, nach ihrem Inhalte wie nach dem Gegensatze eines Objektiven gegen das Subjekt unentwickelt gesetzt, als seiner besonderen, natürlichen Eigenheit angehörig. [...] Alles ist in der Empfindung und, wenn man will, alles, was im geistigen Bewußtsein und in der Vernunft hervortritt, hat seine Quelle und Ursprung in derselben; denn Quelle und Ursprung heißt nichts anderes als die erste, unmittelbarste Weise, in der etwas erscheint.“ Enz_G, § 400 (97 f.) „Der Inhalt der Empfindung ist entweder ein aus der Außenwelt stammender oder ein dem Innern der Seele angehöriger, die Empfindung also entweder eine äußerliche oder eine innerliche.“ Enz_G, § 401 (102). Siehe auch Fußnote 111 (248).

Zur Alogizität der Natur sind es die äußerlichen Sinnesempfindungen und zur Alogizität des (realexistierenden) Geistes die innerlichen Gefühle. Beide Quellen des Fühlens führen zur Entstehung jener *Gefühlswelt*, dem Resultat des „begriffslosen Bezogenwerdens“ von Alogizität und Logizität, das eine in sich bedeutungsgeladene Einheit beziehungsweise ein *symbolischer Ausdruck* der *Wirklichkeit*_H als Einheit von subjektiver Logik und objektiver Welt darstellt.⁵⁶

5.2.6 Teilfazit: Die Erkenntnisfunktion des Alogischen

Dieses sehr wichtige Teilkapitel soll folgend zusammengefasst werden. Das Denken ist die Form und der Inhalt des Bewusstseins. Die *Bewusstseinsphänomene* werden durch das Denken bestimmt. Innerhalb des Logischen findet man ebenso das *Alogische*. Im Denkprozess ist das *Alogische* nicht eliminierbar. Dessen Bezeichnungen sind logische

⁵⁶ Hegel spricht nicht von der *Gefühlswelt*. Ich meine damit auch nicht dasjenige, das er unter *Gefühlstotalität* („Die Gefühlstotalität hat zu ihrem Selbst eine von ihr verschiedene Subjektivität, welche in der angeführten Form unmittelbarer Existenz dieses Gefühlslebens auch ein anderes Individuum gegen dasselbe ist. Aber die Gefühlstotalität ist bestimmt, ihr Fürsichsein aus ihr selbst in einer und derselben Individualität zur Subjektivität zu erheben; diese ist das ihr dann inwohnende besonnene, verständige, vernünftige Bewußtsein.“, Enz_G, § 405 (126)) oder *Gefühlsleben* („Das Gefühlsleben als Form, Zustand des selbstbewußten, gebildeten, besonnenen Menschen ist eine Krankheit, in der das Individuum sich unvermittelt zu dem konkreten Inhalte seiner selbst verhält und sein besonnenes Bewußtsein seiner und des verständigen Weltzusammenhangs als einen davon unterschiedenen Zustand hat, – magnetischer Somnambulismus und mit ihm verwandte Zustände.“ Enz_G, § 406 (132 f.)) versteht. Passender ist sein Begriff der *Stimmung*, der aber in seinem Wortlaut nicht ganz das einfängt, was Hegel damit ausdrücken möchte und ich eher mit *Gefühlswelt* bezeichnen würde, um den Positionierungscharakter zu verdeutlichen: „Was wir an dieser Stelle zu betrachten haben, das ist einzig und allein das bewußtlose Bezogenwerden der äußeren Empfindung auf das geistige Innere. Durch diese Beziehung entsteht in uns dasjenige, was wir Stimmung nennen, – eine Erscheinung des Geistes, von welcher sich zwar [...] bei den Tieren ein Analogon findet, die jedoch [...] zugleich einen eigentümlich menschlichen Charakter hat und die ferner, in dem von uns angegebenen engeren Sinne, zu etwas Anthropologischem dadurch wird, daß sie etwas vom Subjekt noch nicht mit vollem Bewußtsein Gewußtes ist. [...] Auf dem Standpunkt [...], bis zu welchem wir bis jetzt die Entwicklung der Seele fortgeführt haben, ist die äußerliche Empfindung selber das die Stimmung Erregende. Diese Wirkung wird aber von der äußerlichen Empfindung insofern hervorgebracht, als sich mit dieser unmittelbar, das heißt ohne daß dabei die bewußte Intelligenz mitzuwirken brauchte, eine innere Bedeutung verknüpft. Durch diese Bedeutung wird die äußerliche Empfindung zu etwas Symbolischem. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß hier noch nicht ein Symbol in der eigentlichen Bedeutung dieses Wortes vorhanden ist; streng genommen gehört zum Symbol ein von uns

Platzhalter für alles *Selbständige* (*NaWi*), das dem Denken Jenseitige, und treten durch die sinnlichen Empfindungen in unser Bewusstsein ein. Während der Erkenntnistätigkeit des vermittelnden Denkens wandelt sich die *Alogizität* der *Realformen* in eine innerliche Widersprüchlichkeit, in begriffsimmanente Widersprüche. Jeder dieser widerspruchsbehafteten Begriffe hat somit neben seiner notwendigen Position im Ganzen der systematischen Wissenschaft – wo er erst „als Moment des Ganzen seine Rechtfertigung findet“ und anhand der ihn begleitenden Denkbestimmungen verortet wird – ebenso eine „unbegründete Voraussetzung“ im *Alogischen*.⁵⁷ Der Berührungspunkt des *Alogischen* zum *logischen Raum der Wirklichkeitserkenntnis*, dessen Denken und Sprache, liegt in den Gestalten der *subjektiven Gewissheit*. Hegel erweitert die *Realitätserkenntnis* (*Neuzeit*), die die äußerliche Wahrnehmung anerkennt, um das innerliche Gefühl – beide gilt es begrifflich zu erfassen. Betont sei nochmals: Für Hegel sind die Empfindungen bereits auf der Seite des Logischen – die *sinnliche Gewissheit* ist eine Gestalt des *vermittelnden Denkens*. Aber ebenso gilt: In jeder *Bewusstseinsgestalt* ist das *Alogische* zu finden, das zum Denken Jenseitige, in welchem wir einerseits das potenziell Logische (und somit das Wahrheitsfähige) sehen und welches sich andererseits unserem logischen Zugriff entzieht. Die *Mediatisierung* hat eine grundlegende Komplementarität zur Folge. Das Logische wird von der Negativität des *Alogischen* begleitet, wie umgekehrt das *Alogische* von der Positivität des Logischen (der begrifflichen Bestimmungen).⁵⁸

5.3 Das sinnliche Empfinden und das vermittelnde Denken der Wahrheit

Im diesem Teilabschnitt werde ich die erkenntnisimmanente Funktion der Sinnlichkeit in Hegels Konzeption der philosophischen Wissenschaft

unterschiedener äußerlicher Gegenstand, in welchem wir uns einer innerlichen Bestimmtheit bewußt werden oder den wir überhaupt auf eine solche Bestimmtheit beziehen. Bei der durch eine äußerliche Empfindung erregten Stimmung verhalten wir uns aber noch nicht zu einem von uns unterschiedenen äußerlichen Gegenstande, sind wir noch nicht Bewußtsein. Folglich erscheint wie gesagt, hier das Symbolische noch nicht in seiner eigentlichen Gestalt.“ *Enz_G*, § 400 (107 f.).

⁵⁷ *Enz_L*, § 14 (60).

⁵⁸ Eine andere Formulierung wäre: Wie das „Ich denke“ alle Vorstellungen begleitet (siehe 7.4.5), so werden diese auch von dem *Alogischen* begleitet. Es ist die grundlegende Komplementarität der *Wirklichkeit_H*. In der Naturphilosophie findet sich daher der Zusammenhang von Notwendigkeit und Zufall und in der Philosophie des Geistes beispielsweise der von Vernunft und Willkür.

genauer untersuchen, um Hegels spezifischen Wahrheitsbegriff herauszuarbeiten. Wie bereits diskutiert wurde, versteht Hegel die Sinnlichkeit nicht mehr als selbständige Erkenntnisquelle neben dem Verstand, sondern als eine Gestalt des *vermittelnden Denkens*, die in der Lage ist, die Alogizität der *Realformen* zu erfassen. Zunächst soll daher Hegels Nachweis der Logizität der Sinnlichkeit skizziert werden, um dann herauszufiltern, wie Hegel das kantische Korrespondenzschema der Wahrheit – die Übereinstimmung Begriff und sinnlichem Inhalt – zu ersetzen gedenkt. Darüber hinaus wird gezeigt, wie die aus dem empfindenden Bewusstsein entstehende *Gefühlswelt* und der aus dem *vermittelnden Denken* entstehenden *logische Raum der Wirklichkeitserkenntnis* miteinander verbunden sind.

5.3.1 Das gewöhnliche und das skeptische Bewusstsein

Hegels Ausgangspunkt lautet, dass alle Erkenntnis der *Realität_H* mit den Empfindungen beginnt. Die empiristische Erkenntnislehre, die diesem Punkt durchaus zustimmt, behauptet zudem, dass die Empfindungen selbst alogisch sind – man wähnt sie zumindest unabhängig von Bestimmungen des spontanen Denkens. Es scheint, dass die in ihnen vollzogene Erkenntnistätigkeit unabhängig von der bewussten Urteilsfindung abläuft, als eine Art *Erkenntnisautomatismus*. Durch den Bezug der Empfindungen zur äußerlichen Realität übernehmen sie eine zentrale Aufgabe. Mit Hilfe der körperlichen Sinnlichkeit verortet sich der *endliche Geist* in der Außenwelt und mit Hilfe der seelischen Emotionalität in der (immanenten) Gefühlswelt. Die Außenwelt (Naturwelt) und die *Gefühlswelt* (Emotionalität) stehen daher für die Alogizität, die das *vermittelnde Denken* zu erschließen versucht.

Dem Gedanken, dass die Empfindungen die Schnittstellen zur *Realität_H* sind, stimmt Hegel durchaus zu. Aber für ihn beinhalten die Empfindungen bereits Formen des (selbstbestimmten) Denkens, auch wenn sie uns häufig nicht bewusst sein. Denn für Hegel gibt es keinen unvermittelten Zugang zur *Realität_H* – auch das *fühlende Bewusstseins* kann in der philosophischen Betrachtung als ein *vermittelndes Denken* expliziert werden. Seine Interpretation des Ineinandergreifens von naiven und skeptischen Bewusstsein in der PhG soll folgend genauer erörtert werden, um die hegelsche Verknüpfung zwischen der *Theorie der Empfindung* und dem *Anspruch rationaler Wirklichkeitserkenntnis* nachvollziehen zu können.⁵⁹

⁵⁹ Taylor betont in seiner Hegelinterpretation den Einfluss der romantischen Empfindungstheorie auf Hegels Ansatz: „Now while Hegel’s philosophy claims to be the fulfilment of Enlightenment thought, he in fact tries to combine with this, and with

Das naive Bewusstsein, Hegel nennt es das *natürliche Bewusstsein*, schreibt dem *Sinnlichen*, also der äußeren und inneren Empfindung, die adäquateste Erfassung der *Wirklichkeit* zu.⁶⁰ Denn den erfassten Inhalt wähnt man frei von allen gedanklichen Bestimmungen in seiner Selbständigkeit und inhaltlich vollständig bestimmt. Das sinnliche Bewusstsein, die erste *Bewusstseinsgestalt*, besitzt die *Erkenntnisgewissheit*, den inneren Kern, das Wahre, erfasst zu haben. Damit setzt es implizit voraus, dass es einen unmittelbaren Zugang zur *Wirklichkeit* besitzt. Es setzt also eine unmittelbare Identität von Bewusstsein (Denken) und Selbständigem (Seienden) voraus:

Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes sein, als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, Wissen des unmittelbaren oder Seienden ist. Wir haben uns ebenso unmittelbar oder aufnehmend zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern, und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten.⁶¹

Hegel sieht darin die *naivste Gestalt* des *Bewusstseins*, die skeptisch zu kritisieren ist, da in der bereits genannten versteckten Voraussetzung der unmittelbaren Identität sich zum einen die praktische Zwecksetzung gegen das *Alogische* findet, dass es als der Wahrheit fähig (also logisch strukturiert) sowie der sinnlichen Empfindung und somit dem Bewusstsein zugänglich gedacht wird. Zum anderen liegt im Urteil über die Empfindung ein begrifflicher Widerspruch vor. Das sinnliche Bewusstsein glaubt, das Gefühlte als ein Konkretes in seiner Selbständigkeit zu wissen, bemüht aber in der begrifflichen Anzeige dieses Wissens die theoretischen „Bestimmungen der Einzelheit und des Außereinander“, die jedoch selbst „Gedanken und Allgemeine“ sind.⁶² Das *Dieses-Da* erhält seine eigentliche Bedeutung erst durch eine demonstrative singuläre Referenz (beispielsweise durch ein Aufzeigen mittels des *Zeigefingers*).

each other, two strands of thought and sensibility which were as much reactions to as extensions of the Enlightenment. If we return to its basic intentions, which we explored in the first chapter, Hegel's philosophy can be seen as an attempt to realize a synthesis that the Romantic generation was groping towards: to combine the rational, self-legislating freedom of the Kantian subject with the expressive unity within man and with nature for which the age longed. Hegel wanted to realize this synthesis in fully rational form, and that is what makes him an heir of the Enlightenment, and what marks him off from the Romantics.“ Taylor 1975, 539.

⁶⁰ PhG, 90.

⁶¹ PhG, 82.

⁶² EnzL, § 20A (74).

Es ist das Frappanteste, daß sie das gar nicht sagen können, was sie meinen. Sie sagen. das Sinnliche; dies ist ein Allgemeines, alles Sinnliche, ein Negatives des Diesen, – oder Dieser ist alle Diese. Das Denken enthält nur Allgemeines, das Diese ist nur ein Gemeintes; sage ich: Dieses, so ist es das Allgemeinste; z. B.: Hier ist das, was ich zeige, – Jetzt, indem ich rede; aber Hier und Jetzt ist alle Hier und Jetzt. Wenn ich sage: Ich, so meine ich mich, diese einzelne Person von allen anderen unterschieden. Ich bin aber eben so ein Gemeintes; ich kann mich, der ich meine, gar nicht sagen.⁶³

Im *Bewusstseinsphänomen* der Sinnlichkeit überwiegt das *Alogische*, das noch nicht auf den Begriff gebracht ist (*Ungedachtes*), aber dennoch ist das *Bewusste* nicht frei von Gedanken. Aber vor allem der Schein der Ferne von Sprache und Denken reizt alle (moderne) Esoterik dazu, anstelle der begrifflichen Bestimmungen diesen reinen Bewusstseinsgehalt als das *Innere der Natur* zu strapazieren.⁶⁴ In der sinnlichen *Erkenntnisgewissheit* schneiden sich das *Alogische* und das Logische auf eine gedankenarme Weise, was Vorteil und Nachteil dieser *Bewusstseinsgestalt* zugleich ist.

Der Skeptiker verweist natürlich auf den Nachteil. Das Sinnliche gibt in keinem Fall das „Vortrefflichste, Wahrste“ ab, sondern eher das „Unwahrste“, da es ihm *nichtssagend* und regelrecht bestimmungsarm erscheint.⁶⁵ Aufgrund dieser Bestimmungsarmut ist ein Gefühl auch kaum *wahrheitsfähig*, denn – so könnte man mit Hegel sagen – das „Hier“ und „Jetzt“ sind überall und immer. Hegel konstatiert also, dass die begrifflichen Bestimmungen des *vermittelnden Denkens* alle, auch die gedankenärmste, *Bewusstseinsgestalten* begleiten. Dabei hat er vor allem die verbale Sprache vor Augen, die als Ausdruck des Denkens dessen begriffliche Allgemeinheit in jeden Bewusstseinsinhalt trägt. Es ließe sich aber ebenso der musikalische Ausdruck anführen, insofern der *logische Instinkt des Verstandes* in ihm etwas *Formelles*, etwas *Grammatisches* hervorbringt.⁶⁶

Trotz dieser Kritik, wie bereits exponiert wurde, hält Hegel daran fest, dass die sinnlichen Empfindungen die Ausgangspunkte des vermittelnden Denkens sind. Jede Erkenntnistätigkeit beginnt in den sinnlichen Empfindungen mit der bewusstseinsimmanenten Relation zwischen dem Denken und dem Alogischem, das der Verstand nur als absolut vom Denken

⁶³ VGPh_I, 536. Die Asymmetrie zwischen Begrifflich-Allgemeinem und Sinnlich-Konkretem wird im siebten Kapitel detaillierter besprochen (siehe 7.2.1) und hinsichtlich der darin zu findenden logischen Struktur untersucht. Die Primärquelle findet sich in PhG, 84 ff.

⁶⁴ Diesen Sachverhalt verspottet Goethe im Gedicht *Allerdings. Dem Physiker*, siehe auch Enz_N, 22.

⁶⁵ Enz_L, § 20A (74).

⁶⁶ Enz_G, § 459A (272).

getrennt zu denken vermag. Alles Suchen geht implizit von der Identität von Logizität und Alogizität aus. In diesem Widerspruch liegt ebenso die *Bürgerschaft des Anfangs* der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis.

Man könnte an dieser Stelle fragen, welche Form der Wahrheit beziehungsweise welche *Erkenntnisgewissheit* beansprucht werden kann, wenn bereits dasjenige, das wir in der Sinnlichkeit zu wissen glauben, eine Einheit von logischen Bestimmungen und dem *Alogischen* darstellt? Im Folgenden soll daher erörtert werden, wie der Bewusstseinsinhalt der sinnlichen *Erkenntnisgewissheit* im Erkenntnisprozess mit begrifflichen Bestimmungen angereichert wird, ohne dass das *Alogische* begrifflich aufgelöst wird.

5.3.2 Das vermittelnde Denken als Erkenntnis des Alogischen

Erinnert sei dazu an eine der zentralen Überlegungen zu Beginn dieses Kapitels. Im Prozess des *vermittelnden Denkens* vergegenständlicht jede *Bewusstseinsgestalt* eine andere Bewusstseinsgestalt (siehe 5.2.1). In einer *Bewusstseinsgestalt* sieht Hegel die Ausdrucksform und den *Erkenntnishorizont* des ein *Bewusstseinsphänomen* vermittelnden Denkens. Im *Erkenntnishorizont* spiegelt sich die *Grundhaltung_A* dieses Denkens wider, die sich im spezifischen *logischen Raum der Wirklichkeitserkenntnis*, einem Set an Grundbegriffen niederschlägt (siehe 5.2.1). Durch dieses Denken wird der Gehalt eines Bewusstseinsphänomens einerseits bewahrt und andererseits durch den Erkenntnisprozess verändert.⁶⁷ Zur Veränderung des Inhalts (beispielsweise in der sinnlichen *Erkenntnisgewissheit*) kommt es durch die begriffliche Explikation des *Erkenntnishorizonts* eines Bewusstseinsphänomens, das entweder scheinbar unvermittelt (Empfindung, sprich in einer Variation der *Bewusstseinsgestalt* der sinnlichen Gewissheit) oder durch das Denken vorhergehenden *Bewusstseinsgestalten* vermittelt (in den begrifflichen Explikation höherer *Bewusstseinsgestalten*) vorliegt. Durch die begriffliche Explikation des das *Bewusstseinsphänomen* vermittelnden Denkens wird dieses verallgemeinert und in allgemeine begriffliche Bestimmungen überführt. Die Veränderung des Inhalts ist insgesamt eine Zunahme an begrifflichen Bestimmungen, die nur aus dem Nachdenken über den das ursprüngliche *Bewusstseinsphänomen* erfassenden *Erkenntnishorizont* folgt.⁶⁸

⁶⁷ Enz_L, § 22 (78 ff.).

⁶⁸ Hegel nennt eine *Bewusstseinsgestalt* nebst ihrem *Erkenntnishorizont* auch „Weise des Bewusstseins“: „Die durchs Nachdenken erzeugten Gedanken über jene Weisen des Bewußtseins sind das, worunter Reflexion, Raisonement und dergleichen, dann

Die *reichhaltigeren Begriffe* der gebildeteren *Bewusstseinsgestalten* resultieren nicht aus einem exklusiveren Zugang zur *Wirklichkeit_H*, sondern aus der vorhergehenden Erkenntnisarbeit. In dieser werden komplexere Denkbestimmungen expliziert und dadurch neue *Erkenntnishorizonte* beziehungsweise umfassendere *logische Räume* erzeugt, in denen die *Bewusstseinsphänomene* begriffen werden:

Ein sinnvoller gebildeter Mensch kann, wenn er auch nicht philosophiert, das Wesentliche, den Mittelpunkt der Sache in einfacher Bestimmtheit erfassen. Dazu ist jedoch immer Nachdenken notwendig. Man bildet sich oft ein, der Dichter, wie der Künstler überhaupt, müsse bloß anschauend verfahren. Dies ist durchaus nicht der Fall. Ein echter Dichter muß vielmehr vor und während der Ausführung seines Werkes nachsinnen und nachdenken; nur auf diesem Wege kann er hoffen, daß er das Herz oder die Seele der Sache aus allen sie verhüllenden Äußerlichkeiten herausheben und eben dadurch seine Anschauung organisch, entwickeln werde.⁶⁹

Wichtig ist, dass aus Hegels Verneinung jeglicher unmittelbaren *Gewissheitsansprüche* durch die skeptische Methode eine Absage an alle Formen exklusiver Erkenntnis folgt, die nicht nur die sinnliche Erkenntnis des Empirismus, sondern auch Schellings intellektuelle Anschauung und Kants Transzendentalerkenntnis trifft. Nach Hegel wird das *Bewusstsein* förmlich genötigt, sich durch die Zunahme des Sets der begrifflichen Bestimmungen in jeder *Bewusstseinsgestalt* einen neuen *Erkenntnishorizont* zu eröffnen und eine andere Perspektive auf die *Bewusstseinsphänomene* einzunehmen. Mit der Erweiterung des *Erkenntnishorizonts* ändern sich die *Bewusstseinsgestalt* und das *Bewusstseinsphänomen*. Daher scheint, wie Hegel schreibt,

das Bewußtsein sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäß zu machen; aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst, denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande; mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an.⁷⁰

auch die Philosophie begriffen ist.“ Enz_L, § 2 (43). Um im Beispiel zu bleiben: Die Wahrnehmung richtet sich nicht mehr auf das Konkrete (die Bestimmung der einzelnen Empfindung), sondern auf das Allgemeine vieler Empfindungen. Die begrifflich explizierte Gemeinsamkeit ist ihr das Wesentliche des Gegenstands. Siehe PhG, 93.

⁶⁹ Enz_G, § 249Z (255). Die *Anschauung* begreift Hegel bereits als kulturbedingte Fähigkeit im Gegensatz zur bloßen sinnlichen Erkenntnis, die alle Menschen besitzen.

⁷⁰ PhG, 78. Eine ähnliche, wenn auch weitaus ausführlichere Auslegung, der von Hegel angedeuteten „Horizontenerweiterung“, findet sich in Theunissen 1978b, 325–330.

Darüber hinaus entstehen im begrifflichen Rahmen eines gebildeteren *Erkenntnishorizonts* ganz neue *Bewusstseinsphänomene*, die ebenso wieder Gegenstände des *vermittelnden Denkens* werden können. Diese neuen *Bewusstseinsphänomene* können auch empfunden werden. So können in der *Bewusstseinsgestalt* des sinnlichen Bewusstseins die Natur als Ganzes oder Gott durchaus thematisch präsent sein (allerdings nicht als umfassender Begriff, sondern als widersprüchliche Vorstellungen).⁷¹

Letztlich erschließt das *Bewusstsein* in allen *Bewusstseinsgestalten* das eine *Alogische*. Trotz des Wachstums des begrifflichen Systems verbleibt die Alogizität als Komplement des Logischen erhalten. Dies ist in der PhG daran ablesbar, dass in allen *Bewusstseinsgestalten* spezifische Empfindungen als die Schnittstellen zur Alogizität vorhanden sind. Die Alogizität bleibt der Knotenpunkt aller *Bewusstseinsgestalten* und der Kern der *Wirklichkeit_H*.⁷² Der Quell der begrifflichen Bestimmungen ist jedoch nicht das *Alogische*, sondern das *vermittelnde Denken* in der Auseinandersetzung mit dem Alogischen. In der Entwicklung des Bewusstseins innerhalb der PhG werden sukzessive alle *Bewusstseinsphänomene*, inklusive der im Entwicklungsprozess entstehenden, verallgemeinert, wodurch der *logische Raum der Wirklichkeitserkenntnis* mit neuen begrifflichen Bestimmungen angereichert wird und sich vergrößert.

5.3.3 Kohärenz- und Korrespondenztheorie der Wahrheit

Es wurde bereits ersichtlich, dass Hegel den Leser vor die Aufgabe stellt, die *Alogizität* als komplementären Aspekt der Logizität zu denken. Phäno-

⁷¹ Dies setzt eine Realisationsform der das neue *Bewusstseinsphänomen* bedingenden Begriffe voraus. Der abstrakte Begriff Gottes kann dem empfindenden Bewusstsein ein vollkommen inhaltsleerer Gegenstand sein, die Realisation – beispielsweise in einem Musikstück von Arvo Pärt – hingegen eine fühlbare Vorstellung des Absoluten erzeugen. Aus dem *Erkenntnishorizont* einer begriffsreichhaltigeren *Bewusstseinsgestalt* ist es möglich, eine begriffsärmere *Bewusstseinsgestalt* anzusprechen.

⁷² „Der Inhalt, der unser Bewußtsein erfüllt, von welcher Art er sei, macht die Bestimmtheit der Gefühle, Anschauungen, Bilder, Vorstellungen, der Zwecke, Pflichten usf. und der Gedanken und Begriffe aus. Gefühl, Anschauung, Bild usf. sind insofern die Formen solchen Inhalts, welcher ein und derselbe bleibt, ob er gefühlt, angeschaut, vorgestellt, gewollt und ob er nur gefühlt oder aber mit Vermischung von Gedanken gefühlt, angeschaut usf. oder ganz unvermischt gedacht wird. In irgendeiner dieser Formen oder in der Vermischung mehrerer ist der Inhalt Gegenstand des Bewußtseins. In dieser Gegenständlichkeit schlagen sich aber auch die Bestimmtheiten dieser Formen zum Inhalte; so daß nach jeder dieser Formen ein besonderer Gegenstand zu entstehen scheint und, was an sich dasselbe ist, als ein verschiedener Inhalt aussehen kann.“ EnzL, § 3 (44).

menal erscheint das *Alogische* als *äußerliche Alogizität* (in der sinnlichen Empfindung), und als *innerliche Alogizität* in den Widersprüchen der Begriffe (siehe 5.2.5). Im vorangegangenen Abschnitt wurde herausgestellt, dass sich im vermittelnden Erkenntnisprozess das *Alogische* erhält (siehe 5.3.2). Dabei zeigte sich, dass das *Alogische* durch das *vermittelnde Denken* nicht in das Logische aufgelöst wird, sondern dass sich dieses mit dem *Alogischen* fortwährend auseinandersetzt (siehe 5.2.4). Der Bewusstseinsphänomenologe expliziert Stufe für Stufe die *Erkenntnishorizonte* der das *Alogische* enthaltenden *Bewusstseinsgestalten* begrifflich. Das heißt im Grunde das eigene Erkenntnisbewusstsein in verschiedenen Gestalten. Dadurch reichert er zugleich den *logischen Raum der Wirklichkeitserkenntnis* mit begrifflichen Bestimmungen an. Die begriffliche Erschließung des *Alogischen* resultiert aus der Tätigkeit des (vermittelnden) Denkens am Alogischen, in der der äußerliche Widerspruch an einer Sache in den innerlichen Widerspruch des Begriffs der Sache überführt wird.⁷³ Die Vermittlung des Logischen und *Alogischen* wird von Hegel also als ein durchgängiges phänomenales Kennzeichen des philosophischen Erkenntnisprozesses interpretiert.

Hingegen stellt für Kant die antinomische Struktur von Begriffen ein „Index des Falschen“⁷⁴ dar – zumindest wenn es um Hegels Frage der *Erkenntnisgewissheit* geht. Mit Kants strikter Trennung von *Erkenntnisgewissheit* und Alogizität ist für Hegel, wie bereits zitiert wurde (siehe 5.2.5), einerseits die „zu große Zärtlichkeit für die Welt“ (also die Präsupposition, dass die Realität nicht alogisch ist und nur das Denken Widersprüche erzeugt) und andererseits die ungerechtfertigte Verbannung der Vernunftkenntnis aus dem Bereich der objektiv-gültigen Erkenntnis (die Kant gerade durch den Nachweis deren Antinomien argumentativ untermauert) direkt verbunden.

Natürlich will auch Hegel mit der PhG keine Lehre der Falschheit oder Unwahrheit etablieren. Vielmehr zielt ihre propädeutische Funktion darauf ab, die *philosophisch-systematische Wirklichkeitserkenntnis* zur „Erkenntnis der Wahrheit“⁷⁵ zu bilden. Die Frage, die sich an dieser Stelle

⁷³ Dadurch vollzieht sich die Einteilung des Begriffs immanent und genetisch, siehe Nuzzo 2004, 465.

⁷⁴ Schnädelbach 1993, 803. Entsprechend fragt Hegel rhetorisch: „Weil nun jenes System der Erfahrung des Geistes nur die Erscheinung desselben befaßt, so scheint der Fortgang von ihm zur Wissenschaft des Wahren, das in der Gestalt des Wahren ist, bloß negativ zu sein, und man könnte mit dem Negativen als dem Falschen verschont bleiben wollen und verlangen, ohne weiteres zur Wahrheit geführt zu werden; wozu sich mit dem Falschen abgeben?“ PhG, 39–40.

⁷⁵ PhG, 12. Siehe auch Zitat zu Fußnote 2 (317).

aufdrängt, lautet, wie Hegel in der Erkenntnis der Wahrheit die Logizität mit der Alogizität verbindet? In Bezug zur korrespondenztheoretischen Wahrheitstheorie leiten sich aus dieser Frage wiederum zwei spezifischere Fragen ab: Zum einen, wie Hegel das *Adäquationskriterium* variiert; und zum anderen, was die gegenständliche Rede von *der Wahrheit* bedeutet?

Das traditionelle (metaphysische) *Korrespondenzkriterium* besagt, dass Denken und Gegenstand übereinstimmen müssen (*adaequatio rei et intellectus* – die Entsprechung des Denkens mit dem Gegenstand). Je nach Auslegung hieße dies: dass entweder das Denken mit dem objektiven Gegenstand (Leitfunktion des Gegenstands) oder der Gegenstand mit dem subjektiven Denken (Leitfunktion des Denkens) übereinstimmen muss. Eine einseitige Befolgung beider Auslegungsrichtungen führt jedoch auf unendliche Vergleichsfolgen, da für den Vergleich des Unterschiedenen ein Vergleichsmaßstab aufgestellt werden müsste, um die Übereinstimmung von Denken und Gegenstand festzustellen. Darin finden sich wiederum zwei Vergleichsprozesse: zwischen Maßstab und Gegenstand sowie Maßstab und Denken. Es ist leicht zu sehen, dass in iterativer Abfolge dieses Vorgehens ein unendlicher Progress von Vergleichsprozessen folgen würde.⁷⁶ Kant betont, um die „elende Dialexe“ des Vergleichens zu umgehen, die Leitfunktion des Denkens, nach der die Gegenstände sich nach unserem Denken zu richten haben, ohne die Leitfunktion der Gegenstände, nach der sich das Denken dem Gegenstand entspricht, vollkommen zu negieren. Gedanken und (denkunabhängiger) Inhalt müssen in der *objektiv-gültigen Erkenntnis* zusammenkommen (siehe 5.1.1).

Hegel radikalisiert wiederum die kopernikanische Wende Kants (siehe 4.3.5) durch „ein Adäquationsideal, das den Subjektivismus dieser Forderung noch radikaler unterwandert als den ‚dogmatischen‘ Gedanken einer *adaequatio intellecus ad rem*.“⁷⁷ Dazu überführt er das traditionelle Korrespondenzschema, das im Grunde auf die Übereinstimmung des Logischen mit dem *Alogischen* hinausläuft, auf die eigene Wahrheitsdefinition: „Im philosophischen Sinne dagegen heißt Wahrheit, überhaupt abstrakt ausgedrückt, Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst.“⁷⁸ Es soll in

⁷⁶ In beiden Fällen handelt es sich um eine „elende Dialexe“ (KdV, B 82) in der Beantwortung der Frage: „Was ist Wahrheit?“. Die Gültigkeit der traditionellen Korrespondenzdefinition, „daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei“, wird von Kant „geschenkt und vorausgesetzt“ (ebd.).

⁷⁷ Theunissen 1978b, 326.

⁷⁸ EnzL, § 24 Z2 (86). Hegel motiviert in dieser Textstelle den Wahrheitsbegriff durch den „gewöhnlichen Sprachgebrauch“: „So spricht man z. B. von einem wahren Freund und versteht darunter einen solchen, dessen Handlungsweise dem Begriff der Freundschaft gemäß ist; [. . .]. Unwahr heißt dann soviel als schlecht, in sich

den anschließenden Abschnitten in drei Schritten nachgezeichnet werden, dass damit „eine ganz andere Bedeutung von Wahrheit als die vorher erwähnte“ etabliert wird.⁷⁹

5.3.4 Die Kritik der Korrespondenz von Begriff und Sinnlichkeit

Zum Verständnis des ersten Schritts muss lediglich die schon dargestellte Funktion des skeptischen Bewusstseins (siehe 5.1.2) auf die Wahrheits-theorie bezogen werden. Mit der Destruktion aller unmittelbaren *Gewissheitsansprüche* durch die skeptische Methode führt Hegel alle Varianten der Korrespondenztheorie ad absurdum. Schon aus der Überprüfung ihrer naivsten Variante, der sinnlichen *Erkenntnisgewissheit*, folgt, dass der Begriff, das Produkt des Denkens, nicht mit einer vom Denken unabhängigen, alogischen sinnlichen Mannigfaltigkeit korrespondiert, sondern mit den dieses *Bewusstseinsphänomen* begleitenden begrifflichen Bestimmungen (siehe 5.3.1). Das *Bewusstseinsphänomen* der sinnlichen *Erkenntnisgewissheit* ist daher bereits eine Einheit zwischen Logizität und Alogizität, die nicht die in der Korrespondenztheorie geforderte unverfälschte, äußerlich-objektive Vergleichsinstanz darstellt, da sie keinen vom *vermittelnden Denken* unabhängigen Zugang zur *Alogizität* besitzt (der deren logische Potenzialität ohne vermittelndes Denken verwirklicht). In dieser *Erkenntnisgewissheit* stimmt lediglich das Gefühl mit der gedankenarmen begrifflichen Vorstellung des Hier und Jetzt überein, das sei allenfalls *richtig*, aber nicht wahr.⁸⁰

selbst unangemessen. [...] das Schlechte und Unwahre überhaupt besteht in dem Widerspruch, der zwischen der Bestimmung oder dem Begriff und der Existenz eines Gegenstandes stattfindet. Von einem solchen schlechten Gegenstand können wir uns eine richtige Vorstellung machen, aber der Inhalt dieser Vorstellung ist ein in sich Unwahres. Solcher Richtigkeiten, die zugleich Unwahrheiten sind, können wir viele im Kopfe haben.“

⁷⁹ EnzL, § 24 Z2 (86).

⁸⁰ Hegel nennt die bloße Übereinstimmung von Urteil und Sachverhalt *Richtigkeit* (siehe auch Fußnote 78 (299)). Die Frage der Wahrheit orientiert sich an der internen Übereinstimmung von Subjekt und Prädikat. So auch im Falle des *positiven Urteils*, welches in seinen beiden Varianten – a) „Das Einzelne ist Allgemeines.“ b) „Das Allgemeine ist Einzelnes.“ – immer Formen des Negativen (der Ausschluss des jeweils anderen) an sich hat. Er schreibt: „Das positive Urteil hat alsdann durch seine Form als positives Urteil keine Wahrheit; wer die Richtigkeit einer Anschauung oder Wahrnehmung, die Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstand Wahrheit nenne, hat wenigstens keinen Ausdruck mehr für dasjenige, was Gegenstand und Zweck der Philosophie ist.“ WdLB, 318. Nur das Urteil des Begriffs vermittelt die beiden Extreme zum „konkret Allgemeinen“, in dem Subjekt und Prädikat übereinstimmen.

Die aus der skeptischen Destruktion folgende negative Einsicht beschreibt die Erkenntnis der Diskrepanz, dass die begrifflichen Bestimmungen an der sinnlichen Empfindung lediglich Bestimmungen des *vermittelnden Denkens* sind und nicht *extrasubjektive Bestimmungen* des *selbständigen Gegenstands*, den die *Realitätserkenntnis (Neuzeit)* postuliert. Aus skeptischer Sicht erzeugt das denkende Bewusstsein im Verlauf des Nachdenkens über den Bewusstseinsgegenstands (die Empfindung) die Bestimmung: „es ist“ – ihre begriffliche „Wahrheit enthält allein das Sein der Sache“. ⁸¹ Diese Bestimmung erkennt es als *intrasubjektive Bestimmung*, weil sie in ihrer begrifflichen Allgemeinheit auf alle Empfindungen, nicht nur auf die eine Empfindung des konkreten Bewusstseinsgegenstands, zutrifft. Hegel sagt, wie erwähnt, das Hier und das Jetzt seien überall und nirgends. Der objektive *Gewissheitsanspruch* der *sinnlichen Gewissheit (BWSG)* verliert sich sozusagen in einen Widerspruch zwischen Sollen und Sein. Die Wahrheit ihrer Begriffe beziehungsweise ihres Wissens beruht lediglich auf der subjektiven *Erkenntnisgewissheit* im Rahmen der jeweiligen *Bewusstseinsgestalt* und deren spezifischen *Erkenntnishorizonts*, somit der Allgemeinheit des jeweiligen den Erkenntnishorizont bestimmenden *logischen Raums* (Begriffssystem).

Das Scheitern aller korrespondenztheoretischen *Gewissheitsansprüche* lässt sich an allen *Bewusstseinsgestalten* zeigen, in denen durch die differenzierende *Realitätserkenntnis (Neuzeit)* zwischen Logizität und Alogizität beziehungsweise zwischen denkendem Subjekt und gegebenem (bewusstseinsunabhängigen) Objekt unterschieden wird. So wird die Entwicklung der PhG bei näherem Hinsehen zu einem „Weg der Verzweigung“ ⁸² für den Korrespondenztheoretiker. Denn die mit der Erweiterung des *Erkenntnishorizonts* einhergehende begriffliche Explikation der gedanklichen Bestimmungen, die an allen als gewussten Bewusstseinsgegenständen implizit vorhandenen sind, führt dazu, dass diese ihren *Schein des Wahren* beziehungsweise ihre *objektive Gültigkeit* verlieren und lediglich Bestimmungen des *vermittelnden Denkens* sind. Das *erkennende Bewusstsein* erkennt in all seinen Gestalten, dass der:

Gegenstand [] für dasselbe nur so zu sein [scheint], wie es ihn weiß; es scheint gleichsam nicht dahinterkommen zu können, wie er nicht für dasselbe, sondern wie er an sich ist, und also auch sein Wissen nicht an ihm prüfen zu können. ⁸³

⁸¹ PhG, 82.

⁸² PhG, 72.

⁸³ PhG, 78. Siehe auch Theunissen 1978b, 329 f.

Kurz: im philosophischen Erkenntnisprozess wird deutlich, dass die Erkenntnisgewissheit der *extrasubjektiven Objektivität* nicht haltbar ist und die der *intrasubjektiven Objektivität* von der jeweiligen Bewusstseinsgestalt und deren Auseinandersetzung mit dem Alogischen abhängt.

5.3.5 Die Verzahnung von Korrespondenz und Kohärenz

Zum Verständnis des zweiten Schritts sollte man sich vergegenwärtigen, dass Hegel bei diesem negativen Resultat nicht stehen bleibt. Er beschränkt sich nicht auf die Destruktion aller *Gewissheitsansprüche*, sondern baut im Rücken der skeptischen Destruktion, wie betont (siehe 5.1.2), die PhG zur systematischen Wissenschaft des Bewusstseins auf. Es wurde ebenso betont, dass dieses Vorhaben mit der Erweiterung des *logischen Raums*, der Mannigfaltigkeit aller begrifflichen Bestimmungen einhergeht, die zu einer Vergrößerung des *Erkenntnishorizonts* parallel zur Entwicklung der *Bewusstseinsgestalten* führt. Trotz der Tatsache, dass das Bewusstsein in allen *Bewusstseinsgestalten* die „Unangemessenheit des Begriffs und der Realität“ (PhG, 302) erfährt, verstärkt sich mit jeder Erweiterung des *Erkenntnishorizonts* die „Ahnung des Abstands zwischen dem, was ihm das Wahre ist, und der wirklichen Wahrheit“. ⁸⁴

Anfangs soll erläutert werden, was dem skeptisch geläuterten Bewusstsein „das Wahre ist“. Dasjenige, womit das Denken beziehungsweise der subjektive Begriff übereinstimmt, ist in keiner *Bewusstseinsgestalt* mehr das vom Logischen differenzierte *Alogische*, beispielsweise die in der Empfindung oder in der Anschauung gegebene sinnliche Mannigfaltigkeit, sondern dessen *logisch-semantischer Gehalt*, also die im Rahmen einer *Bewusstseinsgestalt* und in der Auseinandersetzung mit einem *Bewusstseinsphänomen* gewonnenen begrifflichen Bestimmungen. Der Inhalt des Begriffs ist keine von ihm getrennte alogische Materie, sondern die *begrifflichen Bestimmungen* des *vermittelnden Denkens*. Der Ort der Wahrheit liegt demnach im Bewusstsein des *endlichen Geistes*. Die *Erkenntnisgewissheit* eines explizierten Begriffs, die „Art und Weise, in der dieser Begriff bestimmend wirkt, oder die begrifflichen Bestimmungen, die er einschließt“, hängt von der jeweiligen *Bewusstseinsgestalt* ab. ⁸⁵

⁸⁴ Theunissen 1978b, 329.

⁸⁵ Falkenburg 1987, 98. Diese Interpretation stützt sich vor allem auf die Überlegung Hegels zu Beginn der WdL: „Dieses objektive Denken ist denn der Inhalt der reinen Wissenschaft. Sie ist daher so wenig formell, sie entbehrt so wenig der Materie zu einer wirklichen und wahren Erkenntnis, daß ihr Inhalt vielmehr allein das absolute Wahre oder, wenn man sich noch des Worts Materie bedienen wollte, die wahrhafte Materie ist – eine Materie aber, der die Form nicht ein Äußerliches ist,

Aufgrund dieser Auffassung der Adäquationstheorie gewinnt ein anderes Wahrheitskriterium an Bedeutung. Ein Begriff schließt andere begriffliche Bestimmungen adäquat ein, wenn diese in einem kohärenten Zusammenhang stehen. Diese *begriffslogische Kohärenz* im systematischen Zusammenhang der begrifflichen Bestimmungen bürgt für die *inersystematische Objektivität* eines Begriffs. Solche Begriffe des subjektiven Bewusstseins sind keine willkürlichen oder zufälligen sondern begriffslogisch erarbeitete Denkbestimmungen. Die inersystematische Objektivität gewinnt maximale Gültigkeit, wenn die Kohärenz im gesamten logischen Raum, also für alle begrifflichen Bestimmungen, gegeben ist und (!) dem subjekttheoretisch konzipierten Ideal der *Systematizität_{K/H}* genügt. Ein entsprechend geprüfter Begriff, kann *Erkenntnisgewissheit* innerhalb dieses logischen Raums beziehungsweise Systems von Begriffen beanspruchen. Das umgedeutete Korrespondenzkriterium hängt also von der inersystematischen Objektivität ab, die wiederum vom jeweiligen Begriffssystem und der Kohärenz dessen begrifflichen Bestimmungen im Sinne der *Systematizität_{K/H}* bedingt ist.⁸⁶

Die Bedeutung des inersystematischen Objektivitätskriteriums nimmt im Verlauf der Entwicklung der PhG zu, da die *Gewissheitsansprüche* der fortwährend vorgebrachten Varianten des traditionellen Korrespondenzprinzips, der Übereinstimmung des Logischen und *Alogischen*, nicht aufrecht erhalten werden können. Vor diesem Hintergrund lässt sich verstehen, warum in den gebildeteren *Bewusstseinsgestalten* (beispielsweise *Verstand* oder *Aufklärung*) die Tendenz besteht, sich gegenüber dem Korrespondenzkriterium zunehmend zu immunisieren und sich in der Abstraktion zu verlieren. Der dahinter stehende Versuch des *Bewusstseins*, innerhalb einer *Bewusstseinsgestalt* der *inersystematischen Objektivität* die ursprüngliche Funktion des Korrespondenzkriteriums, eine unvermittelte Instanz der Wahrheit zu sein, zu übertragen, wird von Hegel jedoch kritisiert. Dazu muss er nicht nur die *Unangemessenheit zwischen Begriff und Realität* aufzeigen, sondern auch die Widersprüche im begrifflichen System und in der Form des Begriffs. Eine zentrale Erkenntnis der PhG ist, dass die *Erkenntnisgewissheit* eines Begriffs in allen

da diese Materie vielmehr der reine Gedanke, somit die absolute Form selbst ist.“ WdLS, 43 f. Falkenburg plädiert allerdings dafür, die hegelsche Wahrheitstheorie im Sinn einer modernen *Kohärenztheorie* zu lesen.

⁸⁶ Wenn wir davon ausgehen, dass der logische Raum, das Begriffssystem, in jeder Bewusstseinsgestalt variiert, variiert auch die inersystematische Objektivität, da ein anderes Set von begriffliche Bestimmungen vorliegt. Dementsprechend variiert auch die sich aus den begrifflichen Bestimmungen abgeleitete Bedeutung eines Begriffs in den *Erkenntnishorizonten* der unterschiedlichen *Bewusstseinsgestalten*.

Bewusstseinsgestalten nur *für uns* ist. Es scheint nur unser „Begriff des Wissens“ und kein „reales Wissen zu sein“. ⁸⁷

Nun könnte man meinen, dass Hegel eigentlich den Grundstein zu einem philosophischen Relativismus legt, nach welchem die Wahrheit lediglich von der Wahl einer *Bewusstseinsgestalt*, also einem spezifischen *Erkenntnishorizont* und der mit diesem einhergehenden innersystematischen Objektivität abhängt. ⁸⁸ Schließlich zeigt er in allen *Bewusstseinsgestalten*, dass das traditionelle Korrespondenzkriterium keinen exklusiven Zugang zur *Realität_H* ermöglicht und dass die *innersystematische Objektivität* von der Sinnlichkeit unabhängig ist. Hegel betont, dass die *isolierte Selbständigkeit* des Gegenstands (das Ansich-Sein) zu einem subjektiv-vermittelten „Wissen von ihm herabsinkt und zu einem Für-das-Bewusstsein-Sein des Ansich wird“. ⁸⁹ Er bleibt jedoch nicht bei diesem Relativismus stehen, sondern stellt sich die gleiche Frage wie Kant: Was „das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntnis“ sei? ⁹⁰ Alternativ formuliert: Was das Kriterium ist, nach welchem alle aus der innersystematischen Objektivität der *Bewusstseinsgestalten* erhobenen *Gewissheitsansprüche* in Beziehung gesetzt und verglichen werden können? Damit wird zum dritten und letzten Schritt übergeleitet, in dem die Frage nach der gegenständlichen Rede über „die Wahrheit“ gestellt wird.

5.3.6 Wahrheit als Korrespondenz zwischen Begriff und System

Hierzu trifft Hegel laut Theunissen die Vorentscheidung, „daß das, was dem Bewusstsein das Wahre ist, sowenig es mit der wirklichen Wahrheit zusammenfällt, doch die Tendenz dazu in sich enthält.“ ⁹¹ Das heißt, dass Hegel nicht wieder hinter die kohärenztheoretische Auffassung von *Erkenntnisgewissheit* in irgendeine Form unmittelbarer Korrespondenz zwischen Denken und alogischer *Realität (NaWi)* zurückfällt. Nach ihm übernimmt die Funktion eines Richtmaßes aller Erkenntnis der *Erkenntnishorizont* des *absoluten Wissens (BWSG)*.

Hegel macht sich dazu, wie erwähnt (siehe 4.3.4), das kantische Prinzip der *Systematizität_{K/H}* zunutze (siehe 4.2.1), nach welchem eine systema-

⁸⁷ PhG, 72.

⁸⁸ An den Stellen, an denen eine solche Auffassung vertreten wird, spricht Hegel in einem abwertenden Sinne von *Weltanschauung*, siehe beispielsweise PhG, 327 (453 ff.) und Enz_L, § 50 (131).

⁸⁹ PhG, 80.

⁹⁰ KdV, B 82.

⁹¹ Theunissen 1978b, 330.

tische und vollständige Einheit durch Zweckmäßigkeit erzeugt wird. Sein Grundgedanke ist dabei folgender: Die *Erkenntnisgewissheit* innerhalb einer *Bewusstseinsgestalt* ist gegeben, wenn die *innersystematische Objektivität* auf der Kohärenz aller begrifflichen Bestimmungen im Sinne der *Systematizität*_{K/H} beruht (maximale Gültigkeit). Als das wahrheitstheoretische Richtmaß der *Bewusstseinsgestalt* dient das *spekulative Begreifen* derselben.⁹²

Nach dem *spekulativen Begriff* organisiert das *vermittelnde Denken* im *Bewusstsein* die begrifflichen Bestimmungen des *logischen Raums* einer *Bewusstseinsgestalt* zu einem integralen wie auch in sich vielfältig differenzierten Ganzen. Der spekulative Begriff ist der innerteleologische Bezugspunkt des jeweiligen logischen Raums, nach dem dieses Ganze als *Selbständiges* subjekttheoretisch gedacht wird. Das einer Bewusstseinsgestalt entsprechende *Bewusstseinsphänomen* sowie die *Grundhaltung*_A und der *Erkenntnishorizont* des in ihr wirkenden Denkens werden nach Hegel durch den spekulativen Begriff *organisiert*, wodurch er das *Bewusstsein selbst* darstellt (und zwar auf dieser spezifischen Entwicklungsstufe, beispielsweise der sinnlichen Gewissheit).

In jeder *Bewusstseinsgestalt* versucht die naive Seite des Bewusstseins, den jeweiligen spekulativen Begriff in allen begrifflichen Bestimmungen zu entwickeln, also in Übereinstimmung mit sich selbst zu bringen,

⁹² Hegel deutet das spekulative Begreifen derart: „Weiter ist nun das Spekulative überhaupt nichts anderes als das Vernünftige (und zwar das Positiv-Vernünftige), insofern dasselbe gedacht wird. Im gemeinen Leben pflegt der Ausdruck Spekulation in einem sehr vagen und zugleich untergeordneten Sinn gebraucht zu werden, so z. B., wenn von Heirats- oder Handelsspekulationen die Rede ist [...]. Es gilt von diesem gemeinen Sprachgebrauch hinsichtlich der Spekulationen [...], daß vielfältig von solchen, die sich schon zu den Gebildeteren rechnen, von der Spekulation auch ausdrücklich in der Bedeutung eines bloß Subjektiven gesprochen wird, in der Art nämlich, daß es heißt, eine gewisse Auffassung natürlicher oder geistiger Zustände und Verhältnisse möge zwar, bloß spekulativ genommen, sehr schön und richtig sein, allein die Erfahrung stimme damit nicht überein, und in der Wirklichkeit könne dergleichen nicht zugelassen werden. Dagegen ist dann zu sagen, daß das Spekulative seiner wahren Bedeutung nach weder vorläufig noch auch definitiv ein bloß Subjektives ist, sondern vielmehr ausdrücklich dasjenige, welches jene Gegensätze, bei denen der Verstand stehenbleibt (somit auch den des Subjektiven und Objektiven), als aufgehoben in sich enthält und eben damit sich als konkret und als Totalität erweist. Ein spekulativer Inhalt kann deshalb auch nicht in einem einseitigen Satz ausgesprochen werden. Sagen wir z. B., das Absolute sei die Einheit des Subjektiven und des Objektiven, so ist dies zwar richtig, jedoch insofern einseitig, als hier nur die Einheit ausgesprochen und auf diese der Akzent gelegt wird, während doch in der Tat das Subjektive und das Objektive nicht nur identisch, sondern auch unterschieden sind.“ ENZL, 177 f.

und ihn dadurch als *Absolute* – die *Wirklichkeit_H* – zu wissen. Der damit einhergehende absolute *Gewissheitsanspruch* scheitert, wie das skeptische Bewusstsein nachweist, in allen *Bewusstseinsgestalten* an der Diskrepanz, die aus der Entgegensetzung von subjektivem Begriff und objektiver Realität (Logizität und Alogizität) folgt und die das naive Bewusstsein durch die Behauptung einer unmittelbaren Korrespondenz beider Seiten zu umgehen versucht. Unter den Bedingungen der normalen Kohärenz können die spekulativen Begriffe der *Bewusstseinsgestalten* nicht als das höchste Wahrheitskriterium dienen. Der Mangel dieser *spekulativen Begriffe* läuft darauf hinaus, dass sie ihren Erkenntnisanspruch – Erkenntnis der Wirklichkeit als der Einheit des Selbst und der Welt – nicht einlösen. Letztlich dient der spekulative *Begriff der Idee*⁹³ als das Richtmaß des *logischen Raums* und somit des *Erkenntnishorizonts* der philosophisch-systematischen Wirklichkeitserkenntnis.

5. Fazit: Die Propädeutik zur reinen philosophischen Erkenntnis

Dieses Fazit besteht abweichend von den anderen Fazits aus zwei Abschnitten: Zum einen werde ich den programmatischen Ansatz pointiert zusammenfassen, durch den Hegel das kantische Grundlegungsprogramm gemäß seiner philosophischen Propädeutik radikalisiert. Zum anderen werde ich auf Basis der zentralen Ergebnisse des fünften Kapitels eine Überleitung zu Hegels Konzeption der WdL geben, anhand der er seinen Begriff des Ideals der selbstgenügsamen Erkenntnis paradigmatisch demonstrieren will.

Die Radikalisierung des kantischen Programms

Hegels Konzeption des *absoluten Geistes* als *Wirklichkeit_H* ist seine Antwort auf die kantische Frage nach dem sicheren Kriterium der Wahrheit. Die Radikalisierung der kantischen Vernunftkritik (siehe 4.2.5) im Sinn der *Mediatisierung* aller Erkenntnis (siehe 4.3.5) führt ihn dazu, das kantische Programm der Transzendentalphilosophie in vier Zügen zu einer auf die *absolute Idee* ausgerichteten Systemphilosophie zu wenden.

⁹³ Hegel redet von ihr häufig auch als das „Absolute“ (WdL_B, 363), „Gott“ (Enz_L, 86) oder „die Wahrheit“, „welche der absolute Gegenstand, nicht bloß das Ziel der Philosophie“ (Enz_L, 91), sondern ein *Selbständiges* sein soll.

1. Der erste Zug besteht darin, den Begriff der *absoluten Idee*, um den *Gewissheitsanspruch* einer allumfassenden Erkenntnis zu erfüllen, derart zu konzipieren, dass sie die spekulative Einheit von Logizität und Alogizität begreift. Die *Vernunftwahrheit* (WdL_B, 318) wird erst durch die Entwicklung des Begriffs erreicht, durch dessen Bedeutung alle Denkbestimmungen nebst ihrer widersprüchlichen Beziehungen im Sinn der *Systematizität*_{K/H} begriffen werden können. Das gewandelte Adäquationskriterium besagt also, dass das Ganze des Begriffssystems mit diesem absoluten Begriff übereinstimmen muss, indem der Zusammenhang aller Begriffe aus dem in diesem absoluten Begriff ausgesprochen Prinzip folgt, so dass das Ganze als Ausdruck des Einen begriffen werden kann (siehe 6.4).
2. Der zweite Zug ist, dass die widersprüchlichen Beziehungen der Denkbestimmungen untereinander diesen selbst nicht äußerlich sind. Wie der *absolute Begriff* neben den Bestimmungen der gesamten Realität auch alle widersprüchlichen Beziehungen in sich aufnimmt, sind die widersprüchlichen (wie auch die positiven) Wechselbeziehungen der Denkbestimmungen untereinander den einzelnen Denkbestimmungen immanent.
3. Im dritten und schwierig nachzuvollziehenden Zug wendet Hegel die erkenntnistheoretische Figur Kants, dass die Gegenstände der Erkenntnis sich nach unserer Erkenntnis richten müssen, genauer: dass die uns via der Sinnlichkeit gegebenen Gegenstände die Bedingungen des sie denkenden Verstands (seines immanenten Begriffs vom Gegenstand überhaupt) erfüllen müssen, *wirklichkeitstheoretisch*.⁹⁴ Die durch den *Begriff des Absoluten* bewirkte Synthesis, die sowohl die Erzeugung aller Denkbestimmungen und ihre Beziehungen untereinander konstituiert als auch diese zum *Begriff des Absoluten* integriert, gewährleistet „die begriffliche Konstitution von [allen, F. B.] Erkenntnisobjekten, die Voraussetzung für jede Erkenntnis ist“.⁹⁵ Kurz: Das auf das Absolute ausgerichtete *vermittelnde Denken* erzeugt alle Denkbestimmungen, die nicht nur die Form sondern zugleich die Materie der Begriffe bilden, und besitzt somit eine Wirklichkeitskonstitutive Funktion. Die *Wirklichkeit*_H ist der durch das *vermittelnde Denken* erzeugte systematische Zusammenhang aller Denkbestimmungen.

⁹⁴ Siehe Theunissen 1978b, 325.

⁹⁵ Falkenburg 1987, 103.

4. Der vierte und vielleicht spekulativste Grundzug in Hegels Denken besagt, dass er den *Begriff der Idee* subjekttheoretisch, als eine *dynamische* und sich *schöpferisch selbstbestimmende* und *-konstituierende Einheit* konzipiert, die sich aus sich (selbst) heraus und auf sich gerichtet zu einem *vernünftigen und lebendigen Ganzen* realisiert.⁹⁶ In der begrifflichen Erkenntnis dieser *Idee eines Absoluten* explizieren wir laut Hegel ein *objektives Denken*, das wir – die Gesamtheit aller Vernunftsubjekte – in der philosophischen Wissenschaft mittels des begreifenden Erkennens nachvollziehen müssen, um so ein begriffliches Bild des Universums zu erzeugen. Dieses objektive Denken ist Ausdruck der reinen, sich vollkommen selbst genügsamen Subjektivität. Deren Selbsterkenntnis stellt die paradigmatische Tätigkeit für Hegels Begriff des philosophischen Erkenntnisideals.

Der Weg zur Intellektualansicht des Universums

An jeder *Bewusstseinsgestalt* finden sich zwei Momente. Dies ist zum einen der Inhalt, welcher einerseits die begrifflichen Bestimmungen anderer *Bewusstseinsgestalten*, also Gedachtes, und andererseits das *Alogische*, also Ungedachtes, umfasst. Zum anderen ist es der spezifische *Erkenntnishorizont*, in welchem der Inhalt in einer der *jeweiligen Grundhaltung* der *Bewusstseinsgestalt* entsprechenden Weise gedacht wird. Alle Bewusstseinsinhalte folgen aus der *Erkenntnistätigkeit* des vermittelnden Denkens, die eine Interaktion zwischen dem Logischen und Alogischen beschreibt. Die im Verlauf des philosophischen Erkenntnisprozesses explizierten Denkbestimmungen sind Schlussfolgerungen des sich mit der Alogizität auseinandersetzen *vermittelnden Denkens*. Die Denkbestimmungen resultieren daher aus der Aktivität des *endlichen Geistes* und keinesfalls aus einer irgendwie gearteten unmittelbaren Erkenntnis.

Derer Erscheinungsformen destruiert Hegel nebst der damit einhergehenden exklusiven *Gewissheitsansprüche* im Verlauf der PhG, indem er das alogische Moment aller begrifflich bestimmten Bewusstseinsphänomene aufzeigt. Für Hegel gibt es keine unmittelbare *Erkenntnisgewissheit*, sondern lediglich die Aufnahme – das Beginnen – des Erkenntnisaktes in der Sinnlichkeit, welche selbst schon als ein Modus des vermittelnden Denkens interpretiert wird. Die *philosophisch-systematische Wirklich-*

⁹⁶ Hegels orientiert sich unter anderem an der christlichen Idee Gottes. Er schreibt entsprechend: „Gott allein ist die wahrhafte Übereinstimmung des Begriffs und der Realität [...]“ EnzL, § 24 Z2 (86).

keitserkenntnis steht darüber hinausgehend vor der Aufgabe, die Logizität und Alogizität gemäß des spekulativen Begriffs der systematischen Wirklichkeit_H begrifflich zu vermitteln. Hegel setzt sich dazu mit der *Idee des Absoluten* auseinander, unter welcher die Einheit des Logischen und des Alogischen als die „Einheit seiner selbst und des Verschiedenen“⁹⁷ gedacht wird.

Die Konzeption der Wirklichkeit_H setzt zudem eine positive Wende des negativ-destruktiven Denkens innerhalb der PhG zum *positiv-vernünftigen* beziehungsweise *spekulativen Denken* voraus.⁹⁸ Dies gilt insofern, als dass dem Ansatz eines *spekulativen Begriffs* gemäß die Idee des Absoluten (die *absolute Idee*) im Sinn eines sich selbst verwirklichenden, in sich vielfältig differenzierten und dennoch alle Differenzen integrierenden Ganzen gesetzt wird. Hegel interpretiert diese Einheit aller Vernunftbegriffe inklusive ihrer widersprüchlichen Beziehungen subjekttheoretisch – als eine sich selbst konstituierende und erkennende objektive Erkenntnistätigkeit.

Hegels wissenschaftlich-systematisches Bemühen, innerhalb der PhG die kantische Erkenntniskritik mit Hilfe einer konsequenten *bewusstseinstheoretischen Mediatisierung* der Gewissheitsansprüche der alternativen Erkenntnisweisen zu radikalisieren, führt ihn zur Schlussfolgerung,

daß das Absolute allein wahr oder das Wahre allein absolut ist. Sie kann abgelehnt werden durch den Unterschied, daß ein Erkennen, welches zwar nicht, wie die Wissenschaft will, das Absolute erkennt, doch auch wahr und das Erkennen überhaupt, wenn es dasselbe zu fassen zwar unfähig sei, doch anderer Wahrheit fähig sein könne. Aber wir sehen nachgerade, daß solches Hin- und Herreden auf einen trüben Unterschied zwischen einem absoluten Wahren und einem sonstigen Wahren hinausläuft und das Absolute, das Erkennen usf. Worte sind, welche eine Bedeutung voraussetzen, um die zu erlangen es erst zu tun ist.⁹⁹

Mit der skeptischen Destruktion der alternativen *Gewissheitsansprüche* (dem „sonstigen Wahren“) glaubt Hegel gezeigt zu haben, dass die Frage der *Erkenntnisgewissheit* einzig durch die systematische Entwicklung

⁹⁷ Schnädelbach 1993, 802.

⁹⁸ „Die Philosophie bleibt dann aber bei dem bloß negativen Resultat der Dialektik nicht stehen, wie dies mit dem Skeptizismus der Fall ist. Dieser verkennt sein Resultat, indem er dasselbe als bloße, das heißt als abstrakte Negation festhält. Indem die Dialektik zu ihrem Resultat das Negative hat, so ist dieses, eben als Resultat, zugleich das Positive, denn es enthält dasjenige, woraus es resultiert, als aufgehoben in sich und ist nicht ohne dasselbe. Die aber ist die Grundbestimmung der dritten Form des Logischen, nämlich des Spekulativen oder Positiv-Vernünftigen.“
EnzL, § 81Z2 (176).

⁹⁹ PhG, 70.

des *vermittelnden Denkens* der Vernunft entschieden wird. Das heißt zum einen, dass die begrifflichen Bestimmungen entwickelt und zu einer systematischen Einheit organisiert werden, und zum anderen, dass über dieses Begriffssystem die extrasubjektive *Erkenntnisgewissheit* der philosophischen Erkenntnis gesichert werden kann. Die *Wirklichkeit_H* wird demnach durch eine am *spekulativen Begriff der Idee* orientierte philosophische Wissenschaft begriffslogisch erschlossen. Die Idee stellt den programmatischen Fokus der subjekttheoretisch konzipierten Einheit aller Denkbestimmungen und ihrer Wechselbeziehungen dar, durch die der *allumfassende logische Raum* der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis aufgespannt wird.

Die reinen Bestimmungen, die mit Fokus auf den *Begriff der Idee* entwickelt werden, besitzen höchste *Erkenntnisgewissheit*. Es ist jedoch, um einen Vergleich zu Kant zu bemühen, nicht die *objektive Gültigkeit*, die aus dem Zusammenwirken der vollständigen *Systematizität der reinen Verstandeskategorien* des endlichen Verstands und der endlichen Anschauung entspringt, sondern die *inersystematische Objektivität*, die ihre Begründung in der vollständigen *Systematizität des Begriffssystems* findet. In erkenntnistheoretischer Hinsicht ist sich der *endliche Geist* auf der Bewusstseinsstufe des *absoluten Wissens* gewiss, dass er, wenn er die Erkenntnistätigkeit auf den *Begriff der Idee* ausrichtet, ein System reiner Vernunftbestimmungen erschaffen kann, auf deren Basis er die *Wirklichkeit_H* – sowohl sich selbst, das „reine sich entwickelnde Selbstbewusstsein“ als auch die *Realität_H* – erkennen kann.

Als *absolutes Wissen* bezeichnet Hegel die *Bewusstseinsgestalt*, in der die Einheit der antiken ontologischen Differenz zwischen Denken und Sein vor dem Hintergrund der neuzeitlichen epistemologischen Differenz zwischen Subjekt und Objekt gedacht wird. Dieses Wissen ist insofern spekulativ, als „daß das an und für sich Seiende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende ist“.¹⁰⁰ Der in dieser ontologischen Hinsicht interpretierte *Begriff der Idee* erfüllt Hegels Variante des Korrespondenzkriteriums im höchsten Maß, da er mit sich selbst in Form und Inhalt übereinstimmt. Genauer formuliert: Der *Begriff der Idee* stimmt mit dem System der Vernunftbegriffe – wie Hegel es in der *WdL* entwickelt – überein, da diese dessen Bedeutungsmomente sind:

Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.¹⁰¹

¹⁰⁰ *WdL_S*, 43 f.

¹⁰¹ *WdL_S*, 43 f.

Die Begriffsmomente der Idee sind nicht unmittelbar erkennbar, sondern müssen nach einer systematischen und begriffslogischen Methode sukzessive erarbeitet werden (siehe 6.2). Das Begriffssystem gemäß der *Idee* wird mit Hilfe des Prinzips des Widerspruchs *methodisch entwickelt*. Das heißt genauer, nach Hegel kann die Einheit der *Wirklichkeit_H* nicht durch positive (verstandeslogische) Subsumtionsbeziehungen erfasst werden, sondern durch Widersprüche, durch die negative Beziehungen zwischen den verstandeslogischen Begriffen. Der den *Begriff der Idee* und jeden einzelnen Vernunftbegriff verbindende Aspekt ist also der den Begriffen immanente und konkrete Widerspruch.

Der in einem Begriff enthaltene konkrete Widerspruch übergreift, bildlich gesprochen, ein *alogisches Moment der Wirklichkeit*, das in ontologischer Hinsicht durch die Spannung zwischen Denken und Sein und in epistemologischer Hinsicht durch die Spannung zwischen Subjektivität und Objektivität ausgedrückt wird. Die begriffslogische Synthese dieser begriffsimmanenten Widersprüche,

[d]as Dialektische[,] macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus und ist das Prinzip, wodurch allein immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie in ihm überhaupt die wahrhafte, nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt.¹⁰²

Die systematische philosophische Wissenschaft hat nunmehr zur Aufgabe, die uns unmittelbar erscheinende Alogizität der Wirklichkeit – etwa die Zufälligkeit der Naturerscheinungen – in begriffsimmanente Widersprüche zu übersetzen. Des Weiteren hat sie alle widerspruchsbehafteten Begriffe gemäß der dialektischen Methode zu einem kohärenten System zu entwickeln. Sie muss alle den Denkbestimmungen immanenten widersprüchlichen Beziehungen explizieren und nach dem Ideal der *Systematizität_{K/H}* zu einem Ganzen organisieren, um dadurch die *Wirklichkeit_H erkennend zu begreifen*.

Dieser Aufgabe stellt sich Hegel, wie erwähnt, zunächst in der WdL, in der die Widersprüche der reinen Gedanken expliziert werden. In der reinen Selbsterkenntnis des geschulten *vermittelnden Denkens* innerhalb der WdL wird der *logische Raum des Begriffs der absoluten Idee* entwickelt. Hegel umschreibt in einem philosophiehistorischen Bezug zu Anaxagoras' Überlegung zum *nous*, in welcher „das Wesen der Welt als der Gedanke“ interpretiert wird, die sich durch diesen logischen Raum eröffnende Perspektive als die „Intellektualansicht des Universums“.¹⁰³

¹⁰² EnzL, § 81A (173) Zur entsprechenden Textstelle der PhG siehe Fußnote 30 (278).

¹⁰³ WdLS, 44.

Die WdL zeichnet das philosophische Bild des Universums, wie es sich vor der Erkenntnis der Realität, „der Natur und eines endlichen Geistes“, in seiner reinen Gestalt darstellt.¹⁰⁴

Eine ausführliche Vermessung der inhaltlichen Dimensionen der WdL würde den Rahmen dieses Buches in jeder Hinsicht sprengen, ist aber auch nicht notwendig. Zur Bestimmung von Hegels Begriff des Ideals der selbstgenügsamen Erkenntnis reicht es im sechsten Kapitel vollkommen aus, die WdL soweit zu rekonstruieren, dass diese als Modifikation der aristotelischen Konzeption der philosophischen Wissenschaft verständlich wird. Vorgreifend möchte ich betonen, dass Hegel seine eigene Konzeption der philosophischen Wissenschaft vor dem Hintergrund eines veränderten Begriffs der (menschlichen) Freiheit entwickelt. Insofern besitzt auch Hegels Konzeption der *reinen philosophischen Wissenschaft* eine anthropologische Dimension. Er lotet – so könnte man es entsprechend umschreiben – sowohl in der reinen als auch in der realitätsbezogenen Erkenntnis die Freiheit der wissenschaftlichen Erkenntnis aus.

¹⁰⁴ WdLS, 44.

6 Die Wissenschaft der Logik als das Paradigma selbstgenügsamer Erkenntnis

Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensowohl als Subjekt aufzufassen und auszudrücken.

PhG, 22.

Das Ziel dieses Kapitels besteht darin, Hegels Konzeption der *philosophischen Wissenschaft* als eine subjekttheoretische Modifikation von Aristoteles' Konzeption nachzuzeichnen. Dazu ist es im Vorhinein notwendig, die Rede über das subjekttheoretische Verständnis der *Wirklichkeit_H* und der *absoluten Idee* näher zu erläutern. Im Grunde heißt dies, mit Hegel die philosophische Wissenschaft als menschliche Erkenntnistätigkeit zu rekonstruieren. Sie ist keine übermenschliche, sondern eine von vielen *menschlichen Wirklichkeitserschließungsweisen*. Entsprechend soll in dieser Kapiteleinleitung die *anthropologische Dimensionierung* der *philosophischen Wissenschaft* näher spezifiziert werden.

Bisher habe ich die Darstellung von Hegels Begriff des Ideals der selbstgenügsamen Erkenntnis auf den Systematizitätsaspekt in Hegels Konzeption der philosophischen Wissenschaft (siehe 4.3.1) und somit auf Hegels Auseinandersetzung mit Kant (siehe 4.2) sowie die epistemologische Seite der bewusstseinstheoretischen Propädeutik, speziell: die wahrheitstheoretische Konzeption des *Begriffs der Idee* (siehe 5. Fazit), beschränkt. Die konsequente Anwendung des Ideals der *Systematizität_{K/H}* garantiert die *innersystematische Objektivität* des Systems aller Vernunftbegriffe und somit des *logischen Raums der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis*. Aus dieser Perspektive ist die philosophische Wissenschaft eine *rein begriffliche Wirklichkeitserschließung*, die auf eine uneingeschränkte Erkenntnisgewissheit, die *Wahrheit*, abzielt. Doch neben dieser eher formal-theoretischen Umschreibung von Hegels Konzeption sollte man auch „die einfachste und verständlichste Antwort“¹

¹ „Die erste Frage ist: was ist der Gegenstand unserer Wissenschaft? Die einfachste und verständlichste Antwort auf diese Frage ist die, daß die Wahrheit dieser Gegenstand ist.“ EnzL, § 19Z1 (68). Es wurde darauf bereits eingegangen (siehe 5.3.6).

auf die Frage geben, was denn unter der philosophischen Wissenschaft zu verstehen sei.

Einen ersten Ansatzpunkt liefert Hegels Anspruch, eine gehaltvolle philosophische Wirklichkeitserkenntnis zu ermöglichen. Philosophie soll keine rein subjektive Fantasielchre, sondern ein methodisches, ein *begriffslogisches Erkenntnisverfahren* sein, das sich dennoch nicht in lebensfernen formalen Theoriekonstrukten verliert. Hegels zentrale Einsicht dazu besagt, dass jede Wirklichkeitserschließung einerseits von ihrer *Denkweise* – der in ihr benutzten Grammatik – und andererseits von der durch diese Grammatik regulierten Erkenntnistätigkeit bedingt ist. Eine allumfassende Wirklichkeitserkenntnis bedarf einer Grammatik, die in ihrer Erkenntnis ein adäquates Verständnis aller (Teil-)Grammatiken ermöglicht, durch deren wirklichkeitskonstitutive Funktion die Philosophie mit der Lebenswelt verbunden ist.

Philosophie wird von Hegel als eine Erkenntnis interpretiert, in der die Vielzahl menschlicher *Erkenntnisgrammatiken* systematisch *begriffen* werden. Unter dem Terminus *technicus* des *begreifenden Erkennens* thematisiert Hegel das entsprechende begriffslogische Erkenntnisverfahren innerhalb der philosophischen Wissenschaft. Die subjekttheoretische Konzeption des begreifenden Erkennens soll die sukzessive Verknüpfung aller *Grammatiken* – der Grundbegriffe und -prinzipien sowohl der Natur- wie auch der Kulturerkenntnis – ermöglichen. In der WdL wird dieses Erkenntnisverfahren zunächst anhand der rein logischen Erkenntnisgrammatiken paradigmatisch vorgeführt. Die dazu einzunehmende *wissenschaftliche Grundhaltung* expliziert Hegel bereits mit der Bewusstseinsgestalt des *absoluten Wissens* (siehe 5.3.6). Das heißt, dass Hegels WdL einen *multi-perspektivischen Blick* auf den Begriff der Logik, der voraussetzungslosen Erkenntnis, und somit auf *unterschiedliche Weisen des logischen Grundlegens* von wissenschaftlicher Wirklichkeitserkenntnis ermöglicht.

Mit der hier vorgeschlagenen und an der bewusstseinstheoretischen Propädeutik orientierten Interpretation der philosophischen Wissenschaft möchte ich den damit verbundenen formal-theoretischen Blick auf die methodische Begriffsentwicklung korrigieren. Denn entgegen dem formalen Blick auf Hegels Verfahren insistiert dieser: Das in sich kohärente Begriffssystem, der vollständige *logische Raum der Wirklichkeitserkenntnis*, soll mit dem subjekttheoretisch konzipierten *Begriff der Idee*, genauer: dem Prinzip der konstitutiven Selbsterkenntnis eines absoluten Subjekts, korrespondieren (siehe 5.3.6).

Das zentrale Kennzeichen von Hegels Konzeption der philosophischen Wissenschaft, die nicht mehr nur Liebe zum Wissen, sondern wirkliches

Wissen sein soll, besteht darin, dass mit dem Begriff der *absoluten Idee* eine subjektlogische Figur der *aner kennenden Selbsterkenntnis* expliziert wird. In dieser werden alle nach einem auf logischer Notwendigkeit beruhenden Verfahren entwickelten Begriffe als Bestimmung eines *sich selbst explizierenden Subjekt-Objekts* gewusst. Interessanterweise weist die objektive und rein theoretische Selbsterkenntnis innerhalb der WdL über dieses Verfahren hinaus, nämlich auf die theoretische und praktische Dimensionen realwissenschaftlicher Erkenntnis. Das heißt auf die Freiheit der wissenschaftlichen Erkenntnis, deren Begriffe nicht zuletzt auf einem *technisch-praktischen und sozialen Begründen* basieren. Hegel modifiziert also die aristotelische Konzeption der philosophischen Wissenschaft in einem weiteren Schritt dahingehend, dass das an der *absoluten Idee* orientierte *objektive Denken* der reinen Erkenntnis in einem komplementären Bezug zu allen erfahrungsbasierten Wissenschaften und somit allen Dimensionen des praktischen Begründens menschlicher Tätigkeiten steht.

Die Kernaussage der noch zu erläuternden *Dialektik_H des theoretischen und praktischen Verhaltens* (siehe 7.4) insinuiert ein Verständnis des *begreifenden Erkennens*, nach welchem dieses kein rein theoretisches Begreifen im Sinn einer rein logischen Deduktion darstellt. Zwar ist die begriffliche *Grammatik* der *Wirklichkeit_H* allein über die Bestimmungen des *logischen Raums der philosophischen Wissenschaft* zu erkennen, aber das *antinomische Verfahren* des *begreifenden Erkennens* verweist am Schluss der rein logischen Entwicklung auf eine *Alogizität*, genauer: einen äußerlichen und nicht-begrifflichen Ausdruck der *absoluten Idee*. Diesen nicht-begrifflichen Ausdruck deutet Hegel als die *erscheinende Natur*. Die Natur kann jedoch nicht mittels irgendeiner Form der Anschauung unmittelbar, sondern lediglich *theoretisch-praktisch* begriffen werden, das heißt durch alle *vermittelnden Interaktionen* zwischen Mensch und Naturphänomenen.

Die Rückbindung der philosophischen Wissenschaft an die Lebenswelt könnte man vor diesem Hintergrund auch derart erläutern, dass Hegel die begriffslogische Entwicklung der WdL über die der Realphilosophie an alle menschlichen Wirklichkeitserschließungsweisen zurückbindet. Die abstrakte begriffslogische Entwicklung der Philosophie wird dadurch in Bezug zu *anthropologischen Kennzeichen des Menschen* (Trieb, Empfindung, Gefühl, Bewusstseinsprozesse (Wille und Verstand) et cetera) gesetzt, deren Befolgen oder Nichtbefolgen wir begründen. Will man das *begreifende Erkennen* als eine gehaltvolle sowie als eine an allen menschlichen *Wirklichkeitserschließungsweisen* orientierte *begriffslogische Wirklichkeits-erkenntnis* verstehen, dann muss man ebenso Hegels *anthropologische*

Dimensionierung der philosophischen Wissenschaft einbeziehen. Dieser Aufgabe ist das siebte Kapitel gewidmet.

Kurzum: Ein adäquates Verständnis von Hegels subjekttheoretischer Konzeption der selbstgenügsamen Wissenschaft verlangt, die Einsichten Hegels zu beachten, die seine Modifikation von Aristoteles' Konzeption der *philosophischen Wissenschaft* grundlegend bestimmen. Insbesondere gilt dies für die Einsicht, dass unsere Wirklichkeitserschließungsweisen von den in Anschlag gebrachten Erkenntnisgrammatiken, genauer: deren sachhaltig konstitutiven und normativ orientierenden Grundbegriffen abhängen, die Hegel systematisch zu entwickeln gedenkt.

Entsprechend wird die hegelsche Modifikation der *philosophischen Wirklichkeitserkenntnis (Aristoteles)* in diesem Kapitel anhand zweier Teilaufgaben erörtert: Zunächst soll im ersten Teilkapitel ausgehend von Hegels Antrittsrede zur Professur in Berlin dessen Konzeption einer selbstgenügsamen philosophischen Wissenschaft hinsichtlich der Frage diskutiert werden, inwiefern sie einen *Nutzen für den Menschen* hat. Die zweite und weitaus umfangreichere Aufgabe besteht darin, Hegels subjekttheoretisches Verständnis des Ideals der selbstgenügsamen Erkenntnis anhand der WdL in dessen programmatischen Zügen zu skizzieren. Das vorgeführte begriffslogische Verfahren stellt sein zentrales Paradigma der selbstgenügsamen Erkenntnistätigkeit dar. In den fünf folgenden Teilkapiteln wird also gezeigt, wie Hegel mit dem *begreifenden Erkennen* der *absoluten Idee* die *Selbstgenügsamkeit des objektiven Denkens* demonstriert.

6.1 Diskussion: Vom Nutzen der philosophischen Wissenschaft für den Menschen

Bevor die *philosophische Wissenschaft* hinsichtlich ihrer Methode erörtert wird, wird das philosophische Erkennen mit Hilfe Hegels Antrittsrede zum Lehramt in Berlin als eine selbstbezügliche Tätigkeit charakterisiert. Dies bietet sich an, weil Hegel in dieser eher *exoterischen Schrift* einerseits die Gestalt der philosophischen Wissenschaft in einfachen Worten exponiert und andererseits dadurch die normative Funktion der philosophischen Wissenschaft für das menschliche Leben verdeutlicht. Zur Erinnerung: Aristoteles sieht diese in der Leitfunktion der Theoria, da in der philosophischen Erkenntnis die *wesensgemäße Leistung des Menschen* realisiert wird (siehe 2. Fazit). Im Hintergrund stehen die Fragen: Welchen *Nutzen für den Menschen* hat die philosophische Wissenschaft? Oder ist Hegels

wissenschaftliche Philosophie vielleicht doch – wie Schopenhauer in erwähnter Kritik behauptet (vergleiche Fußnote 9 (269)) – die Blaupause eines rein begrifflichen *Glasperlenspiels*?

6.1.1 Die Philosophie als Glasperlenspiel

Zunächst sei an das Leitzitat dieser Arbeit erinnert (siehe S. xvii): Die *Erkenntnis der Wahrheit* sei Zweck an und für sich selbst – *Existenz und Tätigkeit des Geistes in seiner Freiheit*. Unter der Philosophie ist nach Hegel vor allem die Erkenntnis der *Wirklichkeit_H* zu verstehen. Diese beinhaltet nicht nur die Selbsterkenntnis des reinen Denkens (Logik) und die Erkenntnis der Natur und Kultur umfassenden *Realität_H*, sondern ebenso die Erkenntnis des *absoluten Geistes*. Dieser kann in einem ersten Anlauf als das *Selbstbewusstsein* eines absoluten Logos verstanden werden, der sich sowohl im *menschlichen Bewusstsein_H* über die *absolute Idee* wie auch in allen anderen *Realformen* ausdrückt.

Die Philosophie stellt also nicht die allumfassende faktische Erkenntnis der Realität dar, sondern will den alles durchwaltenden Logos, den absoluten Geist, wissenschaftlich begreifen. Die WdL hat zur Aufgabe, systematisch den *Begriff* dieses Geistes, dessen rein logische Form Hegel als die *absolute Idee* bezeichnet, zu explizieren. Die WdL demonstriert die produktive und autonome Selbstbestimmung dieser absoluten Idee. Die durch die erfahrungsbedingte Wissenschaft vermittelte Selbsterkenntnis des Geistes im Anderen, den *Realformen*, führt Hegel in der Realphilosophie vor. Laut Hegel fordert die Ausrichtung der philosophischen Wissenschaft auf die *Wahrheit* (siehe 5.3) die Übereinstimmung der systematisch-wissenschaftlichen Erkenntnis mit der Selbsterkenntnisbewegung des *absoluten Geistes* auf Grundlage der logischen Form der *absoluten Idee*.² Folgend gilt es, diesen Zusammenhang zwischen der systematischen Erkenntnis der *Wirklichkeit_H* und dem Begriff der selbstgenügsamen Erkenntnis unter Einbezug des Aspekts, dass diese Erkenntnis im *Medium des sich selbst bestimmenden endlichen Bewusstseins* vollzogen wird, genauer zu exponieren.

² So schreibt Hegel rückblickend im Vorwort zur Enzyklopädie: „Worauf ich überhaupt in meinen philosophischen Bemühungen hingearbeitet habe und hinarbeite, ist die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit.“ Enz_L, 14. Ob man mit Fulda sagen kann, dass seit dem Beginn der neuzeitlichen Philosophie dieser philosophische Standpunkt als solcher niemals ernsthaft bestritten worden sei, unabhängig davon wie tief der skeptische Zweifel an der Möglichkeit wahrer Erkenntnis in das jeweilige philosophische Denken auch eingedrungen sei, bleibt fraglich. Siehe Fulda 1968, 5.

Prima facie wird vermerkt: In der Philosophie ist der Mensch erkennend tätig. Dass diese Form der Erkenntnis die *wahre Wirklichkeitserkenntnis* ist, kann erst am Ende des philosophischen Erkenntnisprozesses als Ergebnis – also nicht als dogmatisch vorausgesetzte Überzeugung, sondern als ein sicheres, sich selbst erweisendes Wissen – stehen. In dieser Selbsterkenntnis gründet sich die Selbstbezüglichkeit der *Kulturform Philosophie*, aber auch die des Menschen, der diese Kulturform lebt. Man könnte daher sagen, Philosophie als selbstbezügliche Erkenntnis zu betreiben, heißt nichts anderes, als dass sich die wissenschaftliche Vernunft in ihrem Vollzug selbst erkennt: Philosophie wäre damit die *Selbsterkenntnis der wissenschaftlichen Vernunft*. Anstelle der göttlichen Vernunft, die sich nach Aristoteles selbst erkennt und deren Selbsterkenntnis der Mensch durch seine *wesensgemäßen Leistung* intuitiv nachvollzieht (siehe 2.3.5), steht nun die *wissenschaftliche Vernunft*, die über die Erkenntnis der Wirklichkeit sich selbst zu durchdringen versucht. Eine auf sich selbst bezogene (wissenschaftliche) Erkenntnis muss sich natürlich dem Einwand stellen, „daß man sie als höheren Luxus und als eine Art Allotria versteht, für deren ungefährliches Spiel- und Demonstrationsbedürfnis in der bürgerlichen Gesellschaft Raum sein mag“.³

Der Vorwurf, ein Glasperlenspiel zu sein, beinhaltet daher mindestens zweierlei Vorwürfe: Aus der Perspektive desjenigen, der Philosophie betreibt, erscheint sie als tradierte *Kulturform*, die man zu betreiben in der Gesellschaft angehalten ist – ihr fehlt die produktive Bedeutung für die Selbsterkenntnis (Kriterium des Selbst). Aus der Perspektive der Gesellschaft, die die Philosophie und das Projekt der wissenschaftlichen Erkenntnis der Wirklichkeit ermöglicht, erscheint sie als eitles und selbstgefälliges Spiel – ihr fehlt die produktive Bedeutung für das Wir (Kriterium der gesellschaftlichen Funktionalität). Beide Vorwürfe sollen zunächst näher motiviert werden, um anschließend Hegels Entgegnung zu erörtern.

6.1.2 Der Authentizitätsanspruch an die Philosophie (Kriterium des Selbst)

Dass jede menschliche Tätigkeit ein *authentische Verknüpfung* zwischen dem Selbst und der Erscheinung dieses Selbst ermöglichen sollte, ist ein Anspruch des *anthropozentrischen Selbstverständnisses der Neuzeit*, den

³ Fulda 1968, 24.

vor Hegel insbesondere die *Ausdruckstheoretiker* wie Herder begrifflich zu fixieren versuchen.

Der zentrale Gedanke der Ausdruckstheorie besagt „that human activity and human life are seen as expressions.“⁴ Der Begriff *Ausdruck* wird hier allerdings in einer spezifischen Weise verwendet, die sich von der gewöhnlichen sprachtheoretischen unterscheidet, nach der ein Ausdruck eine Repräsentation eines bestimmten Begriffs, genauer: der objektiven Bedeutung dieses Begriffs in unserer Sprache, darstellt. Die ausdrucksstheoretische Verwendung zielt auf die Begriffsbedeutung: *sein Inneres nach außen zu wenden*, beispielsweise ein Gefühl wie Zorn oder Angst. Dieses *drückt sich aus* – in allen Tätigkeiten des Menschen: also nicht nur in Kunst, Musik und Sprache, sondern auch in den bewussten *Handlungen*_A und den unbewussten Verhaltensweisen. Mit dem *Ausdruck* wird ein bestimmtes Moment des Selbst realisiert, mit dem dieses sich *identifiziert*. Das Selbst gewinnt am Ausdruck eine *reflexive Identität* und sieht an ihm keine rein objektive, von seinem individuellen Selbst abgetrennte Bedeutung.⁵

Mit diesem Ansatz liegt eine modifizierte Theorie des aristotelischen *Ergonarguments* vor (siehe 1.3), nach der das immanente Wesen von etwas – seine spezifische Leistung – in dessen *erscheinender Äußerlichkeit* beziehungsweise *Ausdruck* ablesbar ist. Dieses Wesen ist nach Aristoteles ein gattungsspezifisches Zweckprinzip, das von ihm als eine dem Einzeling immanente Wesensform gedeutet wird, die mit der ontologisch-normativen Ordnung der Wirklichkeit in einem harmonischen Einklang steht (siehe 1.3.6). Herder gehe mit Leibniz laut Taylor darüber hinaus, da der Ausdruck dieser Wesensform gleichermaßen als *Realisierung eines individuellen Selbst* verstanden werde.⁶ Die Differenz zwischen Aristoteles' und Herders Ausdruckstheorie beschreibt Taylor:

⁴ Taylor 1975, 14. Herder will sogar das Empfinden und dessen Ausdrücke als Kennzeichen einer umfassenden menschlichen Wirklichkeitserkenntnis in den Blick bekommen. Diesen Gedanken drückt er zu Beginn seiner Schrift „Übers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele“ (Herder 1778) wie folgt aus: „Erkennen und Empfinden scheint für uns vermischte, zusammengesetzte Wesen in der Entfernung zweierlei; forschen wir aber näher, so läßt sich in unserm Zustande die Natur des einen ohne die Natur des andern nicht völlig begreifen. Sie müssen also vieles gemein haben oder am Ende gar einerlei sein.“

⁵ Taylor 1975, 14 f.

⁶ „[...] to see life as an expression is to see it as the realization of a purpose, and in so far as this purpose is not meant to be ultimately blind, one can speak of the realization of an idea. But this is also understood as the realization of a self; and in this respect the notion is modern, it goes beyond Aristotle and shows a filiation to Leibniz.“ Taylor 1975, 15.

To talk about the realization of a self here is to say that the adequate human life would not just be a fulfilment of an idea or a plan which is fixed independently of the subject who realizes it, as is the Aristotelian form of a man. Rather this life must have the added dimension that the subject can recognize it as his own, as having unfolded from within him. This self-related dimension is entirely missing from the Aristotelian tradition.⁷

Aus dieser Perspektive ist die Selbstverwirklichung des menschlichen Wesens nicht allein dadurch gegeben, dass der Mensch eine mit einer höheren Ordnung harmonisierende Wesensform verfolgt, die er qua seiner Zugehörigkeit zur Genusform Mensch als sein *wirkliches Wesen* unmittelbar akzeptiert, sondern

that my realization of the human essence be my own, and hence launched the idea that each individual (and in Herder's application, each people) has its own way of being human, which it cannot exchange with that of any other except at the cost of distortion and self-mutilation.⁸

Auf die Differenzen zu Aristoteles' Überlegungen muss im Zusammenhang dieses Buches genauer eingegangen werden. Während dieser das vernunftbestimmte Befolgen des menschlichen Ergons durch das Individuum als dessen Variante der Nachahmung der göttlichen Harmonie und das Nichtbefolgen als Rückfall in Unordnung begreift, deuten die Ausdruckstheoretiker die *Selbstverwirklichung* – entsprechend dem *anthropozentrischen Selbstverständnis (Neuzeit)* – als eine *individuelle und authentische Sinnbestimmung* und als eine *Manifestation des inneren Freiheitsvermögens des Individuums*. Jeder Mensch kann sich gegen alle bestehenden Zwangsbedingungen durchzusetzen und in Bezug zur Umwelt seine individuelle Sinnbestimmung realisieren. ICH drücke mein *einheitliches und individuelles Wesen* wirklich aus, wenn ICH eine *selbst empfundene Bedeutung* trotz meiner äußerlichen Fremdbestimmung realisiere. Die Ausdruckstheoretiker verbinden das aristotelische Ergonargument mit dem neuzeitlichen Begriff der *schöpferischen Selbstbestimmung*.

Die individualistische Dimension im Begriff der schöpferischen Selbstbestimmung besitzt dabei zwei Momente: Zum einen muss ICH *mein Eigenes* zum Ausdruck bringen (realisieren) – in manchen Fällen wird mir die (Be-)Stimmung meines Selbst erst dadurch bewusst (zum Beispiel in einem plötzlichen Gefühlsausdruck). Zum anderen muss *ICH* bewusst danach handeln – manchmal handele ICH, ohne mir *meines*

⁷ Taylor 1975, 15.

⁸ Taylor 1975, 15.

Selbst bewusst zu sein. Ergo: ICH drücke *mein* Wesen wirklich aus, wenn ICH eine selbst empfundene Bedeutung trotz äußerlicher Hindernisse realisiere und mir dadurch meine Individualität zu Bewusstsein bringe.⁹ Die Ausdruckstheoretiker betonen das autonome Selbst als produktiven Ursprung von individuellen Bedeutungsbestimmungen. Der Kern des ausdrucksstheoretischen Begriffs des Selbstbewusstseins ist die Gewissheit über die *Authentizität_{Ath}* der expressiven Realisation des Selbst. Das *Gefühl der Authentizität* stellt sich laut den Ausdruckstheoretikern ein, wenn in der reflexiven Wahrnehmung der interaktiven Selbstrealisation in den natürlichen und sozialen Bedingungsgefügen der realisierte Ausdruck als Moment des *individuellen Selbst*, meiner je spezifischen Natur, empfunden wird.¹⁰

Dieser Begriff des Selbstbewusstseins verlangt eine individuelle Sinnbestimmung durch das Selbst, der die in den äußerlichen Bedingungsgefügen eingebundene Realerscheinung des Selbst entsprechen soll. Die Authentizität in der expressiven Selbstrealisation ist ein reflexives Selbstgefühl, das sich durch den Vergleich zwischen der immanenten Selbstempfindung und der äußerlichen Selbstrealisation ergibt. Die Authentizität rückt an die Stelle von Aristoteles' reflexiver Konzeption der Glückseligkeit, die mittels des Ergonarguments an die überindividuelle Genusform Mensch und über diese an die kosmische Ordnung zurückgebunden bleibt (siehe 2.2.4). Ergo: ICH drücke mein Wesen *authentisch* aus, wenn ich eine Sinnbestimmung im äußerlichen Bedingungsgefüge zum Ausdruck und mir diese über die expressive Realisation zu Bewusstsein bringe sowie im Realisat mein eigenes Selbst erkenne und dadurch Authentizität empfinde.

Der Mensch *ist* daher zweierlei: aufgrund seiner expressiven Selbstrealisation faktische Realität und aufgrund der reflexiven Empfindung des Selbst in dieser Realerscheinung ein *bedeutungsproduktiver* beziehungsweise *sinnstiftender Ausdruck*. Die Spezifikation des menschlichen Wesens innerhalb der Ausdruckstheorie wäre dann diese: Der Mensch kommt über seine expressive Selbstrealisation – auch wenn bei Herder die Sprache im Zentrum steht, bezieht sich dies auf die Mannigfaltigkeit aller menschlichen Ausdrucksformen – zum sinnlichen und dadurch reflexiven, einem erkennenden Bewusstsein seiner selbst.¹¹

⁹ Taylor 1975, 15 f.

¹⁰ Taylor 1975, 15 f. und Taylor 1991, 28.

¹¹ „This provides a new interpretation of the traditional view of man as a rational animal, a being whose essence is rational awareness. This idea is now formulated in a new concept of self-awareness. As we saw, our life is seen as self-expression also in the sense of clarifying what we are. This clarification awaits recognition

Der zentrale Gedanke der ausdrucks-theoretischen Konzeption des Selbstbewusstseins besteht für Cassirer darin, dass dieses durch die Reflexion über einen produktiven Selbstausdruck und dessen Verhältnis zur Wirklichkeit erlangt wird. Herder sehe in dieser reflexiven Empfindung den Brennpunkt aller Wirklichkeitserkenntnis, sowohl hinsichtlich des Gehalts der Erkenntnis als auch hinsichtlich ihrer epistemologischen Tragweite. Für Herder spiele sich im Empfindungsvermögen ein *reflexiver Anerkennungsprozess* (Herder: Anerkenntnis) ab, durch den ein individuelles *Wirklichkeitsbild* konstituiert wird, das dennoch kein solipsistisches Phantasma sei.¹²

Vor dem Hintergrund dieser Auffassung von Selbstbewusstsein muss eine philosophische Wissenschaft, zu deren Vollzug man lediglich aus Traditionsgründen angehalten ist, ohne sich damit authentifizieren zu können, als eine unproduktive Tätigkeit erscheinen. Hegel *übersetzt* diesen individualistischen Aspekt der reflexiven Anerkenntnis im *Kriterium des Selbst begriffslogisch* (siehe 4.3.4) und macht ihn zur Grundlage der Selbstidentifikation des Philosophen mit den Kategorien des objektiven

by a subject, and man as a conscious being achieves his highest point when he recognizes his own life as an adequate, a true expression of what he potentially is [...].“ Taylor 1975, 17. Diese Art der Verbindung von Empfindung und Reflexion, in der die Sprache zu einem produktiven und konstitutiven Vermittlungsmedium zwischen Gefühl und Erkenntnis des Bewusstseins wird, hebt Cassirer hervor: „In diesem Sinne kann für Herder die Sprache ganz als ein Erzeugnis der unmittelbaren Empfindung und zugleich ganz als ein Werk der Reflexion, der Besinnung gefaßt werden: weil eben diese letztere nichts Äußeres ist, was nachträglich zum Inhalte der Empfindung hinzutritt, sondern weil sie in ihn als konstitutives Moment eingeht.“ Cassirer 1923, 95.

¹² In Cassirer 1923, 94 zitiert dieser zudem aus Herders Preisschrift (Herder 1770, 34 f.), um den Gedanken des reflexiven Wiedererkennens des Menschen im Ausdruck (für Herder die „Anerkenntnis“) hervorzuheben: „Er [der Mensch, F. B.] beweiset also Reflexion, wenn er nicht bloß alle Eigenschaften, lebhaft oder klar erkennen; sondern Eine oder mehrere als unterscheidende Eigenschaften bei sich anerkennen kann: der erste Actus dieser Anerkenntniß gibt deutlichen Begriff; es ist das Erste Urtheil der Seele – und wodurch geschahe die Anerkennung? Durch ein Merkmal, was er absondern mußte, und was, als Merkmal der Besinnung, deutlich in ihn fiel.“ An dieser Stelle lässt sich auch deutlich der Einfluss Rousseaus ablesen, der der neuzeitlichen Objektivierung zum Trotz das authentische Selbstbewusstsein als Kriterium vernünftiger Wirklichkeitserkenntnis zu etablieren versucht. Der Vikar äußert entsprechend: „Ich nehme entschlossen alle [Erkenntnisse, F. B.] als Beweis an, denen ich aufrichtigen Herzens meine Zustimmung nicht versagen kann; alle als wahr, die mir mit dieser in notwendiger Verbindung zu stehen scheinen. Alle anderen lass ich in der Schweben, ohne sie abzulehnen oder anzunehmen [...].“ Rousseau 1762b, 279.

Denkens, die er als die begrifflichen Ausdrücke des Prinzips der reinen Subjektivität interpretiert (siehe 6.6).

6.1.3 Das Kriterium der gesellschaftlichen Funktionalität

Der zweite Vorwurf wird vom Standpunkt des Gesellschaftstheoretikers vorgebracht, der bereits an Bacons Perspektive auf die neuzeitlichen Wissenschaften diskutiert wurde (siehe 3.2.3). Alle Tätigkeiten innerhalb einer Gesellschaft haben deren Wohlfahrt und somit dem humanen Fortschritt (nach Bacon: der technischen Entwicklung) zu dienen.¹³ Jede Wissenschaft bedarf daher der gesellschaftlichen Legitimation, die sie über ihre gesellschaftliche Funktionalität erreichen kann. Das bedeutet, dass auch die Realisation der selbstgenügsamen Erkenntnis, die laut Aristoteles von allen lebensweltlichen Bedingungsgefügen befreit ist, einer expliziten gesellschaftlichen Legitimation bedarf. Die selbstgenügsame Erkenntnis, in Falle Hegels die WdL, würde von Bacon dem Hauptziel des gesellschaftlichen Denkens, der allgemeinen Wohlfahrt, untergeordnet. Anderweitig bliebe die Konzeption der philosophischen Wissenschaft aus der gesellschaftlichen Perspektive unverstanden und somit nicht anerkennenswert. Die philosophische Wissenschaft besäße keinen Ort in der Gesellschaft. Gerade diese Legitimationsbedingung trifft auf die arbeitsteiligen und industriell organisierten sowie kostenintensiven Naturwissenschaften unserer Zeit in weitaus höherem Maße zu als auf die Wissenschaften zu Bacons Zeiten, da sie überhaupt nur durch die Synergieeffekte gesellschaftlich-kollektiven Handelns ermöglicht werden können.

Bacon kolportiert damit ein neues Kriterium zur Bewertung menschlicher Tätigkeiten, das zugleich eine weitere neuzeitliche Gestalt menschlichen Selbstbewusstseins umschreibt. Für Aristoteles ist die humane Würde in vollkommener Weise in der *Grundhaltung der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis_A* ablesbar, da die Erkenntnis der harmonischen Ordnung der Wirklichkeit die wesensgemäße Leistung des Menschen darstellt. Für Bacon drückt sich die humane Würde am deutlichsten in der Herstellung einer funktionalen gesellschaftlichen Ordnung aus, die zum Wohlstand aller führt. Aristoteles vergleicht die sich in der theoretischen Wissenschaft manifestierende menschliche Vernunft mit der sich in der Harmonie des Kosmos manifestierenden göttlichen Vernunft. Die philosophische Wissenschaft ist nur deshalb die höchste aller in der

¹³ Siehe dazu Krohn 1987, 167 f., Groethuysen 1931, 44 und Fußnote 109 (140).

Polis realisierten menschlichen Tätigkeiten, weil sie das göttliche Prinzip nachahmt, das die gesamte Wirklichkeit bestimmt. Dagegen intendiert Bacon, die Wissenschaft als Institution über ihren innovativen Beitrag zur Gesellschaftsentwicklung hervorzuheben. Auch wenn er der Theologie, als der (intuitiven) Erkenntnis des göttlichen Gesetzes, eine Korrekturfunktion zugesteht, wird im Normalfall die Gesellschaft als Ganzes aus der *Grundhaltung der orientierungsstiftenden Gesellschaftspraxis_B* bewertet und orientiert. Das bedeutet, dass die selbstgenügsame Erkenntnis auf diese Art und Weise in das soziale Gesamtsystem Gesellschaft eingeordnet wird.

Dennoch sollte auch aus Bacons Perspektive die Gesellschaft, trotz der Funktionalisierung aller Tätigkeiten zu ihrem Selbsterhalt, allen Facetten der Menschlichkeit Raum bieten. Entsprechend müsste das unbedingte Erkenntnisstreben, das laut Aristoteles in der Philosophie realisiert wird, in einer staatlichen *Institution* kanalisiert werden. Dennoch hat auch diese als funktionales Teilelement einen produktiven Beitrag zum gesellschaftlichen Ganzen zu leisten. Für Bacon ist der subordinierende Endzweck aller menschlichen Tätigkeiten und somit der eigentliche Ausdruck der menschlichen Selbstorientierung die Realisation und der Erhalt der menschlichen Gesellschaft und nicht etwa der Erhalt der integrativen kosmischen Harmonie.

Man muss Bacons Überlegung nicht zwingend als Fehlinterpretation des aristotelischen Begriffs der selbstgenügsamen Erkenntnis und der damit einhergehenden Korrelation von Erkenntnis- und Handlungsfreiheit deuten. Vielmehr weist die baconsche Überlegung zur Funktionalisierung der *neuen Wissenschaft_B* kritisch darauf hin, dass alle Wissenschaften keine von der Gesellschaft losgelöste Tätigkeiten sind. Insbesondere die institutionalisierten Wissenschaften unterliegen nicht nur immanenten, sondern ebenso gesellschaftlichen Normierungen. Nach Bacon haben sie sich den obersten Orientierungsstrukturen der Gesellschaft – den ökonomischen, moralischen und religiösen Normen – zu fügen.

Die gesellschaftlichen Normierungen sind nach Bacon kein originärer Gegenstand der neuen, auf die Erschließung der Natur optimierten Naturwissenschaften, weshalb sie auch nicht deren Gesetzmäßigkeiten unterliegen. Im Gegenteil, in der *neuen Wissenschaft_B* sollen explizit die subjektiven Kategorien (Zweck- und Wertsetzungen), die zur Lenkung der gesellschaftlichen Prozesse genutzt werden, vermieden werden. Die neuartige Methode der Wissenschaft lässt, wie bereits betont wurde (siehe 3.2.3), keinen Raum für menschliche Wert- oder naturimmanente Zweckbestimmungen.

Die gesellschaftliche Orientierung übernehmen in Bacons Ansatz die nicht-wissenschaftlichen Gesellschaftsinstitutionen. Die philosophische Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz ist keine wissenschaftliche Frage mehr (ausgenommen sind die Erklärungen der körperlichen Erscheinung), sondern die der von Religion und gesellschaftlichem Diskurs gelenkten *Orientierungserkenntnis_B*.

Adäquat dazu konkurrieren in Bacons *Wissenschaftskonzeption* zwei Erkenntnistypen: Zum einen die naturwissenschaftliche Erkenntnis, die keine Möglichkeit zur kritischen Gesellschafts- und Selbsterkenntnis bietet; und zum anderen die religiös fundierte Orientierungserkenntnis, die zwar dem holistischen Erkenntnisanspruch der aristotelischen Philosophie folgt, aber nicht zwingend deren epistemischen Normen teilt. Dennoch soll sie orientierend in die Gesellschaft eingreifen. Im Grunde wird durch die Abspaltung der wertsuchenden und normativ orientierenden Erkenntnis von den wertfreien Naturwissenschaften die Grundlage zur Entwicklung der Kultur-, Sozial- und Geisteswissenschaften im Verlauf des 19. Jahrhunderts gelegt. Diese beanspruchen, der Orientierungsaufgabe, der sich die Naturwissenschaften wohl wissentlich zu entziehen scheinen, auf methodisch gesicherten Wegen und im Dienst der Gesellschaft nachzukommen.¹⁴

Mit Bacon lässt sich demnach folgender Grundsatz exponieren: Wissenschaft hat eine gesellschaftliche Funktion zu erfüllen, damit ihre Autonomie anerkannt und sie gefördert wird. Alle neu entstehenden Wissenschaftsdisziplinen hatten und haben sich diesem Duktus der *Grundhaltung der orientierungsstiftenden Gesellschaftspraxis_B* zu unterwerfen.¹⁵ Wel-

¹⁴ Es ist daher kaum verwunderlich, dass Dilthey zu Beginn der *Einleitung in die Geisteswissenschaft* deren Zielsetzung daran erörtert, dass das baconsche Programm auf deren wissenschaftliche Betätigung übertragen werden müsse, damit sie einen den Naturwissenschaften ähnlichen Dienst an der Gesellschaft verrichten könne. Dilthey spricht im naturwissenschaftlichen Vokabular von der *Erkenntnis der gesellschaftlichen Kräfte*, um die gesellschaftliche Funktion dieser zu pointieren. Siehe Dilthey 1883, 3–4. Im Gegensatz dazu macht Weber die Naturwissenschaftler noch als „Täter“ aus, die aufgrund der Überreizung ihrer der *Gewissheitsansprüche* eine orientierende Wissenschaft ablehnten, obwohl das Orientierungsdefizit ihrer Erkenntnisweise zumindest seit Dilthey als Problem der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis thematisiert wurde: „Und heute? Wer – außer einigen großen Kindern, wie sie sich gerade in den Naturwissenschaften finden – glaubt heute noch, daß Erkenntnisse der Astronomie oder der Biologie oder der Physik oder Chemie uns etwas über den Sinn der Welt, ja auch nur etwas darüber lehren könnten: auf welchem Weg man einem solchen ‚Sinn‘ – wenn es ihn gibt – auf die Spur kommen könnte? Wenn irgend etwas, so sind sie geeignet, den Glauben daran: daß es so etwas wie einen ‚Sinn‘ der Welt gebe, in der Wurzel absterben zu lassen!“ Weber 1917, 597 f.

¹⁵ Auch wenn heutzutage von einigen Protagonisten des wissenschaftspolitischen

che Funktion eine auf reine Selbsterkenntnis ausgerichtete Wissenschaft – wie die dem Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis folgende WdL – übernehmen solle, steht vor diesem Hintergrund zurecht in Frage.

6.1.4 Das innere Bedürfnis zur Philosophie

Um diesen beiden Vorwürfen zu begegnen, versucht Hegel, die Relationen, Philosophie–Individuelles-Selbst und Philosophie–Gesellschaft, unter der Idee eines „Nutzens der Philosophie“ (Hegel 1818, 413) alternativ zu denken. Von beiden Standpunkten aus – von dem des Individuums und dem der Gesellschaft – lässt sich in der Philosophie mehr als nur ein abstrakt-formales oder unnützes Glasperlenspiel sehen. Ich beginne mit dem Bild, das sich laut Hegel vom Standpunkt des Individuums ergibt.

Zunächst behauptet Hegel, dass man ohne ein inneres Bedürfnis nicht mit dem Philosophieren beginne. Diese These gewinnt durch den Umstand Plausibilität, dass es weder für mein körperliches noch mein gesellschaftliches Leben notwendig ist, Philosophie zu betreiben – man muss es jedenfalls nicht, so wie man körperlichen Notwendigkeiten oder bürgerlichen Pflichten nachkommen muss. Die *philosophisch-systematische Wirklichkeitserkenntnis* um ihrer selbst willen zu betreiben, setze den Willen des Individuums dazu voraus. Die Kulturform erwachse aus dem Bedürfnis des vernunftbegabten Menschen. Das Bedürfnis, fährt Hegel fort,

mag nun aus einem tieferen inneren Grund kommen oder eine äußerliche Veranlassung haben: die Autorität anderer, der Eltern, Lehrer, die Ihnen dieses aufgegeben haben; aber im allgemeinen ist das, was dem eigentlichen Bedürfnis der Philosophie zugrunde liegt, bei jedem (denkenden) Menschen vorauszusetzen [...].¹⁶

An dieser Stelle offenbart sich ein wichtiges Merkmal des hegelschen *Menschenbildes*, das letztlich mit seiner Verzahnung von systematisch-wissenschaftlicher Grundlegung und lebensweltlichem Denken korrespondiert: Der Mensch erschließt und konstruiert sich die „äußerliche Welt“,

Diskurses, wie dem *Aktionsbündnis gegen Studiengebühren*, die rein ökonomische Instrumentalisierung der Wissenschaften abgelehnt wird, ordnet man den Wissenschaften meist eine gesellschaftliche Funktion zu: „Es ist scharf zurückzuweisen, die Wissenschaft nach Maßgaben des Marktes auszurichten! Vielmehr sollte die Wissenschaft hier als kritisches Korrektiv wirken. Berechtigt sind hingegen Ansprüche, die Wissenschaft auf ihre gesamtgesellschaftliche Verantwortung hinzuweisen. Allerdings müssen auch sie sich in einem Maß halten, so dass ergebnisoffenes Forschen möglich bleibt.“ ABS 2010.

¹⁶ Hegel 1818, 406.

angetrieben durch seine Triebe, die in ihm veranlagten „Begierden“, „Bedürfnisse“, „Regungen seiner inneren Empfindungen, seines Herzens“ und das „Gefühl von Recht und Unrecht, Gefühl seiner Selbsterhaltung, seiner Ehre“. ¹⁷ Allerdings – und darin liegt der idealistische Zug dieses Menschenbildes – befriedige ihn dieser Standpunkt nicht. Das Vernünftige, das ebenso „instinktmäßig“ in ihm sei, führe ihn

zum Allgemeinen und zum Ursprünglichen dieser erscheinenden Welt, – zum Forschen nach Gründen und Ursachen, nach den Gesetzen, nach dem Bleibenden in diesem Wandelbaren und Unsteten; sie führt ihn ferner überhaupt vom Sinnlichen ab, entrückt ihn demselben und stellt ihm den Gedanken eines Ewigen gegen das Zeitliche, eines Unendlichen und Unbeschränkten gegen das Endliche und Beschränkte dar oder macht ihn empfänglich, solche Gedanken von einer allgemeinen Weltordnung, von einem ersten Grund und Wesen aller Dinge aufzunehmen und sie in sich zu nähren. ¹⁸

Diese Ansicht teilt Hegel mit Aristoteles, der in seinem Eröffnungszitat der MP (siehe Seite 203) und auch in der Passage zur Stufenleiter des Wissens vermerkt (siehe 1.1.3), dass das den Menschen bestimmende Streben nach Erkenntnis sich in der aufopfernden Liebe zu den Sinneswahrnehmungen zeige und sich zur philosophischen Erkenntnis der unwandelbaren und ersten Gründe und Ursache fortentwickele. Das *philosophische Wirklichkeitsbild* – das durch die „Idee selbständiger allgemeiner Gesetze, eines Bestehenden, eines absoluten Wesens“ ¹⁹ geleitet wird – entsteht gemäß der *inneren* und *instinktmäßigen Natur* des Menschen.

Die aristotelische Formel, das selbstgenügsame Erkenntnisstreben als die wesensgemäße Leistung des Menschen zu deuten, findet sich hier in der Formulierung, dass das Bedürfnis nach Erkenntnis – faktischem Wissen und orientierender Reflexion – als Ausdruck der *Vernunftnatur* des Menschen zu betrachten sei. Die natürliche Veranlagung des Menschen, die aus der Eigendynamik der Naturwelt resultiert, ermöglicht ihm die Einsicht in die vernünftige Struktur der Wirklichkeit, deren Erkenntnis in der systematischen Wissenschaft angestrebt wird. Die Erkenntnis der *Wirklichkeit_H* liegt somit *in potentia* in der Natur, die als Manifestation eines allumfassenden Geistes gedacht wird. Der Mensch als vernünftiges Naturwesen fungiert als Medium und Ausdruck der Selbsterkenntnis dieses *absoluten Geistes*. Der Mensch stellt in seinem Dasein zugleich das Bindeglied zwischen Natur und Geist dar.

¹⁷ Hegel 1818, 406.

¹⁸ Hegel 1818, 407.

¹⁹ Hegel 1818, 407.

Hegel zieht daraus mehrere Schlussfolgerungen. Über das Bedürfnis zur Erkenntnis muss sich im Verlauf der Erkenntnistätigkeit in jedem Individuum das Bewusstsein entwickeln, dass die Philosophie als ein Selbstzweck anzuerkennen sei. Die philosophische Wissenschaft solle also nicht nur aus reiner (Erkenntnis-)Triebbefriedigung vollzogen werden. Denn im Trieb ist das Andere für MICH – ICH erkenne um des Triebes willen. Dieser Konflikt wird nur umgangen, wenn der Wille zur Erkenntnis der Einsicht folgt, dass die Philosophie nicht nur als Mittel der Selbstverwirklichung eines *Absoluten*, sondern in dieser auch die Selbstverwirklichung des Individuums, des Selbst (siehe 6.1.2), erkannt wird. Damit verliert sich aber gleichzeitig die Individualität des Einzelnen in der Allgemeinheit der philosophischen Wissenschaft, da sich deren Gesetze, Normen, Grundbegriffe et cetera dadurch auszeichnen, dass sie überindividuelle Geltung besitzen.

Nach Hegel kann der Mensch durch diese *innere Zerrissenheit* des *Bewusstseins* – seiner körperliche Konkretion und geistige Allgemeinheit – näher charakterisiert werden. Wie der Mensch ist aber auch die *gesamte Naturwelt* durch widersprüchliche Bestimmungen – neben dem Gegensatz von Allgemeinheit und Konkretion auch durch den von Notwendigkeit und Zufälligkeit – bestimmt. Das Streben zum Ideell-Allgemeinen zeichnet sich bereits in der gesamten Naturwelt ab (am deutlichsten im Gattungsprozess, vergleiche Fußnote 128 (466)). Nach Hegel sind die Widersprüche in den Phänomenen der Natur und des Selbst der ursprünglichste Motor des philosophischen Erkenntnisbedürfnisses:

Diese Widersprüche machen das Rätsel aus, als welches die äußere Natur und mein Inneres mir erscheint. Sie sind es, deren Auflösung die Philosophie zu ihrem Ziele hat; sie sind es, die sich mehr oder weniger in jedem Menschen, in dem das Denken, Selbstbewußtsein erwacht ist, hervortun, die ihn treiben, Wahrheit in diesem allgemeinen Gewirre zu suchen.²⁰

6.1.5 Die Konformität zum allgemeinen Willen

Neben dem Anspruch, dass die sich selbstgenügsame philosophische Tätigkeit mit dem individuellen Willen übereinkommen muss, muss sie ebenso dem *allgemeinen Willen* entsprechen. Unter dem allgemeinen Willen kann man auf ein Erstes den gesellschaftlichen, etwa im Sinn des hobbeschen Staatswesens verstehen. Hegel reagiert damit auf den

²⁰ Hegel 1818, 408 f.

aus gesellschaftlicher Perspektive vorgebrachten Vorwurf, dass eine institutionalisierte Wissenschaft der gesellschaftlichen Legitimation bedarf (siehe 6.1.3), um verwirklicht werden zu können. Legitimation kann nun zweierlei bedeuten:

Erstens muss die Gesellschaft zumindest die Selbstgenügsamkeit der philosophischen Tätigkeit tolerieren. Das heißt den Anspruch, sich in der philosophischen Tätigkeit einer erzwungenen gesellschaftlichen Instrumentalisierung bewusst zu verweigern. Denn selbst wenn ein Einzelner sich zur asketischen Aufopferung entschließt und keine gesellschaftlichen Mittel verlangt, um Philosophie zu betreiben, so bedarf er zumindest der gesellschaftlichen Toleranz und Legitimation seines Tuns. In Anlehnung an das Höhlengleichnis könnte man diesen Gedanken wie folgt formulieren (siehe 2.1.3): Der Aufstieg zur philosophischen Erkenntnis der Wahrheit erfordert bereits Toleranz, auch wenn dem Philosophen die Abhängigkeit von dieser Toleranz erst während Abstiegs bewusst wird. Dies trifft nämlich genau dann zu, wenn er an seiner aus der Ideenschau abgeleiteten gesellschaftlichen Aufklärungs- und Führungsaufgabe scheitert, sobald bei den *Anderen* keine Einsicht erreicht werden kann und deren Toleranz verloren geht.

Zweitens fördert die Gesellschaft durch die Bereitstellung von Mitteln den Vollzug der philosophischen Erkenntnis. Dies verlangt allerdings, dass die philosophische Erkenntnis innerhalb der Gesellschaft als Bedürfnis – einzelner oder aller Menschen – identifiziert werden kann. Denn wenn man die Gesellschaft auf unterster Ebene als *System von Bedürfnissen* und das *allgemeine Vermögen* zur Befriedigung der individuellen Bedürfnisse versteht, dann muss sie den Vollzug der Philosophie ermöglichen, insofern dieses Bedürfnis vorhanden ist.²¹ Allerdings vermutet Hegel, dass die philosophische Erkenntnis nicht ein willkürliches Bedürfnis unter vielen ist, sondern dass es ein *Grundbedürfnis nach Orientierung im Ganzen der Wirklichkeit* gibt. Ein solch holistisches *Orientierungssystem* entwickelt jedoch nicht nur die Philosophie, sondern auch die Religion oder andere (Welt-)Anschauungen.²²

²¹ Zum *System von Bedürfnissen* siehe Enz_G, §§ 524–528 (321 ff.). Die Philosophie würde dem dritten, dem denkenden Stand angehören. Dieser „hat die allgemeinen Interessen zu seinem Geschäft; wie der zweite hat er eine durch die eigene Geschicklichkeit vermittelte und wie der erste eine aber durch das Ganze der Gesellschaft gesicherte Subsistenz.“ Enz_G, § 528 (323).

²² „Jeder hat dieses Bedürfnis, für jeden ist die Auflösung in der Religion vorhanden, im Glauben, in der Lehre – Gefühl, Verstand – dem Unendlichen näher gebracht – Lehren ganz in abstrakter Allgemeinheit gehalten – Glauben an die Harmonie – Formen der sinnlichen Vorstellung [...]“ Hegel 1818, 408 f.

Hegel erklärt die Verhältnisse Philosophie-Individuelles-Selbst und Philosophie-Gesellschaft wiederholt durch Bedeutungsanalogien zur Religion. Dadurch erhält der Begriff des allgemeinen Willens aber eine weitere Dimension: als der Wille eines absoluten (quasi-göttlichen) Subjekts, das im Gegensatz zum Staatswesen unabhängig vom menschlichen Handeln agiert. So sei die Grundlage des oben angesprochenen *allgemeinen Willens* zur Philosophie gegeben, wenn jeder das Bedürfnis nach ihr hätte, ganz in dem Sinn wie jeder ein religiöses Bedürfnis nach Gott verspüre. In der Religion überwinde der Mensch jegliches anthropozentrische Bedürfnis, ohne es zu verlieren: Der *absolute Geist*, den er in ihr erfasst, ist zugleich seiner wie der der anderen Menschen und des gesamten Kosmos. Der Wille des inneren Gottes sei identisch mit dem des äußeren.²³

Das religiöse Vorstellen soll daher weder bloß subjektives Meinen noch rein objektives Abstrahieren sein. Es ist *gefühlte Allgemeinheit* im Sinn der Selbsterfahrung eines absoluten Bewusstseins im einzelnen Individuum und somit die Art der anerkennenden Vermittlung zwischen Individualität und Allgemeinheit, die nach Hegel die Philosophie durch Vernunftbegriffe und nach systematisch-wissenschaftlicher Methode leisten soll.²⁴

²³ „Religion ist die Weise, in welcher den Menschen überhaupt das Bewußtsein ihres Wesens aufgegangen ist; das Wesen der Natur und ihres Geistes ist in ihr ihnen gegenständig. Die Wahrheit ist ihnen darin geöffnet; in ihr geht der Mensch über seine bloße Subjektivität, Einzelheit Bedürftigkeit, Schranke hinaus, und der Geist in ihm erfaßt sich selbst – der wesentliche Geist wird dem wesentlichen Geiste darin gegenwärtig. In ihr tut der Mensch sich von seinen beschränkten, zeitlichen Zwecken, der Not und der Lust der Gegenwart ab, und das Wesen ist frei bei sich – der innere Gott identisch mit dem äußeren. Die Religion soll deswegen nichts Subjektives sein, nicht dem Subjekt als solchem angehörig, sondern seiner Besonderheit abgetan als reines denkendes, als ein reines allgemeines Wissen.“ Hegel 1818, 409.

²⁴ „Wenn man in neueren Zeiten die Religion zu einem bloß Meinem, subjektiven Gefühle gemacht hat, zu einer Angelegenheit, die nur mich betreffe, in mir vorgehe, was jeder mit sich nach seiner besonderen Weise, seiner besonderen Anschauung, seiner Weise seines Seins abzumachen habe, so hat man darin das Moment der Wahrheit übersehen. Religion ist meine Angelegenheit, ich bin persönlich als dieser darin, aber ich soll darin sein, – eben nach meinem Wesen, nicht meine Partikularität darin geltend machen, sondern vielmehr mich über sie stellen, über sie hinaus sein, – abstrahieren, – ich soll als objektiv mich darin verhalten, es ist gerade mein objektives Sein. Wenn ich esse, trinke, überhaupt auf Zwecke meiner Besonderheit gerichtet bin, dann bin, existiere, lebe, fühle [ich], bin meiner bewußt nur als ein Besonderes. Das religiöse Gefühl und Leben ist eben das höhere Leben. Im Kultus wird das Göttliche zum Selbstbewußtsein, α) ich Besonderer erhebe mich zum Unendlichen, β) umgekehrt das nur Innere, Un[endliche], das nicht Selbstbewußte, wird als ein Selbstbewußtsein – es ist der selbstbewußte Gott - wovon nur das Formale, das Selbstbewußtsein, mir als Subjekt zukommt,

Dieser *praktische Vermittlungsanspruch* lässt die hegelsche Philosophie als „Versöhnungsphilosophie“ oder treffender als eine *Philosophie der Anerkennung* (des Bei-sich-selbst-Seins-im-Anderen) erscheinen.²⁵ Denn, so könnte man Hegels wichtige Einsicht fassen, nur ein systematischer und subjekttheoretischer Begriff des *Absoluten* kann als Instanz gegen die *Subjektivierung aller Orientierungserkenntnis* gesetzt werden, in welcher nach einem *anthropozentrischen Selbstverständnis* (*Neuzeit*) das Kriterium des Selbst zu einer *uneingeschränkten Selbst-Bezogenheit* totalisiert wird. In der historischen Retrospektive erfüllte die Philosophie die Aufgabe, eine „in Extreme zerrissene Epoche“ zunächst zu erkennen und dann deren Vermittlung anzustreben, indem sie beabsichtigt, deren gespaltenen *Zeitgeist* auf den Begriff bringt und dessen Gegensätze in Bezug zur *absoluten Idee* im Sinn einer *interaktiven Anerkennungsbewegung* zu versöhnen.²⁶

6.1.6 Die Philosophie als Recht und Pflicht

Wenn die philosophische Tätigkeit nach einem solchen allgemeinen Willen sucht, der nicht nur Wille aller, sondern der Wille eines subjekttheoretisch gedachten Absoluten ist, dann kann sie als Recht eines jeden Menschen verankert werden, sofern dieser als Ausdruck jenes *Absoluten* begriffen wird. Die Anerkennung der Philosophie als uneingeschränktes (Menschen-)Recht würde bedeuten, dass die Gesellschaft die Verwirklichung der selbstgenügsamen Erkenntnis ermöglichen muss und zwar für jedes Individuum (ähnlich wie sie die Religionsausübung ermöglichen muss).

Mit der Pflicht der Gesellschaft gegenüber der philosophischen Erkenntnis ist allerdings ebenso die Pflicht des Einzelnen zur philosophischen Tätigkeit verbunden. Es scheint jedoch eine andere Art Recht-Pflicht-Verhältnis zu sein, als diejenigen Verhältnisse, die sich nur aus der Aufrechterhaltung der Gesellschaft ergeben (wie etwa im Falle der medizinischen Versorgung). Denn zum einen verlangt das Konzept der selbstgenügsamen philosophischen Erkenntnis die Befreiung von der Zwängen, die jedem Menschen im Umgang mit der Natur und der Sozietät auferlegt sind. Die selbstbezügliche Philosophie, die erst in Muße stattfin-

aber worin ich meine Besonderheit vernichte und eben darum und darin allein die Form ebenso zum Inhalt erhebe – und das Göttliche als Selbstbewußtsein wird.“ Hegel 1818, 409.

²⁵ Fulda 1968, 6. Siehe auch Fußnote 111 (460).

²⁶ Fulda 1968, 7, siehe auch Taylor 1975, 540 ff.

den kann, wäre daher keineswegs zwingend eine gesellschaftskonstitutive Praxis wie etwa die Medizin.²⁷ Die Pflicht der Bürger wäre somit nur gegenüber der Philosophie und nicht gegenüber dem Staat, dessen Kritik ihr zur Aufgabe werden könnte. Zum anderen bleibt die Frage, wenn das Bedürfnis eines jeden und darüber hinaus auch der Wille eines jeden zur philosophischen Erkenntnis vorhanden ist, worin kann dann noch eine Pflicht zur Philosophie bestehen?

„Es ist [...] ein verpflichtendes Recht, das die Philosophie besitzt. Dieses Recht ist grundsätzlich dasselbe wie dasjenige der Religion, mit der die Philosophie denselben Zweck und Gehalt hat.“²⁸ Hegel stellt sich unter dieser quasi-religiösen Pflicht, die jeder gegenüber der selbstbezüglichen Philosophie hat, nun Folgendes vor:

Wie die Religion als Pflicht für sich selbst vorgestellt [wird] – das Individuum im Dienste Gottes – ein selbständiges Reich und Leben, zu dem das Individuum als einem Heiligen hinzutritt, nicht nur daraus für sich etwas zu machen, was ihm beliebt und seinen Zwecken dient, sondern in ihm seine eigenen Zwecke vielmehr aufgibt –, so ist die Philosophie [noch] vielmehr die Region, in der der Mensch sein Belieben und seine besonderen Zwecke aufzugeben hat, nicht mehr sich, das Seine sucht, sondern sich dadurch ehrt, dessen teilhaftig zu sein, als eines von ihm Unabhängigen, Selbstbestehenden. Verkehr mit der Philosophie ist als der Sonntag des Lebens anzusehen. [...] Der Mensch arbeitet die Woche durch um des Sonntags willen, hat nicht den Sonntag um der Wochenarbeit willen. So ist die Philosophie Bewußtsein – Zweck für sich selbst – und aller Zweck für sie.²⁹

Es ist einerseits das willentliche Zurücktreten von seinen eigenen Zwecksetzungen zu Gunsten des allgemeinen Willens (hier als der des absoluten Geistes), *philosophisch-systematische Wirklichkeitserkenntnis* zu vollziehen, also sich uneigennützig der *Erkenntnis der Wahrheit* zu verpflichten. Diese Verpflichtung beschreibt eine Seite des Wechselverhältnisses zwischen der allgemeinen Kulturform Philosophie und dem individuellen Bedürfnis nach philosophischer Erkenntnis. Andererseits besteht genau

²⁷ In dieser Art wurde bereits Aristoteles' Rede von der *Muße* interpretiert (siehe 2.1.2). In ganz ähnlicher Weise legt es auch Hegel nahe: „Auf der höchsten Stufe dieser Aufhebung des Außereinander – in der Empfindung – kommt der in der Natur gefangengehaltene an sich seiende Geist zum Beginn des Fürsichseins und damit der Freiheit. Durch dies selbst noch mit der Form der Einzelheit und Äußerlichkeit, folglich auch der Unfreiheit behaftete Fürsichsein wird die Natur über sich hinaus zum Geiste als solchem, d. h. zu dem durch das Denken in der Form der Allgemeinheit für sich seienden, wirklich freien Geiste fortgetrieben.“ EnzG, § 381Z (24).

²⁸ Fulda 1968, 24.

²⁹ Hegel 1818, 411 f.

darin die Ehre: An der Philosophie als einem kulturellen Großprojekt teilzuhaben, das als wissenschaftliche Erkenntnis der Wirklichkeit eine uneigennützig Tätigkeit verlangt, und zu dessen Förderung durch die wissenschaftliche Erkenntnistätigkeit man sich selbst verpflichtet. Ehre erwächst aber auch aus dem Dienst, den man an der sich in der Philosophie manifestierenden Allgemeinheit verrichtet. Denn der Philosophierende befördert die Selbsterkenntnis des Allgemeinen im gesamten Spektrum der Wirklichkeit und deren Einheit. Was meint Hegel damit?

6.1.7 Philosophie als systematische Erkenntnis der Freiheit

Es ist davon auszugehen, dass die Philosophie sowohl individueller wie auch allgemeiner Wille ist und als kollektive Tätigkeit betrieben wird. Dann kann man sie aber nicht nur als individuelle Wirklichkeitserkenntnis interpretieren, sondern auch als eine Weise der *kollektiven Selbsterkenntnis* und nach Hegel auch der Selbsterkenntnis des *absoluten Geistes* (siehe 6.6). Jegliche Selbsterkenntnis „erscheint als ein subjektives Erkennen, dessen Zweck die Freiheit und es selbst der Weg ist, sich dieselbe hervorzubringen“. ³⁰ Den subjektiven Erkenntnisweg des Philosophierenden kann man insofern als Selbstreflexion des gesellschaftlichen Freiheitsbewusstseins bezeichnen, als dass das subjektive Erkennen während dieses Weges die eigenen Grenzen in theoretischer und praktischer Hinsicht überschreitet und sukzessive die Dimensionen des Freiheitsbewusstseins des *gesellschaftlichen Bewusstseins* auslotet. Die gesellschaftliche Selbsterkenntnis, die die Philosophie leistet, fördert die Orientierung der Gesellschaft im Verhältnis zum Individuum und zum Ganzen der Wirklichkeit, wenn sie auf die *absolute Idee* ausgerichtet wird. Die Philosophie liefert Erkenntnisse über die in der Gesellschaft verwirklichte Freiheit, etwa bezüglich der Rechte der einzelnen Bürger, oder über die Orientierung der Gesellschaft zum Naturganzen (etwa in ökologischen Fragen).

Jedoch folgt aus der Transformation des endlichen Denkens zum absoluten Denken nicht, dass die Erkenntnisweise, die am Ende dieser Entwicklung erreicht wird: das *begreifende Erkennen*, ein unbedingtes Glasperlenspiel wäre. ³¹ Hegel teilt mit Kant die Überzeugung, dass solange die philosophische Wissenschaft keine allumfassende *Wirklichkeitserkenntnis*

³⁰ EnzG, § 578 (394).

³¹ Kant befürchtet, dass ein sich sukzessive von den Bedingungen der Erfahrung befreiendes Denken zu einer fruchtlosen Erkenntnis der Wirklichkeit führt. Dieser Denker „fängt es aber hiemit sehr unschuldig und sittsam an. Zuerst bringt er die Elementarerkenntnisse, die ihm vor aller Erfahrung beiwohnen, aber dennoch in der Erfahrung immer ihre Anwendung haben müssen, ins Reine. Allmählig läßt

ist, bis die „Selbsterkenntnis der Vernunft nicht wahre Wissenschaft“³² geworden ist. Die Philosophie muss systematisch-wissenschaftliche Erkenntnis der gesamten Bandbreite des Vernunftdenkens werden (*Ideal der Systematizität*): Denn nur der Nachweis, dass alle logischen Formen in Bezug zur Idee eines Absoluten gedacht werden müssen, erhebt dessen Begriff zum Richtmaß aller Erkenntnis. Die aristotelische Forderung nach der Selbsterkenntnis der Erkenntnis geht in die Forderung der Selbsterkenntnis des Vernunftdenkens über.

Damit diese Selbstaufklärung des Vernunftdenkens zu keiner haltlosen *Schwärmerei* wird und von allen Vernunftwesen nachvollzogen werden kann, fordert Hegel:

1. die kulturhistorischen Gestalten aller Selbsterfahrung des subjektiven und kollektiven Denkens, nebst deren Überzeugungen, systematisch vorzuführen, um zu eruieren, welche Bandbreite die Vernunft entwickelt. Dieser Aufgabe stellt sich Hegel in der PhG (Kapitel 5).
2. voraussetzungslos den Begriff der *absoluten Idee* systematisch zu entwickeln, der die *schöpferische Selbstbestimmung* beinhaltet. Es geht Hegel also auch darum, dass der *Gewissheitsanspruch* auf Erkenntnis des unbedingten Willens ohne die systematische Erkenntnis des objektiven Denkens lediglich Gefühl oder abstrakte Idee bleibt (*Ideal der Systematizität*). Dieser Aufgabe stellt er sich in der WdL.

6.1.8 Teilfazit: Der Nutzen der (selbstgenügsamen) Philosophie

Abschließend möchte ich die interessanteste Überlegung in Hegels Antrittsrede nochmals hervorheben: Die selbstbezügliche Erkenntnis der Philosophie, die sich in der Selbstbezüglichkeit des in ihr entwickelten Vernunftdenkens widerspiegelt und durch jeden Philosophen nachvollzogen werden kann, ist immer schon der Grammatik des *objektiven Denkens* (der reinen Subjektivität) unterworfen.³³

An dieser Überlegung lässt sich auch der Nutzen erklären, den Hegel der Philosophie zuordnet. Nach ihm kann nur eine gehaltvolle und systematisch gesicherte Erkenntnis des *objektiven Denkens* den Nutzen der

er diese Schranken weg, und was sollte ihn auch daran hindern, da der Verstand ganz frei seine Grundsätze aus sich selbst genommen hat?“ Prol, § 35 (186).

³² Prol, § 35 (186).

³³ WdL_S, 55. Beispielsweise ist der Einzelne durch das kollektive Denken, dessen begriffliche Raster, geprägt. Dieses kollektive Denken wird nach Hegel wiederum durch eine andere, objektive Logik geprägt.

philosophischen Wissenschaft rechtfertigen. Denn eine am Richtmaß einer Idee des Absoluten erfolgende Justierung der Gesellschaft auf das Ganze der Wirklichkeit verlangt eine gesellschaftsunabhängige, eine voraussetzungslose Erkenntnis des objektiven Denkens. Dessen Grammatik führt zu einer eigenständigen Bewertung gesellschaftlicher Prozesse, die nicht immer konform geht mit den Beurteilungen aus den Perspektiven, die lediglich die Gesellschaft selbst oder nur bestimmte Prozesse der Gesellschaft (etwa ökonomische) oder nur das egozentrische Selbst im Blick haben. Der Philosophie kann man mit Hegel daher folgende nützlichen Aspekte zuordnen:

- Aufgrund des Potenzials der Philosophie, jegliche Erkenntnis konstituierenden logischen Figuren voraussetzungslos und wissenschaftlich-systematisch exponieren zu können, ermöglicht sie die Kritik an wissenschaftlichen und kulturellen Prozessen. Sie ist also keinesfalls nur eine retrospektive Kommentatorin des Bestehenden, sondern auch skeptische Destruktion, die die stillschweigenden Bedingungen wissenschaftlicher oder gesellschaftlicher Überzeugungen aufdeckt.
- Die Erkenntnis der Grammatik des objektiven Denkens ermöglicht ihr auch die sukzessive Auslotung der individuellen Überzeugungen, da sie die stillschweigenden Bedingungen aller *Wirklichkeitserkenntnis* offenlegt. Viele dogmatische Überzeugungen beruhen auf solchen Präsuppositionen. Die Unfreiheit des individuellen Denkens zu beseitigen, heißt für Hegel, diese Präsuppositionen zu erkennen und dadurch eine Verknüpfung gegenteiliger Perspektiven zu ermöglichen. Das Bedürfnis zu philosophieren, von welchem gesagt wurde, dass es mit der Anerkennung des Selbstzweckcharakters der Philosophie einhergeht, verlangt vom philosophierenden Individuum letztlich aber nicht nur die Kritik des anderen, sondern auch des eigenen Denkens, die Hinterfragung der anthropozentrischen Perspektive und deren stillschweigenden Voraussetzungen. Der große Nutzen eines solchen Ansatzes liegt im „harten Realismus der Hegelschen Weltanschauung“,³⁴ nach dem der Gedanke einer unbedingten *schöpferischen Selbstbestimmung* seine Grenzen nur in Bezug zum systematisch explizierten Begriff eines *wahrhaften Absoluten* erfährt.

³⁴ Litt 1949.

6.2 Das Programm einer philosophischen Logik

Diese geistige Bewegung, die sich in ihrer Einfachheit ihre Bestimmtheit und in dieser ihre Gleichheit mit sich selbst gibt, die somit die immanente Entwicklung des Begriffes ist, ist die absolute Methode des Erkennens und zugleich die immanente Seele des Inhalts selbst. – Auf diesem sich selbst konstruierenden Wege allein, behaupte ich, ist die Philosophie fähig, objektive, demonstrierte Wissenschaft zu sein.

WdLS, 17.

Unter dem nunmehr durch den Exkurs zur Antrittsvorlesung gewonnenen Verständnis der *Grundhaltung der philosophischen Wissenschaft_H* soll folgend Hegels Programm zur philosophischen Logik, der WdL, untersucht werden. Ziel ist, das *dialektisch-antinomische Verfahren des begreifenden Erkennens* als begrifflich-allgemeine Methode und dem *Mediatisierungsansatz* folgend zu verstehen. *Begrifflich-allgemein* bedeutet hierbei, dass Hegel die philosophische Logik als objektive Verfahrensweise unter kritischem Einbezug der anthropologischen Eigenheiten entwirft.

6.2.1 Die Logik als reine Wirklichkeitserkenntnis

Einleitend wird der Interpretationsansatz nachvollzogen, der in einem kantianischen Stil nach einem extrasubjektiven Verfahren sucht, durch das Hegel das *Begriffssystem_H* konstruiert habe. Dadurch scheint es, als strebe er eine *Realitätserkenntnis aus dem reinen Denken* an, die zudem den Gewissheitsgrad der *objektiven Gültigkeit* beansprucht.³⁵ Dieser Interpretationsansatz blendet in weiten Zügen den Identifikationsanspruch aus, den Hegel aufgrund der Integration des *anthropozentrischen*

³⁵ Die Rekonstruktion erfolgt in starkem Bezug zu Kants Konzeption der philosophischen Wissenschaft, durch den man den *Anthropologisierungsvorwurf* gegen Hegel abzuwehren versucht. Schon einer der ersten Neukantianer, Lange, schreibt: „Der große Rückschritt Hegels, verglichen mit Kant, besteht darin, daß er den Gedanken einer allgemeineren Erkenntnisweise der Dinge gegenüber der menschlichen gänzlich verlor. Sein ganzes System bewegt sich innerhalb unsrer Gedanken und Phantasien über die Dinge, denen hochklingende Namen gegeben werden, ohne daß es zur Besinnung darüber kommt, welche Geltung den Erscheinungen und den aus ihnen abgeleiteten Begriffen überhaupt zukommen kann.“ Lange 1875, 522–523. Nach Lange findet sich in dieser Anthropologisierung der Letztbegründung der Erkenntnis der Grund, warum der (naturwissenschaftliche) Materialismus, angestoßen durch Feuerbach, sich in solch radikaler Weise den Tatsachen zu- und vom Idealismus abwendet.

Selbstverständnisses (Neuzeit) und dessen Grundbestimmung der *schöpferischen Selbstbestimmung* in seiner Konzeption der philosophischen Wissenschaft verfolgt (siehe 6.1). Dessen starkes Beurteilungskriterium, ob das erkennende Selbst sich in der auf die *absolute Idee* ausgerichteten philosophischen Wissenschaft als wahrhaft freies Wesen erkenne, rückt dabei in den Hintergrund.³⁶ Die philosophische Erkenntnis unterliegt hier einzig der Notwendigkeit eines objektiven, (begriffs-)logischen Schlussverfahrens, der *dialektischen Bewegung des begreifenden Denkens im erkennenden Bewusstsein*.³⁷

Der Vorteil dieses Ansatzes findet sich in dem Einblick in die logische Struktur des „Begriffs der Wissenschaft“,³⁸ genauer: des *Begriffssystems*, das anhand der logischen Relationen der semantischen Gehalte der einzelnen Begriffe und der sie setzenden Bestimmungsdynamik rekonstruiert wird (siehe 5. Fazit). Aus dieser Perspektive scheint Hegel den modernen Gedanken aufzugreifen, dass nur ein wissenschaftlich-methodisches Vorgehen die objektive Gültigkeit der dadurch gewonnenen Bestimmungen garantiert. „Dieses objektive Denken ist denn der Inhalt der reinen Wissenschaft.“³⁹ Der Nachteil findet sich in dem aufkommenden Verdacht, dass mit dieser Methodologisierung von Hegels *Wissenschaftskonzeption* anhand aufzeigbarer (objektiver) Standards die anthropologisch-lebensweltliche Dimension der philosophischen Wissenschaft bewusst ausgeblendet wird, um von ihr den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit abzuwehren. Der Versuch, „zu einer überzeugenden Theorie der Dialektik zu kommen“⁴⁰ bewegt sich letztlich auf das Ziel einer „Formalisierbarkeit der Dialektik [...] zu einer formalen Dialektik“⁴¹ hin. Damit würde vor allem das Herzstück seines Systems, die WdL, Hegels eigener Formalismuskritik unterliegen (siehe 4.3.5), da die dialektische Bewegung des *begreifendes Erkennens* einem *entsubjektivierten Algorithmus* glich.

Um den Vorteil der logisch-semantischen Interpretation von Hegels Philosophie zu nutzen und dennoch den Gehalt dieser Aussagen für

³⁶ Hierbei geht es Hegel nicht um die Erkenntnis individueller Eigenheiten: „Erkenne dich selbst, dies absolute Gebot hat weder an sich noch da, wo es geschichtlich als ausgesprochen vorkommt, die Bedeutung nur einer Selbsterkenntnis nach den partikulären Fähigkeiten, Charakter, Neigungen und Schwächen des Individuums, sondern die Bedeutung der Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen wie des Wahrhaften an und für sich, – des Wesens selbst als Geistes.“ EnzG, § 377 (9).

³⁷ WdLS, 35. Siehe auch Drüe et al. 2000, 42 ff.

³⁸ WdLS, 41.

³⁹ WdLS, 43.

⁴⁰ Wandschneider 1997, 115.

⁴¹ Wandschneider 1997, 115.

das menschliche Selbstverständnis fruchtbar zu machen, wird diese Herangehensweise werde ich meinen Ansatz durch den Rückgriff auf das vorhergehende Kapitel (die bewusstseinstheoretische Propädeutik) motivieren und in der Skizze der wissenschaftlichen Methode des begreifenden Erkennens wiederholt auf dessen *lebensweltliche Bezüge* eingehen.⁴² Im ersten Teilabschnitt soll in diesem Sinn zunächst der programmatische Anspruch der WdL dargestellt werden, um von dort aus die überbordende Anzahl an Fragen, die mit Hegels ambitionierter Konzeption der philosophischen Wissenschaft einhergehen, auf jene einzuschränken, die für die eher anthropologische Sichtweise seiner *Wissenschaftskonzeption* von Interesse sind.

Mit der WdL arbeitet Hegel sein Paradigma der selbstgenügsamen philosophischen Wissenschaft aus. Ihre *Selbstgenügsamkeit* zeichnet sich durch eine *Unabhängigkeit von anderen Erkenntnisweisen* aus.

Die Logik dagegen kann keine dieser Formen der Reflexion oder Regeln und Gesetze des Denkens voraussetzen, denn sie machen einen Teil ihres Inhalts selbst aus und haben erst innerhalb ihrer begründet zu werden. Nicht nur aber die Angabe der wissenschaftlichen Methode, sondern auch der Begriff selbst der Wissenschaft überhaupt gehört zu ihrem Inhalte, und zwar macht er ihr letztes Resultat aus; was sie ist, kann sie daher nicht voraussagen, sondern ihre ganze Abhandlung bringt dies Wissen von ihr selbst erst als ihr Letztes und als ihre Vollendung hervor. Gleichfalls ihr Gegenstand, das Denken oder bestimmter das begreifende Denken, wird wesentlich innerhalb ihrer abgehandelt; der Begriff desselben erzeugt sich in ihrem Verlaufe und kann somit nicht vorausgeschickt werden.⁴³

⁴² Einbezogen werden dazu gerade die Autoren, deren faktisch-lebensweltliche Interpretation der Logik Wandschneider in einer Fußnote als *unlogisch* kritisiert, weil sie das Selbstbegründungsprinzip in Hegels Logik verletzen würden: „Aktuelle Versuche, die (dialektische) Logik demgegenüber an die lebensweltliche Praxis zurückzubinden, müssen, um dem Widerspruch einer ‚logikunabhängigen Begründung‘ zu entgehen, auf das Attribut ‚begründet‘ verzichten und stattdessen auf Metaphern wie ‚fundiert‘, ‚verwurzelt‘ u. ä. zurückgreifen [...]. [...] Derartiges steht im Rahmen einer dialektischen Logik mit Sicherheit nicht zur Debatte. Im übrigen: Gültig ist ein Argument aus logischen, nicht ‚lebensweltlichen‘ Gründen. Der Rekurs auf die Lebenswelt konfundiert logische Geltung mit konsensuellem Geltenlassen.“ Wandschneider 1997, 163. Zu den Autoren, die die lebensweltlichen Bezüge des wissenschaftlichen Erkennens gleichwertig behandeln, sind zu zählen, auch wenn sie durch unterschiedliche Zielsetzung zu dieser Lesart motiviert werden: Taylor, Stekeler-Weithofer, Hoffmann, Hackenesch et cetera. Ob sie in ihren Ansätzen wirklich einer Verwirrung unterliegen oder Wandschneider Hegels eigene Formalismuskritik übersieht, bleibt an dieser Stelle die spannende Frage.

⁴³ WdLs, 35.

Das in der WdL systematisch entwickelte *Begriffssystem_H* soll *voraussetzungslos* entwickelt werden. Der Begriff der Wissenschaft – die begründete Erkenntnis darüber, was in der WdL wie verhandelt wird – kann erst nach dem Durchgang durch diese Wissenschaft selbst erlangt werden. Die WdL ist grundlegend für alle *philosophisch-systematische Wirklichkeits-erkenntnis*, weil in ihr der *Anfang aller wissenschaftlich-philosophischen Erkenntnis* „im Element des frei für sich seienden Denkens, im reinen Wissen gemacht werden soll“.⁴⁴

Die sechs wesentlichen Aspekte von Hegels Programm einer philosophischen Logik sollen in diesem Teilkapitel skizzenhaft angesprochen werden:

- a) das Ideal der Voraussetzungslosigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis,
- b) die (dennoch) vorausgesetzte Einsicht in die Möglichkeit einer logischen Begründung aller begrifflich-wissenschaftlichen Erkenntnis (Bewusstseinsgestalt des absoluten Wissens),
- c) die inter- und transsubjektive Objektivität des in der WdL vorgeführten *objektiven Denkens*,
- d) der Gewissheitsanspruch dieses *wirklichkeitskonstitutiven Denkens*,
- e) dessen bewusstseinstheoretische Fundierung (die ontologische Dimension) und
- f) die anthropologische Dimension dieser *Wissenschaftskonzeption*.

6.2.2 Das Erkenntnisideal der Voraussetzungslosigkeit (ad a)

Hegels Programm zielt auf eine voraussetzungslose Selbsterkenntnis des *objektiven Denkens* im Element des *reinen Denkens*. Dieses Erkenntnisideal fordert von dem Philosophen, von allen Bestimmungen, die aus der empirischen oder historischen Erkenntnis abstrahiert wurden, abzusehen. Gleiches gilt, wie erörtert, für alle der WdL vorauslaufenden methodischen Einschränkungen, etwa Kants Einschränkung der reinen Vernunftkenntnis nach dem Kriterium des empirischen Gebrauchs, mit deren Hilfe jener die unhintergehbaren Bedingungen aller Erfahrungserkenntnis extrahieren will (siehe 4.2.4).⁴⁵

⁴⁴ WdL_S, 67.

⁴⁵ Auch Falkenburg, die das Kriterium des empirischen Gebrauchs an Kants Experimenten der Vernunft verdeutlicht, weist darauf hin, dass diese Einschränkung der

Anhand des begreifenden Erkennens werden die Bestimmungen des objektiven Denkens und somit der logische Raum der philosophischen Wissenschaft als ein systematisch-zusammenhängendes *Begriffssystem_H* „im abstrakten Elemente des Denkens“ – in reinen (apriorischen) Begriffsbestimmungen – *autonom und produktiv entwickelt*.⁴⁶ Es ist das objektive Denken des *reinen ICH* beziehungsweise der *reinen Subjektivität* in uns, das wir im begreifenden Erkennen *sich selbst* entwickeln lassen, als sähen wir irritierenderweise lediglich zu.⁴⁷ Vollständig entwickelt stellt dieses System aller logischen Bestimmungen den logischen Raum des *absoluten Begriffs* dar, der dem Erkenntnisideal der *Systematizität_{K/H}* genügt und der in einem explizierbaren „Prozeß der Bewegung des theoretischen Denkens“ begriffologisch entwickelt wird.⁴⁸

Die WdL ist wie die anderen philosophischen Wissenschaften (Naturphilosophie und Philosophie des Geistes) „ein sich in sich selbst schließender Kreis“.⁴⁹ Alle Kennzeichen dieses „philosophischen Ganzen“⁵⁰ – die Ausrichtung auf die *absolute Idee*, das Erkenntnisideal der *Systematizität_{K/H}*, die Startbestimmung des Seins, mit der unmittelbar begonnen wird, und auch das begriffsimmanente Wirkprinzip als Grund aller Synthesis – müssen in der Entwicklung des *Begriffssystems* eingeholt werden. Hegel versucht auf diese Weise, das cartesische Programm wissenschaftlicher Selbstbegründung im reinen Denken in radikalster Weise umzusetzen, so dass die Wissenschaft in ihrem Prozess das, was sie *selbst* bedeutet (Inhalt, Form, Methode), auch selbständig entwickelt. Sie begründet die *Erkenntnisgewissheit* der einzelnen Bestimmungen einzig durch deren Bezug zum von ihr autonom entwickelten Begriffssystem.⁵¹

reinen Selbsterkenntnis der Vernunftkenntnis von Hegel als unzulässig abgelehnt wird, siehe Falkenburg 1987, 94–108.

⁴⁶ Enz_L, § 19 (67). Die Bestimmungen werden nicht einfach vorgefunden und systematisiert, sondern ihre Genese wird im begreifenden Erkennen nachvollzogen.

⁴⁷ „Auch indem die Einzelheit als Ich, die Persönlichkeit, insofern nicht ein empirisches Ich, eine besondere Persönlichkeit verstanden wird, vornehmlich indem die Persönlichkeit Gottes vor dem Bewußtsein ist, so ist von reiner, d. i. der in sich allgemeinen Persönlichkeit die Rede; eine solche ist Gedanke und kommt nur dem Denken zu. – Reines Anschauen ferner ist nur ganz dasselbe, was reines Denken ist.“ Enz_L, § 63 (151). Siehe dazu auch meine Überlegung im Fazit (siehe 7.4.5).

⁴⁸ Bykova 2004, 141. Hegel fasst das aristotelische Programm der kosmologischen Begründung des höchsten Vernunftvermögens in einer rein logischen Version.

⁴⁹ Enz_L, § 15 (60).

⁵⁰ Enz_L, § 15 (60).

⁵¹ Die philosophische Wirklichkeitserkenntnis muss in ihrer Selbstbegründung allen „Voraussetzungen, die ebenso unmittelbar als wahr angenommen“ werden, entsagen „und vom Denken anfangen, um erst vom Denken aus auf etwas Festes zu kommen, einen reinen Anfang zu gewinnen“ (VGPh_{III}, 294).

6.2.3 Über die Möglichkeit einer logischen Letztbegründung (ad b)

Die begrifflichen Bestimmungen des *Begriffssystems* der WdL sind die aller Wirklichkeitserschließungsweisen. Das heißt, in den Realwissenschaften kommen keine anderen Grundbegriffe und Prinzipien zur Anwendung, die das begreifende Erkennen nicht auch in seiner reinen Selbsterkenntnis gewinnen kann.⁵² Diese Einsicht setzt allerdings die Schulung durch die PhG voraus. Deren zentrales Ergebnis besteht in drei Einsichten: Erstens dass der Inhalt aller Begriffe Bestimmungen des vermittelnden Denkens selbst sind; zweitens dass dieses Denken in seiner Selbsterkenntnis – eben unter der Absehung aller gehaltvollen Begriffe, wie sie die erfahrungsbedingte Wissenschaft voraussetzt – diese Bestimmungen als Ausdruck der Wirklichkeit erkennt; drittens dass es sich dadurch seiner schöpferischen Produktivität bewusst wird.⁵³ Der wesentliche Punkt der *Bewusstseinsgestalt des absoluten Wissens* besteht in der Erkenntnisgewissheit darüber, dass die im *begreifenden Erkennen* gewonnenen Bestimmungen die des *objektiven Denkens* sind. Da es „im Gegenstande absolut bei sich selber ist“, gilt nach Hegel notwendigerweise, „daß seine Bestimmungen Bestimmungen der Sache und daß umgekehrt die objektiv gültigen, seienden Bestimmungen seine Bestimmungen sind.“⁵⁴ Die produktiv-schöpferische Kraft des *endlichen Geists*, zum begreifenden Erkennen geschult, ist ein Ausdruck einer allgemeinen und doch konkreten *reinen Subjektivität*.⁵⁵

⁵² Dies gilt natürlich nicht hinsichtlich der Begriffsbezeichnungen, sondern hinsichtlich der logischen Figuren. Nach Falkenburg 1987, 194 könne man die logische Figur der naturphilosophischen Bestimmung *Zeit* anhand des Widerspruchs der Bestimmung der *reinen Quantität* rekonstruieren und als das „beständige Sichselbstaufheben“ deuten, das wiederum die Bedeutung der *reinen negativen Selbstbeziehung* habe. Nach dieser fielen alle differenzierenden Gegensätze (das Außereinander des Raums) einerseits in die Ununterscheidbarkeit der Einheit (Eins) zusammen und würden andererseits aus dieser Einheit erzeugt. Die Bedeutung der Zeit als vernichtend-synthetisierender und erzeugend-differenzierender Grenzbegriff wird von Falkenburg ausführlicher erläutert in Falkenburg 1987, 166–177, 192–202. Die Zeit ist somit eine Realerscheinung der abstrakten Bedeutung der negativen Selbstbezüglichkeit der Subjektivität.

⁵³ „Vermittelt ist er [der Ansatz zur WdL, F. B.] hiermit dadurch, daß das reine Wissen die letzte, absolute Wahrheit des Bewußtseins ist. Es ist in der Einleitung bemerkt, daß die Phänomenologie des Geistes die Wissenschaft des Bewußtseins, die Darstellung davon ist, daß das Bewußtsein den Begriff der Wissenschaft, d. i. das reine Wissen, zum Resultate hat.“ WdLS, 67.

⁵⁴ *EnzG*, § 468Z (287).

⁵⁵ In Bezug zur einer Realform der reinen Subjektivität (dem Weltgeist) schreibt Hegel: „Der Weltgeist ist der Geist der Welt, wie er sich im menschlichen Bewußtsein expliziert; die Menschen verhalten sich zu diesem als Einzelne zu dem Ganzen, das ihre Substanz ist.“ Hegel 1994, 60.

Darin liegt die hegelsche Variation der aristotelischen Konzeption der Selbsterkenntnis der göttlichen Vernunft (siehe 2.3). Allerdings muss sich diese Grundhaltung im Vollzug selbst „bewähren“. Am Ende der voraussetzungslosen systematischen Entwicklung aller logischen Bestimmungen muss der Begriff eines sich selbst erkennenden reinen Subjekts stehen, das sich selbst als wahrer Grund (Ursprung) und Objekt aller entwickelten Bestimmungen sowie als sie selbst weiß (siehe auch ad d).⁵⁶ Der bereits thematisierte Wahrheitsbegriff Hegels – die Korrespondenz zwischen absolutem Begriff und (kohärentem) Begriffssystem (siehe 5.3.6) – verweist auf eine Identität zwischen beiden Subjektauffassungen hinsichtlich ihres produktiven Vermögens.

6.2.4 Zur inter- und transsubjektiven Objektivität des objektiven Denkens (ad c)

Die begrifflich explizierten logischen Formen sind die eines *objektiven Denkens*, das sich vom gewöhnlichen Verstandesdenken des Menschen unterscheidet. Hegel differenziert ähnlich Aristoteles zwischen zwei Subjektauffassungen: zum einen dem endlichen menschlichen Subjekt und zum anderen dem göttlichen Subjekt (einem Absoluten). Die in der WdL vorgeführte Selbsterkenntnis ist die des *objektiven Denkens* der reinen Subjektivität im Medium der menschlichen Vernunft. Der in der WdL gewonnene Begriff der *absoluten Idee* stellt zudem die erste Erkenntnis dessen ontologischer Bedeutung (ideelles Sein) dar – neben der in der Natur (real-erscheinendes Sein) und in den Formen des subjektiven, objektiven und absoluten Geistes (real-ideelles Sein).⁵⁷

Die reine Selbsterkenntnis unterscheidet sich von der lebensweltlichen insofern, als dass deren Bestimmungen nicht durch die Zufälligkeit des jeweiligen Individuums – etwa psychologischer Art et cetera – geprägt

⁵⁶ „Zunächst weiß das Denken die Einheit des Subjektiven und Objektiven als eine ganz abstrakte, unbestimmte, nur gewisse, nicht erfüllte, nicht bewährte.“ Enz_G, § 466 Z (284). „Für den Anfang, den die Philosophie zu machen hat, scheint sie im allgemeinen ebenso mit einer subjektiven Voraussetzung wie die anderen Wissenschaften zu beginnen, nämlich einen besonderen Gegenstand, wie anderwärts Raum, Zahl usf., so hier das Denken zum Gegenstande des Denkens machen zu müssen. Allein es ist dies der freie Akt des Denkens, sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich selber ist und sich hiermit seinen Gegenstand selbst erzeugt und gibt. Ferner muß der Standpunkt, welcher so als unmittelbarer erscheint, innerhalb der Wissenschaft sich zum Resultate, und zwar zu ihrem letzten machen, in welchem sie ihren Anfang wieder erreicht und in sich zurückkehrt.“ Enz_L, § 17 (62 f.).

⁵⁷ Siehe Fußnote 16 (271).

sind, sondern vielmehr durch einen systematischen, auf transsubjektiver Notwendigkeit beruhenden Zusammenhang. Das begreifende Erkennen des objektiven Denkens in der WdL beschreibt einen Vermittlungsakt zwischen dem Individuum, „welches sich entschließen will zu philosophieren“,⁵⁸ und dem *Begriff der Idee*. Es ist ein methodisches Erkennen, welches erst im Vollzug seine *Erkenntnisgewissheit* gewinnt. Lediglich für dieses *objektive Denken* – das im begreifenden Erkennen nachvollzogen wird – gilt die wirklichkeitskonstitutive Funktion, dass „nur in seinem Begriffe [. . .] etwas Wirklichkeit“ hat und „insofern es von seinem Begriffe verschieden ist, hört es auf, wirklich zu sein“.⁵⁹

6.2.5 Der Gewissheitsanspruch einer wirklichkeitskonstitutiven Erkenntnis (ad d)

Die Unabhängigkeit der im *begreifenden Erkennen* des *objektiven Denkens* gewonnenen Begriffe vom Philosophen (etwa von dessen Erkenntnisapparat) basiert zum einen auf dem systematischen Zusammenhang des *Begriffssystems* gemäß dem erläuterten Ideal der *Systematizität_{K/H}* und zum anderen auf der *begriffslogischen Entwicklung*, die sowohl voraussetzungslos als auch intersubjektiv demonstrierbar ist.

Man kann mit Blick auf die moderne Realismusdebatte sagen, dass Hegel damit mindestens eine Weise des semantischen Realismus vertritt. Die *Erkenntnisgewissheit* der reinen Begriffe ist unabhängig vom individuellen Bewusstsein, das diese durch ein *begreifendes Erkennen* bestimmt.⁶⁰ Alle begrifflichen Bestimmungen besitzen eine *intrasubjektiv-logische Gültigkeit*, die allen Vernunftsubjekten durch das *begreifende Erkennen* nachvollziehbar einsichtig und somit intersubjektiv ist.⁶¹

Darüber hinaus besitzt das *Begriffssystem_H* eine transsubjektive Bedeutung. Dessen logische Formen sind wirklichkeitskonstitutiv, eröffnen also eine ontologische Dimension. In diesem Anspruch wird nicht selten

⁵⁸ Enz_L, § 17.

⁵⁹ WdL_S, 43 f.

⁶⁰ Siehe zur Realismusdebatte beispielsweise Tschepke 2006, 7–9.

⁶¹ In dieser Perspektive erscheint der *Begriff der Idee* als eine Spielart des *Platonismus* und der durch ihn gebildete *logische Raum* wie ein abstrakter Ideenhimmel, der zugleich Wirklichkeit sein soll. Adorno beispielsweise veranlasst Hegels Rede über die Relation zwischen Weltgeist und Individuum, als einen „Rückfall in den Platonismus“ zu bezeichnen, siehe Adorno 1966, 321 f. Zur dynamischen Wende der platonische Ideenlehre durch Hegel siehe Theunissen 1978a und Schnädelbach 1993, 802. Eine ausführliche und kritische Auseinandersetzung mit der hegelschen Platondeutung findet sich in Düsing 1983, 84–96.

der *metaphysische Realismus* der vorkritischen Metaphysikansätze vermutet.⁶² Nach Hegel sind die im *begreifenden Erkennen* entwickelten Bestimmungen die Bestimmungen der immanenten Logik der (selbständigen) *Realformen*. Dass die *Realformen* in ihrer Erscheinung diesen Bestimmungen (ihrem Begriff) nicht vollständig, sondern lediglich den allgemeinen Prinzipien nach entsprechen, interpretiert er als die *grundsätzliche Negativität der Realformen in ihrem Erscheinen* gegenüber dem *objektiven Denken* (siehe 5.2.5). Die Negativität der Erscheinung der *Realformen* ist von der Widersprüchlichkeit der Begriffe an sich zu unterscheiden.⁶³

Die *Wirklichkeit_H*, der die *Realformen* in ihrem Erscheinen nicht entsprechen, ist die der Bestimmungen des *objektiven Denkens*, das die *absolute Idee* rein begrifflich ausdrückt. Diesen ontologischen Anspruch versinnbildlicht Hegel häufig anhand der christlichen Gottes-Metaphorik.⁶⁴ Das Begriffssystem der WdL stellt kein rein formales Abstraktum dar, das lediglich in formallogischer Hinsicht als die systematische Einheit aller apriorischen Begriffsbestimmungen im intersubjektiven Sinn gefasst werden kann. Es in der Form, in der es mit dem Erreichen der *absoluten Idee* vollendet vorliegt, als eine von der Realität abgelöste Ideenwelt zu deuten, wäre nach Hegel falsch. Die Aufgabe der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis besteht für Hegel wie für Aristoteles vielmehr darin, die *Bestimmungen des objektiven Denkens* in den Erscheinungen der *Realformen* – in deren Widerspruch zu ihrem Begriff – als deren Wirklichkeit zu erkennen.⁶⁵

⁶² Siehe etwa Russel 1967, 128 f. Vergleiche auch Tschepke 2006, 3–6. Der hier angesprochene metaphysische Realismus sollte nicht mit Putnams *metaphysischen Realismus* verwechselt werden.

⁶³ „Eine sinnige Betrachtung der Welt unterscheidet schon, was von dem weiten Reiche des äußeren und inneren Daseins nur Erscheinung, vorübergehend und bedeutungslos ist, und was in sich wahrhaft den Namen der Wirklichkeit verdient.“ EnzL, § 6. Mit Bezug auf die christliche Trinitätslehre (Gott(-vater), Gottes Sohn, Heiliger Geist) erklärt Hegel: „In konkreter und realer Gestalt zeigt sich das hier erwähnte Verhältnis der drei Stufen der logischen Idee in der Art, daß Gott, der die Wahrheit ist, in dieser seiner Wahrheit, d. h. als absoluter Geist, nur insofern von uns erkannt wird, als wir zugleich die von ihm erschaffene Welt, die Natur und den endlichen Geist, in ihrem Unterschied von Gott als unwahr anerkennen.“ EnzL, § 83Z (180).

⁶⁴ Auch an dieser Stelle bemüht Hegel die Trinitätslehre: „Dieses Reich [der logische Raum gemäß der *absoluten Idee*, F. B.] ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.“ WdL_S, 44.

⁶⁵ „Die Idee ist die Wahrheit; denn die Wahrheit ist dies, daß die Objektivität dem

Die logischen Formen der WdL sind daher die begrifflichen Bestimmungen, durch die die Wirklichkeit der erscheinenden *Realität_H* begriffen wird. Sie liefern nach Hegel die *umfassende Grammatik wissenschaftlicher Erkenntnis*, die alle Teilgrammatiken enthält, nach denen wir zum einen die erscheinende Realität in ihrer Wirklichkeit erkennen und zum anderen uns in dieser Realität theoretisch und praktisch verorten können.

6.2.6 Die ontologische Dimension der Logik (ad e)

Aus den bewusstseinstheoretischen Überlegungen der PhG lassen sich Rückschlüsse auf die ontologische Dimension der WdL ziehen, die wesentlich auf der Selbsterkenntnis des Philosophen basieren, in seinem denkenden Selbstsein notwendigerweise auf ein Anderes bezogen zu sein.⁶⁶ Hegel versucht, über diesen Ansatz die beiden Gegensätze der neuzeitlichen Wirklichkeitserkenntnis gemäß dem *Mediatisierung_H-Prinzips* (siehe 5.2.1) durch das vermittelnde Denken zu verbinden: Zum einen die Selbsterkenntnis der Subjektivität, die seit Descartes als Selbstreflexion des reinen Bewusstseins gedeutet wird (siehe 3.1), und zum anderen die Erkenntnis der Objektivität durch dieses reine Bewusstsein, die seit Descartes auf einer abstrakten (quasi-geometrischen) Ontologie des dem Bewusstsein Äußerlichen, des Gegenständlich-Substanziellen, basiert.

Das Auseinanderdriften von Selbst- und Welterkenntnis führt, so Hegels Warnung, einerseits zu einer „ontologische[n] Dezentrierung des Subjekts“⁶⁷ – die eine *Entobjektivierung*, eine Ausblendung substanzontologischer Kategorien in der Selbsterkenntnis des (Selbst-)Bewusstseins,

Begriffe entspricht, – nicht daß äußerliche Dinge meinen Vorstellungen entsprechen; dies sind nur richtige Vorstellungen, die Ich Dieser habe. In der Idee handelt es sich nicht um Diesen, noch um Vorstellungen, noch um äußerliche Dinge. – Aber auch alles Wirkliche, insofern es ein Wahres ist, ist die Idee und hat seine Wahrheit allein durch und kraft der Idee.“ Enz_L, § 213 (368). „Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. An sich ist jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst mit dem Anderssein und der Entfremdung sowie mit dem Überwinden dieser Entfremdung ist.“ PhG, 24.

⁶⁶ In der PhG merkt Hegel dazu an: „Es ist ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein. Erst hierdurch ist es in der Tat; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein; Ich, das der Gegenstand seines Begriffs ist, ist in der Tat nicht Gegenstand; [...]. Indem ein Selbstbewußtsein der Gegenstand ist, ist er ebensowohl Ich wie Gegenstand“ (PhG, 144, ich deute die *Tat* an dieser Stelle als *Selbsterkenntnisakt*).

⁶⁷ Zimmer 2004, 10. Siehe dazu auch Cobben 2007, 309 f.

zur Folge hat – und andererseits zu der bereits erläuterten *Objektivierung der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis* (vergleiche 3.3). Die wesentlich durch Fichte und Schelling beeinflusste Antwort Hegels lautet, die „Ungleichheit, die im Bewußtsein zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, stattfindet“, dadurch aufzuheben, dass die Bestimmungen, die die Subjektivität in ihrer reinen Selbsterkenntnis erkennt, ebenso die Bestimmungen aller *Realformen* sind.⁶⁸

So ist beispielsweise die im vorhergehenden Punkt angesprochene Überlegung, dass das Widersprüchliche nicht nur das wesentliche Moment des subjektiven Denkens, sondern auch das der *Realformen* ist, bereits durch diesen Gedanken geleitet. Denn Hegel interpretiert den *äußeren Widerspruch* zwischen Bewusstsein und Substanz oder gegenständlicher Welt als einen *immanenten Widerspruch*. Dieser, der „zunächst als Ungleichheit des Ichs zum Gegenstande erscheint, [...] ist ebensowohl die Ungleichheit der Substanz zu sich selbst“.⁶⁹ Die Realform entspreche jedoch ihrem (reflexiven) Begriff nicht; sie halte der in ihr liegenden reflexionslogischen Bestimmung, die ein (Selbst-)Widerspruch ist, nicht stand (siehe 6.4). Mit Hoffmann kann man diese Umdeutung auf das Axiom bringen, „daß alles Nur-Gegenständliche, Nur-Objektive und Gegenständliche seinen letzten Sinn in einem Reflexiven, einem Selbstverhältnis haben und darstellen können muß.“⁷⁰

Alle Formen der Selbstbestimmung, die aufgrund der *Entobjektivierungstendenz* lediglich als Momente des denkenden Bewusstseins oder der Subjektivität verstanden werden, begreift Hegel ebenso als wesentliche Momente der Substanz beziehungsweise der *Realformen der Welt*.

Was außer ihr vorzugehen, eine Tätigkeit gegen sie zu sein scheint, ist ihr eigenes Tun, und sie zeigt sich wesentlich Subjekt zu sein.⁷¹

⁶⁸ PhG, 39. Goethe konstatiert: „Alles, was im Subjekt ist, ist im Objekt und noch etwas mehr. Alles, was im Objekt ist, ist im Subjekt und noch etwas mehr. Wir sind auf doppelte Weise verloren oder geborgen: Gestehen wir dem Objekt sein Mehr zu, Pochen wir auf unser Subjekt.“ Goethe 1981, 436. Die historische Entwicklung dieser Reflexionsontologie wird in Zimmer 2004, 10–31 dargestellt.

⁶⁹ PhG, 39. „Die gemeine Erfahrung aber spricht es selbst aus, daß es wenigstens eine Menge widersprechender Dinge, widersprechender Einrichtungen usw. gebe, deren Widerspruch nicht bloß in einer äußerlichen Reflexion, sondern in ihnen selbst vorhanden ist.“ WdL_W, 75. Hegel wendet sich mit dieser Überlegung wie zuvor Fichte und Schelling gegen Kant: „D. h. gerade jene Synthese des Begriffs und des Seins oder die Existenz zu begreifen, d. h. sie als Begriff zu setzen, dazu kommt Kant nicht. Existenz bleibt ihm ein schlechthin Anderes als ein Begriff.“ VGPh_{III}, 360. Zu Schellings naturphilosophischem Ansatz siehe auch Neuser 2007.

⁷⁰ Hoffmann 2004, 17.

⁷¹ PhG, 39. Siehe dazu Theunissen 1978b, 330–337. „Denn der Begriff, wie er

Die Selbsterkenntnis des Bewusstseins ist somit kein vom substanziellen Sein abgelöster Prozess – und somit eine von diesem getrennte Seinsweise – sondern in ihrer Bewegung eine Erscheinungsform einer subjekttheoretisch verstandenen Substanz: Das Bewusstsein ist eine Stufe der Selbstbestimmung des (subjekthaft-substanziellen) Seins. Das heißt, die Kategorien, nach denen das Bewusstsein sich in der Selbstreflexion seiner Denkbewegung denkt, sind zugleich die Kategorien des Seins.⁷² Denn

will man dialektisch das Ganze des *realen Verhältnisses* ins Auge fassen, in dem das in sich reflektierte Subjekt als bestimmter Modus des Seins, nämlich in ontologischer Differenz als dasjenige Seiende im Sein steht, welches in sich reflektiert ist, d. h. im Selbst- wie Weltverhältnis objektiv alle Realität in Beziehung auf sein Bewusstsein gewinnen muss,⁷³

dann müssen alle Bestimmungen – die der Selbsterkenntnis wie die der Welterkenntnis des *denkenden Bewusstseins* – ebenso als Bestimmungen des Seins gedacht werden. Darin findet sich die ontologische Dimension des *absoluten Wissens (BWSG)* und somit der *Grundhaltung der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis*.⁷⁴ Plessner formuliert diesen Gedanken später wie folgt:

sonst bestimmt werde, ist wenigstens die durch Aufhebung der Vermittlung hervorgehende, somit selbst unmittlere Beziehung auf sich selbst; das Sein ist aber nichts anderes als dieses.“ VGPhIII, 360.

⁷² Theunissen 1978b, 331. Darauf verweist auch Houlgate in seiner Kritik an McDowells Hegel-Interpretation: „Yet external constraint is not the only kind of constraint that the world can exercise on us. In Hegel’s view, thought is internally constrained by the logical categories that are inherent in being. Thought is constrained in this way because it is being’s own understanding of itself. [...] The logical-ontological categories in terms of which we understand the world are not, however, arbitrarily chosen by thought; they are immanent in thought because they are immanent in being. Thought is, therefore, constrained internally by the nature of being, by the way the world is.“ Houlgate 2006, 254.

⁷³ EnzL, § 17.

⁷⁴ Durch das im begreifenden Erkennen nachvollzogene objektive Denken erhält die parmenideische Einheit von Denken und Sein (siehe 1.1.3) „die Form einer sowohl objektiven wie subjektiven Einheit, da dieses sich selber als die Natur der Sache weiß. Diejenigen, welche von der Philosophie nichts verstehen, schlagen zwar die Hände über den Kopf zusammen, wenn sie den Satz vernehmen: Das Denken ist das Sein. Dennoch liegt allem unserem Tun die Voraussetzung der Einheit des Denkens und des Seins zugrunde. Diese Voraussetzung machen wir als vernünftige, als denkende Wesen. Es ist jedoch wohl zu unterscheiden, ob wir nur denkende sind oder ob wir uns als denkende auch wissen. Das erstere sind wir unter allen Umständen; das letztere hingegen findet auf vollkommene Weise nur dann statt, wenn wir uns zum reinen Denken erhoben haben. Dieses erkennt, daß es selber allein, und nicht die Empfindung oder die Vorstellung, imstande ist, die Wahrheit der Dinge zu erfassen [...]“ EnzG, § 465Z (284).

Nur wenn das All = Eine selbst als Erkennen gefaßt und damit die Substanz zum Substanz-Subjekt erweitert, dem Sein die Sehe, um den Fichteschen Ausdruck zu gebrauchen, ursprünglich zugesprochen wird, kommen wir aus dem hoffnungslosen Wettstreit heraus. Nur als Erkennen selbst ist Sein möglich, das aus seinem Wesen folgt. Da ein Außer-ihm von dem es erkannt werden könnte, in keiner Hinsicht mehr Spielraum hat, muß dieses dem Sein einwohnende Erkennen mit ihm nicht nur zusammenfallen, sondern identisch sein. Insofern ist das alleine Sein Selbsterkennen oder Vernunft. Als Sicherkennen ist es Subjekt=Objekt.⁷⁵

Im Rahmen des Systems der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis hat Hegel dazu zwei Aufgaben zu lösen: Zum einen muss er nachweisen, dass die Selbstreflexion der reinen Subjektivität einen Begriff von ihr offenbart, der sie in ihrem voraussetzungslosen objektiven Denken nicht nur als reine Identität bestimmt, die ohne Bezug auf Anderes *ist*. Zum anderen muss er nachweisen, dass die Bestimmungen, die das denkende Bewusstsein in der Reflexion seiner Denkbewegungen erkennt, ebenso Bestimmungen des von ihm Unterschiedenen, des substanziiell Anderen sind.

Die erste Aufgabe löst er in der WdL. Die reine Subjektivität oder das objektive Denken *ist* wesentlich Reflexion im Anderen seiner selbst: Ein In-Bezug-Setzen von Begriffen, die jenes in einer bestimmten, einer begrenzten Hinsicht ausdrücken.⁷⁶ Anhand der logischen Bestimmung des *In-Beziehung-Seins über Anderes seiner selbst* müssen auch alle Erscheinungsformen des substanziiellen Seins (der Natur und Kultur) untersucht werden (Aufgabe der Realphilosophie). Dies verlangt, die Erscheinungsformen des äußerlich Substanziiellen, alle *Realformen*, als ein ebenso strukturiertes Sein anzuerkennen. Das heißt, dass die Erkenntnis des reinen objektiven Denkens in dem von ihm (anscheinend) grundsätzlich Unterschiedenen, der ihm anfangs äußerlichen *Realität_H*, nur möglich ist, wenn deren *Realformen* als ein ebenso auf sich selbstbezogenes (als graduell differenziertes quasi-subjekthafes) Seiendes (an-)erkannt werden. Das objektive Denken in der ihm (anfangs) äußerlichen Realität fußt auf

⁷⁵ Plessner 1954, 417.

⁷⁶ Hegels Formulierung in der PhG: „Die lebendige [gedachte, F. B.] Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen; oder die entgegengesetzte Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst [...] ist das Wahre.“ PhG, 23.

einer in ihrer Anerkennungsweise graduell differenzierten Interaktionsbewegung, die durch das Ineinandergreifen von theoretischem Erkennen und praktischem Begreifen begriffslogisch vermittelt (siehe Kapitel 7).

6.2.7 Die anthropologische Dimension der logischen Grammatik (ad f)

Dadurch, dass das begreifende Erkennen des *objektiven Denkens*, dessen logische Formen die gesamte Wirklichkeit „durchtränken“,⁷⁷ ein menschliches Individuum erfordert, ist es an dieses selbst zurückgebunden. Diese Rückbindung soll jedoch nicht zur Einschränkung der Vernunftkenntnis in psychologischer, sozialer, kultureller oder auch transzendentalphilosophischer Hinsicht führen. Es geht Hegel vielmehr darum, deren methodischen Einschränkungen, die meist anhand der Präsuppositionen der empirischen Wirklichkeitserkenntnis vorgenommen werden, als willkürlich zu kritisieren und mit Hilfe der skeptischen Destruktion zurückzuweisen (ohne in die vorkritische metaphysische Spekulation zurückzufallen).

Hegel erinnert deshalb daran, dass neben der *Grundhaltung der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis* auch das *objektive Denken* einzuüben ist:

In Rücksicht auf die Bildung und das Verhältnis des Individuums zur Logik merke ich schließlich noch an, daß diese Wissenschaft wie die Grammatik in zwei verschiedenen Ansichten oder Werten erscheint. Sie ist etwas anderes für den, der zu ihr und den Wissenschaften überhaupt erst hinzutritt, und etwas anderes für den, der von ihnen zu ihr zurückkommt. Wer die Grammatik anfängt kennenzulernen, findet in ihren Formen und Gesetzen trockene Abstraktionen, zufällige Regeln, überhaupt eine isolierte Menge von Bestimmungen, die nur den Wert und die Bedeutung dessen zeigen, was in ihrem unmittelbaren Sinne liegt; das Erkennen erkennt in ihnen zunächst nichts als sie. Wer dagegen einer Sprache mächtig ist und zugleich andere Sprachen in Vergleichung mit ihr kennt, dem erst kann sich der Geist und die Bildung eines Volks in der Grammatik seiner Sprache zu fühlen geben; dieselben Regeln und Formen haben nunmehr einen erfüllten, lebendigen Wert. Er kann durch die Grammatik hindurch den Ausdruck des Geistes überhaupt, die Logik, erkennen.⁷⁸

Die logische Formen des objektiven Denkens bilden die *Grammatik der philosophisch-systematischen Wirklichkeitserkenntnis*, die man zunächst zu erlernen hat, und deren Sinn sich in voller Bedeutung erst erschließt, wenn man diese im systematischen Zusammenhang überblickt und diesen

⁷⁷ Drüe et al. 2000, 90.

⁷⁸ WdLS, 53.

in Bezug zu allen anderen Wirklichkeitserschließungsweisen setzt. Durch die in der WdL vorgeführte *Grammatik* erkennt das philosophierende Individuum in erster Hinsicht das *Absolute*.

In zweiter Hinsicht erkennt es sich selbst und zwar in seinem Vermögen, das Absolute zu erfassen, dessen Bestimmungen die Bestimmungen der Wirklichkeit sind. Die WdL ist somit auch „eine Demonstration der Freiheit des Denkens“,⁷⁹ das die Wirklichkeit bestimmt und sich im Bewusstsein des *endlichen Geists* ausdrückt. Das heißt, obwohl die WdL ein objektives Denken vorführt, das wir unter Absehung aller subjektiven Zufälligkeiten begreifend erkennen, ist dieses auch ein Ausdruck unserer selbst. Es spiegelt das tätige – in dieser Tätigkeit produktive und sich selbst bedingende – ICH als reine Subjektivität wider. Die WdL liefert somit nicht nur die Bestimmungen der materiellen, empirisch erfahrbaren Natur und ideellen *Realformen* sowie der sich entwickelnden Welthistorie (als historische Realausdrücke des absoluten Geistes), sondern auch des Menschen. Der begreifend erkennende Mensch, der sich im *objektiven Denken* übt, muss sich selbst in all seinen Bestimmungen, die er aus seiner lebensweltlichen Selbsterkenntnis gewinnen kann, in der WdL wiederfinden, um nicht außerhalb des *objektiven Denkens*, der *Grammatik* der (allumfassenden) Wirklichkeit, zu stehen.

Die essenzielle Herausforderung, der man sich nach Hegel stellen muss, lautet, die Freiheit des Menschen – die ihn auszeichnende Form der *schöpferischen Selbstbestimmung* – im von ihm unterschiedenen *objektiven Denken* wiederzufinden, ohne das *Begriffssystem_H* des *objektiven Denkens* als anthropozentrische Selbstschöpfung misszuverstehen. Es findet sich darin ein zentrales „metaphysisches Versprechen“:⁸⁰ Das (philosophisch) erkennende Subjekt begreift sich in seiner Selbsterkenntnis eben nicht als ein vollkommen unbedingtes (transzendental freies), von allen anderen in Bedingungsgefügen stehenden Dingen isoliertes Wesen, das außerhalb der *Grammatik* der wissenschaftlichen Realitätserkenntnis steht. Vielmehr erkennt es sich als ein Wesen, das in seiner *Weise der Selbstbestimmung* im an der Erkenntnis des Absoluten orientierten logischen Raum *aufgehoben* – negiert und erhalten – ist. Das selbstbestimmte Wesen Mensch kann,

⁷⁹ Drüe et al. 2000, 91.

⁸⁰ Drüe et al. 2000, 118. Hackenesch hebt an gleicher Stelle Hegels These hervor, dass der Begriff des *Absoluten* vor allem ein subjekttheoretischer Begriff sei – der Begriff sei *Ich* und *reines Selbstbewusstsein* (siehe Fußnote 16 (271)). Die darin virulent werdende Bestimmung des Menschen – ein freies Wesen zu sein – sei als eine Weise der Selbstbestimmung zu verstehen, die in ihrer Selbstbeziehung das Andere nicht vollständig negiere, sondern sich über das Andere auf sich selbst beziehe.

so Hegels Versprechen, als mit dem (logischen) Ganzen der Wirklichkeit versöhnt auf wissenschaftlichem Wege erkannt werden.⁸¹

6.2.8 Leitfragen der Interpretation

Zu Hegels Logik-Programm, das lediglich hinsichtlich dieser sechs Aspekte skizziert wurde, sind in der Sekundärliteratur eine kaum überschaubare Anzahl an Einwänden diskutiert worden. Im Rahmen dieser Untersuchung interessieren lediglich folgende Fragen:

1. Inwiefern begründet Hegel die Autonomie des begreifenden Erkennens und somit des objektiven Denkens?
2. In welchem Sinn kann man das begreifende Erkennen als begrifflogische Entwicklung anhand von Widersprüchen und somit als operationalisierbare Methode rekonstruieren?
3. Inwiefern kann die selbstbezügliche Negation als logischer Kern des Prinzips des Widerspruchs ausgemacht und ihre Bewegung als logische Grundfigur der autonomen Selbstbewegung des objektiven Denkens gedacht werden?
4. Welche Bedeutung erhält der Begriff des philosophischen Erkenntnisideals im Lichte der Autonomie des objektiven Denkens und darin in Abgrenzung zur aristotelischen Konzeption?

In der folgenden Interpretation der WdL als Hegels Paradigma der selbstgenügsamen Wissenschaft werden also die wissenschaftstheoretischen und philosophiegeschichtlichen Fragestellungen, die mit der Begründungslast

⁸¹ Hegel versucht daher, die Identifikation des Freiheitsbegriffs mit dem der Selbstständigkeit (Unabhängigkeit vom Anderen) zu verbinden: „Die Selbstständigkeit, auf die Spitze des fürsichseienden Eins getrieben, ist die abstrakte, formelle Selbstständigkeit, die sich selbst zerstört, der höchste, hartnäckigste Irrtum, der sich für die höchste Wahrheit nimmt, – in konkreteren Formen als abstrakte Freiheit, als reines Ich, und dann weiter als das Böse erscheinend. Es ist die Freiheit, die sich so vergreift, ihr Wesen in diese Abstraktion zu setzen, und in diesem Beisichsein sich schmeichelt, sich rein zu gewinnen. Diese Selbstständigkeit ist bestimmter der Irrtum, das als negativ anzusehen und sich gegen das als negativ zu verhalten, was ihr eigenes Wesen ist. Sie ist so das negative Verhalten gegen sich selbst, welches, indem es sein eigenes Sein gewinnen will, dasselbe zerstört, und dies sein Tun ist nur die Manifestation der Nichtigkeit dieses Tuns. Die Versöhnung ist die Anerkennung dessen, gegen welches das negative Verhalten geht, vielmehr als seines Wesens, und ist nur als Ablassen von der Negativität seines Fürsichseins, statt an ihm festzuhalten.“ WdLs, 192 f.

einer solchen *ontologisch-konstitutiven Fundamentallogik* einhergehen, weitgehend ausgeblendet.⁸²

6.3 Das begreifende Erkennen als methodisches Verfahren

Das Ergebnis von Hegels systematischer Analyse des Bewusstseins anhand einer Galerie von menschlichen Selbsterfahrungen, den Bewusstseinsgestalten, in der PhG besteht in der Kennzeichnung der spezifischen Grundhaltung der philosophischen Wissenschaft (im Sinn der Bewusstseinsgestalt des *absoluten Wissens*). Nach der Prüfung aller *Gewissheitsansprüche* erwies sich jede Erkenntnis als Resultat eines in bestimmter Hinsicht eingeschränkten subjektiven Denkens. Der systematische Zusammenhang der logischen Figuren, die die Mannigfaltigkeit dieser subjektiven Denkweisen konstituieren, ergibt ein *objektives Denken*. Dieses drückt sich im *Bewusstsein* des endlichen Geistes aus (siehe 5.2) und kann über das *begreifende Erkennen* expliziert werden. Zwar besitzt jede Bewusstseinsgestalt ihren eigenen *logischen Raum*, in dessen *Erkenntnishorizont* eine somit spezifische Wirklichkeit erkannt wird, aber lediglich der *logische Raum*, der in der Grundhaltung des *absoluten Wissens* entwickelt wird, bildet nach Hegel die *Grammatik des objektiven Denkens* der *philosophisch-systematischen Wirklichkeitserkenntnis* (siehe 5.2.2). In der WdL als der Vorführung dieses *objektiven Denkens* kann diese Grundlegung allerdings nicht als Erkenntnisbedingung vorausgesetzt werden. Die

⁸² Siehe dazu auch Wandschneider 2004. Ausgeblendet wird vor allem die kritische Hinterfragung des ontologisch-konstitutiven Anspruchs der WdL und deren Genese im Zuge der Entwicklung des Deutschen Idealismus. Denn selbst wenn man akzeptiert, dass es eine Wissenschaft über die Gesamtheit aller reinen Kategorien gibt (und diese in einem notwendigen logischen Zusammenhang stehen), folgt aus dem Anspruch, ihnen uneingeschränkte ontologisch-konstitutive Bedeutung zuzuweisen (ein Anspruch, den Kant auf bestimmte Kategorien und eine bestimmte Erkenntnisform einschränkt), eine kaum einzuholende Begründungslast (nämlich die Darlegung des gesamten Begriffssystems anhand notwendiger Schlüsse, wobei sich eben Inhalt, Form und Methode des Schlussverfahrens aus dem vorgeführten Denken selbst ergeben). Siehe dazu die Bedenken in Taylor 1975, 339 ff. Weiterführende Interpretationen der WdL finden sich: mit Fokus auf Problem des Anfangs in Fulda 1965, mit Fokus auf die subjekttheoretische Konzeption in Düsing 1976, mit Fokus auf die prozesshafte Ontologie in Theunissen 1978a, mit Fokus auf die Reflexionsbestimmungen und die logische Struktur der selbstbezüglichen Negation in Henrich 1978, mit Fokus auf die Bedeutungsnuancen des Negationsbegriffs im Widerspruchsprinzip in Wolff 1981, mit Fokus auf die *Praxis des begriffslogischen Schließens* in Stekeler-Weithofer 1992 und mit Fokus auf den operationalen Umgang mit dem Prinzip des Widerspruchs in Schick 2010.

WdL stünde sonst in Abhängigkeit zur Selbsterfahrung des menschlichen Bewusstseins.⁸³

Das nach dem Ideal der *Systematizität_{K/H}* zusammenhängende und in sich ausdifferenzierte Ganze aller objektiven Denkbestimmungen, der *logische Raum der (wahrhaften) Wirklichkeitserkenntnis*, muss nach einem in sich geschlossenen, einem *autonomen Entwicklungsverfahren* entwickelt werden. Das Verfahren beruht auf dem der WdL immanenten „Strukturgesetz“⁸⁴ als deren *architektonischem Prinzip*. Die WdL stellt dann moderner ausgedrückt eine *Fundamentallogik* dar, die alle wissenschaftliche Wirklichkeitserkenntnis *objektiv-logisch* fundiert – aber weder in der Bedeutung der vorkritischen Metaphysik (ontologisch) noch in der der kantischen Transzendentalphilosophie (transzendentallogisch) oder der modernen Mengenlehre (formallogisch).⁸⁵ Mit der Voraussetzungslosigkeit dieses Verfahrens besitzt man eine Erklärung, weshalb Hegel die WdL als eine *selbstgenügsame Wissenschaft* bezeichnet, die sich in ihrer *Selbstgenügsamkeit (Aristoteles)* wahrhaft weiß. Hegels Basisüberlegungen zur Selbstgenügsamkeit des Entwicklungsverfahrens sollen in diesem Teilkapitel dargestellt werden.

6.3.1 Das begreifende Erkennen des objektiven Denkens

In der folgenden Interpretation gehe ich davon aus, dass die phänomenale Blaupause des in der WdL vorgeführten Verfahrens der Selbsterkenntnis des *objektiven Denkens* die des menschlichen *Bewusstseins* darstellt (sie-

⁸³ Aus diesem Grund – der Abhängigkeit des Begriffs vom empirisch Gegebenen (oder vom metaphysisch unbegründet Gesetzten) – weist Hegel auch eine psychologische oder Kants transzendentallogische Grundlegung zurück: „Wie nun aber auch die Formen gestaltet sein möchten, welche dem Begriffe vorangehen, so kommt es zweitens auf das Verhältnis an, in welchem der Begriff zu denselben gedacht wird. Dies Verhältnis wird sowohl in der gewöhnlichen psychologischen Vorstellung als auch in der Kantischen Transzendentalphilosophie so angenommen, daß der empirische Stoff, das Mannigfaltige der Anschauung und Vorstellung, zuerst für sich da ist und daß dann der Verstand dazu hintrete, Einheit in denselben bringe und ihn durch Abstraktion in die Form der Allgemeinheit erhebe. Der Verstand ist auf diese Weise eine für sich leere Form, welche teils nur durch jenen gegebenen Inhalt Realität erhält, teils von ihm abstrahiert, nämlich ihn als etwas, aber nur für den Begriff Unbrauchbares wegläßt. Der Begriff ist in dem einen und dem anderen Tun nicht das Unabhängige, nicht das Wesentliche und Wahre jenes vorausgehenden Stoffes, welches vielmehr die Realität an und für sich ist, die sich aus dem Begriffe nicht herausklauben läßt.“ WdL_W, 257 f.

⁸⁴ Hoffmann 2004, 289.

⁸⁵ Eine umfassende Aufzählung der Bedeutungen von Grundlegungsdisziplinen, die die WdL nicht oder nur teilweise erfassen, findet sich in Fulda 2003b, 135–138.

he 6.2.2). In der Selbsterkenntnis des *endlichen Geists erscheint* bereits die Erkenntnisbewegung, die mit dem Begriff der *absoluten Idee* als logische Bestimmung des reinen Denkens expliziert wird. Dieser „erkennt sich im Anderen [allen Bestimmungen der Bewusstseinsgestalten, F. B.], das er selbst hervorgebracht hat, und er weiß sich als die sich entzweieude und vergegenständlichende sowie den Gegenstand mit sich selbst identifizierende Beziehung“.⁸⁶ Die begrifflichen Bestimmungen, die das denkende Bewusstsein in allen Bewusstseinsgestalten als die eigenen erkennt, entstammen der *reflexiven Selbsterfahrung* des denkenden Menschen – das Bewusstsein erkennt sie im retrospektiven Nachdenken als Resultat seiner Tätigkeit, die zugleich die einer reinen Subjektivität ist.⁸⁷ Wenn die WdL voraussetzungslos (somit auch erfahrungsunabhängig) sein soll, dann müssen alle Bestimmungen – inklusive der Bestimmung ihrer Bedeutung als Wissenschaft und ihres Verfahrens – immanent entwickelt werden und können nicht als äußerliche Zielsetzung präsupponiert werden.

Da lediglich die Basiskonzeption der WdL untersucht werden soll, kann zweierlei vorausgesetzt werden: Zum einen, dass die WdL auf die Explikation der Bestimmung der Selbsterkenntnisbewegung des *objektiven Denkens* abzielt, die Hegel als die *absolute Idee* bezeichnet.⁸⁸ Zum anderen, dass das Verfahren, nach dem das *begreifende Erkennen* das Begriffssystem entwickelt und somit zur Bestimmung beziehungsweise zum *spekulativen Begriff* der absoluten Idee gelangt, ein *begriffslogisches Verfahren* ist. Anhand dieses begriffslogischen Verfahrens führt das *begreifende Erkennen* die Entwicklung der Selbsterkenntnis des *objektiven Denkens* vor und vollzieht es zugleich im Medium der (verstandeslogischen) Begriffsbestimmungen nach. Mit dem Schlusspunkt der begrifflichen Entwicklung der WdL expliziert Hegel also die Begriffsbestimmung, die alle aus der begrifflichen Entwicklung hervorgegangenen Denkbestimmungen systematisch in sich *einschließt* und sie als Teilbestimmungen des objektiven Denkens ausweist.

Eine wesentliche Grundeinsicht des begriffslogischen Entwicklungsverfahrens besagt, dass das *begreifende Erkennen* des *objektiven Denkens*

⁸⁶ Düsing 1976, 241.

⁸⁷ Alle Facetten der Erfahrung des natürlichen Bewusstseins, die mehr oder weniger im „Dunkel des gelebten Augenblicks befangen“ aufgegriffen werden, werden dazu analysiert. Siehe dazu Fulda 2003a, 84.

⁸⁸ Andernfalls müsste man die gesamte Begriffsentwicklung nachvollziehen, um zu untersuchen, welche der Begriffsbedeutungen der WdL zukommt und ob Hegel seinem eigenen Kriterien nachkommt. Eine Aufgabe, die im Rahmen dieser Arbeit keinesfalls bewerkstelligt werden könnte. Ein Versuch dieser Art ist Hösle 1988a und Hösle 1988b.

auf keine vorliegende Mannigfaltigkeit zurückgreifen kann: Es kann nicht lediglich ein *analytisch-synthetisierender Akt an Vorgegebenem* sein. Im Gegensatz zur traditionellen (Aristoteles) und transzendentalen Logik (Kant), in der die logischen Kategorien lediglich durch eine Analyse der vorgegebenen Urteilsformen abstrahiert werden, wird in der WdL das *begreifende Erkennen* des *objektiven Denkens* als eine *produktiv-schöpferische Erkenntnistätigkeit* begriffen, die alle Begriffsbestimmungen selbst hervorbringt. Hegel entwirft daher eine rein spekulative Logik, die die philosophische Wirklichkeitserkenntnis konstituiert:

Aber wie es wahrhaft ist, stellt es sich nur der denkenden Vernunft dar; was ist, ist an sich vernünftig, aber darum noch nicht für den Menschen, für das Bewußtsein; erst durch die Tätigkeit und Bewegung des Denkens wird das Vernünftige, das, was wahrhaft ist, für ihn; – nicht ein passives Auffassen – denn wie es äußerlich ist, ist es sinnlich –, aber ebensowenig ein willkürliches Hervorbringen, Hin- und Her-Räsonieren, sondern vernünftiges Denken – ein Denken, in das sich nichts – das Sinnliche, Gemeinte, Subjektive – einmischt, sondern das frei und nur bei sich selbst sich entwickelt. – Die Vernunft, welche das ist, was ist, und die Vernunft, welche das Wesen des Geistes ausmacht, ist eine und dieselbe. – Was der Geist aus sich Vernünftiges produziert, das ist – ein Objektives, und dies Objektive ist nur vernünftig für ihn, insofern es denkt.⁸⁹

6.3.2 Die Rolle der Subjektivität im Verfahren

Die sich im Verfahren ausdrückende *produktive Kraft* darf allerdings nicht allein als subjektives Vermögen des philosophierenden Subjekts verstanden werden – weder inhaltlich (als produktive Fantasie) noch transzendental (als einheitsstiftendes Synthesisvermögen) –, sondern als *immanentes Wirkprinzip* des *objektiven Denkens*.⁹⁰ Hegel beschreibt dieses Wirkprinzip häufig als die „sich selbst bewegende Seele“ und somit in Bezug zur aristotelischen Anwendung dieses Begriffs als „das Prinzip aller natürlichen und geistigen Lebendigkeit überhaupt“, weshalb er die dialektische Logik zunächst als (objektive) Logik des Lebendigen und des Menschlichen konzipiert.⁹¹

⁸⁹ Hegel 1818, 405 f. Zur Differenz zur traditionellen Logik siehe WdL_W, 34 ff. Eine Abgrenzung der spekulativen Logik zu Kants transzendentaler Logik gibt Düsing in Düsing 1983, 239 f.

⁹⁰ Auf das Verhältnis zwischen endlichem Bewusstsein und objektivem Denken bezüglich des damit verbundenen Objektivitätsbegriffs werde ich später zurückkommen (siehe 7.4.5).

⁹¹ WdL_W, 52. Hegel bemüht sich in einer Frühschrift (Hegel 1800, 373) um eine objektive Sprache über das Göttliche, die er mit den Begriffsbestimmungen aus der

Fulda wie Düsing erinnern daran, dass die Bedeutung von Hegels Rede über ein sich-selbst-bewegendes Wirkprinzip „am nächsten verwandt mit Aristoteles’ $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma \nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ [ist, F.B.]. Denn die absolute Idee ist ‚sich denkendes Denken‘. Aber dessen $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ wird darin [von Hegel, F.B.] als durch und durch prozessual begriffen und nicht mehr festgemacht an einem vorausgesetzten Seienden (Gott oder Philosophen oder deren $\nu\omicron\upsilon\varsigma$)“.⁹² Der Bedeutungsunterschied zwischen der aristotelischen und hegelschen Rede über die göttliche Selbsterkenntnis soll zunächst beiseite gestellt werden (siehe 6.6). Viel dringlicher scheint, dass mit der *absoluten Idee* eine Variation des aristotelischen Begriffs der selbstgenügsamen Erkenntnis einer göttlichen Vernunft vorliegt (siehe 2.3.5). Hegel deutet diese nicht mehr als in sich ruhenden und vollkommenen Erkenntnisgegenstand, der die menschliche Vernunft affiziert, sondern als prozessualen und produktiv-schöpferischen Erkenntnisakt des *objektiven Denkens*.⁹³ Das produktive Wirkprinzip im System und die darin ersichtlich werdenden *Systematizität_{K/H}* aller logischen Begriffsbestimmungen gründen sich nach Hegel in diesem objektiven Denkprozess der reinen Subjektivität:

Die Idee ist wesentlich Prozeß, weil ihre Identität nur insofern die absolute und freie des Begriffs ist, insofern sie die absolute Negativität und daher dialektisch ist. Sie ist der Verlauf, daß der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelheit ist, sich zur Objektivität und zum Gegensatz gegen dieselbe bestimmt und diese Äußerlichkeit, die den Begriff zu ihrer Substanz hat, durch ihre immanente Dialektik sich in die Subjektivität zurückführt.⁹⁴

Anhand der Abgrenzung der hegelschen Systemkonzeption von der Ch. Wolffs wurde deutlich (siehe 4.3.1), dass Hegel die Vielheit aller Vernunftprinzipien gemäß seinem *subjekttheoretischen Prinzipienpluralismus* als das *dynamisch-produktive Wirken* eines leitenden Prinzips (des All-Einen)

Sphäre des Lebendigen assoziiert (allerdings liegt in dieser Fassung das bewegende Prinzip noch beim Leser): „[...] diese immer objektive Sprache findet daher allein im Geiste des Lesers Sinn und Gewicht, und einen so verschiedenen, als verschieden die Beziehungen des Lebens und die Entgegensetzung des Lebendigen und des Toten zum Bewußtsein gekommen ist.“

⁹² Fulda 2003b, 136. Siehe auch Düsing 2004. Hegel dazu: „Gott ist Subjektivität, Tätigkeit, unendliche Aktualität.“ *Enz_N*, § 247Z (25). „Die Idee ist wesentlich Prozeß, [...], insofern sie die absolute Negativität und daher dialektisch ist.“ *Enz_L*, § 215 (372).

⁹³ „Die Subjektivität des [objektiven, F. B.] Denkens hat für Hegel also den Vorrang im Denken seiner selbst. Diese ist kein bloßes Aufnehmen, sondern sie ist ihre Inhalte konstituierende Spontanität; sie ‚erzeugt‘ ihre eigenen Gedankeninhalte, in denen sie sich denkt.“ Düsing 2004, 450.

⁹⁴ *Enz_L*, § 215 (372).

interpretiert. Die Bestimmung der logischen Grundfigur des *objektiven Denkens* im Sinn eines objektiven Denkprozesses – des produktiven Selbsterkenntnisakts einer reinen Subjektivität – muss also im autonomen Entwicklungsverfahren als architektonisches Prinzip und somit auch als wissenschaftliche Methode bewiesen werden.

Dennoch muss das architektonische Prinzip bereits zu Beginn der WdL die begriffslogische Entwicklung *dirigieren*. Über die Methodenreflexion in der Setzung der Bestimmungen *wirkt* dieses Prinzip *durch* das philosophierende Subjekt, das das *objektive Denken* nachvollzieht.⁹⁵ Am Beispiel: In der Reflexion über die Bedeutung des ersten Begriffs, die des Seins, wirkt das Prinzip als immanenter und dennoch objektiver Grund des notwendigen Übergangs zur zweiten Bestimmung (zum Nichts); in dieser zweiten Bestimmung als ebenso immanenter und objektiver Grund des Übergangs zur dritten Bestimmung (zum Werden), die sich als durch das Prinzip vermittelte Identitätsbestimmung der beiden unterschiedenen Bestimmungen erweisen muss.⁹⁶ Genau genommen dekonstruiert Hegel mit diesem Vorgehen das *Erkenntnisideal des voraussetzungslosen Philosophierens* (siehe 6.2.2).

Der Anfang aller Philosophie kann nach Hegel weder eine implizit noch explizite (voraus-)gesetzte Bestimmung sein (egal ob inhaltlicher, formaler oder methodischer Art), sondern lediglich die Wirkung des Denkens in der Reflexion.⁹⁷ Dass lediglich *ein Denkprinzip* der wahre Grund

⁹⁵ Hegel erläutert das Problem des Anfangs in eine philosophische Logik sehr ausführlich unter der Frage: „Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“. Siehe WdL_S, 65 ff., eine ausführliche Ausarbeitung dazu findet sich in Fulda 1965.

⁹⁶ Diese Begriffsentwicklung findet sich in EnzL, §§ 86–88. Natürlich ist hier nicht von Kausalwirkungen die Rede, sondern von explanatorischen Verständnisbewegungen (die für Hegel ontologischen Charakter in Bezug zur reinen Subjektivität – dem objektiven Denkakt – besitzen).

⁹⁷ Nach Hegel wäre auch eine ontologisch vorausgreifende Bedeutungsgebung oder eine unbegründete Abstraktion von einer solchen ausgeschlossen. In diesem Punkt liegt wahrscheinlich der wesentliche Unterschied zum Verfahren der modernen Fundamentaltheorie, der Mengentheorie vor (beispielsweise im Sinn von Zermelo, vergleiche Fußnote 79 (186)). Die Mengentheorie setzt entweder Urelemente – aristotelisch: das Zugrundeliegende, von dem etwas (strukturelle Bestimmungen) ausgesagt werden soll – voraus oder entwickelt ihre Grundelemente nach einem kontinuierlichen rekursiven Verfahren. Dessen Methodenprinzip findet bereits in der Definition der leeren Menge Anwendung, die lediglich über ihren funktionalen Bezug zur Folgemenge definiert wird (sie enthält Nichts, ist aber nicht Nichts in funktionaler Hinsicht). Die ontologische Bedeutung der Urelemente oder der leeren Menge ist in der Mengentheorie irrelevant. Soll sie allerdings als Grundlegung zur Rekonstruktion physikalischer Theorien dienen, wird die Frage nach deren ontologischer Bedeutung wieder brisant. Siehe Ebbinghaus 2007, 187 ff.

der Setzung der Bestimmungen und ihres begrifflichen Zusammenhangs ist, zeigt sich formal in den *Reflexionsbestimmungen* der Wesenslogik als *Prinzip des Widerspruchs* und in seiner ontologischen Bedeutsamkeit in der retrospektiven Selbsterkenntnis des Absoluten anhand des *Begriffs der absoluten Idee*. Mit dem Begriff der *absoluten Idee* erkennt der Philosoph an seinem Erkenntnisweg das *objektive Denken* (die reine Subjektivität) anhand des Zusammenhangs der entwickelten Denkbestimmungen und weiß die logische Form des Widerspruchsprinzips als das von seinem Denken ununterschiedene Konstitutionsprinzip des objektiven Denkens. Die reine Subjektivität, sprich: die absolute Idee, stellt den wirkenden Grund des gesamten *Begriffssystems* dar (aller entwickelten Denkbestimmungen (Inhalt) und deren Zusammenhänge (Form) sowie des autonomen Verfahrens (Methode), siehe 4.3.3).

6.3.3 Der Zusammenhang zwischen Objektivität und Notwendigkeit

Ein *objektives Denken* stellt die produktive Selbstbestimmungsbewegung dar, die im *begreifenden Erkennen* als begriffslogische Entwicklung nachvollzogen wird. Allerdings gilt dies nur, wenn die Begriffsentwicklung einen auf *logischer Notwendigkeit beruhenden Gang* einnimmt. Alternativ formuliert: Die Unhintergebarkeit der *logischen Grammatik* der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis folgt aus ihrer *nachvollziehbaren Apriorizität* als „vermittelte Unmittelbarkeit des Denkens“⁹⁸ (siehe 6.2.4). Die philosophische Logik ist daher keine „subjektive Veranstaltung des Denkens“ des philosophierenden Bewusstseins, „die ebenso gut unterbleiben könnte“, sondern ein „immanentes, auf Notwendigkeit beruhendes Hinausgehen“ der entwickelten Begriffe des objektiven Denkens.⁹⁹ Das heißt, obwohl Hegel in der (reinen) Subjektivität das Bewegungsprinzip der Begriffsentwicklung sieht, bedeutet dies nicht, dass man dadurch dem willkürlichen Hin- und Her-Räsonieren Tür und Tor öffnet. Die Begriffslogik beruht auf der *immanenten Notwendigkeit der Begriffe*. Ein solches Verfahren bezeichnet Hegel als *Dialektik_H* (siehe 5.1.2):

Außerdem aber muß die Notwendigkeit des Zusammenhangs und die immanente Entstehung der Unterschiede sich in der Abhandlung der Sache selbst vorfinden, denn sie fällt in die eigene Fortbestimmung des Begriffes. Das, wodurch sich der Begriff selbst weiterleitet, ist das

⁹⁸ Enz_L, (57). „[...] eine Definition der Wissenschaft oder näher der Logik hat ihren Beweis allein in jener Notwendigkeit ihres Hervorgangs.“ WdL_S, 42. Siehe auch Fußnote 100 (359).

⁹⁹ Drüe et al. 2000, 46. Siehe auch Wandschneider 1997, 119.

vorhin angegebene Negative, das er in sich selbst hat; dies macht das wahrhaft Dialektische aus. Die Dialektik, die als ein abgesonderter Teil der Logik betrachtet und in Ansehung ihres Zwecks und Standpunkts, man kann sagen, gänzlich verkannt worden, erhält dadurch eine ganz andere Stellung.¹⁰⁰

Entsprechend redet Hegel mit Blick auf das immanente Bewegungsprinzip der Begriffe über *das Dialektische*. Das Dialektische „ist dabei ein ‚momentum‘, welches das Denken in seiner Tätigkeit weitertreibt zum ‚Spekulativen‘.“¹⁰¹ Die begriffslogische Entwicklung des *begreifenden Erkennens* stellt sich als ein notwendiges Fortschreiten von Begriff zu Begriff dar, das einer den Begriffen zugehörigen *Dialektik_H* folgt, nach der die neuen Begriffsbestimmungen des *Begriffssystems* generiert werden. Darin findet sich die „Natur des Denkens“ überhaupt.¹⁰²

6.3.4 Die dialektische Begriffsentwicklung als antinomisches Verfahren

Hegel beschreibt das dialektische Fortschreiten des *begreifenden Erkennens* in Anlehnung an Kants Antinomienlehre auch als ein *antinomisches Verfahren*. Kant habe mit seiner Entdeckung, dass das normale Verstandedenken sich in der totalisierenden Anwendung seiner Kategorien auf kosmologische Ideen *notwendigerweise* in Antinomien verstricke, die es selbst nicht auflösen kann, „einen der wichtigsten und tiefsten Fortschritte der Philosophie neuerer Zeit“ vollzogen.¹⁰³ Jedoch kritisiert er Kant darin (siehe 4.2.4), dass er die Bedeutung der Antinomien für die philosophische Wirklichkeitserkenntnis falsch interpretiere: Für Kant würden sie lediglich die Begrenztheit der *Erkenntnisgewissheit* des Verstandes hinsichtlich der Vernunftideen und der Dinge an sich offenbaren.¹⁰⁴

¹⁰⁰ WdLS, 51.

¹⁰¹ Fulda 2003a, 111 f. „In diesem Dialektischen, wie es hier genommen wird, und damit in dem Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit oder des Positiven im Negativen besteht das Spekulative.“ WdLS, 52.

¹⁰² „Die Einsicht, daß die Natur des Denkens selbst die Dialektik ist, [...] macht eine Hauptseite der Logik aus.“ EnzL, § 11 (55).

¹⁰³ EnzL, § 48A (128). „Das Denken, nur endliche Bestimmungen hervorbringend und in solchen sich bewegend, heißt Verstand (im genaueren Sinne des Wortes).“ EnzL, § 25 (91). Neben der transzendentalen Antinomienlehre, dem vierfachen Widerspruch im Weltbegriff, erläutert Kant diese Fehlleistung des Erkenntnisvermögens am transzendentalen Paralogismus hinsichtlich der Seele und am transzendentalen Ideal der reinen Vernunft hinsichtlich der Gottesbeweise. Vergleiche KdV, B 349–732.

¹⁰⁴ „Auf dem Standpunkt der alten Metaphysik wurde angenommen, daß, wenn das Erkennen in Widersprüche gerate, so sei dieses nur eine zufällige Verirrung und

Wie mehrfach betont (siehe 5.2.5), ließen sich schon im Durchlaufen der Selbsterfahrung des denkenden Bewusstseins an allen Bewusstseinsinhalten antinomisch zueinander stehende *Gewissheitsansprüche* festmachen. Für Hegel wird deshalb bereits in der PhG deutlich, dass Kant, indem er die Antinomienlehre lediglich hinsichtlich der Erkenntnis kosmologischer Vernunftideen ausführt, eine zu „große Zärtlichkeit für die Welt“¹⁰⁵ zeige und das Potenzial des antinomischen Verfahrens nicht ausschöpfe. Zum einen lassen sich an den Begriffen aller *Wirklichkeitserschließungsweisen* – unabhängig davon, ob es sich um Begriffe von *Realformen*, Vorstellungen oder Ideen handelt – Antinomien aufzeigen. Das Verstandesdenken erzeugt in Bezug zu allen Erkenntnisgegenständen Antinomien, also zunächst *unauflöslche Widersprüche zwischen den Verstandesbestimmungen*.¹⁰⁶ Zum anderen besitzen Antinomien eine positive Bedeutung für die philosophische Wirklichkeitserkenntnis, weil sie im Allgemeinen ein Ausdruck der Wirklichkeit der *absoluten Idee* und im Speziellen ein Ausdruck der Wirklichkeit der Dinge sind.

Im Grunde legt die Erkenntnispraxis des Alltags und der positiven Wissenschaften Hegels konstruktiven Umgang mit den Antinomien nahe. Denn dass solche antinomisch-widersprüchlichen Bestimmungen im Alltag und in der Wissenschaft produktiv eingesetzt werden, um ein Erkenntnis-

beruhe auf einem subjektiven Fehler im Schließen und Rasonieren. Nach Kant hingegen liegt es in der Natur des Denkens selbst, in Widersprüche (Antinomien) zu verfallen, wenn dasselbe das Unendliche erkennen will. Ob nun schon, wie in der Anmerkung zum obigen § erwähnt worden, das Aufzeigen der Antinomien insofern als eine sehr wichtige Förderung der philosophischen Erkenntnis zu betrachten ist, als dadurch der starre Dogmatismus der Verstandesmetaphysik beseitigt und auf die dialektische Bewegung des Denkens hingewiesen worden ist, so muß doch dabei zugleich bemerkt werden, daß Kant auch hier bei dem bloß negativen Resultat der Nichterkennbarkeit des Ansich der Dinge stehengeblieben und nicht zur Erkenntnis der wahren und positiven Bedeutung der Antinomien hindurchgedrungen ist.“
Enz_L, § 48 Z (128).

¹⁰⁵ WdLS, 276.

¹⁰⁶ „Die Hauptsache, die zu bemerken ist, ist, daß nicht nur in den vier besonderen, aus der Kosmologie genommenen Gegenständen die Antinomie sich befindet, sondern vielmehr in allen Gegenständen aller Gattungen, in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen. Dies zu wissen und die Gegenstände in dieser Eigenschaft zu erkennen, gehört zum Wesentlichen der philosophischen Betrachtung; diese Eigenschaft macht das aus, was weiterhin sich als das dialektische Moment des Logischen bestimmt.“ Enz_L, § 48A (127 f.). Für Falkenburg ist die Tatsache, dass die moderne Physik anhand ihrer eigenen Objektivitätskriterien komplementäre Aspekte der Erkenntnisobjekte zutage fördere, Ausgangspunkt, um mit Hegel gegen Kants Einschränkung der „Experimente der Vernunft“ zu argumentieren: Kants „Theorie wird durch die Beschaffenheit der Erkenntnisobjekte selbst widerlegt, die ihr widerspricht“. Siehe Falkenburg 1987, 107 f.

objekt beziehungsweise eine Realform zu begreifen, steht für Hegel außer Frage.¹⁰⁷ Ohne weitere Schwierigkeiten lässt sich konstatieren, dass alle Realformen von Hegel antinomisch beziehungsweise dialektisch begriffen werden und sie entsprechend als Beispiele für eine auf Widersprüchen aufbauende Bedeutungslehre dienen können:

Wie sehr nun auch der Verstand sich gegen die Dialektik zu sträuben pflegt, so ist dieselbe doch gleichwohl keineswegs als bloß für das philosophische Bewußtsein vorhanden zu betrachten, sondern es findet sich vielmehr dasjenige, um was es sich hierbei handelt, auch schon in allem sonstigen Bewußtsein und in der allgemeinen Erfahrung. Alles, was uns umgibt, kann als ein Beispiel des Dialektischen betrachtet werden. Wir wissen, daß alles Endliche, anstatt ein Festes und Letztes zu sein, vielmehr veränderlich und vergänglich ist, und dies ist nichts anderes als die Dialektik des Endlichen [...].¹⁰⁸

Antinomische Widersprüche nicht als objektive Bestimmungen dieser Erkenntnisobjekte und des *Absoluten* anzuerkennen, stellt daher keinen Mangel der (positiven) Wissenschaft dar, die jene unreflektiert gebraucht, sondern den Hauptmangel der ihr zugrunde liegenden logischen Wissenschaft.¹⁰⁹ Für Hegel gilt: Weil das Verstandesdenken es nicht vermag,

¹⁰⁷ Das Antinomische – häufig von Hegel auch als Widersprüchliches oder Dialektisches bezeichnet – „gilt überhaupt, sei es am Wirklichen oder in der denkenden Reflexion, für eine Zufälligkeit, gleichsam für eine Abnormität und vorübergehenden Krankheitsparoxysmus.“ WdL_W, 75. Neben den angesprochenen Beispielen (siehe 5.2.5) exemplifiziert Hegel diese Überzeugung nicht nur an alltäglichen Erfahrungen – wie den Phänomenen der lebendigen Natur oder dem Phänomen des Gewissens –, sondern auch an Beispielen der exakten Wissenschaften (beispielsweise am physikalischen Begriff der Zeit (Enz_N, §§ 257 ff.) oder des mathematischen Begriffs des Infinitesimalen (reine Quantität, Enz_L, §§ 99 ff.).

¹⁰⁸ Enz_L, § 81Z (174).

¹⁰⁹ „Es ist aber eines der Grundvorurteile der bisherigen Logik und des gewöhnlichen Vorstellens, als ob der Widerspruch nicht eine so wesenhafte und immanente Bestimmung sei als die Identität; ja, wenn von Rangordnung die Rede und beide Bestimmungen als getrennte festzuhalten wären, so wäre der Widerspruch für das Tiefere und Wesenhaftere zu nehmen. Denn die Identität ihm gegenüber ist nur die Bestimmung des einfachen Unmittelbaren, des toten Seins; er aber ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit. Der Widerspruch wird gewöhnlich fürs erste von den Dingen, von dem Seienden und Wahren überhaupt, entfernt; es wird behauptet, daß es nichts Widersprechendes gebe. Er wird fürs andere dagegen in die subjektive Reflexion geschoben, die durch ihre Beziehung und Vergleichung ihn erst setze. Aber auch in dieser Reflexion sei er nicht eigentlich vorhanden, denn das Widersprechende könne nicht vorgestellt noch gedacht werden. Er gilt überhaupt, sei es am Wirklichen oder in der denkenden Reflexion, für eine Zufälligkeit, gleichsam für eine Abnormität und vorübergehenden

einen antinomischen Widerspruch als objektive Bestimmung eines Erkenntnisobjekts und des Absoluten zu begreifen, da es nur in endlichen Bestimmungen denkt, den (unendlichen) Grund der Einheit eines antinomischen Widerspruchs solcher Bestimmungen nicht begreifen kann und in deren *Entgegensetzung* verharret, bedarf es des dialektischen Vernunftdenkens.¹¹⁰

Folgend fasse ich die Überlegungen dieses Teilkapitels in zwei Punkten zusammen:

- Für Hegel ist das *begreifende Erkennen* der WdL ein dialektisches Vernunftdenken, das mit den Mitteln des Verstandesdenkens, den endlichen Begriffsbestimmungen, arbeitet, um das *objektive Denken* durch eine dialektische begriffslogische Entwicklung anhand antinomischer Widersprüche zu demonstrieren. Hegel instrumentalisiert also die Verstandeslogik unter Führung der spekulativen Vernunft, um das im Hintergrund wirkende *objektive Denken* durch das begreifende Erkennen nachvollziehbar zu explizieren. Die dialektische Logik der (spekulativen) Vernunft umfasst daher die Verstandeslogik.¹¹¹
- Der *logische Raum des objektiven Denkens* wird anhand antinomischer Widersprüche entwickelt, die sich aufgrund des Zusammenspiels von Verstandes- und Vernunftdenken ergeben.

Krankheitsparoxysmus. Was nun die Behauptung betrifft, daß es den Widerspruch nicht gebe, daß er nicht ein Vorhandenes sei, so brauchen wir uns um eine solche Versicherung nicht zu bekümmern; eine absolute Bestimmung des Wesens muß sich in aller Erfahrung finden, in allem Wirklichen wie in jedem Begriffe.“ WdL_W, 75.

¹¹⁰ „Der Ausdruck von objektiven Gedanken bezeichnet die Wahrheit, welche der absolute Gegenstand, nicht bloß das Ziel der Philosophie sein soll. Er zeigt aber überhaupt sogleich einen Gegensatz, und zwar denjenigen, um dessen Bestimmung und Gültigkeit das Interesse des philosophischen Standpunktes jetziger Zeit und die Frage um die Wahrheit und um die Erkenntnis derselben sich dreht. Sind die Denkbestimmungen mit einem festen Gegensatze behaftet, d. i. sind sie nur endlicher Natur, so sind sie der Wahrheit, die absolut an und für sich ist, unangemessen, so kann die Wahrheit nicht in das Denken eintreten.“ Enz_L, § 25 (91).

¹¹¹ „Daß endlich auch die Philosophie den Verstand nicht zu entbehren vermag, bedarf nach der bisherigen Erörterung kaum noch einer besonderen Erwähnung.“ Enz_L, § 80Z (171). Daher ist es falsch zu behaupten, Hegel würde etwa die Grundeinsichten der traditionellen Logik ablehnen. Sie – wie etwa der Satz vom Widerspruch (Enz_L, §§ 116 ff.) – sind produktive Elemente der dialektischen Logik der Vernunft.

Doch was ist, so sollte gefragt werden, unter einem *begriffslogischen Entwicklungsverfahren anhand antinomischer Widersprüche* zu verstehen? In den beiden folgenden Abschnitten werden dazu zentrale Aspekte dieses Verfahrens analysiert, um mit Hilfe der logisch-semantischen Rekonstruktion der Bedeutung der *selbstbezüglichen Negation* wesentliche Einsichten in Hegels Verständnis der *Selbstgenügsamkeit* des *objektiven Denkens* zu gewinnen.

6.4 Der Widerspruch als operationales Prinzip des begriffslogischen Verfahrens

Der Ausgangspunkt meiner Interpretation war, dass die phänomenale Blaupause des begreifenden Erkennens des *objektiven Denkens* die Selbsterkenntnis des menschlichen *Bewusstseins* ist. Im vorhergehenden Abschnitt konnte gezeigt werden, dass diese auf einer Art Wirkprinzip beruht, das einerseits der autonomen *Natur des Denkens* entspricht und das andererseits als das *Antinomische* oder das *Dialektische* in der Bedeutung der Begriffe selbst *wirkt*. Mit der folgenden Skizze des Prinzips des Widerspruchs soll die rein logische Struktur des *Dialektischen* untersucht werden, die Hegel unter dem Begriff der *Reflexionsbestimmungen* in der WdL diskutiert. Der Fokus liegt darauf, die darin liegende argumentative Stützung der Selbstgenügsamkeit des (dialektischen) Verfahrens zu analysieren, die Hegel – entgegen den Ansätzen zur Operationalisierung des (logischen) Denkens – als Ausdruck der *Autonomie des objektiven Denkens* deutet.

6.4.1 Die selbstbezügliche Negation als Entwicklungsprinzip

Im Zentrum von Hegels Überlegungen steht die Bestimmung der *selbstbezüglichen Negation*. Diese ist die *wesenlogische Figur* des Denkens überhaupt, deren immanentes Bedeutungsfeld – die Begriffe *Identität* und *Differenz* – von Hegel zum eigenständigen *Begriff des (dialektischen) Widerspruchs* entwickelt wird. Man könnte es auch so formulieren, dass die *selbstbezügliche Negation* das *immanente Prinzip des Widerspruchs* ist. Da dieses Prinzip die *Bewegung des erkennenden Denkens* leitet, kann es nach Hegel in allen Begriffen des *objektiven Denkens* retrospektiv und in der Deutlichkeit graduell unterschieden analysiert werden. Dies gilt unabhängig davon, ob jene durch das *begreifende Erkennen* in rein logischen (WdL) oder erfahrungsbedingten Begriffen (Realphilosophie) erarbeitet wurden:

Was nun die Behauptung betrifft, daß es den Widerspruch nicht gebe, daß er nicht ein Vorhandenes sei, so brauchen wir uns um eine solche Versicherung nicht zu bekümmern; eine absolute Bestimmung des Wesens muß sich in aller Erfahrung finden, in allem Wirklichen wie in jedem Begriffe. [...] Die gemeine Erfahrung aber spricht es selbst aus, daß es wenigstens eine Menge widersprechender Dinge, widersprechender Einrichtungen usf. gebe, deren Widerspruch nicht bloß in einer äußerlichen Reflexion, sondern in ihnen selbst vorhanden ist. Er ist aber ferner nicht bloß als eine Abnormität zu nehmen, die nur hier und da vorkäme, sondern ist das Negative in seiner wesenhaften Bestimmung, das Prinzip aller Selbstbewegung, die in nichts weiter besteht als in einer Darstellung desselben.¹¹²

Intuitiv ersichtlich wird das Negationsprinzip in allen *selbstbezüglichen Erscheinungen*: den lebendigen Naturdingen, dem reflektierenden Bewusstsein im Erkennen und Wollen, aber auch an den *Kulturformen_H* wie etwa der Philosophie (siehe 4.3.2). Deren wissenschaftliche Erkenntnis will Hegel von den willkürlichen Vorstellungen des endlichen Geistes abgrenzen (siehe 4.3.3).

In einem retrospektiven Rückblick am Ende der WdL, auf der Stufe des *Begriffs der absoluten Idee*, erweist sich das Prinzip des Widerspruchs zudem als der Schnittpunkt der gesamten *philosophisch-systematischen Wirklichkeitserkenntnis*. Denn der *Begriff der absoluten Idee*, nach dem das Begriffssystem der WdL als Selbsterkenntnis einer reinen Subjektivität retrospektiv überblickt wird, bedeutet, dass alle zuvor entwickelten antinomischen Paare von Verstandesbestimmungen (objektiv) und der produktive Entwicklungsprozess, das Dialektische (subjektiv), aufeinander bezogene Momente des *einen objektiven Denkens* darstellen: Die WdL erweist sich „als das ‚Selbstbestimmen‘ der Idee, die in ihrer ‚absoluten Negativität‘ sich selbst als ein Anderes, als Sein“¹¹³ aller Begriffsbestimmungen, die sie aus ihrer Tätigkeit entwickelt hat, setzt:

¹¹² WdL_W, 75 f.

¹¹³ Düsing 1976, 316. An anderer Stelle schreibt Düsing: „Die logische Methode selbst legt Hegel am Ende der Logik dar, und zwar nun nicht mehr als Begriff der endlichen Reflexion, sondern als Begriff der Selbstbezüglichkeit des unendlichen Denkens. Diese Methodenlehre und diese Anwendung der Methode in der Logik ist wohl der konsequenteste Versuch, innerhalb des Idealismus die systematischen und methodischen Probleme der Grundlegungswissenschaft zu lösen.“ Düsing 1976. „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.“ Enz_L, § 214 (370).

Weil die Idee a) Prozeß ist, ist der Ausdruck für das Absolute: ‚die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Denkens und Seins usf.‘, wie oft erinnert, falsch; denn die Einheit drückt abstrakte, ruhig beharrende Identität aus. Weil sie b) Subjektivität ist, ist jener Ausdruck ebenso falsch, denn jene Einheit drückt das Ansich, das Substantielle der wahrhaften Einheit aus. Das Unendliche erscheint so als mit Endlichem nur neutralisiert, so das Subjektive mit dem Objektiven, das Denken mit dem Sein. Aber in der negativen Einheit der Idee greift das Unendliche über das Endliche hinüber, das Denken über das Sein, die Subjektivität über die Objektivität.¹¹⁴

Das *Prinzip des Widerspruchs* ist nun nicht die logische Figur, nach der sich die reine Subjektivität als der Inbegriff aller Denkbestimmungen weiß (obwohl sie in der Idee tätig ist), sondern die, nach der die Dynamik der dialektischen Bezugsetzung erfolgt. Vor diesem Hintergrund bezeichnet Hegel es in einer teleologischen Redeweise als die *Seele* der begriffslogischen Entwicklung des Systems und der Begriffe (siehe 6.3.2).¹¹⁵ Der Bedeutungsaspekt, als *autonomes Antriebsprinzip* der reinen Subjektivität zu fungieren, veranlasst manchen *Kommentatoren des technischen Zeitalters* auch dazu, in mechanischer Manier von einem *Motor* zu reden.¹¹⁶

Die reflexionslogische Deutung dieses Prinzips, angestoßen durch Arbeiten von Henrich, legt demgegenüber nahe, dass die logische Form der Selbstbezüglichkeit der Negation der der Reflexionsbewegung des Bewusstseins entspricht, welches im Selbstbezug sowohl das Andere seiner selbst wie es selbst ist.¹¹⁷ Das *Prinzip des Widerspruchs*, in dieser Weise ausgelegt, ‚sei das ‚wichtigst[e] Operationsmittel‘ und das Zentrum der Logik – nach Henrich ihre Grundoperation. Diese autonomisierte Negation sei die ‚Quelle eines immanenten logischen Fortschritts‘, die am ausführlichsten zu Beginn der Wesenslogik dargelegt werde.“¹¹⁸ Hegel

¹¹⁴ EnzL, § 215 (372 f.).

¹¹⁵ Den Begriff *Seele* verwendet auch Falkenburg (Falkenburg 1987, 104), allerdings nicht als explizit teleologische Rekonstruktion. Ein solche Deutung legt beispielsweise Naeve nahe, wenn er in der „dialektischen Dynamik“ die „innere[] teleologische[] Dynamik, die sich metaphorisch als Trieb der Idee zur absoluten Selbsterkenntnis ausdrücken lässt“, sieht (Naeve 2013, 280 f.).

¹¹⁶ Den Begriff *Motor* verwendet in seinem formal-logischen Rekonstruktionsversuch Wandschneider und verweist auf Ulrici, der die Wirkung der selbstbezüglichen Negation mit der technischen Funktion der „Unruhe im Uhrwerk“ verglichen habe, siehe Wandschneider 1997, 135 und Ulrici 1841.

¹¹⁷ Eine sehr gute Übersicht über die verschiedenen Deutungsversuche des Prinzip des Widerspruchs, neben dem von Henrich auch die von Wandschneider, Kesselring und Düsing, findet sich in Schick 2010, 298–362.

¹¹⁸ Schick 2010, 462.

legt diese Überlegung an vielen Stellen nahe. Beispielsweise umschreibt er die Aufgabe der WdL entsprechend:

Der Erweis und die nähere Erörterung dieses Innersten der Spekulation, der Unendlichkeit als sich auf sich beziehender Negativität, dieses letzten Quellpunktes aller Tätigkeit, Lebens und Bewußtseins, gehört der Logik als der rein spekulativen Philosophie an.¹¹⁹

Die selbstgenügsame Erkenntnis innerhalb der WdL beruht auf der Autonomie der *auf sich selbst bezogenen Negation*, die Hegel wiederholt als die *Negativität* bezeichnet. Hegel verbindet also die Bedeutung der Rede über die selbstgenügsame Erkenntnis mit dem Verständnis der *Autonomie des objektiven Denkens*. Dessen fortwährende und explizierbare *Oszillationsbewegung* stellt den *unerschöpflichen Antrieb* der begriffslogischen Tätigkeit und somit auch der Entwicklung des *Begriffsystems_H* dar. Die im Begriff des Widerspruchs explizierte logische Struktur gemäß der selbstbezüglichen Negation kann als Hegels Antwort auf Jacobis Frage gelten, die jener wie folgt zitiert:

Der Raum sei Eines, die Zeit sei Eines, das Bewußtsein sei Eines [...]. Sagt nur an, wie sich euch eines von diesen drei Einen in ihm selbst rein vermännigfaltigt, [...] jedes ist nur Eines und kein Anderes; eine Einerleiheit, eine Der-Die-Das-Selbigkeit! ohne Derheit, Dieheit, Dasheit; denn diese schlummern mit den Der, Die, Das noch im Unendlichen = 0 des Unbestimmten, woraus alles und jedes Bestimmte auch erst hervorgehen soll! Was bringt [...] in jene drei Unendlichkeiten [...] Endlichkeit; was befruchtet Raum und Zeit a priori mit Zahl und Maß und verwandelt sie in ein reines Männigfaltiges; was bringt die reine Spontaneität (Ich) zur Oszillation [...]?¹²⁰

Hegel versteht diese fortwährende Oszillation der reinen Spontanität jedoch nicht rein subjektiv (Merkmal des endlichen Geistes) oder gar als Willkürakt. Es ist vielmehr der Hauptgedanke Hegels *subjekttheoretischer Modifikation* der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis, dass das „Selbstbewusstsein in seiner Reflexivität und seinem Autonomie-Bewusstsein [...] als ‚Prinzip‘ der Realität erwiesen werden“ soll, um es „von seiner einseitigen Fassung in den ‚Subjektphilosophien‘ (Kant,

¹¹⁹ GPhR, § 7 (55). An anderer Stelle: „Die betrachtete Negativität macht nun den Wendungspunkt der Bewegung des Begriffes aus. Sie ist der einfache Punkt der negativen Beziehung auf sich, der innerste Quell aller Tätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist; denn auf dieser Subjektivität allein ruht das Aufheben des Gegensatzes zwischen Begriff und Realität und die Einheit, welche die Wahrheit ist.“ WdL_B, 653. Siehe auch Wolff 1981, 106 ff.

¹²⁰ WdL_S, 99.

Fichte) und dem geistigen Selbstverständnis der Epoche¹²¹ zu befreien. Dadurch will Hegel der *Subjektivierung des menschlichen Denkens* – der Unterwerfung der Welt unter endliche Zwecksetzungen – und der *Objektivierung der Wirklichkeitserkenntnis* – der Entfremdung von Mensch und Natur – auf philosophischem Weg entgegenreten.

Was sich als Selbstbewusstsein des *endlichen Geistes* sowohl im Gefühl wie in (begrifflichen) Gedanken ausdrückt, darf nach Hegel nicht nur als subjektiv interpretiert werden, aber auch nicht nur als eine Widerspiegelung sozialer Anerkennungsbewegungen (im Sinn einer intersubjektiven Grammatik des Wir im Ich). Vielmehr sieht er darin ebenso eine *Grammatik* der Wirklichkeit, die er an der autonomen Bewegung der die Wirklichkeit bestimmenden reinen Subjektivität rekonstruieren will. Deren logische (Rein-)Form führt Hegel mit der *Dialektik der Selbsterkenntnis der reinen Subjektivität* begrifflich vor. Bevor diese dialektische Bewegung in Anlehnung zur Reflexionslogik als die Bewegung der selbstgenügsamen Negation erörtert wird, will ich zunächst das „landläufige Dialektikverständnis“¹²² – die *äußerliche Textur des dialektisch-antinomischen Demonstrationsverfahrens* – skizzieren, um deren Grundbegriffe zu erläutern.

6.4.2 Die poetische Perspektive auf das dialektische Demonstrationsverfahren

Die äußerlich erscheinende Textur des dialektisch-antinomischen Demonstrationsverfahrens soll zunächst derart dargestellt werden, *als ob* die Dialektik eine operationale Konstruktionsvorschrift wäre. Nach einer solchen poetischen Vorstellung wird das Erkenntnisinstrument *Dialektik* lediglich auf die Bestimmungen angewandt, um das Begriffssystem *quasi-mechanisch* zu konstruieren.

Erinnert sei dazu an das dialogische Wechselspiel innerhalb der PhG. Dort wird zwischen den affirmativen Gewissheitsansprüchen auf bestimmte Bewusstseinsinhalte durch das naive Bewusstsein und der Destruktion dieser *Gewissheitsansprüche* durch das skeptische Bewusstsein vermittelt, um systematisch den dialektischen Zusammenhang aller *Bewusstseinsgestalten* freizulegen. In Abgrenzung zum dort vorgeführten *vermittelnden Denken* wird das dialektische Verfahren des *begreifenden Erkennens* in der WdL anhand reiner Verstandesbestimmungen demonstriert (siehe 5.1.2). Dennoch kann man die *Dialektik_H* des *begreifenden Erkennens*

¹²¹ Siep 1998, 117.

¹²² Wandschneider 1997, 137.

in der WdL an einem ähnlichen Schema darstellen, wenn man anstelle von Bewusstseinsformen in kantianischer Manier von unterschiedlichen Begriffsvermögen spricht:

- a) die affirmative Setzung einer Bestimmung durch den *produktiven Verstand* (Enz_L, § 80),
- b) die Darlegung der Negation der Bestimmung durch den *skeptisch-differenzierenden Verstand*, (Enz_L, § 81) und
- c) die Explikation der synthetischen Vermittlung der beiden gegensätzlichen Bestimmungen anhand ihres dialektischen Zusammenhangs durch die *spekulative Vernunft* (Enz_L, § 82).

Der Verstand erscheint nach diesem Schema als das *positiv-setzende und negativ-differenzierende Vermögen*, indem er (endliche) Bestimmungen setzt (und nicht von den Gegenständen abstrahiert) und gegen andere Bestimmungen abgrenzt. Die Aufgabe der spekulativen Vernunft lautet, den Grund des antinomischen Zusammenhangs zweier Begriffe anhand eines konkreten Gegensatzes zu erkennen. Dennoch sind beide Vermögen beziehungsweise Instrumente nach Hegel Ausdruck des einen *Begriffs*, der im erkennenden Bewusstsein nicht nur als Prinzip der Synthesis aller Begriffsbestimmungen, sondern ebenso als Prinzip der affirmativ-produktiven Setzung und der urteilenden Differenzierung wirkt. Der *Begriff* als das einheitliche Erkenntnisvermögen

bestimmt sich frei; seine Verendlichung ist kein Übergehen, das nur in der Sphäre des Seins statthat; es ist schöpferische Macht als die absolute Negativität, die sich auf sich selbst bezieht. Es ist als solche das Unterscheiden in sich, und dieses ist Bestimmen dadurch, daß das Unterscheiden mit der Allgemeinheit eins ist. Somit ist es ein Setzen der Unterschiede selbst als allgemeiner, sich auf sich beziehender. Hierdurch werden sie fixierte, isolierte Unterschiede. Das isolierte Bestehen des Endlichen, das sich früher als sein Fürsichsein, auch als Dingheit, als Substanz bestimmte, ist in seiner Wahrheit die Allgemeinheit, mit welcher Form der unendliche Begriff seine Unterschiede bekleidet, – eine Form, die eben einer seiner Unterschiede selbst ist. Hierin besteht das Schaffen des Begriffs, das nur in diesem Innersten desselben selbst zu begreifen ist.¹²³

¹²³ WdL_W, 279. An anderer Stelle schreibt Hegel: „Es ist verkehrt, anzunehmen, erst seien die Gegenstände, welche den Inhalt unserer Vorstellungen bilden, und dann hinderdrein komme unsere subjektive Tätigkeit, welche durch die vorher erwähnte Operation des Abstrahierens und des Zusammenfassens des den Gegenständen Gemeinschaftlichen die Begriffe derselben bilde. Der Begriff ist vielmehr das

Aus der poetischen Perspektive *bewirkt* das eine *Begriffsvermögen* die analytische Ausdifferenzierung und die systematische Synthese des *Begriffssystems*. Als die Wurzel aller Teilvermögen drückt es für Hegel das produktive Prinzip der selbstbezüglichen Negation aus. Diese Redeweise über den Begriff (und somit über das objektive Denken) als (subjektives) Vermögen widerspricht allerdings Hegels Kritik an Kants Vorhaben, das Denken als Erkenntnisinstrument eines irgendwie transzendenten Subjekts zu untersuchen (siehe 4.3.3).

Verbleibt man dennoch in dieser Redeweise, so lässt sich Hegels Definition des *Begriffs* am ehesten als *prozessuale Verbindung* unterschiedlicher Vermögen verstehen, die Kant in seiner Architektur des Erkenntnisvermögens differenziert. Hegel verknüpft darin nicht nur das *Anschauungsvermögen* mit dem diskursiv-begrifflichen *Verstandesvermögen* des (endlichen) Subjekts, sondern verdeutlicht an dieser Verknüpfung die Grundlegungsfunktion der *produktiven Einbildungskraft* und bezieht diese wiederum auf den *intuitiven Verstand*. Dieses „göttliche und schöpferische Vermögen“¹²⁴ unterscheidet Kant vom diskursiv-abstrakten Begriffsvermögen des endlichen Subjekts, welches dieses für eine gehaltvolle begriffliche Bestimmung der Anschauung bedarf.¹²⁵

wahrhaft Erste, und die Dinge sind das, was sie sind, durch die Tätigkeit des ihnen inwohnenden und in ihnen sich offenbarenden Begriffs. In unserem religiösen Bewußtsein kommt dies so vor, daß wir sagen, Gott habe die Welt aus Nichts erschaffen oder, anders ausgedrückt, die Welt und die endlichen Dinge seien aus der Fülle der göttlichen Gedanken und der göttlichen Ratschlüsse hervorgegangen. Damit ist anerkannt, daß der Gedanke und näher der Begriff die unendliche Form oder die freie, schöpferische Tätigkeit ist, welche nicht eines außerhalb ihrer vorhandenen Stoffs bedarf, um sich zu realisieren.“ EnzL, § 163 Z2 (313).

¹²⁴ Düsing 1983, 234. Das Vermögen vermag alle Dinge aus sich heraus als wirkliche zu erfassen. *Alle Dinge* substituiert aus der Perspektive des endlichen Subjekts einen Erkenntnisgegenstand überhaupt, sprich das Denkbare im weitesten Sinn – das Mögliche im positiven und das Unmögliche im negativen Sinn. Denn für ein göttliches Wesen fallen das Mögliche und Unmögliche im Wirklichen zusammen. Entsprechend sind seine Begriffe keine abstrakten Allgemeinheiten, sondern ebenso solche, „in denen [...] die vielfältigen Besonderheiten schon enthalten sind“ (Düsing 1983, 235).

¹²⁵ Hegels Konzeption der reinen Subjektivität resorbiert ebenso den kantischen Gedanken der *produktiven Einbildungskraft* (in der Bedeutung der A-Auflage der KdV), um alle Erkenntnis aus einer Wurzel und aus Spontanität entspringen zu lassen. Nach Kant ist die produktive Einbildungskraft zwar spontan, aber niemals schöpferisch, „nämlich nicht vermögend, eine Sinnenvorstellung, die voher unserem Sinnesvermögen nie gegeben war, hervorzubringen“ (Kant 1798, 466). Die von Hegel angestrebte Einheit aller Vermögen (Anschauung, Verstand, Vernunft) ist nach Kant nicht begreifbar: „Verstand und Sinnlichkeit verschwistern sich bei ihrer Ungleichartigkeit doch so von selbst zu Bewirkung unserer Erkenntniß, als wenn

Letztlich überführt Hegel in der WdL das transzendentalphilosophische Konzept eines synthetisierenden Vermögens (als dem höchsten Prinzip des subjektiven Denkens überhaupt) in das logische Konzept einer reinen Subjektivität, die produktiv setzend, differenzierend und synthetisierend wirkt. Hegel versteht unter der reinen Subjektivität also weniger ein *absolutes Begriffsvermögen* (im quasi-poietischen Sinn), als vielmehr einen autonomen ideell-objektiven Denkprozess, der lediglich in einer subjekttheoretischen Redeweise als *begriffsimmanent* zu erfassen ist. Dennoch möchte ich zunächst in der quasi-mechanischen beziehungsweise -poietischen Redeweise über das dialektische Demonstrationsverfahren verbleiben und weiterführend das klassische Verständnis der dialektischen Triade erläutern.

6.4.3 Zum Verständnis der dialektischen Triade

Gemäß den drei Teilvermögen lässt sich eine Begriffsstufe des Begriffssystems als eine Triade von Begriffsbestimmungen beschreiben. So bedeutet der Begriff *Widerspruch* auf der Begriffsstufe der *Reflexionsbestimmungen* die Setzung, die Differenz und die Einheit der Begriffe *Identität* und *Unterschied*. Das heißt, dass die Bestimmung *Identität* in einem dialektischen Verhältnis zur Bestimmung *Unterschied* steht und dieser dialektische Bezug in der Bedeutung des Begriffs *Widerspruch aufgehoben* ist. Leichter seien solche dialektischen Bezüge an alltäglichen Verhältnisbestimmungen wie *oben-unten* oder *Vater-Sohn* einzusehen:

Die trivialsten Beispiele – von oben und unten, rechts und links, Vater und Sohn und so fort ins Unendliche – enthalten alle den Gegensatz in Einem. Oben ist, was nicht unten ist; oben ist bestimmt nur dies, nicht unten zu sein, und ist nur, insofern ein unten ist, und umgekehrt; in der einen Bestimmung liegt ihr Gegenteil. [...] Die Entgegengesetzten enthalten insofern den Widerspruch, als sie in derselben Rücksicht sich negativ aufeinander beziehende oder sich gegenseitig aufhebende und gegeneinander gleichgültige sind. Die Vorstellung, indem sie zum Momente der Gleichgültigkeit der Bestimmungen übergeht, vergißt darin ihre negative Einheit und behält sie somit nur als Verschiedene überhaupt,

eine von der anderen, oder beide von einem gemeinschaftlichen Stamme ihren Ursprung hätten; welches doch nicht sein kann, wenigstens für uns unbegreiflich ist, wie das Ungleiche aus einer und derselben Wurzel entsprossen sein könne.“ Kant 1798, 479 f. Siehe dazu das Zitat in Fußnote 216 (404) und Düsing 1983, 234 ff. sowie Ficara 2006, 180–187. Eine neuere Diskussion zur Weiterentwicklung der kantischen Konzeption der produktiven Einbildungskraft durch Hegel und zur Frage der Autonomie dieses Vermögens findet sich in McDowell 2004, siehe auch Fußnote 110 (460).

in welcher Bestimmung rechts nicht mehr rechts, links nicht mehr links usf. ist. Indem sie aber rechts und links in der Tat vor sich hat, so hat sie diese Bestimmungen vor sich als sich negierend, die eine in der anderen, und in dieser Einheit zugleich sich nicht negierend, sondern jede gleichgültig für sich seiend.¹²⁶

In der poetischen Interpretationsweise kann man fragen, in welcher verstandeslogischen Beziehung die Begriffe *oben-unten* stehen. Hegel betont wiederholt, dass zwei dialektisch aufeinander bezogene Begriffsbestimmungen – sollen sie in einem notwendigen Verhältnis stehen – durch einen *bestimmten Widerspruch* aufeinander bezogen werden. Wie ist diese zu verstehen?

Hegel nutzt eine wesentliche Einsicht aus seiner Auseinandersetzung mit der kantischen Antinomienlehre: Der Verstand bringt generell nur *endliche, formal-abstrakte Begriffsbestimmungen* hervor. Eine Verstandesbestimmung, so der berechtigte *Gewissheitsanspruch* des Verstandesdenkens, unterscheidet sich absolut von anderen.¹²⁷ So ist *unten* nicht *oben*, weil es in die Begriffsmenge *nicht-oben* fällt, in die fällt aber auch *blau, Quark* et cetera.

Dass eine Verstandesbestimmung eine Abgrenzung zu einer anderen Verstandesbestimmung ist, reicht allerdings nicht aus, um den dialektischen Bezug zweier Bestimmungen zu erklären. Das heißt, die dialektische Gegenbestimmung muss noch weitergehend spezifiziert werden. So bedeutet der Begriff *Vater* natürlich „außer der Beziehung auf Sohn auch etwas für sich; aber so ist er nicht Vater, sondern“ kann alles Mögliche bedeuten, beispielsweise „ein Mann überhaupt“.¹²⁸ Das dialektische Gegenüber ist daher nicht einfach die Menge aller logischen Alternativen und somit der unter die Bestimmung *nicht-blau* fallende Rest des gesamten

¹²⁶ WdL_W, 77. Mit dem Beispiel Vater-Sohn greift Hegel Platons Überlegungen im Familiengleichnis auf. Dieser expliziert den dialektischen Gegensatz am Begriff der Mutter, der den Gegensatz Vater-Sohn vermittelt. Siehe Platon: *Timaios*, 50d ff.

¹²⁷ „Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend.“ Enz_L, § 80 (169). An anderer Stelle: „An diesem Inhalte ist es I. formell identischer Verstand, welcher die erinnerten Vorstellungen zu Gattungen, Arten, Gesetzen, Kräften usf., überhaupt zu den Kategorien verarbeitet, in dem Sinne, daß der Stoff erst in diesen Denkformen die Wahrheit seines Seins habe.“ Enz_G, § 467 (285). „Indem der Verstand sich zu seinen Gegenständen trennend und abstrahierend verhält, so ist derselbe hiermit das Gegenteil von der unmittelbaren Anschauung und Empfindung, die es als solche durchweg mit Konkretem zu tun hat und dabei stehenbleibt.“ Enz_L, § 80Z (169).

¹²⁸ WdL_W, 77.

logischen Raums, sondern eine *Kontradiktion in bestimmter Hinsicht*.¹²⁹ Versteht man unter der dialektischen Negation nur eine weitere kategoriale Eingrenzung (etwa auf die Kategorie Farben), so reicht auch diese Einschränkung in der Art eines *konträren Bezugs* nicht aus: *Blau* ist verschieden von *rot*, weil *rot* wie alle anderen Farben auch *nicht-blau* ist. Hegel versteht unter dem bestimmten Widerspruch also nicht lediglich das kontradiktorische Verhältnis von *oben* und *nicht-oben*, sei es nun bezüglich des gesamten logischen Raums oder bezüglich einer bestimmten Bedeutungsebene.

Hegel zielt auf zwei weitere Einschränkungskriterien, nach welchen das dialektische Gegenteil eines Begriffs bestimmt wird. Zum einen muss das dialektische Gegenteil einer Begriffsbestimmung auf einer bestimmten Begriffsstufe notwendigerweise zur Bedeutungsdefinition der Begriffsbestimmung verwendet werden. Das Verhältnis *oben-unten* ist hinsichtlich der Begriffsstufe *Lage (Lot)* die dialektische Verhältnisbestimmung, ohne die der Begriff *oben* (wie umgekehrt auch der Begriff *unten*) rein logisch nicht gedacht werden kann. Zum anderen muss das dialektische Gegenteil einer Begriffsbestimmung auf einer bestimmten Begriffsstufe das *absolute Gegenteil* dieser sein. Der Begriff *unten* schlägt „auf die Spitze getrieben in sein Entgegengesetztes“¹³⁰ um und dies ist hinsichtlich der Begriffsstufe *Lage (Lot)* nicht der Begriff *Mitte*, sondern der Begriff *oben*.

Hegel spricht lediglich hinsichtlich solcher Gegensatzbestimmungen davon, dass sie sich jeweils gegenseitig *aufheben* und zwar in zweifacher Bedeutung:¹³¹ Einerseits *bewahrt unten* seine Gegenbestimmung *oben* – nämlich zum einen hinsichtlich seiner Bedeutung in der Begriffsstufe *Lage (Lot)* (*unten* und *oben* sind beide Lagebestimmungen des Lots) und zum anderen weil es seine vollständige Bedeutung als Lagebestimmung erst in Bezug zu seinem absoluten Gegenteil *oben* erhält (im Gegensatz zu den Bestimmungen *Mitte* oder *links*). Im zweiten Schritt des Bewahrens wird *unten* zugleich von *oben* abgegrenzt – mit der Bestimmung *unten* ist *oben* negiert, aber eben nicht „vernichtet“.¹³² Dass mit jeder gehaltvollen

¹²⁹ Wandschneider 1997, 121.

¹³⁰ EnzL, § 80Z (172).

¹³¹ „Aufheben hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es soviel als aufbewahren, erhalten bedeutet und zugleich soviel als aufhören lassen, ein Ende machen. Das Aufbewahren selbst schließt schon das Negative in sich, daß etwas seiner Unmittelbarkeit und damit einem den äußerlichen Einwirkungen offenen Dasein entnommen wird, um es zu erhalten. - So ist das Aufgehobene ein zugleich Aufbewahrtes, das nur seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht vernichtet ist. [...] Etwas ist nur insofern aufgehoben, als es in die Einheit mit seinem Entgegengesetzten getreten ist [...]“ WdLS, 114.

Bestimmung eines Begriffs auch dessen Gegenbestimmung, die Negation, in einem abgrenzenden Sinn ausgesprochen wird, sei nach Hegel eine sehr wichtige Erkenntnis Spinozas.¹³³ Festzuhalten sind an dieser Stelle folgende argumentativen Schritte:

1. *Unten* bezieht sich in der Begriffsstufe *Lage (Lot)* dialektisch beziehungsweise *negativ* (absolut abgrenzend) auf *oben*.
2. Umgekehrt bezieht sich *oben* in der Begriffsstufe *Lage (Lot)* dialektisch beziehungsweise *negativ* (absolut abgrenzend) auf *unten*. Hier ist „Bestimmtheit nur gegen *eine* andere Bestimmtheit“¹³⁴ begrenzt.
3. Der Begriff *Lage (Lot)* bedeutet dann den dialektischen Bezug der beiden Begriffe *unten* und *oben*. Natürlich steht dieser wiederum in anderen Beziehungen, beispielsweise zum Begriff *Lage (Waage)*, um bei der handwerklichen Messkunst zu verbleiben.

Der *Widerspruch* der Begriffe *unten* und *oben*, der ihnen aber lediglich *äußerlich* anhaftet, wird in dieser Betrachtung in einen *innerlichen Widerspruch* des Begriffs *Lage (Lot)* transformiert, auf den man sich aber bereits in der Bedeutungsdefinition der Begriffe *unten* und *oben* bezieht. Das heißt, dass man in deren Bedeutungsdefinition nicht nur auf den jeweiligen Gegenbegriff verweist, sondern auch auf ihren Widerspruch, der die Bedeutung der Begriffsstufe einfängt. Die negative Bezugsetzung ist daher nicht nur abgrenzend, sondern ebenso affirmativ im Sinn von *semantisch gehaltvoll* oder *bedeutungsrelevant*.

¹³² M. Wolff erläutert diesen Gedanken sehr schön an Hegels arithmetischen Überlegungen: „An der Beziehung der ‚Negativität‘ entgegengesetzter Relate kann man sich genauer klarmachen, inwiefern nach Hegels Auffassung diese Relate ‚in einer Identität verschiedene‘ sind. Wenn nämlich zwei Bestimmungen x und y als Positives und Negatives einander entgegengesetzt sind, dann muß x mit nicht-y, und y mit nicht-x in einer bestimmten Hinsicht identisch sein. Jede negative Größe besitzt ihr eigentümliches Gegenstück: -a ist nur +a entgegengesetzt, nicht jedem beliebigen +b oder -b; -|a| ist nicht +a oder -a entgegengesetzt, sondern nur |a|. Dieser Sachverhalt läßt sich aber auch so wiedergeben: Jedes dieser entgegengesetzten Relate ist ‚identisch‘ mit dem eigentümlichen Gegenstück seines eigentümlichen Gegenstücks. Von zwei entgegengesetzten Relaten ist das nicht negative Relat nicht nur bestimmt als positiv, es ist sogar identisch mit dem, was in einer bestimmten Hinsicht das positive Relat ist.“ Wolff 1981, 107.

¹³³ „Die Bestimmtheit ist die Negation als affirmativ gesetzt, ist der Satz des Spinoza: Omnis determinatio est negatio. Dieser Satz ist von unendlicher Wichtigkeit [...]“ WdLW, 75.

¹³⁴ EnzG, § 381Z (18), Hervorhebung F. B.

In dieser Erkenntnis findet sich ein wesentlicher Punkt von Hegels Umdeutung der kantischen Antinomienlehre. Eine Antinomie ist „nicht – wie für Kant – kontradiktorische oder konträre Entgegensetzung von Aussagen, sondern Entgegensetzung von Bestimmungen oder Begriffen, und zwar auf der Grundlage einer diese negative Beziehung ermöglichenden Einheit“, die im dialektischen Widerspruch selbst zu finden ist.¹³⁵ Diese Art eines *positiven Negativbezugs* zwischen einem dialektischen Begriffspaar und einem dritten Begriff bildet den Ausgangspunkt zur produktiven Deutung des *Widerspruchsprinzips*.¹³⁶

6.4.4 Die dialektische Konstruktion eines Begriffssystems

Nach dieser Methode könnte man mittels des dialektischen Schemas das *Begriffssystem_H* konstruieren und ein Anderer es auch nachvollziehen. Man müsste dazu zweierlei nachweisen, dass der Begriff *Sein* sich dialektisch auf den Begriff *Nichts* bezieht (und umgekehrt) sowie dass dieser dialektische Widerspruch den Begriff *Werden* bedeutet.

Die Kuriosität einer dialektischen Konstruktion läge bei diesem Verständnis lediglich darin, dass man entgegen dem für alle systematischen Wissenschaften der Neuzeit grundlegenden Paradigma der Widerspruchsfreiheit (siehe 4.3.1) ein *Begriffssystem_H* anhand von Widersprüchen aufbaut. Denn die sukzessive Entwicklung des *logischen Raums der Wirklichkeitserkenntnis* wäre ein methodisches beziehungsweise operationales Voranschreiten anhand widersprüchlicher Begriffsbeziehungen, die sich aufgrund notwendiger (verstandes-)logischer Schlüsse ergeben.

In der Begriffsentwicklung wird nach dieser Interpretation mit jeder neuen Begriffsstufe der logische Raum mit Bedeutungen angereichert. Der Denkende nähert sich sukzessive dem Begriff des Absoluten an. Die Richtung und der Impuls des Fortschritts in der Begriffsentwicklung – und damit auch die Antwort auf die Frage, warum man von einer Begriffsstufe zu einer anderen übergeht – wird in der quasi-poietischen Betrachtung

¹³⁵ Düsing 1990, 110. Zur Entwicklung des hegelschen Begriffs der Antinomie siehe Düsing 1976, 50–67.

¹³⁶ M. Wolff schlussfolgert deshalb: „Es ist ja gerade das Beweisprogramm der Wissenschaft der Logik, die Gültigkeitseinschränkung der logischen Kategorien nachzuweisen. [...] Aber dieser Nachweis läuft [...] darauf hinaus, daß die Gültigkeit der Kategorien nicht nur für uns, sondern (wie Hegel sich ausdrückt) ‚an sich‘ eingeschränkt ist: Hegel möchte [...] für jede einzelne Kategorie zeigen, daß die Annahme ihrer absoluten Gültigkeit zu Widersprüchen führt, so daß ihre Gültigkeit eingeschränkt werden muß auf einen Bereich, der durch ein neue (wiederum logische) Kategorie bezeichnet werden müsse.“ Wolff 1989, 405.

dadurch erklärt, dass die Bedeutung der jeweiligen Begriffsstufe in einer *semantisch-logischen Diskrepanz* zur *Begriffsbedeutung der absoluten Idee* steht, die man schlussendlich erreichen will.¹³⁷ Auf jeder Begriffsstufe wird geprüft, ob der jeweilige Begriff das Absolute bedeutet. Dadurch soll erkennbar werden, ob eine dialektische Gegenbestimmung zu finden ist und der anfängliche *Gewissheitsanspruch* trügerisch war. So scheint der Begriff *Sein* alles zu *sein* (das absolute Begriffsinstrument), ist es aber *nicht*, da er das *Nicht* ausschließt. Jede folgende Begriffsstufe wäre in ihrer Bedeutung „darum nur als eine nähere Bestimmung und wahre Definition des Absoluten anzusehen“.¹³⁸ Nach der quasi-poietischen Interpretation würde man das konstruierende Begriffsvermögen auf das Absolute als ein Richtmaß oder, wenn man mit Kant spricht, auf eine *regulativ-führende Idee*, ausrichten und diese somit voraussetzen, nämlich in der Bedeutung eines mit sich selbst übereinstimmenden Begriffs, der – bildlich ausgedrückt – in seiner praktischen Anwendung dem entspricht, das er in seiner Bedeutung *mit Gewissheit beansprucht* zu sein.

Die quasi-poietische Interpretation, die Rekonstruktion des (autonomen) Verfahrens des objektiven Denkens im Sinn einer Konstruktion mit Hilfe eines produktiven Begriffsvermögens und in Bezug zu einer dem Verfahren vorausgesetzten Zielsetzung, hat mindestens mit zwei Schwierigkeiten zu kämpfen: Erstens müsste bereits zu Beginn der Begriffsentwicklung ein gehaltvoller Begriff des Absoluten vorliegen. Vorausgesetzte Bestimmungen wären beispielsweise das angesprochene Richtmaß (Adäquation mit dem gehaltvollen Begriff des Absoluten), aber auch die in unserer Suche nach einer Konstruktionsvorschrift des Begriffssystem herausgearbeitete Eigenschaft der *Systematizität_{K/H}* (siehe 4.3.1), die das Begriffssystem erfüllen müsste. Solche Anforderungen zu stellen, widerspräche dem Erkenntnisideal der Voraussetzungslosigkeit (siehe 6.2.2). Die Bestimmungen: Systematizität, Übereinstimmung von Bedeutung und Anwendung, teleologische Ausrichtung et cetera werden zwar am Ende der Begriffsentwicklung, in der Retrospektive auf der Begriffsstufe der absoluten Idee, als Bestimmungen des *Begriffssystems* ersichtlich, können aber nicht als *gehaltvoller und konkreter Begriff der absoluten Idee* und somit als Prüfkriterium des Entwicklungsverfahrens vorausgesetzt werden.¹³⁹

¹³⁷ Schick diskutiert diese Interpretation, die beispielsweise Wieland, Bubner und Höle vertreten, sehr ausführlich, siehe Schick 2010, 328–337.

¹³⁸ EnzL, § 87 (187).

¹³⁹ Siehe dazu Schick 2010, 336. Es stellt sich zudem die Frage, wie dieses Absolute erkannt werden soll. Hegel stimmt zwar mit Hölderlin und Schelling überein, dass

Zweitens zeichnen sich die Begriffe, die das begreifende Denken im Nachvollzug des objektiven Denkens entwickelt, genau dadurch aus, dass sie einen bestimmten Widerspruch bedeuten und in dieser Bedeutung – im positiv-gehaltvollen Negativbezug auf andere Begriffe – *fest* oder *selbständig* gegen diese anderen Begriffe sind.¹⁴⁰ Denn wenn man „nicht von vornherein die absolute Idee als etwas Vorausleuchtendes“¹⁴¹ voraussetzt und somit als Prüfkriterium nutzen kann, muss man jeden Begriff in seinem ihm immanenten Selbstbezug begreifen und anhand seiner eigenen Kriterien prüfen. Das Dialektische beziehungsweise die Negativität besteht demnach darin, dass jeder Begriff in seinem Selbstbezug sich zwar auf Anderes bezieht, aber in dieser *negativen Selbstbezüglichkeit* „vielmehr bei sich selbst“¹⁴² bleibt. Das heißt, dass sich das *begreifende Erkennen* an einer systematisch zusammenhängende Reihe von an und für sich selbst bestehenden Begriffen entlang bewegt. Erst am Ende wer-

das Absolute Gegenstand der Erkenntnis sein kann, lehnt aber die von ihnen vorgeschlagenen Erkenntniswege: über das unmittelbare Gefühl der Liebe oder die göttliche Anschauung ab. Siehe Düsing 1976, 39 ff. und Fulda 2003a, 47 ff. Hegel schreibt: „Ebenso mag dann auch der Begriff immerhin abstrakt genannt werden, wenn man unter dem Konkreten nur das sinnlich Konkrete, überhaupt das unmittelbar Wahrnehmbare versteht; der Begriff als solcher läßt sich nicht mit den Händen greifen, und überhaupt muß uns, wenn es sich um den Begriff handelt, Hören und Sehen vergangen sein.“ Enz_L, § 160 (307 f.). Die Diskrepanz zwischen der mit einem Begriff ausgesprochenen Bedeutung und dem Absoluten kann also überhaupt nicht ersichtlich werden, da dessen Bedeutung zu Beginn der Begriffsentwicklung noch nicht bestimmt wurde.

¹⁴⁰ „Die Philosophie [...] tritt mitten in die sich widersprechenden Bestimmungen hinein, erkennt sie ihrem Begriff nach, d. h. als in ihrer Einseitigkeit nicht absolut, sondern sich auflösend, und setzt sie in die Harmonie und Einheit, welche die Wahrheit ist. Diesen Begriff der Wahrheit zu fassen, ist die Aufgabe der Philosophie. Nun erkennt zwar die Philosophie den Begriff in allem und ist dadurch allein begreifendes, wahrhaftiges Denken, doch ein anderes ist der Begriff, die Wahrheit an sich und die ihr entsprechende oder nichtentsprechende Existenz. In der endlichen Wirklichkeit erscheinen die Bestimmungen, welche der Wahrheit zugehören, als ein Außereinander, als eine Trennung dessen, was seiner Wahrheit nach untrennbar ist. So ist das Lebendige z. B. Individuum, tritt aber als Subjekt ebensowohl in Gegensatz gegen eine umgebende unorganische Natur. Nun enthält der [im Prinzip: jeder, F. B.] Begriff allerdings diese Seiten, doch als ausgesöhnte; die endliche Existenz aber treibt sie auseinander und ist dadurch eine dem Begriff und der Wahrheit ungemäße Realität. In dieser Weise ist der Begriff wohl überall; der Punkt jedoch, auf welchen es ankommt, besteht darin, ob der Begriff auch seiner Wahrheit nach in dieser Einheit wirklich wird, in welcher die besonderen Seiten und Gegensätze in keiner realen Selbständigkeit und Festigkeit gegeneinander verharren, sondern nur noch als ideelle, zu freiem Einklang versöhnte Momente gelten.“ VdÄ, 138.

¹⁴¹ Schick 2010, 337.

¹⁴² PhG, 13.

den sie als *selbständige Momente* einer einzigen Idee erkannt, die sich ihrer Bedeutung nach als *absoluter Mittelbegriff* erweist, auf den sich alle antinomischen Widersprüche, die in der Begriffsentwicklung expliziert werden, beziehen. In umgekehrter Weise beziehen sich alle Begriffe auf die erste Bestimmung, das *Sein*, da diese der unmittelbare Ausgangspunkt der gesamten Bewegung ist.¹⁴³

In einer Art Ausschlussverfahren werde ich abschließend die zentralen Überlegungen dieses Teilkapitels resümieren. Die Interpretation der Redewendung – das objektive Denken sich im Elemente des Denkens frei entwickeln zu lassen – verlangt vom Leser der hegelschen Logik mindestens von drei Ansätzen abzusehen:

- a) vom Rückgriff auf empirische und historische Inhalte als faktische Voraussetzungen,¹⁴⁴
- b) von einer Orientierung an willkürlichen Interessensetzungen des Individuums, insofern sie einem abstrakten Verständnis der *schöpfe-*

¹⁴³ Darin wird Jacobis Gedanke ablesbar, dass alle Gegensätze im Unendlichen zusammenfallen. Allerdings werden diese Gegensätze, die antinomischen Paare endlicher Verstandesbestimmungen, durch die *absolute Idee* nicht nur aufgelöst, sondern bleiben ebenso erhalten. Das heißt, die in der Begriffsentwicklung dargelegten endlichen Bestimmungen bleiben als selbständige logisch-semantische Teilbedeutungen des Absoluten bewahrt. Jeder in der WdL entwickelte Begriff ist lediglich ein begrenztes Bedeutungsmoment des Absoluten. Siehe dazu auch Düsing 1976, 241. Hegel selbst vermerkt, dass das begreifende Erkennen „auf seinem Wege von der Unmittelbarkeit aus, mit der es anfängt, zum absoluten Wissen als seiner innersten Wahrheit zurückgeführt [wird]. Dies Letzte, der Grund, ist denn auch dasjenige, aus welchem das Erste hervorgeht, das zuerst als Unmittelbares auftrat. – So wird noch mehr der absolute Geist, der als die konkrete und letzte höchste Wahrheit alles Seins sich ergibt, erkannt, als am Ende der Entwicklung sich mit Freiheit entäußernd und sich zur Gestalt eines unmittelbaren Seins entlassend, [...] Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird.“ WdLS, 70.

¹⁴⁴ „Wie in den Zeiterscheinungen, auf welche wir in diesem Vorwort Rücksicht genommen, sich der Drang des Denkens, obgleich verunstaltet, ankündigt, so ist es an und für sich für den zu der Höhe des Geistes gebildeten Gedanken selbst und für seine Zeit Bedürfnis und darum unserer Wissenschaft allein würdig, daß das, was früher als Mysterium offenbart worden, aber in den reineren und noch mehr in den trüberen Gestaltungen seiner Offenbarung dem formellen Gedanken ein Geheimnisvolles bleibt, für das Denken selbst offenbart werde, welches in dem absoluten Rechte seiner Freiheit die Hartnäckigkeit behauptet, mit dem gediegenen Inhalte sich nur zu versöhnen, insofern dieser sich die seiner selbst zugleich würdigste Gestalt, die des Begriffs, der Notwendigkeit, welche alles, Inhalt wie Gedanken, bindet und eben darin frei macht, zu geben gewußt hat.“ EnzL, 30.

rischen Selbstbestimmung (Neuzeit) entspringen – das *begreifende Erkennen* ist keine willkürliche Interessentätigkeit des Philosophierenden (siehe Fußnote 81 (351)),

- c) von einer quasi-poietischen Rekonstruktion, nach der der Erkenntnisapparat aufgrund seiner wie auch immer eruierten Konstitution regelschematisch operiert und in diesem fortlaufenden Prozess auf ein fixes vorausgesetztes Ziel ausgerichtet ist.

Das Letztere gilt sowohl für den Ansatz, den Erkenntnisapparat psychologisch auf Funktionen der Materie zu reduzieren, als auch für den, ihn in einem transzendentallogischen Verfahren als Erkenntnisinstrument eines reinen Anschauungsobjektes zu untersuchen.¹⁴⁵

Hegel zielt in der WdL darauf, den Denkprozess – das Sich-Selbst-Setzen, das Unterscheiden, das Verbinden – an jeder der reinen Denkbestimmungen darzustellen. *Begriffsimmanent* zu untersuchen, bedeutet, den Beweggrund für den Fortschritt im jeweiligen Begriff selbst zu suchen. Das heißt, auch wenn das *Prinzip des Widerspruchs*, genauer: die Selbstbezüglichkeit der Negation, sich als allgemeine logische Form der Begriffsbewegung herausstellt, kann dieses zu Beginn des Verfahrens nicht vorausgesetzt werden und sich in den einzelnen Schritten unterschiedlich *ausformen*. In den Reflexionsbegriffen wird es jedoch explizit thematisiert, da es in deren Bedeutung liegt.

6.5 Die selbstbezügliche Negation als logische Grundfigur von autonomen Selbstbewegungen

Im vorletzten Teilkapitel werde ich in Kontrast zur poietischen Interpretation der Begriffsentwicklung die reflexionslogische vorstellen, die die oben thematisierten Schwierigkeiten zu umgehen versucht. Die reflexionslogische Interpretation fußt auf einer *aner kennenden Haltung*, die konsequent das Erkenntnisideal der Voraussetzungslosigkeit des *objektiven Denkens* befolgt. Es ist nach Hegel die die philosophische Grundhaltung des *absoluten Wissens (BWSG)* auszeichnende Einsicht, das *objektive Denken in seiner Autonomie* nachzuvollziehen. Der Philosoph hat – bildlich gesprochen – von den Begriffen zurückzutreten und diese in ihrer *Eigendynamik* zu betrachten:

¹⁴⁵ Kants Versuch, die reinen Begriffe ausschließlich auf „ihre Tauglichkeit, durch sie bestimmte Objekte zu erkennen,“ zu untersuchen, stellt nach Schick „eine Bagatellisierung von Hegels Gedanken dar“, weil man die Freiheit der Selbstent-

Es muß also die Tätigkeit der Denkformen und ihre Kritik im Erkennen vereinigt sein. Die Denkformen müssen an und für sich betrachtet werden; sie sind der Gegenstand und die Tätigkeit des Gegenstandes selbst; sie selbst untersuchen sich, müssen an ihnen selbst sich ihre Grenze bestimmen und ihren Mangel aufzeigen. Dies ist dann diejenige Tätigkeit des Denkens, welche demnächst als Dialektik in besondere Betrachtung gezogen werden wird und von welcher hier nur vorläufig zu bemerken ist, daß dieselbe nicht als von außen an die Denkbestimmungen gebracht, sondern vielmehr als denselben selbst innewohnend zu betrachten ist.¹⁴⁶

Zunächst möchte ich versuchen, ein Grundverständnis dessen zu vermitteln, was die Interpreten unter der *Eigendynamik von Begriffen* verstehen.

6.5.1 Die Eigendynamik von Begriffen

Mit den Anhängern der zweiten Interpretation gehen wir davon aus, dass die reflexionslogischen Kategorien eine *Selbstmodifikationsbewegung der reinen Subjektivität* beziehungsweise der *Idee* in abstrakter Form beschreiben und zwar im Sinn der logischen Figur, nach der das Phänomen der Selbstreflexion des Bewusstseins begriffen und die in dem rein logischen Begriff der *selbstbezüglichen Negation* expliziert wird. Man will in der reflexionslogischen Interpretation die selbstbezügliche Negation als den *Motor des objektiven Denkens* und somit auch operational erfassen und in Form einer schematischen Regel als eine methodische Konstruktionsvorschrift der WdL interpretieren. Aufgrund dieser Zielsetzung sollte eine solche Interpretation gleichfalls als eine eingeschränkte Sichtweise auf Hegels (reine) *Wissenschaftskonzeption* betrachtet werden.¹⁴⁷

Dennoch wird die selbstbezügliche Negation nicht als ein *regelartiges Schema* der begriffslogischen Entwicklung, als *äußerliche Figur*, gedeutet, sondern nach der Hauptbedeutung des altgriechischen Begriffs $\sigma\chi\eta\mu\alpha$ als eine spezifische *aner kennende Grundhaltung*, die zum begreifenden Erkennen jedes Begriffs eingenommen werden muss, um *dessen Bedeutung*

wicklung des objektiven Denkens auf „Urteile der Art ‚Alle Dinge sind x.‘ oder ‚Das Absolute ist x.‘“ einschränken würde, siehe Schick 2010, 337.

¹⁴⁶ EnzL, § 41Z1 (114).

¹⁴⁷ Auf die damit einhergehenden Schwierigkeiten in der Verhältnisbestimmung zwischen Seins-, Wesens- und Begriffslogik soll an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. Eine der wesentlichen Schwierigkeiten besteht darin, dass – wenn das operationale Prinzip des Widerspruchs die gesamte WdL leitet – die Logik des Seins einer logischen Struktur unterworfen ist, die diese selbst nicht begründend einholen kann. Ihre Bedeutung würde schlichtweg von der Wesenslogik abhängen. Siehe dazu die Diskussion in Schick 2010, 450 ff.

begrifflich zu explizieren.¹⁴⁸ Mit Schick und Henrich wird daher etwas vorsichtiger supponiert, dass durch die reflexionslogische Deutung des *Prinzips des Widerspruchs* das wesentliche „Fortbewegungsmittel“¹⁴⁹ beziehungsweise „Explikationsmittel“¹⁵⁰ der *philosophisch-systematischen Wirklichkeitserkenntnis* erkenntlich wird. Die Bewegung der *selbstbezüglichen Negation* exemplifiziert paradigmatisch – in Ulricis Uhrmacher-Metaphorik gesprochen – die *Unruhe* der Begriffsentwicklung der philosophischen Wissenschaft. Sie erhellt aber weder die Bedeutung der einzelnen Glieder noch die des strukturellen Gesamtzusammenhangs des Uhrwerks.¹⁵¹ Aber: Was soll die Eigendynamik der *selbstbezüglichen Negation* überhaupt bedeuten?

Die anerkennende Grundhaltung des *begreifenden Erkennens* wird, wie gesagt, in der Explikation der Bedeutung aller Begriffe des objektiven Denkens erörtert. Hegel gehe davon aus, so die Annahme, dass alle Begriffe *selbst-redend* beziehungsweise in *Übereinstimmung mit sich selbst* dargestellt werden können, indem sie *auf sich selbst angewandt* werden. Dadurch würden ihre spezifische Bedeutung und der bedeutungstragende Zusammenhang zu anderen Begriffen erkenntlich werden. Allerdings ist die „Bewegung der Selbstanwendung (und Selbstbestimmung) [...] teils deutlicher, teils weniger deutlich zu erkennen, sie ist aber insgesamt das Strukturgesetz aller logischen Fortentwicklung, ein Gesetz, das unmittel-

¹⁴⁸ Siehe dazu Stekeler-Weithofers Kritik an der regelschematischen Rekonstruktion von Hegels Logik in Stekeler-Weithofer 1992, 339 ff. und in Fußnote 108 (459). Im Vorwort zur 3. Auflage der Enz kritisiert Hegel die schematisch verfahrenende Philosophie, „welche ein Schema voraussetzt und damit die Materien [...] äußerlich [...] parallelisiert und, durch den sonderbarsten Mißverstand, der Notwendigkeit des Begriffs mit Zufälligkeit und Willkür der Verknüpfungen Genüge geleistet haben will.“ EnzL, 12.

¹⁴⁹ Schick 2010, 460.

¹⁵⁰ Henrich 1978, 228.

¹⁵¹ Hegel merkt dazu an: „Das Wesen ist der Begriff als gesetzter Begriff, die Bestimmungen sind im Wesen nur relative, noch nicht als schlechthin in sich reflektiert; darum ist der Begriff noch nicht als Fürsich.“ EnzL, § 112 (231). Die Wesenslogik ist daher „eine Sphäre der Vermittlung, der Begriff als System der Reflexionsbestimmungen“ (WdLS, 58). An anderer Stelle bemüht Hegel ein an Aristoteles' Physisbegriff angelehntes Bild: „Wo wir eine Eiche in der Kraft ihres Stammes und in der Ausbreitung ihrer Äste und den Massen ihrer Belaubung zu sehen wünschen, sind wir nicht zufrieden, wenn uns an Stelle dieser eine Eichel gezeigt wird. So ist die Wissenschaft, die Krone einer Welt des Geistes, nicht in ihrem Anfange vollendet.“ PhG, 19. „Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt, und das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen.“ PhG, 13.

telbar dem Status der Denkbestimmungen als Gestaltungen reflexiven Wissens entspricht.“¹⁵² Das heißt, dass jeder Begriff in seiner Selbstbestimmungsbewegung eine für ihn spezifische Bedeutung freilegt, aber die Selbstbestimmungsbewegung aller Begriffe einer gewissen Grundfigur oder Textur entspricht.

Die Anwendung jedes einzelnen Begriffs auf ihn selbst zeigt die *Adäquanz eines Begriffs* durch eine dialektisch-zirkuläre Bewegung, in der von der Grundbedeutung des Begriffs ausgegangen, dessen Gegenbegriff bestimmt und wieder zur Grundbedeutung zurückgekehrt wird. Diese äußere Textur der Selbstbestimmungsbewegung eines Begriffs kann aber ebenso an der logischen Grundfigur der selbstbezüglichen Negation paradigmatisch demonstriert werden. Diese als logischen Maßstab aller Selbstbestimmungsbewegungen anzusetzen, bedeutet weder, dass alle konkreten Begriffsentwicklungen des Systems verkompliziert werden, noch, – um in der Redeweise der Uhrmacher zu bleiben – dass jeder Begriff nur als *Tourbillion der eigentlichen Unruh* gesehen werden kann. Es ermöglicht lediglich kritisch zu kontrollieren, ob jeder Begriff dem von Hegel variierten Adäquationskriterium genügt (siehe 5.3.6).

Schick urteilt somit richtig, wenn er schreibt, dass „auch die von uns durchgeführte Operationalisierung der Reflexionsbestimmungen der Bewegung der Sache selbst [der sukzessiven Explikation der einzelnen Begriffe, F. B.] äußerlich [bleibt]. Die logischen Bestimmungen sollen sich ja selbst bewegen und nicht auf Grund des Verhältnisses von Identität und Differenz, das dann den geheimen Motor ihrer Bewegung bilden würde. [...] Die Abfolge der Reflexionsbestimmungen gibt dabei einen Maßstab an die Hand, um beurteilen zu können, wo der Gang der Reflexion der Bestimmungen in sich in vollster Deutlichkeit dargestellt ist und wo nicht. [...] Die [...] Denkformen bewegen sich nicht auf Grund eines ihnen äußerlichen Kriteriums [...], sondern sind selbst das Kriterium ihrer Untersuchung [...]“¹⁵³

Im Folgenden soll der Begriff der *selbstbezüglichen Negation* als logische Grundfigur der Selbstbewegung von Begriffen erörtert werden, ohne an dieser Stelle tiefgründiger auf Hegels Wesenslogik und die einzelnen Reflexionsbestimmungen eingehen zu können.¹⁵⁴ An ihr lassen sich entscheidene Bedingungen des Wahrheitskriteriums aufzeigen (siehe 5.3.6). Diese werden in Bezug zur subjekttheoretisch gedachten *Selbstreflexion*

¹⁵² Hoffmann 2004, 289.

¹⁵³ Schick 2010, 466.

¹⁵⁴ Siehe dazu Schick 2010, 362 ff., aber auch Schmidt 2002 und Zimmer 2004. Grundlegend dazu sind auch Henrich 1976 und Henrich 1978.

des Bewusstseins interpretiert. Einen ähnlichen Ansatz wählt auch Schick, der jenen wie folgt motiviert: Die Reflexionsbestimmungen „sind als Bestimmungen der Reflexion in der Reflexion fundiert. Insofern müssen sie sich vom Verständnis dessen her, was Reflexion ist, selbst verstehen lassen. Reflexion ist nach Hegel die sich auf sich beziehende Negation – sie ist selbständige Negation.“¹⁵⁵ In der Bewegung der selbstbezüglichen Negation liegt nach Hegel das *Maß* des begriffslogischen Fortschritts im System und der Selbsterkenntnisbewegung des objektiven Denkens.¹⁵⁶

6.5.2 Die Textur der Selbsterkenntnis des Bewusstseins

Zunächst sei Hegels *realphänomenales Paradigma des reflexiven Wissens* schlechthin erörtert: die Selbstreflexion des Bewusstseins des *endlichen Geistes*. Dadurch kann die Textur der Bewegung der *selbstbezüglichen Negation* weniger abstrakt aufgezeigt werden. Es handelt sich dabei nicht um die Selbstreflexionsgestalt, in der das Innen-Außenwelt-Erkenntnisproblem zwischen Erkenntnissubjekt und *Naturwelt_D* thematisiert wird, nach „der das Denken seinen Gegensatz zu einer Welt der Dinge selbst *setzt*, diese Welt *sich voraussetzt* und zugleich, im Anspruch, sie gemäß seinen Formen zu bestimmen, sich mit ihr wieder vermittelt.“¹⁵⁷ Denn obwohl in dieser Erkenntnis das Denken eine reflexionslogische Differenz setzt und zugleich relativiert, verbleibt das Bewusstsein hier in einem absoluten Gegensatz, dem „des Subjektiven und Objektiven“.¹⁵⁸

Die Begriffsbestimmungen der objektiven Welt bewahren, obwohl sie ihren Begriffen nach *Erscheinungen des sie umfassenden Denkens selbst* sind, in ihrer Realität eine unauflösbare Alogizität (siehe 5.2.5). Alle (endlichen) *Realformen* entsprechen in ihrem Dasein (ihrer Realität) ihrem (dialektischen) Begriff nicht. Das begreifende Erkennen der natürlichen *Realformen* ermöglicht es jedoch, die *Alogizität ihrer Erscheinungen* begrifflich zu explizieren. Nach der *Enz_N* erscheinen sie äußerlich unter der Kategorie der *Zufälligkeit*, welche in der mathematisch-technischen *Grammatik* durch das *Naturgesetz* und in der naturteleologischen *Grammatik* der *Organik* durch den *Naturzweck* begriffen wird (siehe 7.2.5). In der Selbsterkenntnis des Bewusstseins wird diese Grenze zwischen

¹⁵⁵ Schick 2010, 364 f.

¹⁵⁶ Hegels anerkennungstheoretische Ausformulierung der reinen Selbsterkenntnisbewegung kann man durchaus als Fortführung der aristotelischen Differenzierung des Selbstbestimmungsbegriffs hinsichtlich der logos-bestimmten Selbstbestimmung lesen (siehe Tabelle 1.3 (89), Unterpunkt b2.3).

¹⁵⁷ Drüe et al. 2000, 109 (Hervorhebungen von Hackenesch).

¹⁵⁸ *Enz_L*, § 82Z (178).

innerer Logizität und äußerlicher Alogizität übergangen (siehe 4.3.5). Zwar erscheint das Andere immer noch naturhaft im Sinn einer realen Alogizität und entspricht in seiner Realität seinem Begriff nicht, aber dieses wird nach der *Grammatik* des anerkennenden Denkens als die *Freiheit der anderen Logizität* gedeutet: Das Bewusstsein erkennt das Erkenntnisobjekt als ein *Anderes seiner selbst* an. Die Anerkennung der Freiheit des Anderen beruht auf der immanenten Widersprüchlichkeit (inneren Alogizität) – nämlich eine in sich selbst ausdifferenzierte Identität zu sein. Die damit verbundene anerkennende Selbstreflexion findet nicht mehr im Anderssein (der äußerlichen Naturdinge) statt, sondern in der Immanenz des Bewusstseins, in der die Alogizität (der immanente Widerspruch) von Hegel als Index der *Erkenntnisfreiheit_H* des Selbst gedeutet wird:

Aber in der Tat ist das Selbstbewußtsein die Reflexion aus dem Sein der sinnlichen und wahrgenommenen Welt und wesentlich die Rückkehr aus dem Anderssein. Es ist als Selbstbewußtsein Bewegung; aber indem es nur sich selbst als sich selbst von sich unterscheidet, so ist ihm der Unterschied unmittelbar als ein Anderssein aufgehoben; der Unterschied ist nicht, und es nur die bewegungslose Tautologie des: Ich bin Ich; indem ihm der Unterschied nicht auch die Gestalt des Seins hat, ist es nicht Selbstbewußtsein. Es ist hiermit für es das Anderssein als ein Sein oder als unterschiedenes Moment; aber es ist für es auch die Einheit seiner selbst mit diesem Unterschiede als zweites unterschiedenes Moment.¹⁵⁹

Die Reflexionsbewegung, die einerseits keinerlei Differenz zum Anderen duldet und andererseits in ihrer Bewegung nicht nur in der „bewegungslose[n] Tautologie des: Ich bin Ich“ verharrt, ist die des Selbstbewusstseins. In einer bewusstseinsimmanenten *Anerkennungsbewegung* begehrt es eine absolute Identität mit einem Anderen. Denn ein Anderes ist es sich selbst als Erkenntnisgegenstand der Selbstreflexion. Lediglich wenn der Prozess des *Sich-anders-Werdens* mit dem Prozess des *Selbst-Seins* vermittelt werden könne, erlangt das Bewusstsein in seiner Selbstreflexion ein wahrhaftes Wissen seiner selbst und ist somit Selbstbewusstsein (siehe Zitat in Fußnote 76 (348)). Hegel bezeichnet in diesem Zitat die thematisierte Selbsterkenntnisbewegung des Bewusstseins als „die reine einfache Negativität“ (der Terminus technicus der *selbstbezüglichen Negation*). Die Teilschritte dieser Reflexionsbewegung bestehen im Einzelnen darin:

- a1) In der „Differenzierung des Einfachen“. Die Differenzierung ist eine „entgegensetzende Verdopplung“ des einen Bewusstseins und nicht lediglich eine Abgrenzung zu einem irgendwie Verschiedenen.

¹⁵⁹ PhG, 138. Vergleiche Siep 1998, 110.

- a2) In der Identifikation mit dem Anderen nicht nur zu einem Gleichen, sondern zu einem Selbigen. Die Aufhebung der Differenzierung, die ein Gegensatz im Bewusstsein selbst ist, führt zur Wiederherstellung der Einheit des Bewusstseins.
- a3) In der (Wider-)Spiegelung der eigenen logischen Bewegung im Anderen. Dies stellt eine Verdopplung der Reflexion im Anderen dar, nämlich hinsichtlich der Differenzierungsbewegung (i – einfache Negation) und der Identifikationsbewegung (ii – doppelte Negation).
- a4) In der Anerkennung des Anderen als seinesgleichen (ein Selbiges). Das heißt, das andere Bewusstseinsmoment ist „ebenso frei entlassen“,¹⁶⁰ ebenso lebendig beziehungsweise *eigendynamisch* wie das Bewusstsein, von dem die Selbstreflexion ausgeht.¹⁶¹ Ansonsten – ohne diese Autonomie – wäre das erste dem zweiten Bewusstsein immer noch ein Anderes oder Fremdes; beispielsweise technisch gedacht als nutzbares Naturding oder produziertes Kunst Ding.¹⁶²
- a5) In der *Konstitution eines gemeinsamen Selbstbewusstseins* aufgrund der Anerkennungsbewegung. Sieps realphänomenale Deutung, nach welcher gilt, „daß die Anerkennung selbstbewusster und selbstständiger Wesen nur in einem gemeinsamen Selbstbewußtsein möglich ist, das [...] ‚substantialisiert‘ ist und sich im Leben und Bewußtsein der Individuen bestätigt findet“, erinnert daran, dass das Selbstbewusstseins bereits durch eine Immanenzerfahrung sein dialogisches Bedeutungsmoment durch die „Anerkennung des ‚Ich‘ im ‚Wir‘ und des ‚Wir‘ im ‚Ich‘“ erkennt.¹⁶³

¹⁶⁰ PhG, 158.

¹⁶¹ „Der Gegenstand, welcher für das Selbstbewußtsein das Negative ist, ist aber seinerseits für uns oder an sich ebenso in sich zurückgegangen als das Bewußtsein andererseits. Er ist durch diese Reflexion-in-sich Leben geworden.“ PhG, 139.

¹⁶² Siep erinnert in seiner sozialphänomenalen Erklärung dieses Phänomens an Hegels Liebesbegriff: „Daß man sich selbst in der hingebenden Selbstvergessenheit an den anderen ‚verloren‘ hat, läßt sich an der nicht begehrenden, sondern empfindenen Liebe aufweisen – ebenso auch der Sachverhalt, daß es einem in den Gefühlen des Anderen um sich selbst geht, nämlich um das Geliebt- und darin Anerkanntwerden.“ Siep 1998, 112. Die Gefahr, dass der symmetrische Prozess der wechselseitigen Anerkennung auf der Stufe des Selbstbewusstseins in eine Asymmetrie verfällt (Herrschaft oder Knechtschaft), thematisiert Honneth in Honneth 2008, 192 ff. Ein derart verstandener Anerkennungsprozess, den ich im siebten Kapitel wieder aufgreifen werde (siehe 7), scheint geradezu Goethes Grundprinzip der Wechselbeziehung zwischen Subjekt-Objekt zu entsprechen (siehe Fußnote 68 (346)).

¹⁶³ Siep 1998, 112.

Hegels zentrale Feststellung ist demnach, dass jedes individuelle Selbstwissen immer schon dialogisch gewonnen wird, dass das Bewusstsein sich bereits in seiner Selbstreflexion *vermehrt* und sich dennoch als selbständige Einheit dieser ebenso selbständigen Momente weiß. Jedes Selbstbewusstsein ist insofern immer schon ein Gemeinwesen im Individuum. Alternativ formuliert: Das Selbstbewusstsein zeichnet sich gerade durch das pluralistische Moment der Selbstreflexion in seinem *Bewusst-Sein* aus. In dieser Redeweise erinnert Hegels an Heideggers Vorgehen in der Definition des Daseins-Begriffs: Wie nach ihm die „ontologische Analytik des Daseins überhaupt die Fundamentalontologie ausmacht“, in der „das Dasein als grundsätzlich vorgängig auf sein Sein zu befragende Seiende fungiert“,¹⁶⁴ so scheint die dialogische Anerkennungsbewegung des Selbstbewusstseins die paradigmatische Textur für Hegels Konzeption des in der philosophischen Logik produktiv werdenden Prinzips darzustellen zu sein. Der Reflexionsakt des Bewusstseins auf die eigene reflexive Denkbewegung ist das Kennzeichen dessen substanziellen Seins.

6.5.3 Die logische Figur der selbstbezüglichen Negation

In der Wesenslogik wird mit der Bewegung der selbstbezüglichen Negation die (zeitliche) Bewegung der Selbstreflexion des Bewusstseins in rein logischer Form thematisiert, frei von bewusstseinspezifischen Einschränkungen und mit Fokus auf die Schritte a1 bis a3. Zudem möchte ich betonen, dass die reine Bewegung der *selbstbezüglichen Negation* nach Hegel nicht nur die Bewegung des reflexiven Selbstwissens des endlichen Subjekts logisch begreifbar macht, sondern – so Hegels Anspruch – auch die der lebendigen Naturdinge oder die der nicht-begrifflichen menschlichen Selbstbezüglichkeit (Gefühl und Begierde).¹⁶⁵

Insbesondere zählt Hegel die Begriffsbewegung und -entwicklung zu den eigendynamischen Selbstbewegungsprozessen. Die Selbstbezüglichkeit der einzelnen Begriffe und die Entwicklung ihres Zusammenhangs stellt nach Hegel also eine Art von *logischer Bewegung* dar. Mit der Rede, dass jeder Begriff einen Widerspruch an sich selbst hat, meint Hegel sodann deren *quasi-selbstreflexive Bewegung* und zwar „nur so genommen, wie sie sich selbst gibt“.¹⁶⁶ Das „Dialektische“ – die dialektische Struktur der

¹⁶⁴ Heidegger 1927, 14.

¹⁶⁵ „Er ist aber ferner nicht bloß als eine Abnormität zu nehmen, die nur hier und da vorkäme, sondern ist das Negative in seiner wesenhaften Bestimmung, das Prinzip aller Selbstbewegung, die in nichts weiter besteht als in einer Darstellung desselben.“ WdL_W, 75.

¹⁶⁶ EnzL, § 81Z (174).

Begriffe – interpretiert er als das feste Band und zugleich die äußerliche Textur der Selbstexplikationsbewegung jedes Begriffs, „die er an ihm selbst hat, welche ihn fortbewegt“.¹⁶⁷

Die *grundlegende dynamische Textur* zeichnet sich natürlich als *logische Figur* im Bewusstsein des konkreten Philosophierenden ab, der den Begriff nach dem angesprochenen Adäquationskriterium auf sich selbst anwendet. Zugleich soll sie nicht von dessen Willkür, seinen subjektiven Vorstellungen und Interessensetzungen abhängen. Die subjektive Reflexionsbewegung *unterliegt* der Notwendigkeit des *objektiven Denkens*.

Darüber hinaus gibt es eine weitere entscheidende Differenz zwischen der Selbstreflexion des Bewusstseins und der Selbstbewegung der Reflexionsbegriffe: Das Andere, das in der Selbstreflexion des Bewusstseins als selbstständig-existierendes Moment des Selbst gedacht wird, *erscheint* in den Reflexionsbegriffen lediglich als das Andere der Bestimmung und verschwindet in der Bewegung des Begriffs wieder. Dennoch wird an diesem *begrifflichen Erscheinen* deutlich, dass die reflexionslogischen Begriffe in ihrer selbständigen Selbstbezüglichkeit auf dieses erscheinende Andere ihrer selbst verwiesen sind: Die anderen Begriffe sind notwendige *Explikationsmittel* des Selbstwissens. Insofern thematisiert die selbstbezügliche Reflexion in der Sphäre der WdL nicht die Momente a4 und a5 der Anerkennungsbewegung, da der Denkende aus logischer Notwendigkeit das Andere einer Bestimmung erschließt und darin keine (autonome) Selbstbeschränkung vollzieht.

Zur Verbesserung der Diskussionsgrundlage möchte ich vier für den Nachvollzug der Negationsbewegung wichtige Bedeutungen des Begriffsfelds *Negation* differenzieren:

- a) Die *einfache Negation* als Operator der Aussagenlogik bezieht sich auf ein Anderes ($\neg p$). Dieses Andere (p) ist in seinem Anderssein absolut selbständig gegen die Negation, die lediglich eine Operation an ihm ist: Es ist Nichtsein von Negation.¹⁶⁸ Die Negation ist durch dieses Andere bedingt.
- b) Die einfache Negation fungiert, wie oben bereits angesprochen, immer auch als Bestimmung im abgrenzenden Sinn, als *Exklusion*. Die für Hegel wichtige Erkenntnis Spinozas lag darin, dass „das, worauf etwas sich modu negativo bezieht, von ihm ausgeschlossen [ist]“.¹⁶⁹

¹⁶⁷ WdLS, 50.

¹⁶⁸ Sollte sich p als logischer Platzhalter eines negierten Ausdrucks $\neg q$ erweisen, würde q dann das Andere der nunmehr doppelten Negation sein.

¹⁶⁹ Henrich 1978, 261.

Mit jeder Negation wird eine Abgrenzung einer Bestimmung von einer anderen Bestimmung ausgesprochen.¹⁷⁰

- c) Die *einfache Negation*, auf sich selbst angewandt (selbstreferenziell), führt zur *doppelten Negation* des Anderen ($\neg\neg p$), die – wenn das Bivalenzprinzip gilt – wiederum affirmativ auf das eine Andere verweist. Das heißt, dass die doppelte Negation der Aussagenlogik den affirmativen Aspekt der Negationsbewegung ersichtlich macht, indem die Negation nicht mehr als zweistellige Relation (als Abgrenzung von *unten* und *oben*) gebraucht wird, sondern „als einstellige Relation und zugleich als Selbstbeziehung“.¹⁷¹ Selbstbezogen oder -referenziell ist sie, weil sie den Abgrenzungsaspekt der einfachen Negation *aufhebt*, und einstellig, weil sie sich immer noch auf den Satzbuchstaben *p* bezieht. Sie ist in ihrer Negationswirkung im Sinn der (Selbst-)Aufhebung vom Satzbuchstaben abhängig (genauer: von dessen (Wahrheits-)Wertigkeit).
- d) Hegels spezifischer Negationsbegriff wird in Anschluss an Henrich als *autonome* beziehungsweise *selbstbezügliche Negation* bezeichnet. *Autonom* bedeutet hier, dass die Negation *unbedingt* von einem zur Negation als Operator Verschiedenen ist: Sie ist eine *selbstgenügsame Beziehung* (aber nicht im vollständigen Sinn der Eleutheria).¹⁷²

¹⁷⁰ Im Grunde will Hegel zeigen, dass die *selbstbezügliche Negation* die Bestimmung darstellt, nach welcher man die *begrenzende Negation* als Bezugsetzung zwischen Unendlichkeit (in der Selbstständigkeit ihrer Selbstbewegung) und Endlichkeit (Begrenzung zwischen Endlichen) begreifen kann. „Es ist aber in der Tat eine einfache Betrachtung, welche in ihr selbst das Prinzip der Abscheidung erkennen läßt, – eine Betrachtung nur dessen, was die Substanz, faktisch sozusagen, enthält. Indem sie nämlich als die Wahrheit der einzelnen Dinge, welche in ihr aufgehoben und ausgelöscht sind, erkannt worden, so ist die absolute Negativität, welche der Quell der Freiheit ist, die in sie selbst bereits gesetzte Bestimmung. – Es kommt hierbei nur darauf an, die Stellung und Bedeutung des Negativen richtig ins Auge zu fassen. Wenn es nur als Bestimmtheit der endlichen Dinge genommen wird (omnis determinatio est negatio), so ist damit die Vorstellung aus der absoluten Substanz heraus, hat die endlichen Dinge aus ihr herausfallen lassen und erhält sie außer ihr. So aber wird die Negation, wie sie Bestimmtheit der endlichen Dinge ist, nicht aufgefaßt als im Unendlichen oder als in der Substanz, die vielmehr das Aufgehobensein der endlichen Dinge ist.“ Hegel 1817, 434.

¹⁷¹ Henrich 1978, 262 f. Hegel schreibt: „Das Affirmative ist so Negation der Negation; duplex negatio affirmat, nach der bekannten grammatischen Regel.“ VGPhIII, 171.

¹⁷² Henrich motiviert dies so: „Die Selbstbeziehung stellt sich ein, weil auf die Frage ‚anders als was?‘ nicht mit der Erwähnung eines ‚anderen‘ Anderen, sondern nur mit der Wiederholung dessen geantwortet werden kann, *gegen* das ein zweites

Sie ist zwar ebenso *selbstreferenziell* wie die aussagenlogische doppelte Negation, hängt jedoch in ihrer Selbstreferenz nicht von einem atomaren Bedeutungsträger (p) ab. Sie steht in *einstelliger Relation zu sich selbst*.

6.5.4 Die Bewegung der selbstbezüglichen Negation

Vor diesem Hintergrund wird folgend die Bewegung der *selbstbezüglichen Negation* rekonstruiert:¹⁷³

1. Die *selbstbezügliche Negation* bedeutet, die Operation der einfachen Negation N auf sich selbst und unter Absehung eines Zugrundeliegenden anzuwenden: Sie setzt die Negation des Nichtseins von Negation voraus. Die „Negation gegen das Negative ist die sich nur auf sich beziehende Negativität“¹⁷⁴ im Sinn der reinen Selbstreferenz der doppelten Negation der Aussagenlogik. Sie ist also auch doppelte Negation, DN-a, und unterscheidet sich von der der Aussagenlogik, DN-b, dadurch, dass das Andere, auf das sie angewandt wird, sie selbst und kein Nicht-Negiertes ist, das sie bedingt.
2. Wird DN-a nicht dynamisiert gedacht, ist N nicht unterscheidbar, da sie sich auf kein von ihr Unterschiedenes bezieht. Sie ist abstrakt selbständig und besitzt lediglich eine tautologische Bedeutung (gleich der verstandeslogischen, unmittelbaren Identität: $N=N$).¹⁷⁵
3. DN-a oder die *Negation der Negation* bedeutet nun zweierlei: Zum einen den „Akt des Negierens“:¹⁷⁶ Anwendung der Negation auf die Negation (N -auf- N); zum anderen das *Resultat des Negierens*: die Negation der Negation (N -der- N).

Andere ein Anderes hätte sein müssen. [...] Damit wird nicht nur die Angabe eine zweiten Anderen verweigert, sondern auch das erste Andere durch die Relation ‚anders‘ selbst ersetzt. [...] Das aber heißt eben, daß nun die Andersheit in Beziehung steht zu *sich*.“ Henrich 1978, 263, Hervorhebungen im Original.

¹⁷³ Die Darstellung orientiert sich an Schick 2010, 367 ff. und Grotz 2009, 260 ff., weicht aber stellenweise ab.

¹⁷⁴ WdL_W, 23. Grotz verweist darauf, dass die Bewegung somit bereits von Beginn an am „Rande ihres logischen Zusammenbruchs“ agiere, da sie – wie die WdL insgesamt – mit einer Bestimmung beginnt, die zugleich vermittelt (sie bleibt „auf sich selbst bezogen“) und unmittelbar (lediglich auf sich selbst bezogen, unabhängig von p) sei, siehe Grotz 2009, 260.

¹⁷⁵ Zur Tautologie: „Dieser Satz in seinem positiven Ausdrucke $A = A$ ist zunächst nichts weiter als der Ausdruck der leeren Tautologie. Es ist daher richtig bemerkt worden, daß dieses Denkgesetz ohne Inhalt sei und nicht weiterführe.“ WdL_W, 41.

4. Um den Akt N-auf-N zu verstehen, werden N zwei unterschiedliche Bedeutungen zugesprochen: Im Akt tritt N zugleich als *Negiertes* (N1) und als *Negierendes* (N2) auf. Durch den Gebrauch der Partizipien I und II soll kein zeitlicher Unterschied ausgesagt werden, sondern eine logische Differenz hinsichtlich der Aktivität: N2 negiert N1 (aktiv) beziehungsweise N1 wird von N2 negiert (passiv). N1 und N2 sind die beiden Momente des Negationsakts N-auf-N.
5. Im Negationsakt sind N1 und N2 ebenso bedeutungsgleich: N2 realisiert in der Negation von N1 genau deren Bedeutung. Im Akt ist N ununterscheidbar (da ihre Bewegung nicht an einem Vorausgesetzten unterschieden werden kann). Insofern ist der Akt die „absolute Negativität“ (WdL_W, 27) und immer noch ein tautologisches N=N.
6. Die Differenzierung zwischen N1 und N2 ist erst hinsichtlich des Resultats N-der-N möglich. Denn in DN-a erzeugt die Negation ein zu ihr Negatives: ein von ihr unterschiedenes Anderes. Resultat bedeutet dann die *Negation der Negation* (logischer Platzhalter wäre: Affirmation).
7. „Die Negation muss sich selbst ein Anderes sein“,¹⁷⁷ damit sie als ein Auf-sich-selbst-Angewandtes gedacht werden kann. Nur durch den teleologischen Bezug auf N-der-N ist es möglich, N-auf-N und somit DN-a nicht als reine Tautologie zu begreifen, sondern als Prozess beziehungsweise Bewegung zweier Unterschiedener, nämlich die „Bewegung des Nichts zum Nichts“.¹⁷⁸ Die Bedeutung der Negationsbewegung wird daher nicht durch ein zugrunde liegendes Anderes, an welchem die Bewegung realisiert wird, gedacht, sondern im teleologischen Bezug zum Resultat N-der-N, das das negierte Andere der N ist, *dialektisch* erschlossen.

¹⁷⁶ Schick 2010, 371. „Das Erste“ – der Akt, von dem sich das Resultat als Anderes unterscheidet – „ist nur diese Gleichheit selbst der Negation mit sich, die negierte Negation, die absolute Negativität.“ WdL_W, 27.

¹⁷⁷ Schick 2010, 370.

¹⁷⁸ „Das Werden im Wesen, seine reflektierende Bewegung, ist daher die Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück. Das Übergehen oder Werden hebt in seinem Übergehen sich auf; das Andere, das in diesem Übergehen wird, ist nicht das Nichtsein eines Seins, sondern das Nichts eines Nichts, und dies, die Negation eines Nichts zu sein, macht das Sein aus. – Das Sein ist nur als die Bewegung des Nichts zu Nichts, so ist es das Wesen, und dieses hat nicht diese Bewegung in sich, sondern ist sie als der absolute Schein selbst, die reine Negativität, die nichts außer ihr hat, das sie negierte, sondern die nur ihr Negatives selbst negiert, das nur in diesem Negieren ist.“ WdL_W, 24.

8. Die Negation bedeutet im Negationsakt zweierlei: Sich-selbst-Gleichen (N2 entspricht im Negationsakt der Bedeutung von N1) und Sich-Selbst-Differenzieren (der Negationsakt und die Differenz zwischen N1 und N2 lassen sich nur in Bezug zum Resultat N-der-N, dem Anderen der Negation, verstehen). Der Begriff der *selbstbezüglichen Negation* eröffnet einen in sich widersprüchlichen Prozessbegriff. In diesem Begriff werden das Ende der Bewegung, der logische Gegensatz (der Negation), und die Form der Bewegung (die Negation) aufeinander bezogen. Sie bleibt also nicht nur hinter ihrer Form zurück (wie in progressiven Aussagen über endliche Bewegungen), sondern zielt auf ihre Nichtentsprechung – sie ist das *Maß der Bewegung*.¹⁷⁹
9. Umgekehrt kann das Resultat nur in Bezug zum Negationsakt N-auf-N verstanden werden. Im Negationsakt N-auf-N wird der Negationsakt selbst negiert. Das Resultat N-der-N ist die vollständig ausgeführte Negation von N1: die Negation der Negation. Somit verliert ebenso N2 seine Bedeutung. Auch die progressive Aussagenbeziehung zwischen N1 und N2 im Negationsakt wird aufgelöst.
10. Das Resultat bedeutet *vollständiges Negiertsein* (logischer Platzhalter: reine Affirmation) und zwar im Sinn der Negation der beiden Bedeutungsmomente N1 und N2. Henrich bezeichnet das Resultat als das „Nichtsein jeder negativen Beziehung“ oder „Fehlen jeder Beziehung“.¹⁸⁰
11. Das Fehlen jeder Negation bedeutet daher zugleich eine Negation, nämlich die der Bedeutungsmomente des Negationsakts: der Negation des Negierten und des Negierenden. Das Resultat „ist vermittelt durch die autonome selbstbezügliche Negation und daher von ihr verschieden (Entfall von Negation überhaupt); und zugleich reproduziert es die doppelt negative Struktur (Nichtsein von Negation).“¹⁸¹ Es ist daher ebenso eine selbstreferenzielle doppelte Negation.

An diesem Schritt der Rekonstruktion schiebe ich eine kurze Zwischenbemerkung ein: Um die selbstbezügliche Negation zu verstehen, wird sie

¹⁷⁹ „Sie besteht also darin, sie selbst und nicht sie selbst, und zwar in einer Einheit zu sein.“ WdL_W, 25. Zur Form progressiver Aussagen siehe Rödl 2005, 177 f.

¹⁸⁰ Henrich 1976, 217.

¹⁸¹ Grotz 2009, 261.

als Bewegung beziehungsweise Akt konzipiert. Die Momente des Aktes N-auf-N sind in Bezug auf das Resultat N-der-N verständlich, welches umgekehrt nur in Bezug zum Akt verständlich ist. Das Resultat ist das Fehlen aller Bedeutungsmomente des Aktes (also: N1 und N2). Die selbstbezügliche Negation ist in ihrem Selbstbezug auf ihr Gegenteil bezogen. Das Gegenteil ist wiederum eine doppelt negative Struktur: das Nichtsein von Negation.

12. Die Bewegung der *selbstbezüglichen Negation* ist aber keine tautologische Bewegung: DN-a wird nicht einfach reproduziert, sondern in ihrer Bewegung bleibt nur die Bedeutung der Selbstreferenz erhalten. Die doppelt negative Struktur des Resultats ist nicht die *selbstbezügliche Negation* in ihrer selbständigen Selbstreferenz, sondern die Selbstreferenz der doppelten Negation der Aussagenlogik: DN-b. Denn das Resultat N-der-N bedeutet als selbstreferenzielle DN-b das Nichtsein aller Negation, womit zugleich die Voraussetzung der *selbstbezüglichen Negation* negiert wird. Denn die *selbstbezügliche Negation* bedeutet die Negation des Nichtseins von Negation. Wird diese Voraussetzung negiert, wird die Bestimmung der *autonomen Negation* negiert. Das Resultat reproduziert zwar die selbstreferenzielle Struktur von DN-a, diese steht aber nun unter einem „veränderten Vorzeichen“. ¹⁸²
13. Die DN-a unter verändertem Vorzeichen, die DN-b, entspricht der doppelten Negation der Aussagenlogik, in der die Selbstreferenz der Negation nicht für sich selbst genommen betrachtet wird, sondern bezüglich zu einem der Negationsoperation Anderem ($\neg\neg p$), das für sich genommen kein Negiertes und somit keine Negation ist. Mit DN-b wird die Selbstreferenz unter der Voraussetzung des Nichtseins von Negation vorgeführt.

Die kleinschrittige Rekonstruktion wird mit diesem Schritt abgebrochen. Der *Schluss des produktiven Zirkels* der *selbstbezüglichen Negation* folgt letztlich diesem Gedanken: Die Selbstreferenz der DN-b, der Selbstbezug über ein vorausgesetztes Anderes, muss wieder auf die erste Form der Selbstreferenz, die strikte *selbstbezügliche Negation*, zurückgeführt werden. In der Bewegung von DN-b muss sich daher die Struktur der Selbstreferenz reproduzieren und die Voraussetzung von DN-b, das Nicht-

¹⁸² Grotz 2009, 263.

sein von Negation (das Andere), negiert werden.¹⁸³ Das heißt, das in DN-b vorausgesetzte Andere muss als Resultat der *eigenständigen Begriffsentwicklung der DN-b* (unter dem Vorzeichen (der Prämisse) von DN-b) gedacht werden können. Erst dann kann sich ihr negativer Bezug auf das Andere letztlich als *selbstbezügliche Negation* erweisen. Dadurch negiert sie ihren eigenen, fremdbezüglichen Negationsakt: „[S]ie ist im Negieren das Negieren dieses ihres Negierens“¹⁸⁴ ebenso wie die selbstbezügliche Negation (Schritte 12 und 13).

Kann der Nachweis, der oben zu einem Teil detailliert demonstriert wurde, vollständig geführt werden, hätte Hegel gezeigt, dass die Bewegung der *selbstbezüglichen Negation* um die Bedeutung der Selbstreferenz oszilliert und zwar hinsichtlich des Gegensatzes der strikt selbstbezüglichen Negation DN-a und der doppelten Negation der Aussagenlogik DN-b.¹⁸⁵ Das heißt, dass die beiden gegensätzlichen Bedeutungen der Selbstreferenz der Negation sich durch die jeweilig selbständigen Denkbewegungen objektiv, also per Demonstrationsverfahren erzeugen lassen: Man beginnt mit einer der Bedeutungen, *erschließt* die gegenteilige Bedeutung und kehrt zur Ursprungsbedeutung zurück. Darin findet sich ein sinnstiftendes Beispiel von Hegels Rede, dass in jeder Bedeutung der Negation die andere *aufgehoben* sei. Entsprechend interpretiert Hegel den Begriff der Reflexion, deren selbstbezügliche Bewegung zwischen der *setzenden Reflexion* (DN-a) und der *äußeren Reflexion* (DN-b) changiert. Auch deren *Selbstbewegung* lässt „zunächst ein Anderes als Anderes aufscheinen, um es zum Verschwinden zu bringen und in sich selbst zurückzukehren“.¹⁸⁶ Hegel konstatiert:

Es ist eine der wichtigsten Erkenntnisse, diese Natur der betrachteten Reflexionsbestimmungen, daß ihre Wahrheit nur in ihrer Beziehung aufeinander und damit darin besteht, daß jede in ihrem Begriffe selbst die andere enthält, einzusehen und festzuhalten; ohne diese Erkenntnis läßt sich eigentlich kein Schritt in der Philosophie tun.¹⁸⁷

Hegel demonstriert an der Entwicklung des *Widerspruchsbegriffs*, dass die Oszillation hinsichtlich zweier Gegensatzbestimmungen im Sinn der

¹⁸³ „Es setzt sich selbst voraus, und das Aufheben dieser Voraussetzung ist es selbst; umgekehrt ist dies Aufheben seiner Voraussetzung die Voraussetzung selbst.“ WdLW, 27.

¹⁸⁴ WdLW, 29.

¹⁸⁵ Siehe dazu Schick 2010, 367. In der Spiegelmetaphorik der spekulativen Wesenslogik lässt sich dies so ausdrücken, dass der „Schein eines dem Wesen äußerlichen Seins [...] inneres Scheinen des Wesens selbst sein“ (Schmidt 2002, 102) muss.

¹⁸⁶ Schick 2010, 370.

¹⁸⁷ WdLW, 72.

Wesens- beziehungsweise Reflexionslogik als eine Widerspruchsbeziehung aufgefasst und begrifflich expliziert werden muss: Das oszillierende Gegeneinander zweier Bestimmungen im Zuge ihrer Selbstbestimmungsbeziehung und die dialektischen Bezüge ihrer Bedeutungen untereinander werden in der Bedeutung einer dritten Bestimmung verbunden, also vernünftig begreifbar. Das heißt, so wie in der Wesenslogik im Begriff des „Widerspruch[s] [...] die Beziehung des Resultats der autonomen Negation, die klassische doppelte Negation, in den Selbstbezug der autonomen Negation zurückgenommen“¹⁸⁸ wird, lassen sich alle antinomischen Paare von Begriffsbestimmungen in einen ihre Antinomie integrierenden Begriff aufheben. Das antinomische Verhältnis von *oben*, *unten* und *Lage* kann beispielsweise derart entwickelt werden.

Welche Bedingungen kann man aus den vorangegangenen Überlegungen für das Adäquationskriterium ableiten? Das Wahrheitskriterium, dass jeder Begriff erfüllen muss, ist, sich selbst zu entsprechen (authentisch zu sein). Dieses grundlegende verstandeslogische Identitätskriterium ($A=A$) kann aber nur sinnvoll als *Bestimmungsakt*, als *selbstbestimmte Bewegung* gedacht werden. Diese muss wiederum teleologisch gefasst werden und zwar nach einer progressiven Aussagestruktur, in welcher der Begriff in Anwendung auf sich selbst (in seiner Selbstbewegung) auf seine Negation, seine kontradiktorische Gegenbestimmung, bezogen ist. An diesem *Maß* orientiert wird in dem Bestimmungsakt lediglich ein Teilmoment der Bestimmung *negiert* und ein anderes *bewahrt*.

Im Wesentlichen zeigt Hegel, dass die *Autonomie eines Begriffs* – seine „Selbständigkeit und Festigkeit“¹⁸⁹ – nicht ohne eine logische Verbindung zu seiner spezifischen Gegenbestimmung gedacht werden kann. Eine Gegenbestimmung stellt jedoch keine äußerlich zugeordnete Bestimmung dar: Die Kohärenzbeziehung zwischen den Begriffen erwächst aus ihrem *Negationsbezug* (Hegel: der *bestimmten Negation*), der aus der quasi-reflexiven Selbstbewegung des jeweiligen Begriffs *autonom* entwickelt werden kann. Die *Selbstgenügsamkeit der (logischen) Erkenntnis* wird also an die Autonomie beziehungsweise die Selbständigkeit eines jeden Begriffs gekoppelt, aus sich selbst heraus die Erkenntnisbewegung zu

¹⁸⁸ Schick 2010, 398. „Indem die selbständige Reflexionsbestimmung in derselben Rücksicht, als sie die andere enthält und dadurch selbständig ist, die andere ausschließt, so schließt sie in ihrer Selbständigkeit ihre eigene Selbständigkeit aus sich aus, denn diese besteht darin, die ihr andere Bestimmung in sich zu enthalten und dadurch allein nicht Beziehung auf ein Äußerliches zu sein, – aber ebensowohl unmittelbar darin, sie selbst zu sein und die ihr negative Bestimmung von sich auszuschließen. Sie ist so der Widerspruch.“ WdL_W, 65.

¹⁸⁹ VdÄr, 138.

einer konkreten Gegenbedeutung und zu einem die widersprechenden Bedeutungen vermittelnden Begriff zu ermöglichen.¹⁹⁰ Dieses Vermögen kennzeichnet die Selbstgenügsamkeit aller selbstreferenziellen Begriffsentwicklungen des *objektiven Denkens*. Das paradoxe Ergebnis der Analyse der abstrakten Begriffsentwicklung der selbstbezüglichen Negativität lautet, dass die Selbständigkeit eines Begriffs weder als strikter Selbstbezug noch als strikter Fremdbezug auf Anderes, das von der Bestimmung absolut verschieden ist, gedacht werden kann.

6.6 Die Bedeutung der selbstgenügsamen Erkenntnis in der philosophischen Logik

Abschließend soll geklärt werden, welche Bedeutung der Begriff der selbstgenügsamen Erkenntnis im Licht einer *autonomen Begriffsbewegung* erhält und wie man dadurch Hegels Konzeption der philosophischen Wissenschaft von der Aristoteles' abgrenzen kann. Zur Klärung auf Basis der vorhergehenden Ausführungen zur Begriffsbewegung muss mindestens eine weitere Teilaufgabe gelöst werden: Die Bedeutungen der selbstbezüglichen Negation sollen zusammengetragen und auf den *Begriff der absoluten Idee* bezogen werden, um den *Schlussbegriff* – in der Bedeutung von *beenden* und *logisch schlussfolgern* – der Begriffsentwicklung herauszustellen. Denn erst mit diesem wird die (logische) Bedeutung der Erkenntnisbewegung der reinen Subjektivität expliziert und das (reine) Paradigma der philosophischen Wissenschaft vollumfänglich verständlich.

6.6.1 Zur Zirkularität der Begriffsbewegung

Es ist deutlich geworden, dass für Hegel die Selbstgenügsamkeit des Erkenntnisakts in der WdL, des *begreifenden Erkennens* des *objektiven Denkens*, eine gewisse Unabhängigkeit vom Erkenntnissubjekt verlangt. Die begriffliche Entwicklung soll voraussetzungslos an den Begriffen beziehungsweise Bestimmungen selbst vorgeführt werden, als sehe der Denkende dieser Entwicklung lediglich zu. Jedem Begriff ist das dialekti-

¹⁹⁰ Bezüglich des Negationsbegriffs fasst Schick diese Überlegungen nochmals treffend zusammen: „Ist das einer Bestimmung Entgegengesetzte, durch das sie bestimmt wird, aber ihr eigenes Moment, dann ist die Bestimmung selbständig. Die Selbständigkeit einer Bestimmung besteht somit darin, dass sie das Andere ihrer selbst, durch das sie bestimmt wird, in sich selbst zurückgenommen hat – also in der Vollendung der autonomen Negation, die die klassische doppelte Negation in sich zurückgenommen hat.“ Schick 2010, 399.

sche Moment seines Bezugs zu einem anderen Begriff immanent. Insofern verweist die Rede von der Autonomie des *objektiven Denkens* auf die *Selbstgenügsamkeit der Begriffsentwicklung*.

Im begreifenden Erkennen eines Begriffs wird dessen Bedeutung *freigelegt*. Das heißt, sie scheint sich *selbstredend* dem erkennenden Denker zu explizieren, als wirke die *Grammatik* des objektiven Denkens *unhintergebar* im Denken eines jeden Logikers. Daher sollte die beschriebene *dialektische Denkbewegung* als *Folge notwendiger Schlüsse* rekonstruierbar sein. Denn – diese Prämisse teilt Hegels *Wissenschaftskonzeption* mit allen wissenschaftlichen Denkweisen – die Unabhängigkeit von willkürlichen Einfällen und Überzeugungen im Bereich des rein theoretischen Denkens wird lediglich durch ein *methodisches Verfahren* garantiert.

Die Kette notwendiger Schlüsse innerhalb der WdL verläuft entlang von konkreten Widerspruchsbeziehungen, die die antinomischen Paare von Begriffsbestimmungen eingehen, bis zum Begriff der absoluten Idee, nach dessen Bedeutung all diese Paare als selbständige Momente eines sie umschließenden Ganzen gedacht werden. Dieses Ganze umfasst auch die vorausgesetzte Startbestimmung (*Sein*), von der aus die Begriffsentwicklung unmittelbar ausgeht. Das heißt, auch der *Input*, den das subjektive Denken anfangs benötigt, um mit der Erkenntnisbewegung zu beginnen, erweist sich am Ende als immanente Bestimmung des *objektiven Denkens*. Insofern verweist die Rede von der Autonomie des *objektiven Denkens* auf eine *produktive Zirkularität* im Erkenntnisverfahren. In diesem wird im *Kreisgang des logischen Schließens* die Prämisse *Sein* produktiv zur Konklusion *Absolute Idee* entwickelt, durch die der Begriff *Sein* gehaltvoll als reine Subjektivität bestimmt wird:

Wir sind jetzt zum Begriff der Idee, mit welcher wir angefangen haben, zurückgekehrt. Zugleich ist diese Rückkehr zum Anfang ein Fortgang. Das, womit wir anfangen, war das Sein, das abstrakte Sein, und nunmehr haben wir die Idee als Sein; diese seiende Idee aber ist die Natur.¹⁹¹

Dass die Zirkularität des Erkenntnisverfahrens, dieser „in sich selbst schließende Kreis“, ¹⁹² keine inhaltsleere Tautologie beschreibt, wurde paradigmatisch an der Begriffsentwicklung der *selbstbezüglichen Negation* nachvollzogen.¹⁹³ Hegels Ansatz besteht im Grunde darin, mit der *Negation* in ihrer Bedeutung als *Abgrenzung* den wesentlichen Operator der

¹⁹¹ Enz_L, § 244 (393). Siehe auch Enz_L, § 238 (390).

¹⁹² Enz_L, § 15 (393).

¹⁹³ An dieser Stelle sei nochmals ein Zitat vorgebracht, dass die Wichtigkeit der Negation für die methodische Begriffsentwicklung unterstreicht: „Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen – und um dessen ganz einfache

Verstandeserkenntnis als Paradigma einer produktiv-zirkulärer Bewegung *vorzuführen* (im Sinn von demonstrieren und desavouieren). Er nutzt dazu ein weiteres wesentliches Prinzip der Verstandeserkenntnis, das Ad-äquationskriterium, nach welchem jeder Begriff in seiner Bedeutung mit sich selbst übereinstimmen sollte. Zur Verdeutlichung dieses Ansatzes sollen die Bedeutungsmomente des Begriffs der selbstbezüglichen Negation daher zusammengefasst werden:

- n1) Sie ist selbstreferenziell (wenn wir sie voraussetzungslos in ihrer reinen Bedeutung betrachten).
- n2) Sie bedeutet im Selbstbezug als Resultat ihr Gegenteil und als Bewegung sich selbst zugleich. Man kann ihren Selbstbezug gar nicht anders als eine (logische) Bewegung auf ihr Gegenteil (Resultat ihrer Bedeutung) verstehen.
- n3) Sie ist im Selbstbezug das Maß dieser Bewegung: als Ziel und Form der Bewegung.
- n4) Sie reproduziert sich selbst in der Bedeutung der Selbstreferenz (den (absoluten) Betrag ihrer Bedeutung).¹⁹⁴
- n5) Sie negiert sich selbst in der Bedeutung der Autonomie.
- n6) Sie reproduziert sich somit in ihrem *bedeutungsgleichen und -differenten Gegenbegriff*, der voraussetzenden / bedingten doppelten Negation der Aussagenlogik.

Entwickelt man den Begriff der doppelten Negation der Aussagenlogik unter seinen Vorzeichen (seinen spezifischen Prämissen), so schließt sich die

Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist –, ist die Erkenntnis des logischen Satzes, daß das Negative ebensowohl positiv ist oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert, - was eigentlich eine Tautologie ist, denn sonst wäre es ein Unmittelbares, nicht ein Resultat. Indem das Resultierende, die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden, enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten. – In diesem Wege hat sich das System der Begriffe überhaupt zu bilden und in unaufhaltsamem, reinem, von außen nichts hereinnehmendem Gange sich zu vollenden.“ WdL_S, 49.

¹⁹⁴ Vergleiche Wolff 1981, 91 ff.

zirkuläre Begriffsentwicklung und man kommt anhand verstandeslogischer Schlüsse zum Ausgangspunkt, der selbstbezüglichen Negation, zurück. Diese Begriffsentwicklung ist dennoch kein (tauto-)logischer Zirkel, weil die Erkenntnisbewegung zu einem Bedeutungszuwachs führt. Mit der zirkulären Selbstbewegung der Negation wird gezeigt, dass ein Begriff in seinem Selbstbezug notwendig auf einen logischen Gegenbegriff bezogen ist (ebenso umgekehrt). Diese *vermittelte Selbstbezüglichkeit* stellt ein wesentliches Bedeutungsmoment jedes Begriffs dar. Nach Hegel gleicht die rein logische Bewegung eines jeden Begriffs einer energieverlustfreien Kreisbewegung eines Planeten, der sich ewig auf der unendlichen Kreisbahn bewegt.¹⁹⁵

6.6.2 Selbständigkeit und Selbstbezüglichkeit von Begriffen

Im Grunde provoziert Hegel geradezu ein (skeptisches) Erstaunen, wenn er die Überlegung – dass die Selbständigkeit einer begrifflichen Bestimmung nur in Bezug zu einer anderen Bestimmung (der Gegensatzbestimmung) gedacht werden kann – an der verstandeslogischen Bestimmung *Negation* vorführt. Denn diese wird regulär, in ihrer *einfachen Bedeutung*, als der Operator zur (absoluten) Abgrenzung zweier Bestimmungen, für die Erklärung des abstrakten Selbständigkeitsbegriffs gebraucht. Der damit verbundene ausschließende „Bezug auf das Andere muss in den Selbstbezug zurückgenommen werden, der Ausschluss des Anderen muss es gerade sein, der den Selbstbezug“¹⁹⁶ einer selbständigen Begriffsbestimmung konstituiert. Diese dialektische Verknüpfung zwischen abgrenzendem

¹⁹⁵ Siehe Enz_L, § 241 (391 f.).

¹⁹⁶ Schick 2010, 368. In gleicher Weise argumentiert Hegel in Bezug zur Reflexion: Die *setzende Reflexion* (Begriff der unbedingten Selbstreflexion) verweist auf die *äußerliche Reflexion* (Begriff der Reflexion an Anderem) und umgekehrt. Siehe WdL_W, 24 ff. In Fällen der Negations- und Reflexionsbestimmung sind die Gegenbestimmungen für sich genommen nicht erkennbar, da sie „einzeln für sich genommen mangelhaft, da einseitig wären, eben weil keines ohne das andere sein kann“. Wandschneider 1997, 125. In der PhG bemerkt Hegel dazu: „Die selbständigen Glieder sind für sich; dieses Fürsichsein ist aber vielmehr ebenso unmittelbar ihre Reflexion in die Einheit, als diese Einheit die Entzweiung in die selbständigen Gestalten ist. Die Einheit ist entzweit, weil sie absolut negative oder unendliche Einheit ist; und weil sie das Bestehen ist, so hat auch der Unterschied Selbständigkeit nur an ihr. Diese Selbständigkeit der Gestalt erscheint als ein Bestimmtes, für Anderes, denn sie ist ein Entzweites; und das Aufheben der Entzweiung geschieht insofern durch ein Anderes. Aber es ist ebenso sehr an ihr selbst; denn eben jene Flüssigkeit ist die Substanz der selbständigen Gestalten; diese Substanz aber ist unendlich; die Gestalt ist darum in ihrem Bestehen selbst die Entzweiung oder das Aufheben ihres Fürsichseins.“ PhG, 140.

Ausschluss und übereinstimmendem Selbstbezug, wie sie an der Bewegung der *selbstbezüglichen Negation* demonstriert werden kann, ist nach Hegel der Kern der *wahren Bedeutung* des Selbständigkeitsbegriffs: Er bedeutet nicht abstrakte Selbständigkeit, autarke Nichtbezogenheit und Sich-Selbstgleichheit. Sondern *Selbständigkeit* kann nur als *Selbstbezug über Anderes* gedacht werden. Was heißt dies nun?

Das begreifende Erkennen eines Begriffs verlangt, dass der Begriff hinsichtlich seiner Bedeutung untersucht wird, die ihm wesentlich zukommt. Nach Hegel bezieht sich jeder Begriff in seiner *Bedeutung notwendigerweise* auf einen anderen Begriff (wie umgekehrt): die *selbstbezügliche Negation* etwa auf die *doppelte Negation* der Aussagenlogik. Dadurch verliert jedoch der Begriff nicht seine *Selbständigkeit* gegenüber den anderen Begriffen, deren Bedeutungen *erscheinen* lediglich im Prozess des begreifenden Erkennens.

Daher läuft Russels Unterstellung fehl, dass wir nach Hegel die vollständige Bedeutung eines Begriffs nicht kennen würden, bevor wir nicht „sämtliche[] Beziehungen zu allen anderen“¹⁹⁷ Bestimmungen im Begriffsuniversum explizieren. In seiner Bedeutung ist ein Begriff nur auf *einen* anderen Begriff, seine wesentliche Gegensatzbestimmung verwiesen, ohne die wir den Begriff nicht begründet begreifen können (beispielsweise die Reflexionsbestimmung der *Identität* auf die des *Unterschieds*). Ein Begriff ist deshalb nicht unvollständig beziehungsweise unselbständig, wie es Russel behauptet. Für eine angemessene Bedeutungserklärung reicht es aus, dass der wesentliche Gegenbegriff – die *bestimmte Negation* eines Begriffs – im Prozess des begreifenden Erkennens, wenn man diesen *seiner eigenen Logik nach* zu verstehen versucht, expliziert werden kann.

Die relationale Erkenntnisbewegung zwischen zwei Begriffen wird von Hegel darüber hinaus als immanentes Bedeutungsmoment eines jeden von ihnen gedacht. Erst dadurch wird es möglich, die Selbständigkeit eines Begriffs, seine feste, ihm zukommende Bedeutung, nicht als alberne Tautologie der Art „ein Planet ist – ein Planet; der Magnetismus ist – der Magnetismus; der Geist ist – ein Geist“¹⁹⁸ et cetera erklären zu müssen. Die begriffsimmanente zirkuläre Erkenntnisbewegung – erkennbar als die logische Figur, nach der wir die Bedeutung aller Begriffe logisch erschließen (müssen) – deutet Hegel als Ausdruck der *Unendlichkeit des objektiven Denkens*. Wie Aristoteles in seiner Kosmologie die niemals endende Kreisbewegung der Fixsterne als Expression ihrer onto-

¹⁹⁷ Russel 1967, 127.

¹⁹⁸ EnzL, § 115 (237).

logischen Unabhängigkeit interpretiert, so versteht Hegel den *progressiven Prozess* der Begriffserkenntnis – des Selbstbezugs über Anderes – als Expression der Eigenständigkeit der Bedeutung der Begriffe im Einzelnen und des objektiven Denkens im Ganzen.¹⁹⁹ Diese bestimmte und als begriffsimmanenter Prozess verstandene Erkenntnisbewegung, die Hegel durch (immanente) Widersprüche auszudrücken versucht, begründet die Selbstständigkeit einer Begriffsbedeutung gegenüber der der anderen Begriffe.

Für die weitere Diskussion will ich resümierend festhalten: Die Selbstständigkeit der Bedeutung eines Begriffs kann lediglich als Relationsbeziehung (Erkenntnisbewegung) gedacht werden.²⁰⁰ Jede dieser Relationsbeziehungen wird nach Hegel im begreifenden Erkennen als *konkreter Vermittlungsprozess* konzipiert und als begriffsimmanente Widerspruchsbeziehung zwischen zwei Bestimmungen, genauer: als (inner-)teleologischer Bezug zum dialektischen Gegenbegriff, expliziert.

6.6.3 Die absolute Idee als reine Subjektivität

Dieses reflexionslogische Verständnis des Begriffs der *Selbstständigkeit* als *oszillierende Erkenntnisbewegung zwischen zwei Bestimmungen* umfasst natürlich nicht die wesentliche Bedeutung des *reinen selbstbezüglichen Subjekts*, das „sich in de[n] [...] eigenen Bestimmungen selbst als sein Objekt erkennt und als [...] konkrete Allgemeinheit begreift“.²⁰¹ Zwar wird darin bereits die *Selbstständigkeit von etwas* – nämlich des Begriffs – als *Prozess* – nämlich als Erkenntnisbewegung anhand der Beziehung zweier Begriffe – thematisiert, jedoch wird diese Bewegung noch nicht als gehaltvolle „Selbstbeziehung und [...] Selbstobjektivation des reinen Ich“²⁰² begreifbar. Es wird in der Wesenslogik einfach nicht expliziert, dass alle Begriffe als Momente einer, diese Momente produzierenden und „übergreifende[n] Subjektivität“²⁰³ begriffen werden können.

¹⁹⁹ „Die zweite Sphäre entwickelt die Beziehung der Unterschiedenen zu dem, was sie zunächst ist, zum Widerspruche an ihr selbst – im unendlichen Progreß –, der sich γ) in das Ende auflöst, daß das Differenten als das gesetzt wird, was es im Begriffe ist.“ Enz_L, § 241 (391 f.).

²⁰⁰ Insbesondere auf den kantischen Begriff der transzendentalen Freiheit wendet Hegel diese Kritik an, vergleiche Fußnote 81 (351).

²⁰¹ Düsing 2002, 175.

²⁰² Düsing 2002, 179. Zur Zirkularität des Prinzip der reinen Subjektivität siehe Düsing 2002, 164–180.

²⁰³ Enz_L, § 215 (373).

Im Diskussionsrahmen dieses Buches will ich die Bedeutungserweiterung des Begriffs der *philosophischen Methode* vom Dialektikverständnis anhand des reflexionslogischen Grundbegriffs der selbstbezüglichen Negation zum Dialektikverständnis anhand der subjekttheoretischen Überlegungen zum *Begriff der absoluten Idee* nicht vorführen.²⁰⁴ Das Folgende wird sich vielmehr auf eine Skizze der zwei zentralen Kennzeichen dieser Erweiterung beschränken: das Sich-selbst-Erzeugen und das Sich-Selbst-Vergegenständlichen des objektiven Denkens mittels des begreifenden Erkennens des endlichen Geistes.

Für ein adäquates Verständnis dieser Kennzeichen möchte ich darauf hinweisen, dass ich in der Darlegung der WdL mit zwei Bedeutungen des Begriffs *Begriff* gearbeitet habe: Zum einen ist er Produkt beziehungsweise Resultat des Erkenntnisakts (als Bestimmung x) und zum anderen Ausdruck des Erkenntnisakts selbst. Die zweite Bedeutung wurde bisher von der *selbständigen Begriffsbewegung* unterschieden. Es wurde so geredet, *als ob* diese Bewegung nur entstünde, wenn der Logiker denkt, indem er eine begriffslogische Operation ausführt (letztlich die grundlegende Operation der Negation). Die Aktivität wurde dem begreifenden Erkennen des Logikers zugeschrieben, der die Begriffsentwicklung mittels seines Erkenntnisvermögens nachvollzieht.

Der Schritt, den Hegel in der Begriffslogik geht, besteht im Nachweis, dass die Begriffsbestimmungen und die Begriffsentwicklung Produkte *eines sich selbst reproduzierenden und objektiven Denkakts* sind, dessen Bedeutung Hegel unter dem *Begriff der Idee* expliziert. Die *sich denkende Idee* ist das eigentliche Prinzip des *objektiven Denkens*, da in ihr die Einheit zwischen dem subjektiven Denkakt (des begreifend erkennenden Logikers) und der objektiven Denkbewegung expliziert wird. Aus der Perspektive des endlichen Geistes bedeutet dies, dass der Logiker sich mit allen Momenten einer autonomen Begriffsentwicklung (den Bestimmungen und dem grundlegenden operationalen Prinzip) *identifizieren* muss und zwar aus logischen Gründen. Somit sind die Begriffsbestimmungen und das Prinzip der Negation nicht nur Bestimmungen irgendeiner objektiven Logik, sondern diese sind Momente meines beziehungsweise unseres Denkens im *Spiegel eines Anderen*, der reinen Subjektivität. Es gilt also: erstens die Logik selbst als Ausdruck einer allgemeinen und dennoch konkreten Subjektivität zu erkennen und zweitens deren Bestimmungen ebenso als Momente meines Selbst(-wissens) zu begreifen. Das heißt, auch

²⁰⁴ Siehe dazu Düsing 1976, 213 ff., 244 ff. und insbesondere die Bemerkung zu Henrich und Wetzel, den zwei Hauptvertretern der reflexionslogischen Rekonstruktion der WdL in den 1970er Jahren, in Fußnote 26 in Düsing 1976, 215 f.

in der WdL nutzt Hegel das *Kriterium des Selbst* (siehe 4.3.4), allerdings unter dem Vorzeichen, dass diese Momente zugleich einer reinen Subjektivität zugeschrieben werden.

Der Identifikationsakt zwischen endlichem Individuum und allgemeinem Subjekt darf aber nicht als Unterwerfung des objektiven Denkens unter willkürliche Einfälle oder Meinungen missverstanden werden. Diese *vertikale Einheit* zwischen beiden beruht auf einem durch die Härte der logischen Konklusion vermittelten Anerkennungsprozess (siehe 7.3). Das begreifende Erkennen ist demnach weder ein rein passives Zusehen (einer abgekoppelten Begriffsentwicklung) noch ein willkürliches Rasonieren ist.²⁰⁵ Die Bestimmungen und der Denkakt sind Momente eines schöpferisch-produktiven Prinzips, des *Subjektivitätsprinzips*, das ich als Ausdruck meiner selbst weiß, ohne dass dadurch die Bestimmungen anthropozentriert werden würden. Hegel schreibt:

Die Idee als Einheit der subjektiven und der objektiven Idee ist der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist; – ein Objekt, in welches alle Bestimmungen zusammengegangen sind. Diese Einheit ist hiermit die absolute und alle Wahrheit, die sich selbst denkende Idee, und zwar hier als denkende, als logische Idee. [...] Bisher haben wir die Idee in der Entwicklung durch ihre verschiedenen Stufen hindurch zu unserem Gegenstand gehabt; nunmehr aber ist die Idee sich selbst gegenständlich. Dies ist die *νόησις νοήσεως*, welche schon Aristoteles als die höchste Form der Idee bezeichnet hat.²⁰⁶

Das begreifende Erkennen „konstituiert [...] aktiv in reiner dialektischer Denkbewegung Kategorien, [...], die zunächst in sich einfache Bestimmungen sind, dann zu Relationsbestimmungen werden, bis aus diesen reine Bestimmungen von sich denkender Selbstbeziehung, und zwar nicht nur von einseitig subjektiver, sondern von unendlicher sich denkender Selbstbeziehung hervorgehen“.²⁰⁷

Die Bestimmungen des (einzelnen) Logikers sind, eben weil sie anhand eines objektiven Verfahrens gewonnen werden, dem jeder Logiker in seiner (autonomen) Erkenntnis unterliegt, auch objektive Bestimmungen im Sinn einer wirklichkeitskonstitutiven *Grammatik* der Realität (Natur und Kultur). Sie werden dennoch nicht als Ausdruck einer übergeordneten Instanz erkannt, weil der Logiker sie unter Absehung aller der (reinen) Erkenntnis äußerlichen Bedingungen voraussetzungslos und *aus sich heraus* entwickelt. Dass die „Realisierung des Begriffs“ beziehungsweise

²⁰⁵ Siehe dazu das Zitat in Fußnote 27 (427).

²⁰⁶ EnzL, § 236 (388).

²⁰⁷ Düsing 2004, 454.

die *Selbsterkenntnis der allgemeinen Subjektivität* innerhalb der WdL der (autonomen) Begriffsentwicklung des Logikers bedarf, soll nun bezüglich Aristoteles' metaphysischem Konzept des *Unbewegten Bewegers* und Hegels eigener Analogie zur Kulturform der Religion und Politik erläutert werden.²⁰⁸

6.6.4 Das Sprachspiel der reinen Selbsterkenntnis

Aristoteles unterscheidet die reine Erkenntnistätigkeit des göttlichen Wesens von der des Menschen, der im Vernunftakt diese reine Erkenntnistätigkeit nachvollzieht (siehe 2.3.5). Die selbstreferenzielle Erkenntnis der göttlichen Vernunft ist unmittelbar und unbewegt, weil sie sonst ein nicht realisiertes Potenzial aufweisen würde, zu dem sie sich bestimmen könnte. Die menschliche Vernunft bedarf in ihrer Selbsterkenntnis dieses höchsten Erkenntnisgegenstands, da sie lediglich aufnehmend ist – sie bildet eine *passive Grundlage*, aber ist kein aktives Synthesisvermögen und schon gar nicht erzeugend. Die reine Selbsterkenntnis der göttlichen Vernunft beschreibt hingegen ein autarkes und fortwährendes In-sich-selbst-Ruhen (Eleutheria), das dennoch bezüglich der kosmischen Einheit als synthesisstiftend gedacht wird. Die selbstgenügsame Vernunftkenntnis des Menschen fällt hinter die göttliche Variante zurück, weil sie in ihrer Passivität durch diese bedingt ist: Sie nimmt die logische Form der *selbstbezüglichen Erkenntnistätigkeit* lediglich auf.

Hegel deutet diesen aristotelischen Gedanken entscheidend um. Er „übersetzt“, daß ‚jene[] (das Wirken, die Tätigkeit) mehr göttlich ist als dasjenige, was die denkende Vernunft (νοῦς) Göttliches zu haben meint (das νοετόν)“.²⁰⁹ Laut Hegel behauptet Aristoteles: „Nicht das Gedachte ist das Vortrefflichere, sondern die Energie selbst des Denkens.“²¹⁰ Wenn „[d]as Absolute in seiner Ruhe zugleich absolute Tätigkeit [ist],“²¹¹ dann muss es nach Hegel als sich selbst reproduzierende und somit in seiner Selbständigkeit sich selbst erhaltende Tätigkeit, als reine Subjektivität, gedacht werden. Die ‚unbewegte Bewegung‘ der sich selbst erkennenden Vernunft wird von Hegel als sich selbst konstituierende Erkenntnisbewegung – als *schließende Begriffsbewegung* – konzipiert. Die Bestimmungen der Idee müssen als durch den *Begriff* selbst gesetzte Bestimmungen

²⁰⁸ PhG, 337.

²⁰⁹ Düsing 2004, 450. Zu Hegels *Fehlinterpretation* des aristotelischen Gedankens siehe ebenso Düsing 1976, 305 ff.

²¹⁰ VGPhII, 163.

²¹¹ VGPhII, 159.

erkannt werden können. Der Begriff muss deshalb als produktiv, als „Inhalte konstituierende Spontanität“ beziehungsweise *aktive Vernunft* gedacht werden: „Sie ‚erzeugt‘ ihre eigenen Gedankeninhalte, in denen sie sich denkt.“²¹² Der *tätige Begriff*, so würde ich Düsings Gedanken erweitern, erschafft das *Begriffssystem* als die *intellektuelle Wirklichkeit*, in der die reine Subjektivität *ist*. Indem der tätige Begriff (des Logikers) die Wirklichkeit produktiv denkt und sich in ihr mittels der begriffslogischen Konklusionen bewegt, ist er – sein intellektuelles Selbst – die *reine Realisation* der (absoluten) Subjektivität.

Die logische Figur *Idee*, nach der Hegel die reine Subjektivität als sich selbst explizierenden Begriff konzipiert, besagt: Es gibt einen Begriffsakt, der voraussetzungslos Bestimmungen (Besonderes/Unterschied) schafft und in seiner Dynamik zugleich den synthetischen Grund der Einheit dieser Mannigfaltigkeit (Einzelnes/Grund) herstellt, wodurch die Bestimmungen als selbständige Momente der *Idee* (Allgemeines/Identität) identifiziert werden. Die geschlossene Einheit des Begriffssystems und dessen innere Diversifikation in selbständige Begriffsmomente *der Idee* erkennt das Logiker durch das sukzessive dialektische Schließen anhand von *begriffslogischen Schlüssen*. Die Konklusionen des Erkenntnisakts machen ihm ersichtlich, dass die Idee, die reine Subjektivität, sich in allen entwickelten Begriffsmomenten, die aus den jeweiligen Urteilen notwendigerweise folgen, auf sich selbst bezieht.²¹³ Durch das *begreifende Erkennen* anhand begriffslogischer Konklusionen deutet der Logiker die Bestimmungen als Momente einer reinen Subjektivität, mit der es sich sukzessive – qua seiner getätigten Schlüsse – identifiziert.²¹⁴ Der Logiker

²¹² Düsing 2004, 450.

²¹³ „Der Begriff ist das schlechthin Konkrete, weil die negative Einheit mit sich als An-und-für-sich-Bestimmtheit, welches die Einzelheit ist, selbst seine Beziehung auf sich, die Allgemeinheit ausmacht. Die Momente des Begriffes können insofern nicht abgesondert werden; [...] Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit sind abstrakt genommen dasselbe, was Identität, Unterschied und Grund. Aber das Allgemeine ist das mit sich Identische ausdrücklich in der Bedeutung, daß in ihm zugleich das Besondere und Einzelne enthalten sei. Ferner ist das Besondere das Unterschiedene oder die Bestimmtheit, aber in der Bedeutung, daß es allgemein in sich und als Einzelnes sei. Ebenso hat das Einzelne die Bedeutung, daß es Subjekt, Grundlage sei, welche die Gattung und Art in sich enthalte und selbst substantiell sei. Dies ist die gesetzte Ungetrenntheit der Momente in ihrem Unterschiede (§ 160), – die Klarheit des Begriffes, in welchem jeder Unterschied keine Unterbrechung, Trübung macht, sondern ebenso durchsichtig ist.“ Enz_L, § 164 (313 f.).

²¹⁴ Zu Plotin vermerkt Hegel darauf bezugnehmend: „Daß aber das Denken dieses ist, sich selbst zu denken, das ist ganz aristotelisch. Aber bei Plotin und den Alexandrinern ist weiter dies der Fall, daß diese aristotelische Bestimmung, das Gedachte, vom Gedanken Erzeugte das wahre Universum, die intellektuelle Welt

reflektiert in allen Bestimmungen des Systems seinen eigenen Begriffsakt und damit die reine Form des begreifendes Erkennen. Die nach der Idee entwickelte Wissenschaft der Logik ist somit das Ausdrucksmittel der Selbsterkenntnis des reinen Denken eines jeden Denkers.

Versteht man die Idee oder den Unbewegten Bewegter nach der christlichen Terminologie als Gott, unterwirft Hegel den christlichen Gottesbegriff der Bewegung des *begreifenden Erkennens*. Die *Idee* erlangt ihr Prinzipien-Primat erst dadurch, wenn demonstriert werden kann, wie alle Bestimmungen „aus der Spontanität und Produktivität des reinen Denkens hervorgehen, aus ihm [dem *Begriff*, F.B.] erzeugt werden, um sie als Strukturmomente und Phasen der reinen Denkbewegung, die durch sie hindurchgeht, erkennen zu können“.²¹⁵ Erinnerung sei daran, dass Hegel den *Begriff der Idee*, das Prinzip der reinen Subjektivität, als *Negativität* bezeichnet. Er meint damit, dass Gott aus rein logischer Perspektive der Inbegriff eines dialektischen Erkenntnisaktes und zugleich das System dessen begrifflicher Bestimmungen sei. Zugespitzt formuliert kann man auch sagen: Gott ist eine im produktiven menschlichen Erkenntnisakt begrifflich gehaltvoll explizierbare Idee.²¹⁶ Die Forderung, dass der *Begriff der (absoluten) Idee* seine Bedeutung nur erhält, insofern er begrifflich expliziert werden kann und diese Bestimmungsmomente als Resultate eines Begriffsaktes verstanden werden können, beruht letztlich auf der bewusstseinstheoretischen Propädeutik. Nach der Bewusstseinsgestalt des *absoluten Wissens* besitzt nur das Wahrhaft-Erkannte Wirklichkeit:

Gerade weil die Form dem Wesen so wesentlich ist als es sich selbst, ist es nicht bloß als Wesen, d. h. als unmittelbare Substanz oder als reine

ist; was bei Platon die Ideen sind, ist der bildende, hervorbringende Verstand und Intelligenz, die in diesem Hervorgebrachten wirklich ist und sich selbst zum Gegenstande hat, sich selbst denkt.“ VGPh_{II}, 451. Düsing kommentiert dies in Düsing 2004, 446 ff.

²¹⁵ Düsing 2004, 454.

²¹⁶ Die logische Figur des Begriffs der (absoluten) Idee findet sich in der Realphilosophie im Begriff des absoluten Geistes wieder, den Hegel folgendermaßen definiert: „Der absolute Geist erfaßt sich als selber das Sein setzend, als selber sein Anderes, die Natur und den endlichen Geist hervorbringend, so daß dies Andere jeden Schein der Selbständigkeit gegen ihn verliert, vollkommen aufhört, eine Schranke für ihn zu sein, und nur als das Mittel erscheint, durch welches der Geist zum absoluten Fürsichsein, zur absoluten Einheit seines Ansichseins und seines Fürsichseins, seines Begriffs und seiner Wirklichkeit gelangt. Die höchste Definition des Absoluten ist die, daß dasselbe nicht bloß überhaupt der Geist, sondern daß es der sich absolut offenbare, der selbstbewußte, unendlich schöpferische Geist ist, welchen wir soeben als die dritte Form des Offenbarens bezeichnet haben.“ Enz_G, § 384Z (31).

Selbstanschauung des Göttlichen zu fassen und auszudrücken, sondern ebenso sehr als Form und im ganzen Reichtum der entwickelten Form; dadurch wird es erst als Wirkliches gefaßt und ausgedrückt.²¹⁷

Alle Bestimmungen unterliegen dem Kriterium der methodischen Explikation, sollen sie bedeutungstragende Elemente der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis sein. Hegel spezifiziert die Rückbindung der Bedeutung des Begriffs der Idee an das begriffslogische Verfahren und somit an die Möglichkeit der gehaltvollen Explikation durch die Konzeption als eine Art *Sprachspiel*:

Die Bewegung des Begriffs ist gleichsam nur als ein Spiel zu betrachten, das Andere, was durch dieselbe gesetzt wird, ist in der Tat nicht ein Anderes. In der christlich-religiösen Lehre ist dies so ausgesprochen, daß Gott nicht nur eine Welt erschaffen hat, die ihm als ein Anderes gegenübersteht, sondern daß er auch von Ewigkeit her einen Sohn erzeugt hat, in welchem er als Geist bei sich selbst ist.²¹⁸

An der Analogie zum Verhältnis Gott-Sohn wird deutlich, dass die Explikation des Begriffs Gottes die Grundlage bildet, um die Identifikationsbewegungen des Menschen, die nach Hegel zunächst auch *nur gefühlt* werden können, philosophisch zu erfassen, also in den Begriffsbestimmungen durchsichtig zu machen. So erläutert er diesen wesentlichen Aspekt des Identifikationsaktes zwischen Individuum und der Allgemeinheit der reinen Subjektivität meist an den Kulturformen Religion und Politik.

6.6.5 Zum Freiheitsbegriff der selbstgenügsamen Erkenntnistätigkeit

In der Diskussion (siehe 6.1) wurde bereits der religiöse Partizipationsakt im Sinn von Hegels Versöhnungsansatz beschrieben. Den Identifikations-

²¹⁷ PhG, 24. Den Erkenntnisakt und dessen Bestimmungen als Momente eines sich im endlichen Erkenntnisvermögen verwirklichenden objektiven Denkens zu deuten, werden Hegels Nachfolger als falsche metaphysische Rückschlüsse kritisieren. Deutlich wird dies in Marx' *Thesen über Feuerbach* (in: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie von Friedrich Engels*. – Mit Anhang: *Karl Marx über Feuerbach vom Jahre 1845*, Stuttgart: Dietz, 1888). Henrich schreibt entsprechend: „Gibt es etwas, worauf die absolute Negativität relativ ist, so ist es die Relativität der in ihr gedachten Differenz zu sich selber, und zwar in Beziehung auf ihre eigene Einheit mit sich selbst. Wendet man dieses Ergebnis ins Metaphysische, so wäre zu sagen, daß das, was für die Tradition die innere Einheit des Göttlichen Wesens war, für Hegel nur als die Selbstgenügsamkeit im Prozeß des Absoluten zu denken ist. Die theologische Opposition gegen sein System wäre also vermutlich noch schärfer ausgefallen, wenn dessen logisches Zentrum [die Bewegung der selbstbezüglichen Negation, F. B.] deutlicher sichtbar geworden wäre“. Henrich 1976, 222, zitiert nach Grotz 2009, 261.

²¹⁸ ENZL, (308).

akt mit dem absoluten Geist (der Idee Gottes) bezeichnet Hegel als *gefühlte Allgemeinheit*, nach der das Individuum das göttliche Bewusstsein in seiner Gefühlswelt erfährt. Eine wesentliche phänomenale Ausdrucksform dieser *Stimme Gottes* stellt laut Hegel das *Gewissen* dar, das im Selbstbewusstsein sowohl als Instanz gegen die willkürliche *Subjektivierung* wie auch gegen die *Objektivierung* menschlicher Wirklichkeitsorientierung *erscheint*.²¹⁹ Durch das Gewissen, so die optimistische Überzeugung des naiven Bewusstseins, opponiert man berechtigt sowohl gegen den Individuallegoismus wie auch gegen die Totalisierung objektiver (moralischer) Regelsysteme. Die Rolle des Gewissens beruht auf der Prämisse, dass sich im (gefühlten) Gewissen eine absolute Gewissheit ausspricht.

Innerhalb der Philosophie muss eine ähnliche Überzeugung begrifflich expliziert werden. Der *gefühlte Eindruck* ist allenfalls Indikator einer Überzeugung, aber keinesfalls deren begrifflicher Ausdruck und auch keine Form wissenschaftlicher Gewissheit. Einen solchen Ausdruck sieht Hegel in der WdL in der (wissenschaftlichen) Erkenntnis, dass die voraussetzungslose Begriffsentwicklung einem methodischen Entwicklungsprinzip und einer diesem entsprechenden *Grammatik* des objektiven Denkens unterliegt. Aus dieser *Unterwerfung des autonomen Denkens* folgt laut Hegel irritierenderweise die *Erkenntnis der Freiheit*, die das begriffliche Denken und somit auch die wissenschaftliche Erkenntnis besitzt. Hegel scheint jedem Philosophen folgendes *Gedankenexperiment* zur *Erkenntnisfreiheit_H* vorzuschlagen:

- Beginne in aller Autonomie, das heißt unter dem Vorzeichen eines voraussetzungslosen Denkens, mit der Erkenntnis der Begriffsbedeutungen und du wirst – solange du deine Gedanken und deine Begriffsentwicklung transparent und methodisch vorführst – auf die *Grammatik* eines *objektiven Denkens* stoßen.
- Jede *Erkenntnisfreiheit_H* ist die Freiheit des *kommunizier- und rekonstruierbaren objektiven Denkens*, dessen wesentliches Prinzip die *reproduktive Selbstbezüglichkeit im Anderen* darstellt und das in seiner reinen Bewegung als allgemeine Subjektivität begriffen werden muss.
- Nach diesem Prinzip wirst du erkennen, dass sich diese reine Subjektivität in deinem Projekt des voraussetzungslosen Denkens durch

²¹⁹ Siehe Fußnote 111 (248).

das sukzessive Voranschreiten entlang einer Kette von begriffslogischen Konklusionen realisiert hat. Adäquat dazu kann die Realphilosophie als Projekt betrachtet werden, die von unserem Denken unabhängige Logik der Realität zu untersuchen. Es führt nach Hegel zum gleichen Ergebnis: Auch die begriffliche Erkenntnis der *Realität_H* wird von einer *Grammatik*, der der reinen Subjektivität, strukturiert.²²⁰

Diesen Identifikationsakt will ich nun näher betrachten. Bisher wurde hatte ich ihn als eine Art der *Unterwerfung* thematisiert. Denn als *unhintergebar* erweist sich die *Grammatik* des objektiven Denkens, weil sie das Ergebnis des Versuchs ist, die *Erkenntnisfreiheit_H* des (endlichen) Denken in allen Dimensionen beziehungsweise Teilgrammatiken unter Absehung aller vorausgesetzten Bedingungen auszuloten. Die WdL stellt also den paradigmatischen Versuch dar, eine völlig voraussetzungslose, eine *sich völlig selbst genügsame Erkenntnis* zu vollziehen. Trotz dieser einen, vom Logiker gesetzten Voraussetzung, die eine Verneinung aller Bedingungen der *harten Realität* darstellt, erfährt der Logiker im Bewusstsein seines reinen Denkens eine weitere Bedingtheit: Er unterliegt der Grammatik eines objektiven Denkens.

Dennoch ist der Versuch einer selbstgenügsamen Erkenntnis der *Erkenntnisfreiheit_H* des objektiven Denkens „nicht die Verabschiedung des Freiheitsgedankens, sondern im Gegenteil dessen Radikalisierung“. ²²¹ Zu wissen, dass die Grenzen meines Denkens die Grenzen eines objektiven Denkens bedeuten, sollte nach Hegel nicht als nachträgliche Einschränkung des *jemeinigen Denkens* missinterpretiert werden. Keine andere Wissenschaft benötigt die Explikation der Weite der menschlichen *Erkenntnisfreiheit_H* mehr als die philosophische Logik. Denn sonst müsste diese etwas bedeuten, das man nicht explizieren kann, wäre somit keine objektive begriffliche Bestimmung und jeder Logik als undurchsichtiger Begriff vorgeschaltet.²²²

²²⁰ „Bei bloß rasonierender Betrachtungsweise erscheint der Abschluß allerdings mehr oder weniger willkürlich; in der philosophischen Wissenschaft dagegen setzt der Begriff selber seinem Sichentwickeln dadurch eine Grenze, daß er sich eine ihm völlig entsprechende Wirklichkeit gibt. Schon am Lebendigen sehen wir diese Selbstbegrenzung des Begriffs. [...] Nur wenn wir den Geist in dem geschilderten Prozeß der Selbstverwirklichung seines Begriffs betrachten, erkennen wir ihn in seiner Wahrheit (denn Wahrheit heißt eben Übereinstimmung des Begriffs mit seiner Wirklichkeit).“ EnzG, § 379Z (14 f.).

²²¹ Angehrn 1977, 415.

²²² Diese Schlussfolgerung folgt in gewisser Weise einer Überlegung Wittgensteins (Wittgenstein 1918, 5.6 (89)).

Nicht selten wird die *Härte der logischen Notwendigkeit*, die Hegel mit diesem Gedanken artikuliert, als Ablehnung des *anthropozentrischen Selbstverständnisses (Neuzeit)* und somit als Einschränkung der *schöpferischen Selbstbestimmung (Neuzeit)* abgelehnt, als ob Hegel die menschliche Individualität und Selbstbestimmung mit aller Radikalität verneinen würde.²²³ Jedoch scheint der Esprit des hegelschen Vorhabens der WdL darin zu bestehen, das Ideal einer selbstgenügsamen Erkenntnistätigkeit wissenschaftlich demonstrieren zu wollen. Hegel verwehrt sich gegen jegliche, der reinen Selbsterkenntnis *äußerlichen* Einschränkungen wissenschaftlicher Erkenntnis, wie sie der Empirismus oder Kritizismus fordert, um die *inneren* freizulegen. Wenn wir unsere *Erkenntnisfreiheit_H* begreifen wollen, dann geht dies nur über die Explikation einer *sich selbst genügenden Erkenntnistätigkeit*.

In einer Analogie zur Identifikation zwischen Bürger und politischen System merkt Hegel an: „Das Denken muß für sich sein, in seiner Freiheit zur Existenz kommen [...]“.²²⁴ Diese Freiheit verlangt, dass man *erkennend denkt*. Das gehaltvolle Bewusstsein praktischer Freiheit kann nur gewusst werden, wenn „wirkliche Freiheit, politische Freiheit aufblühe“.²²⁵ Denn die Verwirklichung der politischen Freiheit verlangt das notwendige Selbstbewusstsein, dass man die Realität der gemeinigen Individualität und Selbstbestimmung nicht gegen, sondern erst durch die Allgemeinheit (in der Realisationsform des Staates) begreift.²²⁶ Das neuzeitliche Ideal der *schöpferischen Selbstbestimmung (Neuzeit)* verliert den abstrakten Charakter in praktischer Hinsicht nur, wenn dessen Bedeutung *realiter praktiziert* werden kann. Im Falle des Staates muss das Prinzip der Frei-

²²³ So auch Hackenesch: „Frei werde ich nicht, indem ich ‚spontan‘ mich als eine erste Ursache setze, sondern indem ich den Prozeß von Ursache und Wirkung als den einer mich umgreifenden Selbstgestaltung des Absoluten begreife. Eine Freiheit, die sich dem widersetzt, sich als Freiheit des Einzelnen gegenüber dem Prozeß der Wirklichkeit zu behaupten sucht, ist für Hegel Willkür, Eitelkeit gegenüber der Macht, die die Zufälligkeit meiner Existenz nur als kontingente Bedingung ihrer Selbstgestaltung anerkennt. Frei zu sein kann nicht heißen, das eigene kontingente Dasein zum Maß des Wirklichen zu machen. Es heißt vielmehr, im scheinbar mir Äußeren einer Notwendigkeit, die ich nicht bin, die Voraussetzung, den Raum meiner Wirklichkeit anzuerkennen.“ Drüe et al. 2000, 117 f.

²²⁴ VGPh_I, 116.

²²⁵ VGPh_I, 116.

²²⁶ „Diese beginnt nur da, wo das Individuum für sich als Individuum sich weiß, als Allgemeines, als Wesentliches, welches als Individuum einen unendlichen Wert hat, oder wo das Subjekt das Bewußtsein der Persönlichkeit erlangt hat, also schlechthin für sich gelten will. [...] sich denken heißt, sich in sich als Allgemeines wissen, sich die Bestimmung des Allgemeinen geben, sich auf sich beziehen. Darin ist das Element der praktischen Freiheit enthalten. [...]“ VGPh_I, 116.

heit in dessen unterschiedenen Sphären (Familie, Moral, Recht et cetera) realisiert werden. Ich kann überhaupt erst einen Begriff meiner praktischen Freiheit über staatliche oder gesellschaftliche Strukturen, genauer: durch die Praxiserfahrung in diesen festen Strukturen, gewinnen.

Entsprechend lege ich nahe, die WdL als die Demonstration einer sich selbstgenügsamen Erkenntnis zu lesen, durch deren Vollzug das jemeinige Sein des objektives Denken realisiert wird. Zu diesem verhält man sich anerkennend, da man dessen Bestimmungen als Resultat des selbst und in *Erkenntnisfreiheit_H* getätigten Schlussverfahrens weiß. In der Logik kann daher zu Beginn der Begriff eines *freien Denkens*, „das sich selbst setzt“, lediglich als „abstrakte Bestimmtheit“ anerkannt werden.²²⁷ Der gehaltvolle Begriff des erkennenden Denkens wird erst in dessen Vollzug – in der Auseinandersetzung mit der Allgemeinheit des *objektiven Denkens* – *erfahren* und *begriffen*.

Ein wissendes, erkennendes Verhältnis zu dem Allgemeinen tritt jedoch nur ein, insofern ich mich für mich halte, erhalte. [...] [U]nd obgleich es mein Denken ist, so gilt es mir doch als das absolut Allgemeine; ich habe mich darin, bin in diesem Objektiven, Unendlichen erhalten, habe Bewußtsein darüber [...].²²⁸

Dieses Bewusstsein ist das Bewusstsein des endlichen Subjekts über die reine Subjektivität, deren Bedeutung es in einer selbstgenügsamen Erkenntnistätigkeit als jemeiniges *allgemeines Wesen* begrifflich – nach einem systematischen Verfahren – expliziert. Die Anerkennung des reinen beziehungsweise allgemeinen Subjekts, welche in der Begriffslogik als Bestimmung des Begriffs der Idee interpretiert wird, ist daher keine Unterwerfung unter eine Macht, die dem ICH fremd ist, sondern die das ICH in seiner selbstgenügsamen Erkenntnis anhand sukzessiver Schlüsse und autonom realisiert.

6. Fazit: Das Paradigma selbstgenügsamer Erkenntnis

In diesem Fazit will ich die bisherigen Ausführungen zu Hegels Anliegen, das philosophische Programm einer Intellektualansicht des Universums methodisch umzusetzen, rekapitulieren.²²⁹ Dazu erinnere ich einleitend an den Ausgangspunkt nach Kapitel 5: Mit der Bewusstseinsgestalt des

²²⁷ VGPh_I, 116.

²²⁸ VGPh_I, 117.

²²⁹ Ein ausführliches und diskursives Fazit folgt nach Kapitel 7 am Ende des Hegel-Teils.

absoluten Wissens (BWSG) hat Hegel eine programmatische Überzeugung ausgesprochen (siehe 5. Fazit), nach welcher eine philosophische Wissenschaft begriffslogisch entwickelt werden muss, die die Erkenntnis der ontologisch und normativ konstitutiven Grundbegriffe der gesamten Wirklichkeitserkenntnis zur Aufgabe hat. Auf Basis dieser Überzeugung entwickelt Hegel ein *Begriffssystem* nach zwei Idealen: dem der *Systematizität_{K/H}*, das er wie in Kapitel 4 beschrieben von Kant übernimmt, und dem der voraussetzungslosen Erkenntnis, das er der neuzeitlichen Reinterpretation des philosophischen Erkenntnisideals entlehnt.

In Kapitel 6 wurde nun anhand Hegels WdL der anscheinend *leichtere Teil* dieses Programms skizziert. In Anbetracht der *Abstraktheit*, die Hegel dem Leser mit der philosophischen Logik zumutet, mag diese Einschätzung ironisch klingen. Denn eine Logik unter der Bedingung eines reinen, voraussetzungslosen und sich nur auf sich selbst bezogenen Denkens umzusetzen, verlangt, von allen äußerlichen Gehalten und entsprechend kontextualisierten Erkenntniseinschränkungen – auch jeglichen eigenen Meinungen und Vorstellungen – abzusehen. Nach Hegel wird dieser Schritt jedoch notwendig, um der Kraft der skeptischen Erkenntnisdestruktion in der Philosophie auszunutzen. Er interpretiert das in der Neuzeit virulent werdende Ideal der gänzlichen Voraussetzungslosigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis als eine, wenn nicht die Leitidee des „sich vollbringende[n] Skeptizismus“. ²³⁰ Vor dem „Entschluß, rein denken zu wollen“, ²³¹ steht das Motiv, die Reichweite unserer Erkenntnis und somit die Freiheit unseres Denkens radikal auszuloten. Wir erkennen, indem unser Denken „von allem abstrahiert“ ²³² und alleinig auf sich selbst bezogen ist, die Tätigkeit des *einen Begriffs*. Für Hegel stellt die Einheit zwischen dem Vollzug des Denkakts und der Erkenntnis des Begriffs einen Beweis von dessen Realität dar, da wir durch unser begreifendes Erkennen zugleich dessen Bedeutungsmomente systematisch explizieren und dadurch zugleich dessen prozesshaftes Sein realisieren. ²³³

In der reinen Selbsterkenntnis des voraussetzungslosen Denkens explizieren wir – nach der *Grundhaltung der philosophischen Erkenntnistätigkeit* jeder Logiker für sich – die Kategorien eines *objektiven Denkens*, das die wissenschaftliche Wirklichkeitserkenntnis bestimmt, da unsere *Erkenntnisfreiheit_H* diesem unterliegt. Man könnte es auch wie folgt formulieren: Unser Denken bewegt sich in einem *logischen Raum*, der durch

²³⁰ PhG, 72.

²³¹ Siehe Fußnote 11 (270).

²³² Siehe Fußnote 11 (270).

²³³ Siehe Fußnote 11 (270).

die *Grammatik* des objektiven Denkens strukturiert und aufgespannt wird. Darüber hinaus hat die WdL die Aufgabe, in Eckpunkten den Erkenntnisweg zu markieren, auf dem der endliche Geist sukzessive die *objektive Grammatik* zu entwickeln und in dieser Entwicklung der einzelnen Begriffsbedeutungen das grundlegende dialektische Bewegungsprinzip des *objektiven Denkens* zu erkennen vermag. Dieses Prinzip wird zum Ende als der *konstitutive Selbsterkenntnisakt einer rein ideellen Subjektivität* begriffen. Nach diesem gehaltvollen Begriff – so expliziert Hegel die *Idee* – werden alle vorhergehenden Bestimmungen aufgrund der inneren Notwendigkeit des begriffslogischen Verfahrens als Bestimmungen dieser Subjektivität gewusst. Dadurch – so veranschaulicht Hegel die *absolute Idee* – erkennt der endliche Geist zum einen, dass die Entwicklung des *Begriffssystems_H* von Beginn an durch die Idee einer reinen Subjektivität reguliert wird, und zum anderen, dass das Begriffssystem die objektive Bedeutung dieser Idee ausdrückt, die „nicht bloß ‚unser‘ subjektiver, zu keinerlei Identifikation eines Erkenntnisinhalts tauglicher Begriff [ist], sondern der in seiner Objektivität zur Übereinstimmung mit sich gekommene, eine Begriff, der [...] jedenfalls (nachweislich der ‚Logik‘) als reines Denken [...] exemplifiziert ist.“²³⁴

Um die Pointe von Hegels spekulativen Ansatz nochmals festzuhalten: Mit dem Vollzug der Erkenntnistätigkeit gemäß dem adaptierten Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis erschließt sich der Logiker nicht irgendwelche abstrakten Kategorien der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern er erbringt einen ersten Nachweis über die *Objektivität* des *Begriffs*, nämlich desjenigen der als objektives Denken begriffenen reinen Subjektivität.²³⁵ Im Rahmen der WdL besitzt das *objektive Denken* prima facie *intrasubjektive Objektivität*, da – so zumindest der Anspruch Hegels – die begriffslogische Entwicklung allen Vernunftsubjekten und in Absehung aller Voraussetzungen nachvollziehbar ist, wenn sie sich erst einmal zum Nachvollzug ihrer jemeinigen und dennoch allgemeinen reinen Subjektivität entschließen.²³⁶

²³⁴ Fulda 2003b, 137.

²³⁵ Auf die metaphysisch-ontologische Dimension von Hegels Deutung des objektiven Denkens beziehungsweise der dieses lenkenden *Idee* als Geist kann im Rahmen dieser Abhandlung nicht weiter eingegangen werden. Ebensovienig werde ich die innersystematische Frage thematisieren, inwiefern sich das auf der Begriffsstufe der *Idee* explizierte Prinzip der reinen Subjektivität und somit die Identifikationsbewegung retrospektiv als das bestimmende Prinzip der Seinslogik und der Wesenslogik erweist. Hegel äußert sich darüber nur kryptisch EnzL, §§ 240–242 (391 ff.). Ein Kommentar dazu findet sich in Düsing 1976, 327 ff.

²³⁶ Nuzzo versucht die Frage genauer zu beantworten, welche Art der Objektivität

Natürlich könnte man einwenden, dass diese Einsicht durch die Anforderung der Kommunizierbarkeit und die der begrifflichen Explikation bedingt ist. Im kommenden Kapitel werden wir daher darauf eingehen, dass die Anerkennung des objektiven Denkens als grundlegende *Grammatik* der Wirklichkeit durch den Logiker ihm die Pflicht auferlegt, die Realphilosophie als systematisch notwendigen Teil der philosophischen Wissenschaften zu interpretieren. Hegels schlägt dazu den Weg vor, in der Realphilosophie als dem komplementären Zwilling der WdL die Gegensätze der zentralen Prämissen der rein logischen Erkenntnis anzunehmen: Die Realität stellt dann die Sphäre der Wirklichkeit dar, deren Elemente die *Gegenstände und Gegenüber* der voraussetzenden (wissenschaftliche) *Wirklichkeitserschließungsweisen_H* sind. Die *Realformen* sind nicht nur Produkte der rein begrifflichen Erkenntnis – der Verhältnisse der Begriffe untereinander –, sondern Produkte der Interaktionen mit den Erscheinungen des Anderen. Die Realphilosophie behandelt die Wirklichkeitserschließungsweisen, die unter dem Ideal der voraussetzenden Erkenntnis die vorausgesetzten Erscheinungen über das Medium der praktischen Interaktion mit dem Anderen begrifflich zu erkennen versuchen. Gemäß Hegels holistischem Gewissheitsanspruch hinsichtlich der Grammatik des objektiven Denkens muss auch die Realphilosophie nachweisen, dass ihre Begriffe anhand dieser Grammatik gehaltvoll bestimmt werden können.

Das heißt ohne Frage, dass laut Hegel auch die naturwissenschaftliche Erkenntnis der *Realität_H* der Grammatik des objektiven Denkens und somit dem Prinzip der reinen Subjektivität folgt. Im Kontext der *Ästhetik* unterstreicht Hegel seine Position in dieser Frage nochmals nachdrücklich. Nach ihm symbolisiert die Forderung, dass der *Begriff* die *Wirklichkeit_H* *durchwaltet*, keinesfalls einen metaphysischen Größenwahn. Vielmehr muss man es als die Präsupposition aller *Realitätserkenntnis (Neuzeit)* ansehen,

daß, wenn auch heutigentags alles Wahre für unbegreiflich und nur die Endlichkeit der Erscheinung und die zeitliche Zufälligkeit für begreiflich ausgegeben wird, gerade das Wahre allein schlechthin begreiflich ist, weil es den absoluten Begriff und näher die Idee zu seiner Grundlage hat.²³⁷

Das Verhältnis zwischen Individuum und Gattung nach der Kategorie *Leben* begründet verstehen zu können, wertet Hegel als das stärkste Indiz für seine über Kant hinausgehende Deutung der rationalen Zweckmäßigkeit der Realität. Denn der Gattungsprozess drückt das Subjektivitätsprinzip – die reproduktive Selbstbezüglichkeit im Anderen, das ein

mit den Mitteln der WdL dem objektiven Denken des Begriffs zugewiesen werden kann, siehe Nuzzo 2003.

²³⁷ VdÄI, 127.

Ideell-Allgemeines ist – im Medium der nicht-begrifflich erscheinenden Äußerlichkeit aus.²³⁸

Im anschließenden siebten Kapitel wird jedoch zunächst untersucht werden, worin und warum sich die rein logisch-semantische Wirklichkeits-erkenntnis der WdL von der der Naturphilosophie – als der Metareflexion über die naturwissenschaftlichen und technisch-praktischen Sichtweisen auf die Natur – unterscheidet. Die damit einhergehende Korrektur der bis zu dieser Stelle verfolgten Interpretation von Hegels philosophischem Programm greift den Mediatisierungsaspekt der bewusstseinstheoretischen Propädeutik verstärkt auf. Denn die Konzeption der naturphilosophischen Erkenntnis orientiert sich am Erkenntnisideal, dass der endliche Mensch in der Realitätserkenntnis auf die praktische Wirklichkeitserschließung verwiesen ist. Mit Blick auf Hegels System findet sich die (logisch zwingende) Motivation zu dieser Korrektur bereits im anerkennungstheoretisch zu rekonstruierenden Verhältnis zwischen den Begriffen *Idee* und *Natur*. Dieses Verhältnis können wir wiederholt an einer Äußerung Hegels im Kontext der *Ästhetik* antizipieren:

Dem absoluten Geiste nämlich steht die Natur weder als von gleichem Werte noch als Grenze gegenüber, sondern erhält die Stellung, durch ihn gesetzt zu sein, wodurch sie ein Produkt wird, dem die Macht einer Grenze und Schranke genommen ist. Zugleich ist der absolute Geist nur als absolute Tätigkeit und damit als absolute Unterscheidung seiner in sich selbst zu fassen. Dies Andere nun, als das er sich von sich unterscheidet, ist einerseits eben die Natur, und der Geist [ist] die Güte, diesem Anderen seiner selbst die ganze Fülle seines eigenen Wesens zu geben. Die Natur haben wir deshalb selber als die absolute Idee in sich tragend zu begreifen, aber sie ist die Idee in der Form, durch den absoluten Geist als das Andere des Geistes gesetzt zu sein. Wir nennen sie insofern ein Geschaffenes.²³⁹

²³⁸ „Die Idee, die als Gattung an sich ist, ist für sich, indem sie ihre Besonderheit, welche die lebendigen Geschlechter ausmachte, aufgehoben und damit sich eine Realität gegeben hat, welche selbst einfache Allgemeinheit ist; so ist sie die Idee, welche sich zu sich als Idee verhält, das Allgemeine, das die Allgemeinheit zu seiner Bestimmtheit und Dasein hat [...]“ WdLB, 486. Das Gattungsphänomen bei lebendigen Wesen deutet Hegel also als die paradigmatische *Realform* des Subjektivitätsprinzips in der Natur.

²³⁹ VdÄI, 127.

7 Naturphilosophie als voraussetzende Wirklichkeitserkenntnis

Wie der Mensch die Welt anblickt, so blickt sie ihn [an]; blickt er sie sinnlich, räsonierend an, so gestaltet sie sich für ihn nur sinnlich und in den un[endlich] mannigfaltigen und zerstreuten Zusammenhängen; nur insofern er sie vernünftig anblickt, gestaltet sie für ihn sich vernünftig.

Hegel 1818, 406.

Dieses Kapitel möchte ich mit einer Diskussion zur Differenz zwischen der rein logischen und der realphilosophischen Wirklichkeitserkenntnis beginnen. In dieser will ich Fragen ableiten, mit deren Hilfe Hegels Konzeption der Naturphilosophie als notwendiges Moment nicht nur der Erkenntnis der Freiheit eines (absoluten) Geistes, sondern ebenso der menschlichen Freiheit begriffen werden kann. Die Herausforderung besteht also darin, dass der Philosoph „die höchste Weise der Existenz und Tätigkeit des Geistes, sein Leben in seiner Freiheit“ (siehe Leitzitat des Buches) nicht nur in der WdL an der reinen Erkenntnistätigkeit, sondern ebenso an der Erkenntnis in den Elementen der Realität, in der Natur und im Geist, phänomenal aufweisen und begriffslogisch fundiert nachweisen muss.

7.1 Diskussion: Die Differenz zwischen rein logischer und realphilosophischer Wirklichkeitserkenntnis

An Hegels paradigmatischer Konzeption der philosophischen Wissenschaft, der WdL, wird die Schwierigkeit besonders deutlich, der sich der Leser im Nachvollzug von Hegels Adaption des Ideals der selbstgenügsamen Erkenntnis stellen muss. Die logische Figur, nach der die Selbsterkenntnisbewegung der reinen Subjektivität gedacht wird, besitzt eine zirkuläre Struktur. Diese bereits an der Selbstexplikationsbewegung des Begriffs der *selbstbezüglichen Negation* demonstrierte Zirkularität stellt die logische Grundfigur aller autonomen Selbstbewegungen dar. An der Bewegung der *selbstbezüglichen Negation* wird diese zirkuläre

Textur der *voraussetzungslosen Erkenntnisbewegung* erkenntlich, die die Entwicklung des Begriffssystems der reinen Subjektivität und somit die Kategorien des *objektiven Denkens* prägt.

In diesem Sinn interpretiere ich Hegels Überlegung, dass der *Begriff* (die reine Subjektivität selbst) eine solche „dialektische Bewegung, dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang“¹ ist. Dieser Rundgang *schließt* am Ende auch die erste Bestimmung (das *Sein*), die der Leser anfangs als *unbegründet vorgegeben* hat hinnehmen müssen, weil das begreifende Erkennen sonst überhaupt nicht hätte beginnen können, als notwendiges Ergebnis in sich *ein*. Das heißt, die *Grammatik* des objektiven Denkens wird – zumindest nach dem Erkenntnisideal der Voraussetzungslosigkeit – schon in der ersten Begriffsbestimmung in Anschlag gebracht und liegt mit der letzten Bestimmung, der *absoluten Idee*, als ein abgeschlossenes und zusammenhängendes Begriffssystem vor (siehe 7.2.1). Dabei setze ich natürlich voraus, dass die produktive Genese der Kategorien des objektiven Denkens keine *petitio principii* darstellt, und unterstelle, dass die Selbstbegründung der reinen Logik das Paradigma eines *um seiner selbst willen vollzogenen und erkenntnisproduktiven Denkens* ist.² Vor diesem Hintergrund lauten meine zentralen Fragen, die ich im weiteren Verlauf dieser Diskussion konkretisiere, was unterscheidet die Realphilosophie von der *reinen Erkenntnistätigkeit* in der WdL und welchen Begriff von der Freiheit des Geistes kann man an ihr gewinnen?

7.1.1 Propädeutische Überlegungen – drei Sichtweisen auf das System

Zur Beantwortung dieser Fragen und ebenso für die Ausführungen im gesamten Kapitel 7 ist es hilfreich, zwischen drei Sichtweisen zu unterscheiden, die Hegel nutzt, ohne Sie immer explizit zu benennen.

SIP: Die erste Sichtweise ist die der *spekulativen Begriffsentwicklung*. Es ist letztlich die *systemimmanente Perspektive* (SIP), die der Philosophierende in der WdL einnimmt. In ihr wird die begriffslogische Argumentation erkennbar, nach der alle Begriffsbedeutungen abgeleitet werden. Ich werde sie daher auch als *logisch argumentative oder begriffslogische Sichtweise* bezeichnen.

BWP: Die zweite Sichtweise ist die der *phänomenalen Selbsterfahrung*. In dieser *bewusstseinsimmanenten oder -theoretischen Perspektive*

¹ PhG, 69.

² Siehe dazu auch Wandschneider 1997 und Wandschneider 2009.

(BWP) hat der Philosophierende neben der logisch argumentativen Wirklichkeitserschließung der Philosophie auch andere *Wirklichkeitserschließungsweisen* im Blick. Es geht darum, sich in verschiedene *Grundhaltungen*, die unterschiedliche Selbst-Welt-Verhältnisse beziehungsweise Subjekt-Objekt-Verhältnisse ausdrücken, hineinzuversetzen und diese auf ihre bedeutungstragenden Gehalte zu untersuchen. Hegel nutzt diese innerhalb des Systems meist, um zu verdeutlichen, welche begriffslogische Arbeit zu verrichten ist, um auf die Ebene der philosophisch-begriffslogischen Argumentation zu gelangen.

SEP: In der dritten Sichtweise blickt man auf das *fertige System*. Es ist nicht nur die des Interpreten (also uns Lesern), sondern auch die von Hegel, wenn er pro- oder retrospektiv das gesamte philosophische System (die Enz) überschaute. Ich bezeichne sie deshalb als *systemexterne Perspektive* (SEP).

7.1.2 Der Erkenntnisanspruch der Realphilosophie

Folgend soll der Erkenntnisanspruch von Hegels Realphilosophie aus einer eher erkenntnistheoretischen Perspektive formuliert werden (SEP): Mit Hilfe der Realphilosophie will Hegel nachweisen, dass die in der WdL entwickelten logischen Kategorien ebenso *extrasubjektive Objektivität* und daher einen die Realität konstituierenden Status besitzen. Hegel insistiert, dass das *objektive Denken*, welches als unhintergehbare *Grammatik* die reine Wirklichkeitserkenntnis leitet, auch die realphilosophische Wirklichkeitserkenntnis reguliert. Zur Verdeutlichung dieses Erkenntnisanspruchs werde ich diesen in den bisherigen Rekonstruktionsansatz einordnen.

Mit seiner bewusstseinstheoretischen Propädeutik radikalisiert Hegel durch den Einbezug des Skeptizismus das aristotelische Programm der *Erkenntnisfreiheit in Muße_A*. Mit der Konzeption der WdL als reiner Wirklichkeitserkenntnis entwickelt er adäquat zur Bewusstseinsgestalt des absoluten Wissens in *konsequenter Realitätsferne* das Begriffssystem des *objektiven Denkens* in einer rein logischen Begriffsentwicklung. In der Realphilosophie verfolgt er hingegen den Anspruch, dass die Kategorien der WdL nicht nur konstitutiv für die gesamte Realitätserkenntnis sind, sondern die Realität selbst das objektive Denken (die *Idee*) ausdrückt. Mit Fulda kann man Hegels Behauptung so formulieren, dass die *Idee* „vorbehaltlich entsprechender natur- und geistphilosophischer Erkenntnis in der

Natur und im Geist realisiert“³ ist. Die *Realität_H* betrachtet Hegel als *Realisation der Idee*, die sich in zwei ebenso freie und selbstbestimmende Totalitäten (Natur und Geist) ausdifferenziert.

Entsprechend müssen die logischen Kategorien und Zusammenhänge sowie das subjekttheoretische Grundprinzip des reinen Denkens – die produktive Selbstbezüglichkeit im Anderen – als Bestimmungen nicht *an der*, sondern *der Realität selbst* erkennbar sein. In Bezug zur Naturphilosophie beschreibt Hegel diesen idealistisch-monistischen Erkenntnisanspruch aber dennoch als *Realismus*:

Dieser Idealismus, in der ganzen Natur die Idee zu erkennen, ist zugleich Realismus, indem der Begriff des Lebendigen die Idee als Realität ist, wenn auch sonst die Individuen nur einem Momente des Begriffs entsprechen. Überhaupt erkennt die Philosophie den Begriff im Realen, Sinnlichen.⁴

Aus der SEP betrachtet, liegt die Zielsetzung der Realphilosophie in der Erkenntnis der logischen Kategorien in der Realität als deren *Wirklichkeit_H*.

Dass diese Kategorien des *objektiven Denkens* überhaupt den Gewissheitsanspruch auf objektive Realitätserkenntnis erheben, wird jedoch nur verständlich, wenn man die bewusstseinstheoretische Propädeutik der PhG als Radikalisierung des kantischen Programms liest (siehe 4.2). (Wahrhafte) Erkenntnis erwächst, so Hegels Ergebnis, in allen Wirklichkeitserschließungsweisen und daher auch in den Realwissenschaften einzig aus systematisch zusammenhängenden begrifflichen Bestimmungen. Auf dieser Basis erhebt er den Anspruch, dass die philosophische Erkenntnis ebenso *objektive Realitätserkenntnis* ermöglicht. Daher scheint auch die Realphilosophie spekulative Erkenntnis aus reinen Begriffen und in dieser Beziehung *gleich der WdL*. Hegel konstatiert:

Betrachten wir dem Bisherigen zufolge die Logik als das System der reinen Denkbestimmungen, so erscheinen dagegen die anderen philosophischen Wissenschaften, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes, gleichsam als eine angewandte Logik, denn diese ist die belebende Seele derselben. Das Interesse der übrigen Wissenschaften ist dann nur, die logischen Formen in den Gestalten der Natur und des Geistes zu erkennen, Gestalten, die nur eine besondere Ausdrucksweise der Formen des reinen Denkens sind.⁵

³ Fulda 2003b, 137.

⁴ Enz_L, § 353Z (438).

⁵ Enz_L, § 24Z2 (84).

7.1.3 Die Realphilosophie als angewandte Logik

Als *angewandte Logik* wird die Realphilosophie in einer eher kantianischen Lesart des hegelschen Programms als eine *Spezifikation der rein logischen Begriffe* interpretiert, „so wie in den Metaphysischen Anfangsgründen die Kategorien durch den Bewegungsbegriff spezifiziert werden“.⁶ Die Funktion der Realphilosophie bestünde ähnlich der der speziellen Metaphysiken Kants „in der systematischen Rückkopplung der Natur[- und Kultur]wissenschaft an die Metaphysik“,⁷ da in ihr die regulativen Prinzipien der Realwissenschaften und deren besondere (apriorische) Gesetze anhand spezieller und vorgegebener aposteriorischer Inhalte sowie entlang der Kategorien der WdL (Kant: der KdV) spezifiziert würden. Diesem Ansatz folgend würde die Realphilosophie den *Probierstein* bilden, um einerseits zu entscheiden, ob die Realwissenschaften dem Erkenntnisideal der *Systematizität_{K/H}* genügen, also prinzipiengeleitete und somit apriorisch bedingte wissenschaftliche Erkenntnis sind, und um andererseits zu entscheiden, ob die in der reinen Logik gewonnenen Kategorien überhaupt einen empirischen Gebrauch in der Erfahrungserkenntnis und somit *objektive Gültigkeit* besitzen.

Ich habe dafür argumentiert, dass Hegel das Kriterium des empirischen Gebrauchs ablehnt (siehe 4.2.4). Der Gewissheitsanspruch eines Begriffs beruht lediglich auf den mit ihm ausgesprochenen begrifflichen Bestimmungen und der systematischen Entwicklung deren Beziehungen (*innersystematische Objektivität*). Daher kann man die Realphilosophie nicht mehr derart verstehen, „daß alle Prinzipien der Grunddisziplin [der WdL, F.B.] auf einen in den abhängigen Disziplinen irgendwie gegebenen Stoff irgendwie angewandt werden“.⁸ Vielmehr *erscheinen* die reinen Kategorien in den Bestimmungen der Realphilosophie in *anderer Form*:

⁶ Falkenburg 1987, 110. Zu Kants Architektonik der (kritischen) Metaphysik siehe Pollocks Kommentar in Kant 1786b, XXIX ff.; zur Rolle der *Metaphysischen Anfangsgründe der Natur* in dieser Architektonik siehe Falkenburg 1987, 28–35. Das Fundament von Kants rationaler Physik, die MAN, so Falkenburg, „beinhalten (auf der Grundlage eines empirischen Begriffs der Materie, in den als einzige empirische Voraussetzung das unsere Sinne affizierende Dasein der Materie eingeht) eine apriorische Herleitung besonderer Naturgesetze, die systematisch am Leitfaden der Kategorien erfolgt.“ Falkenburg 1987, 30.

⁷ Kant 1786b, XXXVII.

⁸ Fulda 2003a, 129. Die Parallelen zwischen Hegels Naturphilosophie und dem kantischen Programm der metaphysischen Anfangsgründe exponiert Falkenburg in Falkenburg 1987, 111 ff., die entscheidene Differenz ebenso in Rückgriff auf einen früheren Text von Fulda wird in Falkenburg 1987, 133 ff. dargestellt.

zum einen im Element der „Äußerlichkeit“⁹ (*Realformen* der Natur) und zum anderen im Element der *an und für sich seienden Innerlichkeit*¹⁰ (*Realformen* des Geistes).

Die angesprochenen *Elemente* sind die zwei *Sphären* oder *Medien*, zu denen sich die Idee selbst realisiert und *in denen* das *begreifende Erkennen* jeweils ein zusammenhängendes und in sich geschlossenes Begriffssystem entwickeln kann. Wesentlich für das Verhältnis dieser Sphären zur WdL und untereinander ist also „die Selbstmodifikation“, welcher der eine und einzige Gegenstand der Philosophie unterliegt“.¹¹ Dass der *Selbstmodifikationsprozess* der *Idee* – sich in die Natur *zu entlassen* und aus dieser in den Geist *zurückzukehren* – die Grundlage für die Differenz und die Einheit der Realität ist, wird aber systematisch erst begreifbar, wenn in jeder dieser Sphären die *Idee*, genauer: das dialektische Prinzip des Begriffs als *geistiges Band* der jeweiligen *Begriffssysteme* erkannt werden kann (SIP). Die systematisch zusammenhängenden Begriffssysteme *Natur* und *Geist* müssen demnach wie das der *Idee* in der WdL entlang eines begriffslogischen Verfahrens entwickelt werden und sich trotz der Autonomie dieser Verfahren als auf sich selbst bezogene Vernunftkenntnis gemäß der *Grammatik* der WdL erweisen.

In der GPhR bestimmt Hegel diese Überzeugung als grundlegend für die *Grundhaltung der philosophischen Wissenschaft_N* näher:

Dies ist es auch, was den konkreteren Sinn dessen ausmacht, was oben abstrakter als Einheit der Form und des Inhalts bezeichnet worden ist, denn die Form in ihrer konkretesten Bedeutung ist die Vernunft als begreifendes Erkennen, und der Inhalt die Vernunft als das substantielle Wesen der sittlichen wie der natürlichen Wirklichkeit; die bewußte Identität von beidem ist die philosophische Idee.¹²

Die philosophische Wirklichkeitserkenntnis der WdL *bestimmt* das Begriffssystem *Realität* im weiter oben explizierten Sinn des *begreifenden Erkennens*. Das ist die Aufgabe der Realphilosophie. Hegel betont zudem, dass die Vernunftbestimmungen auch der Inhalt – in einer an die Tradition angelehnten Sprache: das *substanzielle Wesen* – der *Realität_H* seien.

Die grundlegende Konzeption der Realphilosophie gleicht der der reinen Wissenschaft: Die *Wirklichkeit_H* der Realität wird ebenso als Resultat

⁹ Enz_G, § 247 (26).

¹⁰ Enz_G, § 381Z (18).

¹¹ Fulda 2003a, 129.

¹² GPhR, 27.

einer sukzessiven begriffslogischen Entwicklung nach einem ideellen Prinzip, gemäß der Erscheinungsformen der *Idee*, gedeutet. Die systematische Philosophie demonstriert daher, „daß d[ies]er Begriff [...] allein es ist, was Wirklichkeit hat und zwar so, daß er sich diese selbst gibt.“¹³ Aus einer SEP betrachtet, kann man diesen Gedanken als den angesprochenen *Selbstmodifikationsprozess der Idee* bezeichnen, den man im begreifenden Erkennen in verschiedenen Medien nachvollzieht. Aus der SIP wird diese Selbstrealisation erst durch die *Begriffsarbeit* des philosophierenden Individuums ersichtlich, insofern dieses alle Begriffsbestimmungen ausgehend von der WdL sukzessive und systematisch nach einem von subjektiven Zielsetzungen unabhängigen Verfahren in den beiden Sphären der Realphilosophie entwickelt.

7.1.4 Die begriffslogische Interpretation des realphilosophischen Programms und deren Kritik

Das erste Kennzeichen von Hegels Realphilosophie lautet, dass auch die realphilosophischen Kategorien anhand eines vom subjektiven Denken des Einzelnen und somit auch von dessen empirischen Erfahrungen unabhängigen ideellen Prinzips begriffslogisch entwickelt werden. Durch ihre konstitutive Funktion sichert die *Idee der reinen Subjektivität* als Entwicklungsprinzip der Grundstruktur der Realität deren innere Differenzierung und systematische Einheit. Das heißt, obwohl die begriffslogische Entwicklung in der WdL abgeschlossen wird, da die *Idee* in all ihren Bedeutungsmomenten und nach dem Erkenntnisideal des voraussetzungslosen Verfahrens expliziert wird, hat auch die Realphilosophie die *Idee* zu ihrem Gegenstand und betrachtet dieses Absolute-Allgemeine „in seiner eigenen, immanenten Notwendigkeit nach der Selbstbestimmung des Begriffs“.¹⁴

Die Begriffsbestimmungen der Realphilosophie werden nach dem ideellen Prinzip entwickelt, das auch die Begriffsentwicklung der WdL reguliert. Sie erweisen sich zudem als Erscheinungsformen der reinen Bedeutungsmomente der *Idee* in den Sphären der Natur und des Geistes. Die Begriffssysteme der Naturphilosophie und der Philosophie des Geistes bilden zusammenhängende und in sich geschlossene „Kreise“¹⁵ und enthalten als Totalitäten jeweils die Bedeutungsmomente der Begriffsfelder *Natur* und *Geist*. Alle drei Begriffssysteme – das der reinen Denkbestimmun-

¹³ GPhR, § 1 (29). Siehe auch Fußnote 265 (518).

¹⁴ Enz_N, § 246 (15).

¹⁵ Enz_L, § 15 (60).

gen der WdL, das der Denkbestimmungen der Naturphilosophie und das der Denkbestimmungen der Philosophie des Geistes – bilden das zusammenhängende Begriffssystem der philosophischen Wissenschaft.

Diese Interpretation der Realphilosophie – die systematische Struktur des philosophischen Systems und dessen Konstruktionsprinzip sowie die gehaltvolle Bedeutung aller Begriffsbestimmungen nach einem Entwicklungsprinzip begriffslogisch abzuleiten und mit diesen Bestimmungen Anspruch auf Realitätserkenntnis zu erheben – nährt den Verdacht, dass Hegel in die rationalistisch-metaphysische Realitätserkenntnis zurückfällt, die mit der *Realitätserkenntnis* der neuzeitlichen Naturwissenschaft und mit Kants Vernunftkritik in der Philosophie überwunden schien.

Hegel selbst verstärkt diesen Eindruck mit Aussagen wie: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“¹⁶ deren Bedeutung aus einer SEP fast zwangsläufig missverstanden werden muss. Für Ortega y Gasset ist Hegels Realphilosophie deshalb auch „ein gigantischer Versuch, das spontane Leben durch das Medium der reinen Vernunft zu betrachten.“¹⁷ Es wurde bereits Schopenhauers Polemik gegen die *sprachliche Scheinwelt* dieses Idealismus und Rickerts Logizismus-Vorwurf erwähnt (siehe Fußnote 9 (269) und Fußnote 36 (282)). Aber auch aufgrund der zu Hegels Lebzeiten und kurz nach seinem Tod geäußerten Kritik lässt sich dies vermuten. So gesteht zwar Schelling zu, dass im reinen Denken die *Realität eines reinen Subjekts* erkannt werde, schränkt jedoch ein, dass diese gedachte Realität die dem Denken äußerliche Realität nicht berühre: Das, was *real existiert*, „bleibt [...] nach Schelling das notwendig Andere der Idee – und außer der Idee“.¹⁸ Feuerbach unterstellt Hegel ebenfalls, er habe die unmögliche Ableitung des Wirklich-Konkreten aus leeren Gedankenabstraktionen versucht.¹⁹

Dennoch kann man an diesen Kritiken den wesentlichen Punkt ablesen, durch welchen die reine Wissenschaft WdL von der Realitätserkenntnis unterschieden werden kann. Weil die *Realformen* sich der vollständigen begrifflichen Erkenntnis entziehen, müssen sie in ihrer Selbständigkeit als unabhängig von unserer Erkenntnis (an-)erkannt werden. Realitätserkenntnis hängt daher von einer nicht-begrifflichen Erkenntnisweise ab, mit

¹⁶ GPhR, 24.

¹⁷ Ortega y Gasset 1923, 112 f.

¹⁸ Nuzzo 2003, 175.

¹⁹ Nuzzo 2003, 175. Nuzzo diskutiert ebenso Trendelenburgs Einwand, dass die WdL überhaupt keine *reine und voraussetzungslose Erkenntnistätigkeit* sein könne. „Keine dialektische Bewegung würde möglich sein, wenn die materielle Realität – sozusagen ‚hinter dem Rücken‘ des Begriffs – nicht schon tätig wäre.“ Nuzzo 2003, 176.

deren Hilfe man die *Realformen* in ihrem Dasein gehaltvoll erschließen kann.

Um das Paradigma der *Realitätserkenntnis (Neuzeit)* besser zu verdeutlichen, sei an Galileis wichtige Neuerung erinnert (siehe 3.2.2). In absichtlicher Gegenposition zur akademischen Kultur seiner Zeit beharrt Galilei darauf, dass jegliche Aussage über die Naturwelt einer empirischen Referenz bedarf. Die Naturwelt erweist sich als eine vom Erkenntnissubjekt unabhängige Instanz. Die Kontingenz ihrer sinnlich erfahrbaren Erscheinungen ist das wesentliche Indiz für diese *Selbständigkeit (NaWi)*. Logische Strukturen erweisen sich erst als logische Strukturen der Naturwelt, wenn diese experimentell überprüfbar sind. Erst durch derart gesicherte Erkenntnis wird die *Naturwelt (NaWi)* trotz ihrer kontingenten Erscheinung begrifflich objektivierbar. Man fragt sich daher zu Recht, ob Hegel die grundlegende Einsicht, dass die Realerkenntnis durch Erfahrung bedingt ist, missachtet, wenn er behauptet, dass auch die Begriffssysteme der Naturphilosophie und der Philosophie des Geistes nach einem begriffslogischen Verfahren unter Absehung ihres empirischen Gebrauchs entwickelt werden können. Es muss daher genauer geprüft werden, nach welchem Verfahren die Realphilosophie ihre Begriffe in Bezug zum Prinzip *Idee* entwickelt.

7.1.5 Ableitung des Erkenntnisverfahrens aus der Selbstmodifikationsbewegung der Idee

Zur Beantwortung soll untersucht werden, wie Hegel die begriffslogische Erkenntnis im Rahmen des gesamten philosophischen Systems konzipiert. In der SEP der Einleitung der *Enz* kennzeichnet Hegel die *Idee*, die anhand der Begriffsentwicklung der *WdL* als *reproduktive Selbstbezüglichkeit im Anderen* definiert wurde (siehe 6.6) und die auch die realphilosophische Begriffsentwicklung führt, als eine *subjekttheoretische Erkenntnistätigkeit*, als

das schlechthin mit sich identische Denken und dies zugleich als die Tätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüberzustellen und in diesem Anderen nur bei sich selbst zu sein.²⁰

In der Charakterisierung der Prozessualität der *Idee* wird von Hegel das Moment des *Gegenüberstellens eines Anderen* betont. Dieses *Andere* sind die Realität im Ganzen und die *Realformen* im Einzelnen. Nach der oben angesprochenen Grundhaltung der philosophischen Wissenschaft sollte

²⁰ *EnzL*, § 18 (64).

die Realität aber nicht als ein *unvermitteltes Anderes* im Verhältnis zu den rein logischen Begriffen der WdL missinterpretiert werden, sondern als ein *vermitteltes Anderes in Bezug zur Idee*.

Wie die Rekonstruktion der Selbstbewegung des Begriffs der *selbstbezüglichen Negation* (siehe 6.5) kann man auch den *Selbstmodifikationsprozess der Idee* unter Rückgriff auf die realphänomenale Anerkennungsbeziehung des Selbstbewusstseins plausibilisieren. Aus einer an diese BWP angelehnten SEP, aus der Hegel in der Einleitung die Enz betrachtet, ergibt sich folgende Analogie zwischen der Struktur des Systems und der Selbsterkenntnis des Bewusstseins:²¹

- 1) „Die Logik, die Wissenschaft der Idee an und für sich“ = die gehaltvolle Erkenntnis des (reinen) ICH als notwendiger Bestimmungsgrund aller Erkenntnis;²²
- 12) Beginn der Realphilosophie mit dem Übergang der Idee zur Natur als dem Entschluss der Idee „sich als Natur frei aus sich zu entlassen“²³ = die Differenzierung des einfachen ICH (a1);
- 13) „Die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein“ = die sukzessive Erkenntnis von Momenten des Selbst im Anderen, wobei das ICH sich in diesen Moment nur unvollständig widerspiegelt (a2);
- 14) „Die Philosophie des Geistes als der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt.“ = die Widerspiegelung der eigenen logischen Bewegung im Anderen als doppelte Reflexion des ICH (a3); die Anerkennung des Anderen als seines gleichen beziehungsweise als ebenso „frei entlassen“ (a4); die Konstitution eines Gemeinsamen auf Grundlage dieser Anerkennungsbeziehung (a5).

Aus dieser Übersicht wird deutlich, dass die Realphilosophie die Wissenschaft darstellt, die einerseits ein *Anderes zur Idee* beziehungsweise zum Begriffssystem der WdL *voraussetzt* und andererseits in diesem Anderen die Idee und somit die Bestimmungen des Begriffssystems *wiederzuerkennen* versucht. Die Realphilosophie wird von Hegel in Analogie zur

²¹ Zitate stammen aus Enz_L, § 18 (63); zum analogen Anerkennungs-schritt aX (siehe 6.5.2).

²² In diesem Punkt findet sich gerade keine Entsprechung zur Anerkennungsbeziehung der PhG, weil eine reine gehaltvolle Selbsterkenntnis in dieser nicht geleistet werden kann.

²³ Enz_L, § 244 (393).

Anerkennungsbewegung des Selbstbewusstseins als *Selbsterkenntnis im vorausgesetzten Anderen* konzipiert (siehe 7.3).

Alles Tun des Geistes ist deshalb nur ein Erfassen seiner selbst, und der Zweck aller wahrhaften Wissenschaft ist nur der, daß der Geist in allem, was im Himmel und auf Erden ist, sich selbst erkenne.²⁴

Wenn man die WdL als die *voraussetzungslose Entwicklung* aller logischen Bestimmungen bestimmt, dann ist die Realphilosophie die *Erkenntnis dieser Begriffsbestimmungen im Vorausgesetzten*. In Anlehnung an den Zusammenhang zwischen *selbstbezüglicher Negation* und der doppelten Negation der AL (siehe 6.5) kann man die Differenz zwischen Realphilosophie und WdL nun wie folgt formulieren: Die realphilosophische Selbsterkenntnis findet nicht unter dem *Vorzeichen der Voraussetzungslosigkeit* statt, sondern unter dem der *Voraussetzung eines Anderen*. Aber was kann man unter diesem Anderen verstehen?

Wie bemerkt, unterteilt Hegel die Realphilosophie hinsichtlich der Realwissenschaften, auf die sie sich bezieht, zweifach: Die Realphilosophie thematisiert einerseits die Naturwissenschaften und ist deshalb *Naturphilosophie*, und andererseits die Wissenschaften der individuellen und kollektiven Selbsterfahrung und -verwirklichung und ist deshalb *Philosophie des Geistes*. Die begrifflichen Bestimmungen, die die erfahrungsbedingten Realwissenschaften im Umgang mit den *Realformen* gewinnen, *setzt* die Realphilosophie *voraus*. In einer BWP sind die *Realformen* dem erkennenden Bewusstsein der Realwissenschaften – daher auch dem Realphilosophen – lediglich *vorgegeben*: Sie erweisen sich als unabhängig von ihm. Eben diese *Selbständigkeit der Realformen* – die sich in der Kontingenz deren Erscheinung bezüglich unserer explanatorischen Gesetze widerspiegelt – erkennen die erfahrungsbasierten Realwissenschaften an.

Wenn der Realphilosoph dennoch die Selbsterkenntnis der Idee im Anderen betreiben, so hat er zur Aufgabe, trotz der grundlegenden Differenz und der damit einhergehenden Erfahrung der Kontingenz der *Realformen* diese als Realisationsformen der Idee zu begreifen. Die Rede von der *Selbsterkenntnis der Idee* macht daher nur Sinn, wenn innerhalb der Realphilosophie die begriffslogische Entwicklung mit einer *interaktiven Anerkennungsbewegung* verbunden wird. Es muss nachvollziehbar darlegt werden, in welcher Erkenntnisweise (Hegel: in welcher *Grammatik*) die Realformen als Realisationsformen der Idee erkannt werden können, ohne die Erfahrung deren Selbständigkeit schlichtweg zu leugnen.

²⁴ EnzG, § 377Z (9 f.).

7.1.6 Die bewusstseinsimmanente Sicht auf die Differenz zwischen Logik und Realphilosophie

Vor dem Hintergrund soll die Differenz zwischen Logik und Realphilosophie nochmals aus einer BWP formuliert werden: Die WdL kann lediglich im reinen Denken, also in einer einzigen Wirklichkeitserschließungsweise vollzogen werden. Der logische Raum der Idee, der von Hegel, wie erwähnt, als ein intellektuelles Universum bezeichnet wird, eröffnet sich nur dem geistigen Vermögen: der bewusstseinsimmanenten Denktätigkeit anhand reiner Begriffe und unter Absehung aller denkexternen Bedingungen (Voraussetzungslosigkeit). Entsprechend vergleicht man die WdL häufig mit anderen erfahrungsstranszendenten Wissenschaften wie etwa der modernen Logik.

Die Realphilosophie konkurriert hingegen mit den erfahrungsbedingten Wirklichkeitserschließungsweisen, nach denen das Bewusstsein sich in der Realität sinnlich anschauend verorten kann, und die – wenn gleich in unterschiedlichen Graden – eine wahre Erkenntnis der Realität beanspruchen (also nicht zwingend Wirklichkeitserkenntnisweisen im hegelschen Sinn darstellen müssen).²⁵ Während der Ausspruch: „Ich weiß ja, was ich gesehen habe.“ im Rahmen der WdL nichts sagt, da reine Begriffe nicht sinnlich angeschaut werden können, sondern denkend expliziert werden müssen, besitzt er bezüglich der Erkenntnis von *Realformen* eine ernstzunehmende Bedeutung.

Bei dessen Verständnis ist allerdings Vorsicht geboten: *Sinnlich anschauen* soll nicht einem Empirismus oder Sensualismus das Wort reden. Die visuelle Anschauung steht lediglich als Platzhalter für alle *interaktiven Anerkennungsbewegungen* (beispielsweise die des technisch-praktischen Experimentierens). Die begrifflich-argumentative Realitätserkenntnis, wie sie die Realphilosophie nach Hegel leisten soll, ist eine unter einer Vielzahl menschlicher Wirklichkeitserschließungsweisen. Wenn die Realität die Totalität darstellt, der sich das denkende Bewusstsein durch unterschiedliche Wirklichkeitserschließungsweisen bewusst werden kann, dann führt jede Wirklichkeitserschließungsweise zu einem bestimmten *Wirklichkeitsbild*. Beide Seiten – das Wirklichkeitsbild (Theorie) wie auch die Wirklichkeitserschließungsweise (*Tätigkeit*) – gehören nach Hegel zusammen und lassen sich anhand einer spezifischen *Erkenntnisgrammatik* explizieren.

Hegel scheint sich durchaus einer späteren Einsicht des Pragmatismus bewusst, wie das Eingangszitat dieses Kapitels zeigt: Wir benötigen für

²⁵ Siehe EnzL, § 20 (71).

das alltägliche *Bestehen in der Realität* keine philosophische oder eine anderweitige theoretische Grundlegung. Die Geschichte lehrt sogar,

daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut.²⁶

Alle Wirklichkeitserschließungsweisen sind daher voraussetzende Umgangswesen mit den *Realformen*, da sie spezifischen *Erkenntnisgrammatiken* folgen, deren Grundbegriffe und Prinzipien dem Tätigen mehr oder weniger bewusst sind.

Beansprucht Hegel, mit der WdL nicht nur die Grammatik unseres Denkens zu explizieren, sondern die eines wirklichkeitskonstituierenden Denkens, dann müssen auch die Erkenntnisgrammatiken aller anderen Wirklichkeitserschließungsweisen durch die logische Fundamentalgrammatik rekonstruiert werden können. Die Realphilosophie will ich daher als das Nachweisverfahren interpretieren, das einerseits die Mannigfaltigkeit möglichst vieler Erkenntnisgrammatiken herausarbeitet und andererseits nachweist, dass diese nach der *Grammatik* der WdL rekonstruierbar sind. In diesem Sinn verfährt die Realphilosophie sowohl analytisch als auch synthetisch:

Die philosophische Methode ist sowohl analytisch als auch synthetisch, jedoch nicht in dem Sinn eines bloßen Nebeneinander oder einer bloßen Abwechslung dieser beiden Methoden des endlichen Erkennens, sondern vielmehr so, daß sie dieselben als aufgehoben in sich enthält und demgemäß in einer jeden ihrer Bewegungen sich als analytisch und synthetisch zugleich verhält. Analytisch verfährt das philosophische Denken, insofern dasselbe seinen Gegenstand, die Idee, nur aufnimmt, dieselbe gewähren läßt und der Bewegung und Entwicklung derselben gleichsam nur zusieht. Das Philosophieren ist insofern ganz passiv. Ebenso ist dann aber das philosophische Denken synthetisch und erweist sich als die [produktive, F. B.] Tätigkeit des Begriffs selbst. Dazu aber gehört die Anstrengung, die eigenen Einfälle und besonderen Meinungen, welche sich immer hervortun wollen, von sich abzuhalten.²⁷

Die Begriffsmomente der einen *Idee* können nur als Form und Inhalt der realphilosophischen Begriffe expliziert werden, so Hegels Tenor, wenn die vorgegebenen Begriffsbestimmungen der Realwissenschaften mit den

²⁶ Hegel weiter: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“ GPhR, 28.

²⁷ EnzL, 390 f.

rein logischen Bestimmungen durch ein begriffslogisches Verfahren gemäß dem Subjektivitätsprinzip identifiziert werden können. Ansonsten wäre der Zusammenhang zwischen WdL und Realphilosophie schlichtweg nicht ersichtlich.

7.1.7 Eine Interpretation gemäß der Rede von Erkenntnisgrammatiken

Aus den bisherigen Ausführungen möchte ich wesentliche Eckpunkte herausgreifen und zu denen meiner Interpretation der Realphilosophie zusammenfügen. Erstens scheint Hegel davon auszugehen, dass die Realwissenschaften theoretische Wirklichkeitserschließungsweisen sind, die auf ersten Prinzipien und Grundbegriffen beruhen (nach Aristoteles sind dies die *Tätigkeiten meta logou*, siehe 1.1.3). Wenn man in einer SEP weiterhin davon ausgeht, dass das Ziel der realphilosophischen Erkenntnis darin besteht, die Realität als eine dem ideellen Prinzip der *Idee* entsprechende Ausdrucksform dieser zu begreifen, dann lassen sich die unterschiedlichen Realwissenschaften danach ordnen, inwiefern die in ihnen in Anschlag gebrachten Erkenntnisgrammatiken die *Idee* als wesentliches Prinzip der Realität ersichtlich machen.

Der Begriff Grammatik besitzt im Rahmen der Realphilosophie folgende Bedeutung: Sie drückt eine Grundhaltung im menschlichen Bewusstseins aus und strukturiert den logischen Raum dieser Grundhaltung, da sie alle Grundbegriffe und Prinzipien (Hegel: Anfangssätze; Aristoteles: *archai*) umfasst, nach denen der denkende Mensch die Wirklichkeit – sich selbst und die Welt – denkt und sich in ihr verhält.²⁸ Jede Wirklichkeitserschließungsweisen besitzt ihre eigene *Erkenntnisgrammatik*, die ihren jeweiligen *Erkenntnishorizont* begrenzt und die der Realphilosoph an den *Tätigkeiten* anhand der Grundbegriffe und der handlungsleitenden Prinzipien explizieren kann.

Hegel bezeichnet die Erkenntnisgrammatiken nicht als solche, sondern in Anlehnung an die Tradition als *Metaphysik* oder metaphorisch als *diamantenes Netz*:

[...]; denn Metaphysik heißt nichts anderes als der Umfang der allgemeinen Denkbestimmungen, gleichsam das diamantene Netz, in das wir allen Stoff bringen und dadurch erst verständlich machen. Jedes gebildete Bewußtsein hat seine Metaphysik, das instinktartige Denken,

²⁸ Die Anfangssätze „[sind] für den Rest der Theorie grundlegend [], weil sie Auskunft geben erstens über die Bedeutung der Grundbegriffe dieser Theorie, zweitens über die Existenz der Gegenstände, von denen die Theorie handelt.“ Wolff 1989, 401.

die absolute Macht in uns, über die wir nur Meister werden, wenn wir sie selbst zum Gegenstande unserer Erkenntnis machen. Die Philosophie überhaupt hat als Philosophie andere Kategorien als das gewöhnliche Bewußtsein; alle Bildung reduziert sich auf den Unterschied der Kategorien. Alle Revolutionen, in den Wissenschaften nicht weniger als in der Weltgeschichte, kommen nur daher, daß der Geist jetzt zum Verstehen und Vernehmen seiner, um sich zu besitzen, seine Kategorien geändert hat, sich wahrhafter, tiefer, sich inniger und einiger mit sich erfassend.²⁹

Das heißt zum einen, dass die Realerkenntnis in unterschiedliche Perspektiven und somit auch in unterschiedliche Grundhaltungen gegenüber der Realität differenziert wird und dass diese Perspektiven ganz bestimmten Realwissenschaften, genauer: bestimmten Erkenntnisgrammatiken, zugeordnet werden. Zum anderen bedeutet dies, dass die Realwissenschaften über die sie leitenden Prinzipien und Grundbegriffen in Bezug zur Grammatik der WdL gesetzt werden. Das denkimmanente Richtmaß der Realphilosophie ist dementsprechend wie in der WdL die Auslotung der Freiheit des *objektiven Denkens* und letztlich das Prinzip der Subjektivität.

Aus dieser SEP offenbart sich die *Freiheit* – somit auch die Erkenntnis der menschlichen Freiheit, deren Spielraum der logische Raum und die Grammatik des objektiven Denkens ist – „als Zielpunkt sowohl der inhaltlichen wie formalen Bestimmungen des systematischen Denkens“³⁰ der Realphilosophie. Hegel formuliert diese Überlegung pathetischer:

Was zwischen der Vernunft als selbstbewußtem Geiste und der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit liegt, was jene Vernunft von dieser scheidet und in ihr nicht die Befriedigung finden läßt, ist die Fessel irgendeines Abstraktums, das nicht zum Begriffe befreit ist. Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, zu begreifen und in dem, was substantiell ist, ebenso die subjektive Freiheit zu erhalten sowie mit der subjektiven Freiheit nicht in einem Besonderen und Zufälligen, sondern in dem, was an und für sich ist, zu stehen.³¹

Die Realphilosophie beschäftigt sich nach dieser Lesart (SEP) mit den unterschiedlichen in den Realwissenschaften verwirklichten Erkenntnisgrammatiken, die nach dem in ihnen realisierten Grad der Erkenntnisfreiheit bezüglich des obigen variierten Prinzips – der reproduktiven

²⁹ Enz_N, § 246Z (19 f.).

³⁰ Angehrn 1977, 411.

³¹ GPhR, 26.

Selbstbezüglichkeit im vorausgesetzten Anderen – geordnet werden. Die allumfassende *Grammatik* wissenschaftlicher Wirklichkeitserkenntnis ist die des objektiven Denkens (WdL) als die *Grammatik* der Freiheit der Idee, die in der WdL paradigmatisch demonstriert wird. Auch diese Überlegung artikuliert Hegel in einer sehr bildhaften Sprache:

Von Zeit tritt das Bedürfnis in die Welt ein, die Kategorie zu ändern, unter welcher die Menschen die Welt betrachten. Dies sind die großen Revolutionen in der Weltgeschichte. Die absolute Gedankenbestimmung ist der Begriff, die reine freie Seele. [...] Dieses Zentrum ist es, worauf die Philosophie gedungen ist. Die Freude und die Freiheit des Geistes liegt darin, sein Gegenbild sich gegenüber zu finden; [...].³²

Dementsprechend kann man das Eingangszitat zu diesem Kapitel als Hegels Erinnerung daran interpretieren, dass wir uns sehr wohl in mannigfacher Weise die Welt erschließen können und diese uns dann eben so erscheint, wie wir sie anblicken. Unsere Sichtweise auf die Wirklichkeit wird durch die jeweilige *Erkenntnisgrammatik* gelenkt, durch welche wir jene theoretisch erkennen und praktisch begreifen. Keiner dieser Grammatiken kann der Anspruch genommen werden, Momente der Realität zu offenbaren. Vernünftig – das heißt für Hegel, ein Element einer systematisch zusammenhängenden Totalität zu sein – erscheint eine jede jedoch nur, wenn wir sie nach der Grammatik unserer objektiven Vernunft, wie sie in der WdL, in der Freiheit des reinen Denkens ersichtlich wird, betrachten.

Um diesen *Vernunfttest* zu ermöglichen, bedarf die Realphilosophie der Denkarbeit und Interaktionspraxis aller Wirklichkeiterschließungsweisen, da es schier unmöglich scheint, dass die philosophische Wirklichkeitserkenntnis alle *Wirklichkeiterschließungsweisen* selbst durchspielt. Denn die

empirischen Wissenschaften bleiben einerseits nicht bei dem Wahrnehmen der Einzelheiten der Erscheinung stehen, sondern denkend haben sie der Philosophie den Stoff entgegengearbeitet, indem sie die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen und Gesetze finden; sie vorbereiten so jenen Inhalt des Besonderen dazu, in die Philosophie aufgenommen werden zu können. Andererseits enthalten sie damit die Nötigung für das Denken, selbst zu diesen konkreten Bestimmungen fortzugehen.³³

Die eigentliche Interaktionsbewegung findet auf den *unteren Stufen* der von Hegel angedeuteten und an Aristoteles erinnernden Stufenleiter der Erkenntnis statt (siehe 1.1.3).

³² Uexküll 1822, 10.

³³ EnzL, § 12A (57 f.).

Die Entwicklung des erfahrungsbedingten Denkens thematisiert Hegel bereits in der PhG: Alle tätigkeitsgebundenen Erkenntnisse werden dort als durch das *vermittelnde Denken* mediatisiert erkannt (siehe 5.2.1). Daher ist die bewusstseinstheoretische Propädeutik in allen realphilosophischen Disziplinen implizit vorausgesetzt. Die eigentliche begriffslogische Bearbeitung der Erkenntnisse findet erst auf der obersten Ebene statt, auf welcher nicht mehr die Mannigfaltigkeit aller möglichen Bestimmungen des sinnlich Kontingenten diskutiert wird, sondern die „allgemeinen Bestimmungen, Gattungen und Gesetze“ hinsichtlich der sich in ihnen manifestierenden Grammatik beziehungsweise ersten Prinzipien und Gründe analysiert und im Rahmen der Begriffsentwicklung der jeweiligen Sphäre synthetisch hergeleitet werden:

Das Aufnehmen dieses Inhalts, in dem durch das Denken die noch anlebbende Unmittelbarkeit und das Gegebensein aufgehoben wird, ist zugleich ein Entwickeln des Denkens aus sich selbst. Indem die Philosophie so ihre Entwicklung den empirischen Wissenschaften verdankt, gibt sie deren Inhalte die wesentlichste Gestalt der Freiheit (des Apriorischen) des Denkens und die Bewährung der Notwendigkeit, statt der Beglaubigung des Vorfindens und der erfahrenen Tatsache, daß die Tatsache zur Darstellung und Nachbildung der ursprünglichen und vollkommen selbständigen Tätigkeit des Denkens werde.³⁴

Es geht Hegel in der begriffslogischen Entwicklung der Realphilosophie also keinesfalls darum, die *Schreibfeder des Herrn Krug* aus der *Idee* zu deduzieren, sondern im Grunde wie Aristoteles darum, die *Anfangssätze*, die ersten Prinzipien und Grundbegriffe der Realwissenschaften (deren Erkenntnisgrammatiken), zu analysieren und (apriorisch) durch eine dem *Subjektivitätsprinzip* folgende systematische Begriffsentwicklung zu fundieren. Die begriffslogische Entwicklung der Realwissenschaft erfolgt demnach nicht aus der Sichtweise des allwissenden und die Realität determinierenden Gottes der vorkritischen Rationalisten, sondern überblickt diese anhand der skeptischen Grundüberzeugung, „daß die Einzelheiten [der erscheinenden Realität, F.B.] in ihrer Zufälligkeit in gewissem Sinne zufällig bleiben“.³⁵

³⁴ Enz_L, § 12A (58).

³⁵ Klein 2002, 71. Hegel notiert: „Vom Begriff muß man ausgehen; und ist er auch vielleicht noch nicht mit der ‚reichen Mannigfaltigkeit‘ der Natur, wie man sagt, fertig, so muß man doch dem Begriff trauen, wenn auch vieles Besondere noch nicht erklärt ist. Das ist überhaupt eine unbestimmte Forderung, und daß sie nicht erfüllt ist, tut dem Begriff keinen Eintrag, [. . .]. Der Begriff aber gilt für sich; das Einzelne wird sich dann schon geben.“ Enz_N, § 353Z (438). Hegel schreibt weiterhin: „Alles, was nicht diese durch den Begriff selbst gesetzte Wirklichkeit ist, ist

Die Realphilosophie erkennt demnach einerseits die unüberschaubare Mannigfaltigkeit der *Realformen*, die Kontingenz und Willkür in deren Erscheinungen als deren wesentliches Merkmal an und interpretiert diese als Indiz deren Freiheit gegenüber der Idee beziehungsweise der begriffslogischen Erschließung. Andererseits enthält sie zugleich die Forderung nachzuweisen, wie die *Realformen* sich zunehmend über die Stufen der Natur und des Geistes als *Idee* in der Bedeutung der reproduktiven Selbstbezüglichkeit im vorausgesetzten Anderen erweisen. Das heißt, die begriffslogische Entwicklung der Realphilosophie findet im Spannungsfeld zwischen der Idealität beziehungsweise der immanenten Notwendigkeit des begriffslogischen Verfahrens und der *Zufälligkeit* (Sphäre der Natur) beziehungsweise Willkür (Sphäre des Geistes) statt.³⁶ Diese Spannung spiegelt sich in der mehrfach angesprochenen Formel wider, dass die Realität in ihrer kontingenten Erscheinung ihrem Begriffe – ihrem Wesen beziehungsweise ihrer begriffslogischen Wirklichkeit – nicht entspreche.

Es gilt als die Aufgabe der Realphilosophie zu explizieren, inwiefern die in der BWP durch Zufälligkeit geprägte Erscheinung der Realität in der SIP durch die (innere) Notwendigkeit des Begriffs und somit der Freiheit des sich selbst bestimmenden Denkens unterliegt. Die Realphilosophie hat daher sukzessive „die Zufälligkeit wegzuarbeiten und auf ihre [begriffslogischen, F.B.] Allgemeinheiten zurückzuführen“.³⁷ Der stufenweise Aufbau der Realphilosophie kann somit als ein sukzessives *Aufheben der Zufälligkeit* (im hegelschen Sinn) anhand komplexerer Grammatiken der Realitätserkenntnis gedeutet werden. Jede Grammatik umfasst die vorausgehende *Grammatik*. Die Realphilosophien zeichnen daher jeweils eine „Bewegung vom Unorganisierten zum Organisierten“³⁸ nach: die Naturphilosophie vom Auseinander der Naturdinge im Raum zum integrativen Begriff des Organismus und die Philosophie des Geistes vom individuell-willkürlichen Bewusstsein des Menschen zum integrativen Begriff eines objektiven Geistes (siehe 7.2.5).

vorübergehendes Dasein, äußerliche Zufälligkeit, Meinung, wesenlose Erscheinung, Unwahrheit, Täuschung usf.“ GPhR, § 1A (29).

³⁶ „In der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur seine ungebundene, zügellose Zufälligkeit, sondern jede Gestalt für sich entbehrt des Begriffs ihrer selbst“ (Enz_N, § 248A (27)). „Menschliche Willkür, menschliche Einbildung und Begierde setzt man der Gesetzmäßigkeit der Natur entgegen; allein die Natur ist ebensowohl auch der Zufälligkeit [...] unterworfen. Willkür ist nur die Form der Zufälligkeit im Geiste.“ Uexküll 1822, 19.

³⁷ Bernhardt 1820, 7.

³⁸ Falkenburg 1987, 155.

7.1.8 Die zu beantwortenden Fragen

In den folgenden Abschnitten soll auf die Naturphilosophie als erster Teil der Realphilosophie näher eingegangen werden, um die anthropologische Rückkopplung des begreifenden Erkennens in der Sphäre der Realphilosophie zu verdeutlichen. Dies bietet sich aus mindestens zwei Gründen an:

Erstens beschäftigt sich die Naturphilosophie mit der *Idee in ihrem Anderssein*. Die Idee in ihrem Anderssein zu erkennen, verlangt, das Ideelle im Nicht-Ideellen (in gewisser Weise im Alogischen) zu erkennen. Diese Aufgabe löst die bewusstseinstheoretische Propädeutik, die die Selbsterfahrung des menschlichen Bewusstseins und die Entwicklung zur Grundhaltung der philosophisch-begriffslogischen Erkenntnis behandelt. Die Naturphilosophie ist daher systematisch an die durch das Bewusstsein mediatisierte Positionierung des Menschen in der Realität zurückgebunden. Zu Beginn der Naturphilosophie betont Hegel diese anthropologische Rückkopplung der Realphilosophie nochmals mit der Erläuterung der *Dialektik des praktischen und theoretischen Verhaltens*.

Zweitens kommt der Naturphilosophie dennoch die schwierige Aufgabe zu, die Natur als einen selbständigen „Spiegel der ewigen [...] Idee“³⁹ zu erkennen und somit die Freiheit des Geistes (das Prinzip der reproduktiven Selbstbezüglichkeit im Anderen). Diese Aufgabe in Bezug zu den Naturwissenschaften zu lösen, die ihrerseits die Kontingenz und die Vielfalt der Naturerscheinungen wissenschaftlich durch notwendige Naturgesetze zu erkennen beabsichtigen, erscheint als die eigentliche Herausforderung von Hegels Konzeption der philosophischen Wissenschaft nach dem Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis. Konkret sollen deshalb folgende Fragen beantwortet werden:

- a) Welche Prämissen bedingen die Naturphilosophie und wie lautet ihre zentrale Aufgabe?
- b) In welchem Verhältnis stehen die empirischen Naturwissenschaften und die Naturphilosophie?
- c) Inwiefern rettet Hegel die Phänomene, wenn man das Begriffssystem *Natur* als ein begriffslogisch entwickeltes System naturphilosophischer Teilgrammatiken liest, nach dem die naturwissenschaftlichen Erkenntnisgrammatiken organisiert und bewertet werden?

³⁹ Uexküll 1822, 16.

- d) Inwiefern kann das logische Verhältnis zwischen den Begriffen *Idee* und *Natur* als Anerkennungsverhältnis interpretiert werden?
- e) Inwiefern kann die naturphilosophische Perspektive durch die Dialektik des praktischen und theoretischen Verhaltens zur Natur aus einer SEP motiviert werden?

7.2 Hegels Konzeption der realphilosophischen Naturerkenntnis

7.2.1 Prämissen und Aufgabe der Naturphilosophie (ad a)

Die Naturphilosophie ist die erste Realphilosophie im System der Enz. Sie übernimmt die begriffslogische Vermittlung zwischen der WdL und der Philosophie des Geistes. Gemäß der im vorhergehenden Abschnitt vorgegebenen Systemkonzeption erscheint die Naturphilosophie zweifach bedingt: Einerseits durch die Bestimmungen der WdL und andererseits durch die Bestimmungen der Naturwissenschaften, die sie nach deren Grundbegriffen und Prinzipien durchsucht, um die empirisch bedingten Begriffe durch synthetische Rekonstruktion entlang der reinen Kategorien mit diesen zu identifizieren. Aus dieser SEP erhält man den Eindruck, als erfülle zumindest die Naturphilosophie die gleiche Funktion in der Enz wie die speziellen Metaphysiken in der kantischen Systemarchitektur. Taylor traut ihr nicht einmal dies zu und nennt sie aufgrund ihrer Bedingtheit eine „hermeneutical dialectic“,⁴⁰ wohl wissend, dass diese Charakterisierung Hegels eigenen Anspruch unterminiert.

Entgegen dieser Ansicht schlage ich vor, die Naturphilosophie als eigenständige philosophische Erkenntnisweise zu interpretieren, deren „Auftrag“ die Erkenntnis einer *sich selbst bestimmenden Natur* ist. Ihr Begriff soll nach einem begriffslogischen Verfahren und in Bezug zu den vorausgesetzten (empirischen) Naturwissenschaften entwickelt werden. Obwohl sie gleich der WdL „ein sich in sich selbst schließender Kreis“⁴¹ ist und ihre Bestimmungen autonom, nach dem begriffslogischen Verfahren des begreifenden Erkennens entwickelt werden, steht sie, gerade weil sie ein begriffslogisches Verfahren nutzt, in einem logischen Bezug zur WdL. Denn in dieser wurden alle logischen Figuren und somit die Freiheit des reinen Denkens wissenschaftlich-systematisch ausgelotet. Die Naturphilosophie kann sich nach Hegel in keiner anderen *Grammatik*

⁴⁰ Siehe Taylor 1975, 352.

⁴¹ EnzL, § 15 (60).

ausdrücken. Die Kategorien der WdL konstituieren auch die naturphilosophische Erkenntnis. Die Naturphilosophie ist eine „andere Sphäre und Wissenschaft“⁴² und soll mit ihren logisch fundierten Begriffen den Naturbegriff bestimmen, ohne sich – wie die Naturwissenschaften – auf Erfahrung zu berufen. Die Naturphilosophie stellt die *reine Vernunft-erkenntnis der Natur* dar, da ihre *Grammatik* ausschließlich durch die *Grammatik* des ihr immanenten *Begriffs* konstituiert wird.⁴³

Um die *Grammatik der Natur* mit der der WdL zu identifizieren, muss man die grundlegende Bestimmung der Natur mit dem in der WdL entwickelten *Begriff der Idee* identifizieren. Hegel redet – diese Absicht verfolgend – davon, dass die Natur die *Idee in ihrem Anderssein* sei. Als das *Andere der Natur* unterscheidet sich die Natur einerseits grundsätzlich von der Idee – sie ist nicht ideell und unterliegt nicht der logischen Notwendigkeit des begreifenden Erkennens – und andererseits begreift man sie als identisch mit der Idee – sie folgt dem ideellen Begriff und unterliegt somit der logischen Notwendigkeit des begreifenden Erkennens. Das Eine ist ihre Erscheinung und das Andere ihre begriffliche Bestimmung.

Die Naturphilosophie hat wie jede theoretische Naturerkenntnis das Erkenntnisproblem zu meistern, die nicht-ideelle Erscheinung der Natur (das Andere der Idee) mit den begrifflichen Bestimmungen der Natur (der Idee in ihrem Anderssein) zu einem Vernunftbegriff *Natur* zu vermitteln:

Unsere Absicht ist aber vielmehr, die Natur zu fassen, zu begreifen, zum Unrigen zu machen, daß sie uns nicht ein Fremdes, Jenseitiges sei. Hier also tritt die Schwierigkeit ein: Wie kommen wir Subjekte zu den Objekten hinüber? Lassen wir uns beugehen, diese Kluft zu überspringen, und wir lassen dazu uns allerdings verleiten, so denken wir diese Natur; wir machen sie, die ein Anderes ist als wir, zu einem Anderen, als sie ist. Beide theoretischen Verhältnisse sind auch unmittelbar einander entgegengesetzt: wir machen die Dinge zu allgemeinen oder uns zu eigen, und doch sollen sie als natürliche Dinge frei für sich sein. Dies also ist der Punkt, um den es sich handelt in betreff der Natur des Erkennens, – dies das Interesse der Philosophie.⁴⁴

Die zentrale Frage Hegels lautet daher: Ist eine rein-begriffliche Naturphilosophie trotz der *Ambiguität der Natur* möglich?

Aus systemprogrammatischer Perspektive (SEP) stellt diese Vermittlung einen Zwischenschritt im Nachvollzug der *Selbstmodifikationsbewe-*

⁴² WdLB, 573.

⁴³ „Was wir hier treiben, ist nicht Sache der Einbildungskraft, nicht der Phantasie; es ist Sache des Begriffs, der Vernunft.“ EnzN, 10.

⁴⁴ EnzN, § 246 (17).

gung der *Idee* dar. Das heißt aber, dass sie eine notwendige Teilaufgabe in der systematisch-philosophischen Wissenschaft ist. Es scheint daher sehr unglücklich, sie als „a somewhat more derivative work“⁴⁵ zu bezeichnen. Vielmehr dient ihre Vermittlungsleistung einerseits dem Nachweis der fundamentalen Geltung der *Grammatik* des *objektiven Denkens* und andererseits der Erkenntnis der menschlichen Freiheit. Denn erstens stützt der naturphilosophische Nachweis der *Idee in ihrem Anderssein* die *Selbstgenügsamkeit*_A und die *extrasubjektive Objektivität* der *Idee*, wie umgekehrt aus der inneren Notwendigkeit der rein logischen Begriffsentwicklung der *Idee an und für sich* folgt, „daß notwendig eine Natur sei“.⁴⁶ Zweitens ist der Nachweis der immanenten Selbstbestimmung der Natur für Hegel die essenzielle Grundlage dafür, dass der Mensch sich als freies beziehungsweise selbstbestimmtes Wesen erkennen kann. Die Natur verwirklicht in ihrer Selbstbestimmungsweise eine Art *Vorstufe der (menschlichen) Freiheit*. In Anlehnung an Hegels Metaphorik lässt sich dies wie folgt umschreiben: Die Naturerkenntnis bildet nicht nur den Spiegel der Freiheitserkenntnis des absoluten Geistes, sondern ebenso den der Freiheitserkenntnis des Menschen. Allerdings können diese Zielsetzungen nicht als programmatische Zielsetzungen der Naturphilosophie vorausgesetzt werden, da sie sonst die Natur in einem vordefinierten Sinn betrachten würde. Das begreifende Erkennen setzt in der SIP lediglich den aus der WdL logisch abgeleiteten *Vorbegriff* der *Natur* – die *Idee* in ihrem Anderssein – voraus. In der *Auflösung* dieser Bestimmung liegt die zentrale *Erkenntnisaufgabe* aller Naturerkenntnis: In jeder von ihnen sollte man exponieren können, wie man aus der nicht-begrifflichen Erscheinung begriffliche Bestimmungen gewinnen und dadurch die Kluft zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt überwinden kann. Im Gegensatz zur WdL versteht Hegel die Naturphilosophie aus diesem Grund als *voraussetzende Wissenschaft* und somit als philosophische Erkenntnis unter einem anderen Vorzeichen. In eine BWP übertragen formuliert Hegel die obige Erkenntnisaufgabe der Naturphilosophie und darin das grundlegende Verhältnis zwischen Naturerkennendem und Natur:

Wir finden die Natur als ein Rätsel und Problem vor uns, das wir

⁴⁵ Taylor 1975, 351.

⁴⁶ Enz_N, 10. Taylor beschreibt dies so: „It must be a free necessity, that is, must emanate from the reality itself as its own. And this means that there must be a free self-subsisting being which has its own necessity. Hence says Hegel the freedom of the Idea entails that it ‚leaves itself free‘ (CWL, II, 505); that it must issue in, be a reality which is not held in the lead strings of the Idea as an external source of control, but which itself has this necessity.“ Taylor 1975, 350.

ebenso aufzulösen uns getrieben fühlen, als wir davon abgestoßen werden: angezogen, [denn] der Geist ahnt sich darin; abgestoßen von einem Fremden, in welchem er sich nicht findet.⁴⁷

In einer *begriffsmetaphorischen Rede* umschreibt Hegel die Erkenntnis-aufgabe, die reinen Bestimmungen der *Idee* an den Erscheinungen nachzuweisen, wie folgt:

Die Naturphilosophie will nichts anderes in der Natur erkennen als den Begriff. Das innerste, das mystische Bedürfnis des Geistes ist, dies sein Wesen anzuschauen, dies vor sich zu haben als das allgemeine Wesen.⁴⁸

Folgend soll das Verhältnis zwischen den empirischen Naturwissenschaften und der Naturphilosophie erläutert werden, um die Aufgaben der Naturphilosophie zu spezifizieren. Zur Erörterung des Verhältnisses setze ich Hegels am Ende der WdL gewonnene Bestimmung, dass die Natur die *Idee in ihrem Anderssein* sei, lediglich voraus. Später werde ich die inner-systematische Begründung dieser Bestimmung weiterführend diskutieren, in den anschließenden Abschnitten hingegen nur zentrale damit einhergehende Bedeutungsaspekte innerhalb Naturphilosophie besprechen.

7.2.2 Das Begriffsfeld Natur als lebendige Totalität

Zunächst will ich erklären, wie Hegel unter dieser Voraussetzung die Natur als *Idee* unter anderem Vorzeichen und somit als eine Totalität nach dem Erkenntnisideal der *Systematizität_{K/H}* begreift. Nach seiner subjekttheoretischen Interpretation stellt das Begriffsfeld Natur ein einheitliches Ganzes dar, dessen (Teil-)Momente durch einen – ontologisch konstitutiven und handlungsleitende – Vernunftbegriff in einen systematischen Zusammenhang gebracht werden. Dieser Vernunftbegriff muss als das der Totalität Natur immanente Prinzip erkannt werden. Das Prinzip sieht Hegel im Begriff des *Lebens*.⁴⁹

Hegels Begriff der *lebendigen Natur* darf allerdings nicht vitalistisch fehlinterpretiert werden. Bereits in der PhG thematisiert Hegel die *lebendige und sinnlich erfahrbare Welt*, zu der sich das ICH-Bewusstsein in

⁴⁷ Enz_N, 12. „Das dem Geiste ganz Andre sich zu eigen zu machen, erscheint als die schwierigste, ja unauflösliche Aufgabe. [...] Aber eben diß Fremde reizt den Geist im Gefühl seiner Erhabenheit, diß Aeußerliche zu übermeistern [...]. Das Bewußtseyen des Geistes von seiner Allgemeinheit hat ihn zur Natur geführt, auch in ihr sich zu finden. Diß hat den Geist veranlaßt, die Natur zu fassen, zu begreifen.“ Dove 1826, 159.

⁴⁸ Uexküll 1822, 10.

⁴⁹ „Die Philosophie ist wesentlich Denken des Natürlichen als ‚des‘ Lebendigen.“ Bernhardy 1820, 5. Siehe ebenso Enz_N, § 251 (36).

einem bewusstseinstheoretischen Gegensatz sieht. Obwohl er das *Leben* metaphorisch als das „allgemeine[] Blut“ oder als die „einfache[] flüssige[] Substanz der reinen Bewegung in sich selbst“ bezeichnet, bestimmt er es nicht als sinnlich erfahrbare Substanz, sondern als ein der Welt immanentes *ideelles* beziehungsweise *begriffliches Prinzip*.⁵⁰ Dieses begriffslogische Verständnis der lebendigen Welt überträgt er im Rahmen der Enz auf den Begriff der *lebendigen Natur*.

Der Naturbegriff bedeutet für Hegel keine irgendwie vorliegende Welt von Einzeldingen, deren Einheit durch eine wie auch immer geartete Substanz begründet wird, sondern ein *einheitliches und systematisches Begriffssystem*.⁵¹ Das Begriffssystem Natur *ist* die begriffslogische *Wirklichkeit* der *erscheinenden Natur*. Da das integrative Prinzip der Natur, das Leben, ideeller beziehungsweise begrifflicher Art ist, kann es als ein Bedeutungsmoment der *Idee* innerhalb der WdL systematisch entwickelt werden: *Das Leben* – so Hegel – sei „[d]ie unmittelbare Idee“.⁵²

Das *lebendige Prinzip* der Einheit der Natur, das Vitalisten wie Driesch in einer immateriellen Lebenskraft suchen, interpretiert Hegel als ein Bedeutungsmoment der autonomen Selbstbewegung beziehungsweise der ideellen Dialektik des *Begriffs*, deren Bedeutung im Begriff *Idee* expliziert wird.⁵³ Das heißt, die Rede von der Natur als einem lebendigen Ganzen bezieht sich auf das Begriffssystem Natur, dessen innere *Grammatik* durch den Vernunftbegriff *Leben* geleitet wird. Wenn im begreifenden Erkennen die Natur nach dem Vernunftbegriff *Leben* bestimmt werden kann, dann erkennt man den *Begriff* im *Anderen seiner selbst*, weil man das Prinzip *Leben* als Bedeutungsmoment des rein logischen Begriffs weiß.

Allerdings findet sich in dieser Überlegung nur eine Seite der spezifischen Ambiguität des Begriffsfelds *Natur*. Die andere Seite erhellt sich aus der Rede über die Natur als das *Andere der Idee*. Hegel plausibilisiert deren Bedeutung aus der BWP des Naturforschers und bezogen auf die

⁵⁰ Siehe PhG, 139 ff. Die lebendige Welt, so Hegel, sei ein „sichselbstgleiches Wesen“, das sich über alle Veränderungen und ausdifferenzierte Einzelheiten hinweg als Ganzes erhalte und somit die Realität des ideellen Prinzip des Lebens bestätige. Siehe PhG, 132. Kant geht natürlich nicht soweit: Der mit der systematischen Betrachtung der Welt einhergehende teleologische Begriff der Welt, unter dem sie als lebendige beziehungsweise organologische Einheit zu verstehen sei, stehe unter dem Vorzeichen des hypothetischen „als ob“, im Sinn eines heuristischen Konzepts in der systematischen Wissenschaft (siehe 4.1.5).

⁵¹ Vergleiche auch Fulda 2003a, 130 f.

⁵² Enz_L, § 216 (373).

⁵³ Eine kurze Übersicht zu Drieschs Entelechie-Lehre findet sich in Naeve 2013, 401 ff.

Art und Weise, wie die *Natur* diesem *anschaulich erscheint*, bevor er ihre *Wirklichkeit_H* begrifflich bestimmt. Aus dessen Sicht ist die Natur „der sich stets verwandelnde Proteus“,⁵⁴ der sich keineswegs begrifflich ausdrückt und sich darüber hinaus dem ideellen Begreifen durch den Naturforscher zu entziehen versucht:

Die Natur ist mir, dem Ich, widerstrebend. [...] Die Gegenstände sind, wir finden sie vor als Selbständige, die um Wechsel ihrer Formen ihre eigenen Gesetze befolgen. Sie sind ein Starres gegen uns, um das [wir] als Oberfläche uns bemühen.⁵⁵

In seiner Nachschrift von Hegels Vorlesung notiert Dove weiterhin, „dem denkenden Menschen scheint das Natürliche das Härteste, Sprödeste, das Äußerliche, ein anderes als der denkende Mensch“, und es, das „dem Geiste ganz Andere sich zu eigen zu machen, erscheint als die schwierigste, ja unauflöslichste Aufgabe.“⁵⁶

Die Begriffsarbeit des Naturforschers besteht darin, die naturimmanenten Bestimmungen – die Prinzipien und Grundbegriffe, die *Grammatik* der Natur – zu erkennen, sie „uns zu eigen zu machen, sie sich zu assimilieren“,⁵⁷ ohne dass der sich daraus ergebende Begriff lediglich nur der unsrige ist. Das primäre Ziel aller Naturerkenntnis lautet nach Hegel, die Natur in ihrem *Natürlich-Sein* in Begriffen zu bestimmen, ebenso wie sie sich in ihrem Erscheinen selbst bestimmt.

Das erste Problem in der Lösung dieser Aufgabe besteht jedoch darin, dass die Natur kontingent und vielfältig erscheint. Es ist gerade ein Moment ihrer Selbstbestimmung, sich in ihrer Totalität *unendlich auszudifferenzieren*. Die mannigfaltigen Erscheinungen der Natur sind nicht zu überschauen. Das ideelle Prinzip *Leben* muss es ermöglichen, alle zeitlichen und räumlichen sowie substanziellen Differenzen als immanente Momente der Totalität Natur zu begreifen. Die spezifische Schwierigkeit des Naturbegriffs besteht einerseits darin, das dieser die mannigfaltig differenzierte Erscheinung der Natur in eine Einheit integrieren soll,⁵⁸ und andererseits darin, das er die begrifflich fixierten Unterschiede, den

⁵⁴ Enz_L, § 28Z (94).

⁵⁵ Bernhardt 1820, 3.

⁵⁶ Dove 1826, 159.

⁵⁷ Dove 1826, 159.

⁵⁸ „[...] die reine achsendrehende Bewegung, die Ruhe ihrer selbst als absolut unruhiger Unendlichkeit; die Selbständigkeit selbst, in welcher die Unterschiede der Bewegung aufgelöst sind; das einfache Wesen der Zeit, das in dieser Sichselbstgleichheit die gediegene Gestalt des Raumes hat.“ PhG, 140.

„inneren Unterschied“ der Totalität Natur,⁵⁹ bestehen lassen soll.⁶⁰ Mit Hilfe des *ideellen Prinzip Leben* muss die Selbstbestimmungsweise der Natur derart gedacht werden, dass sowohl der Zerfall in unendlich viele gegeneinander selbstständige Konkretionen, die Ausdifferenzierung, wie auch die organische Einheit dieser Konkretionen, die Integration, begründet erkannt werden können.

In Bezug zur Erkenntnis des Begriffssystems *Natur* heißt dies, dass durch das die Systematizität bedingende Prinzip *Leben* die Grammatiken, nach denen die begrifflichen Differenzen überhaupt erst erkannt werden können, einerseits entwickelt und andererseits in einen systematisch-integrativen Zusammenhang gebracht werden können, ohne sie in dieser Einheit aufzuheben (zu reduzieren). Entsprechend schreibt Hegel:

Das Lebendige ist der Schluß, dessen Momente selbst Systeme und Schlüsse (§ 198, 201, 207) in sich sind, welche aber tätige Schlüsse, Prozesse, und in der subjektiven Einheit des Lebendigen nur ein Prozeß sind. Das Lebendige ist so der Prozeß seines Zusammenschließens mit sich selbst, [...].⁶¹

Das zweite Problem besteht ganz allgemein in der *konkreten begrifflichen Bestimmung der Natur*. Hegel gibt zu Bedenken, dass

[e]rst wenn man dem Proteus Gewalt antut, das heißt sich an die sinnliche Erscheinung nicht kehrt, wird er gezwungen, die Wahrheit zu sagen.⁶²

Uexküll vermerkt in seiner Nachschrift dazu: „Diese Gewalt ist die *Arbeit des Denkens*“.⁶³ Lediglich durch die Betätigung der Vernunft, durch die Arbeit mit und an Begriffen, können die immanenten Bestimmungen der Natur, die sich an der Oberfläche der Natur, an ihren sinnlichen Erscheinungen *anschaulich und nicht begrifflich äußern, in Begriffe übersetzt* werden. Dazu notiert Uexküll die passende Bemerkung Hegels, dass

⁵⁹ PhG, 125. „Hegel nennt, was so gedacht ist, den ‚inneren Unterschied‘ [PhG, 125, F. B.] oder die Unendlichkeit. Sofern nämlich, was sich in sich unterscheidet, nicht durch die Schranke eines anderen, von dem es sich unterscheidet, von außen begrenzt ist, ist es in sich unendlich.“ Gadamer 1973, 220. Kant äußert den Gedanken des innerlichen, ausdifferenzierenden Wachstums (per intussusceptionem) in Abgrenzung zum äußerlichen (per appositionem) in KdV, B 860.

⁶⁰ „Die Unterschiede sind aber an diesem einfachen allgemeinen Medium ebensosehr als Unterschiede; denn diese allgemeine Flüssigkeit [das Leben, F. B.] [...] kann die Unterschiedenen nicht aufheben, wenn sie nicht ein [selbständiges, F. B.] Bestehen haben“. PhG, 140.

⁶¹ Enz_L, § 216 (373).

⁶² Enz_N, § 246Z (19).

⁶³ Uexküll 1822, 9, Hervorhebung F. B.

die sinnliche Erscheinung ein „Schleier, der die Isis verbirgt,“ sei und den das begreifende Erkennen lüftet, indem es der sinnlichen Gewissheit „durchaus keine Wahrheit“ zugestehe, sondern nur den Bestimmungen des begreifenden Erkennens.⁶⁴ Folgend möchte ich das systematische Verhältnis zwischen der Naturphilosophie und den Naturwissenschaften insbesondere hinsichtlich ihrer *Arbeitsteilung* in der Arbeit am Naturbegriff erörtern.

7.2.3 Das Verhältnis zwischen den empirischen Naturwissenschaften und der Naturphilosophie (ad b)

Wie erwähnt (siehe 7.1), setzt die Realphilosophie die Realwissenschaften voraus, da diese der Realphilosophie den Stoff – die allgemeinen Bestimmungen der Realität – entgegenarbeiten. Im gleichen Verhältnis steht die empirische Physik zur Naturphilosophie: „Nicht nur muß die Philosophie mit der Naturerfahrung übereinstimmend sein, sondern die Entstehung und Bildung der philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung.“⁶⁵ Die Naturphilosophie greift auf die begrifflichen Bestimmungen der empirischen Physik zurück und setzt somit deren Denkarbeit voraus. Die empirische Physik ist

denkende Betrachtung der Natur, welche einerseits nicht von Bestimmungen, die der Natur äußerlich sind, [...] ausgeht, andererseits auf die Erkenntnis des Allgemeinen derselben, so daß es zugleich in sich bestimmt sei, gerichtet ist – der Kräfte, Gesetze, Gattungen, welcher Inhalt ferner auch nicht bloßes Aggregat sein, sondern, in Ordnungen, Klassen gestellt, sich als eine Organisation ausnehmen muß.⁶⁶

Die empirische Physik steht stellvertretend für alle erfahrungsbedingte *Realitätserkenntnis (Neuzeit)* der Natur. Hegel reduziert sie an dieser Stelle also nicht auf Galileis Konzeption der *experimentellen Wissenschaft*. Die empirische Physik löst nach Hegel im Wesentlichen drei Teilaufgaben:

1. ordnet sie die Vielfalt der erfahrbaren Naturerscheinungen nach Klassifikationsprinzipien (Gattungslehre).
2. erklärt sie die konkreten Erscheinungen unter Rückgriff auf allgemeine Gesetze und Kräfte.

⁶⁴ Uexküll 1822, 9.

⁶⁵ Enz_N, § 246 (15)

⁶⁶ Enz_N, § 246 (15).

3. bringt sie die Gattungen, Naturgesetze und Kräfte in eine systematische Organisation, ein Begriffssystem.

In der empirischen Physik reflektiert der Forscher allerdings nicht die metaphysische Grundlegung seiner Erkenntnis. Er expliziert also die Erkenntnisgrammatik gar nicht oder nur unzureichend. Darüber hinaus könnte die Physik als solche laut Hegel eine derartige begriffslogische Analyse auch nicht leisten, ohne dass sie selbst zur Naturphilosophie wird, deren Aufgabe laut Hegel in einer begriffslogischen Grundlegung besteht. Aber was versteht Hegel unter einer begriffslogischen Grundlegung?

Die Naturphilosophie beschäftigt sich als „begriffende Betrachtung“⁶⁷ der Natur mit den begrifflichen Bestimmungen der empirischen Physik. Der Naturphilosoph analysiert die Begriffssysteme hinsichtlich der Erkenntnisgrammatiken, unter denen jene entwickelt werden. Die Naturphilosophie

nimmt den Stoff, den die Physik ihr aus der Erfahrung bereitet, an dem Punkte auf, bis wohin ihn die Physik gebracht hat, und bildet ihn wieder um, ohne die Erfahrung als die letzte Bewährung zugrunde zu legen; die Physik muß so der Philosophie in die Hände arbeiten, damit diese das ihr überlieferte verständige Allgemeine in den Begriff übersetze, indem sie zeigt, wie es als ein in sich selbst notwendiges Ganzes aus dem Begriff hervorgeht.⁶⁸

Das naturphilosophische Verfahren, nach dem die Grundbegriffe und Prinzipien der empirischen Naturwissenschaften anhand der „immanenten Notwendigkeit nach der Selbstbestimmung des Begriffs“⁶⁹ systematisch *rekonstruiert* und dadurch mit diesem *identifiziert* werden, interpretiert Hegel als *Übersetzungsarbeit*. Er geht davon aus, dass „die Physik [] selbst eine Metaphysik [enthält]“ – also auf einer mehr oder weniger explizierten Erkenntnisgrammatik beruht –, und sieht die Aufgabe der Naturphilosophie darin, „daß die Kategorien der Physik übersetzt werden in andere Kategorien, die der philosophische Begriff sind“, also in die *Grammatik des objektiven Denkens* (WdL).⁷⁰ Die Übersetzung der Erkenntnisgrammatik einer empirischen Naturwissenschaft in die des objektiven Denkens, die des *Begriffs*, liefert den Nachweis, dass diese

⁶⁷ Enz_N, § 246 (15).

⁶⁸ Enz_N, § 246Z (20).

⁶⁹ Enz_N, § 246 (15).

⁷⁰ Dove 1826, 165. Die Naturphilosophie hat zur Aufgabe, „die bloß vorgestellten und als solche unbegriffenen und unbewiesenen Gedanken als Stufen des sich selbst bestimmenden Denkens aufzuzeigen, womit dieselben dann zugleich begriffen und bewiesen werden.“ Enz_L, § 121Z (249 f.).

ein Moment der *Wirklichkeit_H* gemäß der *Grundhaltung der philosophischen Wissenschaft_H* begrifflich erfasst. Wie beschreibt Hegel diese ineinandergreifende Verschränkung von empirischer Naturwissenschaft und Naturphilosophie?

Durch die Bildung allgemeiner Bestimmungen von Kräften, Gesetzen und Gattungen erledigen die empirischen Wissenschaften die „Vorarbeiten“⁷¹ der Naturphilosophie. Indem sie im Besonderen der zufälligen Naturerscheinung die allgemeinen Bestimmungen erkennen, weisen sie nach, dass das „Innere der Natur“⁷² ideell-begrifflicher Art ist. Dadurch wird die Natur allerdings nur *abstrakt* gedacht, da „gegen dies Allgemeine das Äußere und Einzelne das Verschwindende ist“.⁷³ Die Naturphilosophie hat zur Aufgabe, die Erkenntnisgrammatiken, nach denen diese allgemeinen Bestimmungen erkannt werden sollen, in Begriffe gemäß der *Grammatik* der WdL zu übersetzen.

Das heißt, dass der Naturphilosoph die jeweiligen Erkenntnisgrammatiken mit Hilfe der reinen Bestimmungen der WdL begriffslogisch entwickelt, ohne sie dabei auf (nicht-begriffliche) empirische Gehalte, „fremdartige Materien“,⁷⁴ anzuwenden. Durch die empirische Physik würden wir das allgemeine beziehungsweise begriffliche Wesen (das Innere) der Natur kennenlernen. Die Naturphilosophie bringe uns aber die *wahrhaften Formen des Begriffs* – die Erkenntnisgrammatik des *objektiven Denkens* – in diesen physikalischen Bestimmungen und somit in den natürlichen Erscheinungen zu Bewusstsein.⁷⁵ Hegel fährt fort:

Die Logik ist somit der allbelebende Geist aller Wissenschaften, die Denkbestimmungen der Logik sind [...] das Innerste, aber zugleich sind sie es, die wir immer im Munde führen und die deshalb etwas durchaus Bekanntes zu sein scheinen. Aber solch Bekanntes ist gewöhnlich das Unbekannteste. So ist z. B. das Sein reine Denkbestimmung; es fällt uns jedoch nie ein, das Ist zum Gegenstand unserer Betrachtung zu machen.⁷⁶

Durch die Rekonstruktion der speziellen Erkenntnisgrammatiken weist die Naturphilosophie die konstitutive Funktion der *Grammatik* des objektiven Denkens in der realphilosophischen Wirklichkeitserkenntnis nach. Alle

⁷¹ Enz_N, § 246 (15).

⁷² Enz_N, § 246Z (22).

⁷³ Enz_N, § 246Z (22).

⁷⁴ Dove 1826, 160.

⁷⁵ Enz_L, § 24Z2 (84 f.). Dies erinnert an Aristoteles' stufenförmiges Erkenntnisverfahren (siehe 1.1.4).

⁷⁶ Enz_L, § 24Z2 (85).

Wirklichkeitserschließungsweisen operieren – explizit oder implizit – mit deren logischen Kategorien, wie Hegel im Fall der Bestimmung *Sein* veranschaulicht.

Es sollte dennoch betont werden, dass es Hegel um die *begriffliche Erschließung der Wirklichkeit* geht. Auch wenn er mit Blick auf die anthropologische Rückbindung der Naturphilosophie *unbegriffliche Wirklichkeitserschließungsweisen* thematisiert – das *Empfinden* und *Fühlen* –, fokussiert er in der Enz Begriffe, deren symbolischer Ausdruck vom Bewusstsein eine *subjektive Gewissheit seiner selbst* verlangt und deren Bedeutung aus dem systematischen Bezug zu anderen Begriffen entsteht.⁷⁷ Die empirischen Realwissenschaften zeichnen sich durch die Begriffsarbeit aus, spezifische *Wirklichkeitsbilder* in *geordneten Begriffssystemen* auszudrücken.

7.2.4 Die Teilaufgaben der Naturphilosophie

Da die Naturphilosophie auf die realwissenschaftlichen Wirklichkeiterschließungen und deren Begriffssysteme rekurrieren kann, bestehen ihre Teilaufgaben – die naturphilosophische Begriffsarbeit – folglich darin:

- NP1 Sie analysiert die Erkenntnisgrammatiken der Naturwissenschaften hinsichtlich deren Grundprinzipien- und begriffe.
- NP2 Von ihr wird das Begriffssystem *Natur* anhand der *Grammatik* der WdL gewonnenen Bestimmungen in Bezug zum *Absoluten*, der *Idee*, und somit unabhängig von empirischen Gehalten „nach seiner Begriffsbestimmung in dem philosophischen Gange“⁷⁸ rekonstruiert.
- NP3 Sie muss durch eine *Umkehrung der naturphilosophischen Übersetzungsarbeit* zu jeder einzelnen Bestimmung des begriffslogisch gewonnenen Begriffssystems „die empirische Erscheinung, welche derselben entspricht,“⁷⁹ aufzeigen können.
- NP4 Mittels NP1 und NP2 muss sie nachweisen, dass die unterschiedlichen Naturwissenschaften in ihrer Begriffsarbeit durch die *Grammatik* der WdL eine logisch systematische Grundlegung erfahren. Diese begriffslogische Grundlegung können die Naturwissenschaften selbst

⁷⁷ Siehe dazu Abschnitt 5.2.5; zum Aspekt der *Gefühlswelt* insbesondere Fußnote 56 (290).

⁷⁸ Enz_N, §246 (15).

⁷⁹ Enz_N, § 246 (15).

nicht leisten. Die Naturphilosophie vermittelt somit zwischen der sich auf die Naturerscheinung berufenden empirischen Physik und der erfahrungstranszendenten, rein logischen Begriffsentwicklung nach einem (absoluten) *ideellen Prinzip* (dem Leben). Sie soll eine begriffslogische Entwicklung mit Bezug zur Erfahrung sein, ohne sich auf empirische Inhalte zu berufen.⁸⁰

- NP5 Sie muss die Naturwissenschaften dahingehend überprüfen, ob die Erscheinung, die jene zu erklären beabsichtigen, „in der Tat“⁸¹ – in der Denkarbeit beziehungsweise der Anwendung ihrer Kategorien – der *Erkenntnisgrammatik* entspricht, die die Naturphilosophie durch naturphilosophischen Kategorien rekonstruiert. Der Naturphilosoph überprüft daher, ob eine Naturwissenschaft in ihrer Betrachtungsweise der Natur auch nur die Erscheinungen erklärt, die in ihrer spezifischen Erkenntnisgrammatik überhaupt gedacht werden können. Hegel erinnert die einzelnen Naturwissenschaften daran, dass sie lediglich einen begrenzten Ausschnitt der wirklichkeitskonstituierenden *Grammatik* nutzen. Beispielsweise kann man in den Kategorien der Mechanik über ein Lebewesen reden, aber lediglich hinsichtlich der mechanischen Facetten seiner Erscheinung. Aufgrund dieser Kritik gegen den *verstandesmetaphysischen Reduktionismus* aller Richtungen (ob nun im Mechanizismus oder im Vitalismus) redet man auch davon, dass Hegel die Phänomene zu retten versuche (zum Antireduktionismus siehe 7.2.5).
- NP6 Die Naturphilosophie muss, falls eine Naturwissenschaft sich einer inkonsistenten *Grammatik* bedient, deren Begriffsbestimmungen anhand des begriffslogischen Verfahrens systematisch umordnen und gegebenenfalls durch zusätzliche Kategorien vervollständigen.⁸²
- NP7 Wenn die Naturphilosophie ein zusammenhängendes Begriffssystem *Natur* entwickelt hat, ermöglicht sie die systematische Zusammenschau aller naturwissenschaftlichen Erkenntnisgrammatiken und

⁸⁰ „Dies ist jedoch in Beziehung auf die Notwendigkeit des Inhalts [der begriffslogisch gewonnenen Bestimmungen, F. B.] kein Berufen auf die Erfahrung. Noch weniger ist eine Berufung zulässig auf das, was Anschauung genannt worden und was nichts anderes zu sein pflegte als ein Verfahren der Vorstellung und Phantasie (auch der Phantasterei) nach Analogien, die zufälliger oder bedeutender sein können und den Gegenständen Bestimmungen und Schemata nur äußerlich aufdrücken (§ 231 Anm.)“ Enz_N, § 246 (15 f.).

⁸¹ Enz_N, §246 (15 f.).

⁸² Siehe dazu Ihmig 1989, 83 ff.

deren Komplettierung. Die multiperspektivische Vernunftkenntnis der Natur vermittelt dadurch zwischen dualistischen Perspektiven auf die Natur, die aufgrund von Widersprüchen in den in den jeweiligen Naturwissenschaften in Anschlag gebrachten Erkenntnisgrammatiken bestehen (beispielsweise der Leib-Seele-Dualismus).

Die Autonomie der Naturphilosophie wird prima facie dadurch bedingt, dass sie von der Zuarbeit der empirischen Naturwissenschaften abhängt und dass sie das Begriffssystem *Natur* anhand der Bestimmungen der WdL rekonstruieren muss. Im anschließenden Abschnitt soll das Begriffssystem *Natur* als Einheit unterschiedlicher *Grammatiken* der Naturerkenntnis rekonstruiert werden. Danach werde ich auf den logischen Vorbegriff der Natur als *Idee in ihrem Anderssein* eingehen.

7.2.5 Das Begriffssystem *Natur* als System naturphilosophischer Teilgrammatiken (ad c)

Das *Begriffssystem* *Natur* versteht Hegel als *organisierte Totalität*. Der Naturphilosoph hat es als

ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist.⁸³

Hegel unterstreicht in diesem Auszug, dass die Entwicklung der organischen Totalität *Natur* eine *sukzessive Metamorphose* der *Idee in ihrem Anderssein* und keinesfalls „eine äußerlich-wirkliche Produktion“⁸⁴ darstellt. Die Naturphilosophie erarbeitet den Naturbegriff nach einem begriffslogischen Verfahren. Dieses führt zu einem gehaltvoll und stufenweise gegliederten Begriffssystem, das Hegels erkenntnistheoretischem Anspruch gemäß die begrifflich erfasste Selbstbestimmungsbewegung des Naturbegriffs widerspiegelt. Die Naturphilosophie begreift *Natur* also nach der logischen Selbstbewegung des *Begriffs*. Vier wichtige Aspekte der Bestimmung des Begriffssystems *Natur* sollen in Bezug zu meiner bisherigen Rede von unterschiedlichen Erkenntnisgrammatiken in diesem Abschnitt erläutert werden. Damit möchte ich insbesondere die Liberalität der hegelschen Konzeption der wissenschaftlicher Naturerkenntnis hervorheben.

⁸³ Enz_N, § 249 (31).

⁸⁴ Enz_N, § 249 (31).

Die Teilgrammatiken der wissenschaftlichen Naturerkenntnis

Erstens beschreiben die unterschiedlichen Stufen der Naturphilosophie eigenständige Standpunkte, von denen aus die Natur begreifend erkannt werden kann. Jeder dieser Standpunkte bildet in aristotelischer Terminologie eine gewisse *Grundhaltung_A* gegenüber der Natur ab. Im Licht der bewusstseinstheoretischen Propädeutik kann eine solche Grundhaltung an die Kategorien beziehungsweise Begriffe spezifiziert werden, durch die *Natur* gedacht werden. Diese Kategorien können wiederum in einer bestimmten Teilgrammatik zusammengefasst werden.

Das Raster der Teilgrammatiken resultiert aus der gehaltvollen und vollständigen Disjunktion der logischen Grundbestimmung *Natur* als *Idee in ihrem Anderssein*. Hegel bezeichnet diese analytische Zergliederung auch als *Diremption* des Naturbegriffs. Sie wurde als das verstandeslogische Moment des dialektischen Verfahrens diskutiert (siehe 6.4). Die Diremption ist der zweite Schritt der produktiven (rein) logischen Begriffsbestimmung:

Die Einteilung geht von dem Standpunkte des Begriffes, wie er in seiner Totalität gefaßt ist, aus und gibt die Diremption desselben in seine Bestimmungen an; und indem er in dieser Diremption seine Bestimmungen auslegt und ihnen eine jedoch nur momentane Selbständigkeit gibt, realisiert er sich hierin und setzt sich hiermit selbst als Idee. Es ist aber der Begriff, welcher ebensowohl seine Momente auslege und sich in seine Unterschiede gliedert, als er diese so selbständig erscheinenden Stufen zu ihrer Idealität und Einheit, zu sich zurückführt und in der Tat so erst sich zum konkreten Begriffe, zur Idee und Wahrheit macht.⁸⁵

Im vorhergehenden Abschnitt wurde dargestellt, dass die empirischen Naturwissenschaften anhand ihrer Kategorien und Grundprinzipien eigenständige Erkenntnisgrammatiken bilden, nach denen der Naturwissenschaftler *Natur* in spezifischer Weise konzipiert und nach dieser Konzeption mit den Naturerscheinungen interagiert. Hegel bezeichnet die Elemente dieser Erkenntnisgrammatiken als *einfache Reflexionsformen*, weil man an ihnen noch nicht das *selbstreflexive* Bewusstsein darüber gewinnt, dass ihre Erkenntnisse rein begrifflicher Art sind – dass *Form und Materie der Begriffe* reine Gedanken sind.⁸⁶

Jede naturwissenschaftliche Grundhaltung kann einem naturphilosophischen Standpunkt und jede naturwissenschaftliche Erkenntnisgrammatik einer naturphilosophischen Teilgrammatik zugeordnet werden, wenn man

⁸⁵ Enz_N, § 252Z (37 f.).

⁸⁶ „So verwandeln die empirischen Wissenschaften ihre Vorstellungen in Gedanken, ohne daß sie ein Bewußtsein darüber haben: [. . .].“ Bernhardt 1820, 7 f. Vergleiche auch Falkenburg 1987.

die Perspektive des Standpunkts und die Kategorien der Erkenntnisgrammatik anhand der naturphilosophischen Teilgrammatik rekonstruieren kann. Das heißt, dass man die Betrachtungsweise einer Naturwissenschaft beziehungsweise den Standpunkt, von dem aus sie die Natur *amblickt* (siehe Eingangszitat zu Kapitel 7), im Raster der naturphilosophischen Teilgrammatiken lokalisieren kann. Selbst wenn jede Naturwissenschaft „ein eigentümliches Naturreich“⁸⁷ erkennt beziehungsweise einen spezifischen Begriff der Natur gewinnt, ist es dennoch möglich, diese in einen systematischen Zusammenhang zu bringen.

Der „Makrokosmos der gesamten Natur“⁸⁸, der in der himmelsmechanischen Betrachtungsweise erscheint, kann auf Basis des naturphilosophischen Rasters aller Teilgrammatiken mit dem Mikrokosmos des tierischen Organismus, der in der organischen Betrachtungsweise erscheint, in Bezug gesetzt werden. Dem begriffslogisch gebildeten Raster von naturphilosophischen Teilgrammatiken ordnet Hegel diese Erkenntnisgrammatiken zu:

- a) der *Mechanik* die Erkenntnisgrammatik der mathematisch-idealisierten Physik (Keplers und Newtons Physik),
- b) der *Physik* die auf reflexionslogischen Kategorien aufbauenden Erkenntnisgrammatiken (Optik, Wärmelehre, Chemie et cetera),
- c) der *Organik* die auf subjekttheoretischen Kategorien aufbauenden Erkenntnisgrammatiken (Geologie, Biologie et cetera).⁸⁹

Eine Stufenentwicklung nach dem Prinzip des höheren Organisationsgrads

Zweitens werden die naturwissenschaftlichen Erkenntnisgrammatiken durch die beschriebene Einordnung in das Raster durch das ideelle Prinzip, das die begriffslogische Entwicklung dieses Rasters bedingt: die *Idee*, hierarchisiert. Das heißt, auch wenn die *Grammatiken* der philosophischen Naturerkenntnis gleichberechtigt nebeneinander, „alle [] für sich zu bestehen [scheinen]“, so „[ist] die letzte [] aber die konkrete Einheit aller früheren, wie überhaupt jede folgende die niederen an ihr hat“.⁹⁰ Aus einer epistemologischen Perspektive (SEP) kann dieses idealistische Kriterium der Hierarchisierung prima facie an der *Organisationskraft der*

⁸⁷ Enz_N, § 252Z (39).

⁸⁸ Enz_G, § 391Z (51).

⁸⁹ Enz_N, § 249Z (32).

⁹⁰ Enz_N, § 252Z (39).

jeweiligen Teilgrammatik festgemacht werden.⁹¹ Wenn man mit Hegel den Naturwissenschaften einen Erkenntnisrealismus unterstellt – dass sie also ihre Grundbestimmungen den realen „Naturgebilde[n]“⁹² als deren *inneres Wesen* zuordnen, als seien diese „verkörperte Vernunft“⁹³ –, dann kann man die Hierarchisierung wie folgt formulieren: Die Naturwissenschaft, deren Erkenntnisgrammatik mit einer in der Stufenfolge höheren Teilgrammatik identifiziert werden kann, begreift theoretisch und praktisch Naturgebilde, die einen höheren *Organisationsgrad* aufweisen. Das bedeutet, dass in der spezifischen Erkenntnisgrammatik Kategorien zur Naturerkenntnis benutzt werden, durch die man die Bestimmungen, die man nach den anderen Erkenntnisgrammatiken gewinnt, zu einem umfassenderen Ganzen organisiert. Beispielsweise nimmt die der Organik zugeordneten Biologie den tierischen Organismus, etwa einen weißen Hasen, in *den Blick*, indem sie ihn als ein zweckmäßiges Naturgebilde begreift (siehe 1.3.5), in welchem physikalische und chemische Prozesse zum Erhalt dieses Gebildes organisiert sind.

Die Naturphilosophie ordnet die unterschiedlichen Naturwissenschaften und deren Erkenntnisse aus einer begriffslogischen Perspektive. Die stufenweise Höherentwicklung der *Grammatiken* schreitet von den Wissenschaften, die die Einheit der ganzen Natur durch ihr äußerliche Gesetze bestimmen, indem sie die Naturgebilde mathematisch idealisieren, zu den Wissenschaften, die die Einheit der organisiertesten Naturgebilde nach subjekttheoretischen Kategorien bestimmen.⁹⁴ Während im ersten Fall alle kontingenten Erscheinungen epistemisch relevant sind, da alle Erscheinungen von den allgemeinen (mechanischen) Naturgesetzen erfasst werden sollen, rücken diese in den organischen Betrachtungsweisen mehr und mehr in den Hintergrund.

Der Grund dafür liegt aber nicht darin, dass die organischen Gebilde weniger der Kategorie des Zufalls unterliegen. Ihre individuelle Erscheinung ist sogar im ausgezeichneten Maße durch Zufälligkeit bestimmt. Aber der Begriff des konkreten organischen Gebildes wird primär durch das subjekttheoretische Prinzip der (immanenten) Selbstbestimmung geleitet und hängt nur in einer untergeordneten Bedeutung von seiner kontingenten Erscheinung ab. Um den weißen Hasen als ein lebendiges Individuum zu erkennen, so könnte man diesen Gedanken versinnbildlichen, ist es

⁹¹ Siehe Falkenburg 1987, 151 ff.

⁹² Enz_N, § 250 (35).

⁹³ Bernhardt 1820, 6.

⁹⁴ Zu Hegels Auffassung über die idealisierende mathematischen Konstruktionspraxis der Naturphänomene Raum und Zeit siehe Ihmig 1989, 86 ff. und Ihmig 1999.

von *essenzieller Bedeutung* ihn als ein *selbstbestimmtes* (selbstständiges) Gebilde zu erkennen. Dadurch hebt er sich etwa von einer *hasenartigen Häufung* organischen Materials oder einem *toten Stein* ab.

Hegels Ablehnung des Reduktionismus

Drittens verfolgt Hegel mit seiner Naturphilosophie *kein reduktionistisches Programm*. Ihr Antireduktionismus besteht laut M. Wolff darin,

daß die Gegenstandsbereiche der einzelnen Wissenschaften gesichert und nicht aufeinander reduziert werden: die Materie der Mechanik wird nicht reduziert auf geometrische Ausdehnung, Physik nicht auf Mechanik, [...]. In diesem Antireduktionismus zeigt sich bei Hegel einerseits eine Abkehr von den mechanistischen Programmen der neuzeitlichen Philosophie, andererseits eine moderne liberale *Wissenschaftskonzeption*, die den Wissenschaftsbegriff nicht von vornherein auf Mathematik und mathematische Naturwissenschaften einschränkt.⁹⁵

Hegel nimmt an, dass alle Erkenntnisgrammatiken der empirischen Naturwissenschaften in das spekulativ-idealistisch entwickelte Raster der naturphilosophischen Teilgrammatiken eingeordnet werden können. Die der *Mechanik* zugeordneten Erkenntnisgrammatiken erfassen phänomenale Aspekte der Natur, die auch in den Erkenntnisgrammatiken, die der *Organik* zugeordnet werden, eine systematische Relevanz besitzen, aber explanatorisch zweitrangig sind. Das Verhältnis der Naturwissenschaften wird durch das Verhältnis ihrer Erkenntnisgrammatiken, also im Grunde durch das Raster der naturphilosophischen Teilgrammatiken bestimmt. Die Erkenntnisgrammatik, die im Raster der naturphilosophischen Teilgrammatiken höher eingeordnet wird, ist nach Hegel die *Wahrheit* der vorhergehenden, da sie den systematischen Zusammenhang deren Kategorien und dadurch deren begrenzte *Erkenntnisgewissheit* ersichtlich macht:

Die tierische Natur ist die Wahrheit der vegetabilischen, diese der mineralogischen; die Erde ist die Wahrheit des Sonnensystems. In einem System ist das Abstrakteste das Erste, das Wahre jeder Sphäre das Letzte; [...]. Die Ergänzung einer Stufe aus der andern ist die Notwendigkeit der Idee, und die Verschiedenheit der Formen muß als eine notwendige und bestimmte aufgefaßt werden.⁹⁶

Das Raster der naturphilosophischen Teilgrammatiken hebt die Differenz der verschiedenen Erkenntnisgrammatiken nicht auf, sondern verdeutlicht

⁹⁵ Wolff 1989, 399.

⁹⁶ EnzN, § 249Z (32).

sie anhand ihrer begrenzten *Erkenntnisgewissheiten*, indem sie auf die Gültigkeitsbereiche der jeweiligen Kategorien hinweist. Zugleich organisiert sie deren unterschiedlichen Betrachtungsweisen der Natur systematisch. Der eigentliche begriffslogische Nachweis der Begrenzung der Erkenntnisgewissheiten der einzelnen Kategorien erfolgt in der WdL durch die systematisch-begriffslogische Entwicklung des *logischen Raums der Wirklichkeitserkenntnis*. Diese begrenzte konstitutive Funktion der Kategorien wird in der Naturphilosophie anhand der in den naturwissenschaftlichen Erkenntnisgrammatiken verwendeten Begriffe explizit vorgeführt.⁹⁷

Hegels Versuch zur Rettung der Phänomene

Viertens folgt aus Hegels antireduktionistischem Ansatz zugleich ein Versuch der *Rettung der Naturphänomene*.⁹⁸ Die Anerkennung der Selbstbestimmung der Natur und somit die multiperspektivische Beleuchtung der Naturphänomene erfolgt von einem idealistischen Standpunkt. Der in der WdL erkannte Begriff der Selbstgenügsamkeit der *Idee* verweist auf ein weiteres Realisationsmedium. In der Natur als der *Idee in ihrem Anderssein* – so der spekulative Ansatz – wird die Idee *unabhängig* vom rein begrifflichen Denken des endlichen Geistes *in Erscheinungen realisiert*. In seiner Selbstgenügsamkeit ist der Begriff der *Idee* negativ auf den der *Natur* bezogen, in deren Erscheinungen er realisiert ist. Die Anerkennung der Naturphänomene als etwas, das es *zu retten* gilt, findet aus idealistischer Sicht ihre Begründung darin, dass durch die Naturphänomene Bestimmungen des objektiven Denkens realisiert werden. Deren umfassende Erkenntnis ist gerade die Aufgabe einer wissenschaftlichen Naturerkenntnis, die funktional an der holistischen philosophischen Wissenschaft partizipiert.

⁹⁷ Siehe dazu Wolff 1989, 405.

⁹⁸ Diese Rede sollte nicht mit einem Anliegen der modernen Umweltbewegung verwechselt werden. Für Hegel sind Naturphänomene nicht gleichwertig oder gar höherwertig als die des objektiven Geistes beziehungsweise der menschlichen Kultur: „Ein gleicher Mißverstand ist es, wenn Geistiges überhaupt geringer geachtet wird als Naturdinge, wenn menschliche Kunstwerke natürlichen Dingen deswegen nachgesetzt werden, weil zu jenen das Material von außen genommen werden müsse und weil sie nicht lebendig seien. Als ob die geistige Form nicht eine höhere Lebendigkeit enthielte und des Geistes würdiger wäre als die natürliche Form, die Form überhaupt nicht höher als die Materie, und in allem Sittlichen nicht auch das, was man Materie nennen kann, ganz allein dem Geiste angehörte, als ob in der Natur das Höhere, das Lebendige, nicht auch seine Materie von außen nähme.“ EnzN, § 248 (28 f.).

An einem überspitztes Beispiel einer naturwissenschaftlichen Reduktion lässt sich Hegels idealistische Variante der Rettung der Phänomene gut veranschaulichen. Zum Beispiel könnte man das Naturgebilde *weißer Hase* lediglich nach physikalischen Gesetzen denken. In der mechanischen Erkenntnisgrammatik kann man an ihm das Phänomen des freien Falls beobachten und das idealisierte Gravitationsgesetz demonstrieren. Dennoch *erscheint* darin nicht das wesentliche Moment seiner *natürlichen Realform*. Der weiße Hase ist *nicht nur* mechanisches Objekt. Ähnlich verhielte es sich, wenn man ihn lediglich nach der chemischen Erkenntnisgrammatik denkt und entsprechend mit ihm interagiert. Hegel versinnbildlicht diese Überlegung an einer Blume:

Das Allgemeine der Physik ist abstrakt oder nur formell; es hat seine Bestimmung nicht an ihm selbst oder geht nicht zur Besonderheit über. β) Der bestimmte Inhalt ist eben deswegen außer dem Allgemeinen, damit zersplittert, zerstückelt, vereinzelt, abgesondert, ohne den notwendigen Zusammenhang in ihm selbst, eben darum nur als endlicher. Haben wir z. B. eine Blume, so bemerkt der Verstand ihre einzelnen Qualitäten; die Chemie zerreißt und analysiert sie. Wir unterscheiden so Farbe, Gestalt der Blätter, Zitronensäure, ätherisches Öl, Kohlenstoff, Wasserstoff usw.; nun sagen wir, die Blume besteht aus allen diesen Teilen. [...] Der unbefangene Geist, wenn er lebendig die Natur anschaut, wie wir dies häufig bei Goethe auf eine sinnige Weise geltend gemacht finden, so fühlt er das Leben und den allgemeinen Zusammenhang in derselben: er ahnt das Universum als ein organisches Ganzes und eine vernünftige Totalität, ebenso als er im einzelnen Lebendigen eine innige Einheit in ihm selbst empfindet; bringen wir aber auch alle jene Ingredienzien der Blume zusammen, so kommt doch keine Blume heraus.⁹⁹

Die Erkenntnisgrammatik der wissenschaftlichen Mechanik lässt uns *etwas Wesentliches* nicht begreifen, das uns in den anderen *Wirklichkeiterschließungsweisen*, etwa dem alltäglichen Umgang mit dem weißen Hasen, *offensichtlich erscheint*: Im konkreten Naturgebilde *weißer Hase* wird ein den organischen Naturgebilden immanentes Selbstbestimmungsprinzip repräsentiert. Ich erinnere dazu an Aristoteles' Ansatz: Im lebendigen weißen Hasen verkörpert sich ein ihm immanenter und dennoch objektiver *Naturzweck_A* (siehe 1.3.5 und Fußnote 142 (471)). Mit dieser Überlegung wird das Selbstbestimmungsprinzip der Naturgebilde *organologisch* beziehungsweise *naturteleologisch* erfasst.

Nach Hegel kann den Begriffen dieser teleologischen Naturerklärung in gleicher Weise Erkenntnisgewissheit zugesprochen werden, wie den Begriffen der mechanischen Naturerklärung. Eine mechanizistische Reduktion des Naturphänomens *Leben* etwa übersieht nach Hegel, dass

⁹⁹ EnzL, § 246Z (21).

diese spezifischen Erkenntnisgrammatiken auf ein Phänomen angewendet werden, das zuvor durch Erkenntnisgrammatiken (an-)erkannt werden muss, die der naturphilosophischen Teilgrammatik *Organik* zugeordnet sind.¹⁰⁰ Ohne deren Kategorien würde der Physiker oder Chemiker gar nicht wissen, wovon er redet. Der weiße Hase wäre lediglich *X Kilogramm schwer* oder *X 5000 Kelvin farbig* oder *Kohlenstoffverbindung*. Die Naturphilosophie hat als Vernunftserkenntnis der Natur aber genau auf diese Präsuppositionen unserer Erkenntnis zu achten und die Erkenntnisgewissheit einer Naturwissenschaft entsprechend einzuschätzen. Ebenso wäre die Anwendung einer nach Hegel *höheren* Teilgrammatik nicht angebracht. Wir würden uns einfach *wundern*, wenn der weiße Hase plötzlich spräche und ständig auf seine Taschenuhr schaute.¹⁰¹

Die *Rettung der Phänomene* besteht in Hegels beständigem Hinweis, dass wir alle Naturerscheinungen in spezifischen Erkenntnisgrammatiken denken – erkennen und wissen. Das heißt, bevor die Phänomene überhaupt erst *in den Blick* einer Wissenschaft kommen (also Gegenstand der Naturerkenntnis werden können), sind sie womöglich schon durch andere Erkenntnisgrammatiken, etwa der des Alltagsverständnisses, bestimmt. Nach Hegel ist dennoch die systematisierende wissenschaftliche Betrachtung eines Naturphänomens dem Alltagsverständnis vorzuziehen, wenn ihre Kategorien dieses aus begriffslogischer Sicht genuin beschreiben. Wenn wir das Phänomen des Lebens in mechanischen und chemischen Kategorien denken, dann erhalten wir vielerlei neue Erkenntnisse, die beispielsweise mit dem lebendigen Einzelding *Blume* einhergehen. Aber um die Differenz zwischen einer toten und einer lebendigen Blume zu erfassen, bedienen wir uns einer grundsätzlich anderen naturphilosophischen Teilgrammatik. Daher sind die Betrachtungsweisen der Physik und Chemie in diesem Fall sekundär. Letztlich würde Hegel sagen, dass der Bio-Mechaniker oder der Bio-Chemiker in seiner Erkenntnisgrammatik implizit oder explizit die Teilgrammatik der *Organik* nutzt, auch wenn

¹⁰⁰ „Die lebendige Betrachtung ist diese Vielheit des Stoffes, zurückgerufen in die Einheit, in dieser Trennung die Subjektivität des Lebens, so daß das Zerfallen ins Besondere und Allgemeine aufgehoben wird. Die Lebendigkeit ist also Totalität, Selbstzweck für sich, in sich zurückkehrend. Indem wir diese Totalität zunächst als Leben aussprechen, so ist es bloß Anschein, bloß allgemeines Gefühl. Der Geist geht aber weiter und denkt das Leben vernünftig, nicht verständig durch abstrakte Bestimmung, sondern denkt es lebendig.“ Ringier 1820, 7.

¹⁰¹ Die Verwunderung darüber, dass das Andere in der Erscheinung eines weißen Hasen nicht ausreichend in der organologischen Teilgrammatik gedacht werden kann und seine phänomenale Erscheinung nicht der seiner natürlichen *Realforn* entspricht, führt Lewis Carroll paradigmatisch an Alices Erstaunen vor.

die Erkenntnisgrammatik seiner Wissenschaft einer anderen Teilgrammatik zugeordnet wird. Der *organo-logische Begriff Leben* infiltriert die bio-mechanische oder -chemische Denkweise der Natur.

Der Wissenschaftler bewegt sich, so Hegels Erkenntnis, auf einer naturphilosophisch gesehen *stabilen Grenze* zwischen zwei logisch fundamental verschiedenen Teilgrammatiken. Derartige Grenzen sind insofern selbstverständlich, als dass erst eine einseitige Reduktion und somit Grenzüberschreitung das gewöhnlichen Bewusstsein irritiert und die Grenze als solche ins Bewusstsein rückt.¹⁰² Diese Irritationen des gewöhnlichen Bewusstseins sind für Hegel deshalb zentrale Indizien für eine berechnete naturphilosophische Kritik an überzogenen Gewissheitsansprüchen (siehe Fußnote 99 (452)). Vor diesem Hintergrund müsste auch Hegels oft missverstandene Kritik an Newtons Ansinnen bewertet werden, mittels einer idealisierenden und mechanischen Theorie eine einheitliche Erkenntnisgrammatik zu entwickeln, durch die alle Bewegungsphänomene des Himmels und der Erde *einheitlich* erkannt werden sollen.¹⁰³

Ohne Frage stellt sich die Sachlage heutzutage sehr viel komplizierter dar, da wir in den Naturwissenschaften und auch im Alltag über viele Naturphänomene reden, die überhaupt erst durch naturwissenschaftliche Erkenntnisgrammatiken theoretisch und praktisch begreifbar werden. Naturerscheinungen wie Elektronen oder Desoxyribonukleinsäuren sind nicht zunächst Erkenntnisobjekte des alltäglichen Denkens, sondern *diffundieren* – meist nur in Teilbedeutungen – aus den naturwissenschaftlichen Erkenntnisgrammatiken in das Alltagsdenken ein. Damit würde jedoch Hegels Hinweis, dass die Naturphilosophie auf eine begriffslogische Analyse der naturwissenschaftlichen Erkenntnisgrammatiken angewiesen sei, einmal mehr unterstrichen werden. Dass naturwissenschaftliche Kategorien, die zuvor keine genuinen Alltagskategorien waren, keine *Hirngespinnste* sind, kann nach Hegels Überlegungen an zwei Kriterien geprüft werden:

¹⁰² Hegels naturphilosophisches Anliegen erinnert in diesem Punkt an Strawsons Überlegung zur deskriptiven Metaphysik: „For there is a massive central core of human thinking which has no history – or none recorded in histories of thought; there are categories and concepts which, in their most fundamental character, change not at all. Obviously these are not the specialities of the most refined thinking. They are the commonplaces of the least refined thinking; and are yet the indispensable core of the conceptual equipment of the most sophisticated human beings. It is with these, their interconnexions, and the structure that they form, that a descriptive metaphysics will be primarily concerned.“ Strawson 1959, 10.

¹⁰³ Siehe dazu die weiterführenden Interpretationen in Falkenburg 1987, 212 ff. und Petry 1993 sowie die Kommentierungen in Ihmig 1989, Ihmig 1999 und Ihmig 2003.

1. müssen solche Begriffe mit Hilfe der *Grammatik* der WdL (also begriffslogisch) rekonstruiert werden können;
2. muss ihre *Verkörperung in der Natur* in einer *experimentellen Interaktion* demonstriert werden können.

Die Gewissheit der jeweiligen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse wird – darin liegt Hegels epistemologische Einsicht – durch deren Erkenntnisgrammatiken begrenzt und verbleibt an die durch die Erkenntnisgrammatiken bedingten Erkenntnistätigkeiten gebunden (siehe 7.4).

7.3 Der Übergang von der Idee zur Natur (ad d)

In diesem Abschnitt wird der systemimmanente Übergang zwischen WdL und Naturphilosophie hinsichtlich des begriffslogischen Zusammenhangs zwischen den Begriffen *Idee* und *Natur* untersucht. Es wurde weiter oben dargelegt (siehe 7.2.1), dass der Naturphilosoph sich der Erkenntnis Aufgabe zu stellen hat, die nicht-begrifflich erscheinende *Natur* begrifflich zu bestimmen. Diese Aufgabe ergibt sich aus der begriffslogischen Entwicklung der WdL. Denn wenn man die *Natur* aufgrund des sich in der WdL ergebenden *Vorbegriffs* als ein sich selbst bestimmendes Ganzes denken muss, dessen ambigue Realform einerseits grundsätzlich durch ein *nicht-begriffliches Erscheinen* und andererseits grundsätzlich durch einen *ideellen Wesenskern* bestimmt ist, stellt sich dem begreifend Erkennenden zwangsläufig die Frage, wie dieser ideelle Kern der mannigfaltig erscheinenden Natur erkannt werden kann. Zunächst wird der Übergang aus einer SEP und einer BWP betrachtet.

7.3.1 Zwei Perspektiven auf den Übergang

Aus einer SEP wundert man sich berechtigterweise, warum die reinbegriffslogische Wirklichkeitserkenntnis, die mit dem *Begriff der Idee* ihren systematischen Abschluss gefunden hat, weil alle Bedeutungen dieses Begriffs entwickelt wurden, *notwendigerweise* zu diesem *logischen Vorbegriff* der Natur übergehen soll. Denn denkt man die Autonomie der *Idee* in der Bedeutung der *Selbstgenügsamkeit_A (Eleutheria)*, dann fragt man sich, wie ein derart selbstgenügsames Absolutes – eine sich selbst schöpfende und in diesem Selbstbestimmungsakt selbst erkennende reine Subjektivität – auf die Totalität *Natur* verweist, die hinsichtlich des Bestimmungsmoments des Nicht-Ideell-Seins in ihrem Erscheinen grundsätzlich vom *Erkenntnismedium* des *reinen Gedankens* beziehungsweise

Denkens unterschieden ist. Der systemimmanente Übergang vom Begriff *Idee* zum Begriff *Natur* bildet das *Nadelöhr* in Hegels System, da man an dessen Konzeption beantworten muss, inwiefern „die Autarkie der Logik einerseits und deren Selbstüberschreitung hin zur Realphilosophie andererseits“¹⁰⁴ miteinander zu vereinbaren sind.

Diese Problemlage gewinnt aus der BWP und im Licht der bewusstseinstheoretischen Propädeutik eine weitere Dimension. Nach dem in der Propädeutik ausgeführten Erkenntnisskeptizismus kann lediglich diejenige philosophische Wissenschaft absolute Erkenntnisgewissheit beanspruchen, deren gehaltvollen Bestimmungen in einem systematisch organisierten und rein begrifflichen Begriffssystem vollständig expliziert werden können, ohne auf *fremde Materien*, wie Hegel alle sinnlichen Gewissheiten oder nicht-begriffliche Gehalte bezeichnet, zu rekurrieren. Die WdL stellt die paradigmatische Demonstration einer solchen *rein begrifflichen Wissenschaft* dar. Man ist nun gedrungen zu fragen, warum ein sich in seinen Bestimmungsmomenten vollständig durchsichtig gewordenes begreifendes Erkennen in einer anderen Sphäre erneut entwickelt werden soll? Des Weiteren: Wie kann das nicht-begriffliche Andere *Natur* durch die im Medium des reinen Denkens gewonnene *Grammatik* der WdL (begrifflich) bestimmt werden?

Die von mir vertretene These lautet, dass Hegel das Erkenntnisproblem, wie es sich im Licht des rein logischen Vorbegriffs der Natur und der bewusstseinstheoretischen Propädeutik darstellt, dadurch löst, dass er die Grundhaltung der naturphilosophischen Wirklichkeitserkenntnis in Rückgriff auf die *Anerkennungsbewegung des reinen Selbstbewusstseins* neu justiert. Er gibt dadurch weder das zentrale Erkenntnisideal des *begreifenden Erkennens* auf, dass die philosophischen Bestimmungen lediglich nach dem begriffslogischen Verfahren entwickelt werden können, noch geht er von der Grundeinsicht der bewusstseinstheoretischen Propädeutik ab, dass lediglich die rein begriffliche Wirklichkeitserkenntnis, deren Bestimmungen durch das Verfahren zu einem zusammenhängenden Begriffssystem entwickelt werden, absolute Erkenntnisgewissheit beanspruchen kann.

Diese These folgt also meiner generellen Interpretation von Hegels Konzeption der philosophischen Wissenschaft: Die *Grammatik der Anerkennung* nach der begriffslogischen Grundfigur der *reproduktiven Selbstbezüglichkeit im Anderen* und somit Hegels Freiheitsbegriffs (das *Bei-sich-selbst-Sein-im-Anderen*) bestimmen die Konstruktion des Systems der

¹⁰⁴ Braitling 1991, 76.

philosophischen Wissenschaften. Um diese These und somit meine generelle Interpretation zu erhärten, werden folgende Teilschritte gegangen:

- a) Anfangs wird rekapituliert, inwieweit sowohl die *Selbstbestimmungsbewegung der selbstbezüglichen Negation* als auch die *Selbstobjektivierung der reinen Subjektivität* in Anlehnung an die Anerkennungs- bewegung des endlichen (Selbst-)Bewusstseins plausibilisiert werden kann, um vor diesem Hintergrund eine ähnliche Herangehensweise zur Erläuterung der *Selbstmodifikationsbewegung der Idee* zu motivieren.
- b) Dann wird der systemimmanente Übergang zwischen den Begriffen *Idee* und *Natur* in Bezug zu Hegels Wendung *frei entlassen* diskutiert, um die *Freiheit der Natur* auszuloten und somit auch das eigentliche naturphilosophische Erkenntnisverfahren näher zu bestimmen.
 - b1) Dazu wird einführend an der Endbestimmung des Naturbegriffs *Leben* untersucht, durch welche Grundbestimmung seiner selbst der Naturphilosoph die Natur als ein ebenso selbstbestimmtes Ganzes erkennen kann.
 - b2) Im Anschluss wird die erkenntnistheoretische Übersetzung der selbständigen Totalität Natur – kontingent erfahrbares und logisch denkbare Sein – anhand der mechanischen und organologischen Erkenntnisgrammatik analysiert. Zu zeigen ist, dass beide Erkenntnisgrammatiken den dichotomischen Naturbegriff voraussetzen und dieser in ihnen unterschiedlich interpretiert wird.
 - b3) Abschließend werden vor dem Hintergrund der vorhergehenden Überlegungen der begriffslogische Übergang nachgezeichnet.

7.3.2 Die Figur der innerlogischen Anerkennungs- bewegung (ad a)

Das begriffslogische Erkenntnisverfahren der WdL, genauer: die Selbstbestimmungsbewegungen der reinen Begriffe, wurde als eine reflexive Bewegung beschrieben (siehe 6.5.2), indem das operationale Prinzip der Begriffsentwicklung – die *selbstbezügliche Negation* – unter Rückgriff auf die logische Grundfigur der reflexiven Anerkennungs- bewegung des (endlichen) Selbstbewusstseins erläutert wurde. Es ist jedoch darauf aufmerksam gemacht worden, dass in der reflexionslogischen Rekonstruktion

der Selbstbestimmungsbewegung der *selbstbezüglichen Negation* ein wesentlicher Aspekt der Anerkennungsbewegung nicht thematisiert wird: Die Anerkennung des Anderen als „ebenso frei entlassen“.¹⁰⁵ Dieses Andere *erscheint* lediglich in der Selbstbestimmungsbewegung und ist in diesem Bezug nicht ebenso frei entlassen, da es nur durch die *dialektische Bezugsetzung* als Anderes erkannt werden kann. Diese Bezugsetzung wird durch das reflektierende Bewusstsein, durch die *äußerliche Denkarbeit* hergestellt.

In Abschnitt 6.6.3 wurde Düsing folgend das Ziel der Begriffslogik darin gesehen, das begriffslogische Verfahren als Realisation einer *objektiven Subjektivität* im Medium des reinen Denkens des endlichen Bewusstseins zu explizieren. Damit sollte Hegels Überlegung betont werden, dass der Prozess des begriffslogischen Schließens nicht nur auf den Denkakt des (endlichen) Bewusstseins, sondern ebenso auf die „Selbstbeziehung und [...] Selbstobjektivation des reinen Ich“,¹⁰⁶ einer „übergreifende[n] Subjektivität“¹⁰⁷ verweist. Das bedeutet:

- i) Die Reflexions- beziehungsweise Wesenslogik verdeutlicht lediglich, dass der systematische Zusammenhang des Begriffssystems auf einem den Begriffen immanenten Prinzip beruht: Die *horizontale Einheit* des Begriffssystem kann auf ein sowohl analytisch wie auch synthetisch wirkendes Prinzip zurückgeführt werden, das in der Begriffsentwicklung *tätig* und den Begriffen *immanent* ist. Genau dieses begriffsimmanente Prinzip versucht beispielsweise Wandschneider zu operationalisieren, um eine (objektivierte) *formale Dialektik* zu begründen. Das *Schema des Verfahrens* besagt allerdings nicht mehr, als dass ein Begriff in seiner Bedeutungsexplikation notwendigerweise auf sein dialektisches Gegenteil bezogen ist und dieser dialektische Bezug ihm immanent erscheint.
- ii) Die Begriffslogik verdeutlicht hingegen, dass dieses *Begriffsprinzip* kein operationalisierbares Prinzip darstellt. Vielmehr gilt: Wenn das denkende Bewusstsein dieses Prinzip als die *Grundhaltung der philosophischen Wissenschaft_H* anwendet, wird die Selbstbestimmungsbewegung der *reinen Subjektivität* (eine *objektive Logizität*) im Denkakt des endlichen Geists realisiert. Dieser objektive

Begriff ist das Freie, als die für sie seiende substantielle Macht, und ist Totalität, indem jedes der Momente das Ganze ist, das er ist,

¹⁰⁵ PhG, 158.

¹⁰⁶ Düsing 2002, 179.

¹⁰⁷ EnzL, § 215 (373).

und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt ist; so ist er in seiner Identität mit sich das an und für sich Bestimmte.¹⁰⁸

Das reflexionslogisch gefasste Prinzip, das Dialektische, beschreibt nur die *Textur der Dynamik der selbstbezüglichen Erkenntnistätigkeit*. Das heißt, dass sich im Medium des denkenden Bewusstseins die reine Subjektivität *wie von selbst* über alle Begriffsstufen zur Fundamentalgrammatik des objektiven Denkens entwickelt – als sehe das endliche Bewusstsein lediglich zu. Die Realisation der reinen Subjektivität lässt sich dennoch nicht von der Erkenntnistätigkeit des endlichen Geistes entkoppeln. Die *vertikale Einheit* zwischen der (objektiven) *Grammatik* der reinen Subjektivität und dem (subjektiven) denkenden Bewusstsein entsteht durch die *innerlogische Begriffsarbeit* in der WdL. Durch sie erkennt das denkende Bewusstsein einerseits die Objektivität der Vernunftkategorien (sie müssen aus begriffslogischer Notwendigkeit gedacht werden) sowie deren Subjektivität (es sind Schlüsse des denkenden Bewusstseins selbst).

Mit jedem Schluss begreift Hegels Logiker sukzessive die *Selbständigkeit_H* der reinen Subjektivität, da deren Bedeutungsmomente, die reinen Kategorien, aufgrund der Notwendigkeit der Vernunftschlüsse nicht aus einem willkürlichen Rasonnement folgen (*innersystematische Objektivität*). Der Logiker weiß dadurch die Einheit dieser Kette an (objektiven) Vernunftschlüssen mit seiner Erkenntnistätigkeit. Die im freien und systematischen Denken entwickelte objektive Grammatik der Vernunft bildet den Spielraum beziehungsweise den *Erkenntnishorizont* des reinen Selbstbewusstseins: Dieser bedeutet die *Freiheit des denkenden Geistes*.

Dazu möchte ich mir eine Nebenbemerkung erlauben, da ich auch Kants Transzendentalphilosophie als eine Erkenntnistätigkeit zur Auslotung der Denkfreiheit deute. In dieser geht es unter anderem um die Frage, inwiefern das *ich denke* ein Akt der reinen Spontanität sei oder nicht. Kant bemerkt dazu:¹⁰⁹ Es sei der „Actus“, der mein Dasein bestimme, welcher jedoch nur die Form eines *inneren Sinns* habe. Da ich allerdings keine Anschauung der Mannigfaltigkeit meiner selbst in mir besäße, gäbe es keine begriffliche Erkenntnis meiner Freiheit, sondern nur wie ich mir

¹⁰⁸ Enz_L, § 160 (308). Stekeler-Weithofer bemerkt daher richtigerweise: „Daß in der Begriffslogik der Begriff zu sich selbst kommt, bedeutet eben dies, daß jetzt der Begriff oder das Begreifen, die konkrete Vernunft, Thema ist, und nicht nur das objektstufige Verstehen oder wesenslogische Erklären. Daher ist schon der Gedanke absurd, die Begriffslogik formalisieren zu wollen: Eine ‚dialektische Logik‘, wie sie G. Günther oder anderen vorschwebt, wäre bestenfalls Thema der Begriffslogik, kann aber nie ihre Methode sein.“ Stekeler-Weithofer 1992, 338.

¹⁰⁹ Vergleiche KdV, § 25 (B157–158).

erscheine, indem ich das (quasi absolute) Synthesevermögen – das im „ich denke“ liegt – in jeglicher Erkenntnis *ausübe* (spiegelbildliche Selbsterkenntnis). Diesem Synthesevermögen sei ich mir bewusst, allerdings nicht in der Art einer intellektuellen Anschauung meiner selbst.¹¹⁰

Zurück zur Interpretation von Hegels Überlegung: Die *vertikale Einheit* zwischen dem denkenden Bewusstsein einerseits und der reinen Subjektivität (dem *objektiven Begriff*) andererseits beruht auf der *versöhnenden beziehungsweise vermittelnden Anerkennungsbewegung*, die an der *Kette aller Vernunftschlüsse* (der horizontalen Einheit) entlang verläuft.¹¹¹ Diese Anerkennungsbewegung sowie die entsprechende logische Figur sind das Endresultat der systematisch-wissenschaftlichen „Arbeit des Begriffs“. Dass „das Eigentum aller selbstbewußten Vernunft“ der Preis der systematischen Begriffsarbeit darstelle, beschreibt Hegel nebst Abgrenzung zu anderen Auffassungen wie folgt:

Wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht ist nur in der Arbeit des Begriffs zu gewinnen. Er allein kann die Allgemeinheit des Wissens hervorbringen, welche weder die gemeine Unbestimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menschenverstandes, sondern gebildete und vollständige Erkenntnis, noch die ungemene Allgemeinheit der durch Trägheit und Eigendünkel von Genie sich verderbenden Anlage der Vernunft, sondern die zu ihrer einheimischen Form gediehene Wahrheit [ist], – welche fähig ist, das Eigentum aller selbstbewußten Vernunft zu sein.¹¹²

Die Anerkennungsbewegung zwischen Bewusstsein und reiner Subjektivität findet *prima facie* ihren begriffslogischen Abschluss in dem Mittelbegriff, durch dessen Bedeutung das endliche Bewusstsein das Begriffs-

¹¹⁰ In McDowell 2004, 192–194 wird die im Begriff des Synthesevermögens liegende Spannung – der Selbstkonstitutionsprozess der reinen Subjektivität verweise auf zwei verschiedene Synthesevermögen, wobei Anschauungen nur gegeben (unfrei) und Urteile kognitiv hervorgebracht (frei) seien – thematisiert. Seine Interpretation leitet McDowell von einer Bemerkung Hegels ab, der die produktive Einbildungskraft (nach ihm der höchste Ausdruck der Spontanität) als das innere Prinzip der Sinnlichkeit verstanden wissen wolle (199). Allerdings drücken nach McDowell lediglich die Formen der Anschauung diese Spontanität aus – also nicht der sinnliche Gehalt (als der Oberbegriff des von der Subjektivität unabhängigen Gehalts). In gewisser Weise scheint McDowell, vor Hegels vollständiger *Mediatisierung* aller bedeutungstragenden Momente zurückzuschrecken.

¹¹¹ Hegel beschreibt diesen Gedanken in der PhG durch den Begriff des *daseienden Geistes*: „Das Wort der Versöhnung ist der daseiende Geist, der das reine Wissen seiner selbst als allgemeinen Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden Einzelheit anschaut, – ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist.“ PhG, 493. Siehe dazu auch Simon 1987, 38 f. und Angehrn 1977, 56 ff.

¹¹² PhG, 65. Vergleiche auch Fußnote 94 (241).

system als Produkt der reinen Subjektivität – „der sich selbst denkenden Idee“¹¹³ – erkennt, die es selbst im auf der Notwendigkeit des Vernunftschlusses beruhenden Verfahren *realisiert* und die es selbst *ist*. Der *Begriff* dieser *objektiven Subjektivität*, erklärt Hegel in seiner propädeutischen Einführung zum Begriff *Begriff* der großen Logik,

insofern er zu einer solchen Existenz gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als Ich oder das reine Selbstbewußtsein. Ich [...] ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum Dasein gekommen ist. Wenn man daher an die Grundbestimmungen, welche die Natur des Ich ausmachen, erinnert, so darf man voraussetzen, daß an etwas Bekanntes, d. i. der Vorstellung Geläufiges erinnert wird. Ich aber ist erstlich diese reine sich auf sich beziehende Einheit, und dies nicht unmittelbar, sondern indem es von aller Bestimmtheit und Inhalt abstrahiert und in die Freiheit der schrankenlosen Gleichheit mit sich selbst zurückgeht.¹¹⁴

Adäquat dazu recurriert Hegel in der Enz_G auf die Enz_L , um den Begriff *Selbstbewusstsein* zu erklären:

Was wir im vorigen Paragraphen das allgemeine Selbstbewußtsein genannt haben, das ist in seiner Wahrheit der Begriff der Vernunft, – der Begriff, insofern er nicht als bloß logische Idee, sondern als die zum Selbstbewußtsein entwickelte Idee existiert. Denn wie wir aus der Logik wissen, besteht die Idee in der Einheit des Subjektiven oder des Begriffs und der Objektivität. Als solche Einheit hat sich uns aber das allgemeine Selbstbewußtsein gezeigt, da wir gesehen haben, daß dasselbe, in seinem absoluten Unterschiede von seinem Anderen, doch zugleich absolut identisch mit demselben ist.¹¹⁵

Die Anerkennung der in ihrer reinen Selbsterkenntnis selbstgenügsamen Subjektivität beruht nicht mehr, wie bei Aristoteles, auf einer unmittelbaren beziehungsweise intuitiven Einsicht des Weisheitsliebenden. Vielmehr wird diese durch die systematische Reihe von auf Notwendigkeit beruhenden Vernunftschlüssen dargelegte (reine) Selbsterkenntnis des Logikers vermittelt. Dieser erkennt sich selbst in der reinen Subjektivität (der *Idee*), wie er umgekehrt in dieser (reinen) Selbsterkenntnis die Reproduktion der Selbsterkenntnis der reinen Subjektivität weiß.

Abschließend möchte die bisherigen Überlegungen zusammenfassen: Der Begriff *Idee* bedeutet das reine Selbstbewusstsein des skeptisch belehrten Philosophen, welcher sich entschlossen hat, „in die Freiheit der schrankenlosen Gleichheit mit sich selbst“¹¹⁶ zurückzugehen und alle

¹¹³ Enz_L , § 236 (388).

¹¹⁴ WdL_B , 253.

¹¹⁵ Enz_G , § 437 (228).

¹¹⁶ WdL_B , 253.

erfahrungsbedingten Vorstellungen über das Denken als unbegründete Prämissen zurückzuweisen. Die begriffslogische Entwicklung der WdL beschreibt das *Reißverschlussverfahren*, durch das die Objektivität der dargelegten (*Fundamental-*)*Grammatik*, die auf der Notwendigkeit des begriffslogischen Verfahrens beruht, und die Subjektivität des denkenden Bewusstseins sukzessive miteinander vermittelt werden. Am Anfang des Selbsterkenntnisaktes steht der Gegensatz zwischen dem denkenden Bewusstsein, das sich entschließt, frei zu denken, und der unmittelbaren Objektivität der reinen Bestimmungen. An dessen Ende weiß der Logiker die Einheit zwischen beiden im (Mittel-)Begriff *Idee*, durch welchen der endliche Geist sich als objektiver Subjektivität bewusst wird.¹¹⁷ Im anerkennenden Begreifen einer sich selbst Objektivität gebenden Subjektivität liegt eine der Hauptbedeutungen der *absoluten Idee*.

7.3.3 Über die Rede von der Selbsterkenntnis im Anderen (ad b)

Vor dem Hintergrund, dass der endliche Geist mit dem systematisch erschlossenen Begriff der *Idee* sein *reines Selbstbewusstsein* erkennt, wird folgend die Rede von der *Selbsterkenntnis der Idee im Anderen* und somit der Übergang zur Naturphilosophie in Anlehnung an die Anerkennungsbewegung des reflexiven Bewusstseins erörtert. Die Selbstmodifikationsbewegung der *sich selbst denkenden Idee* innerhalb des Systems wurde aus einer SEP in dieser Hinsicht plausibilisiert (siehe 7.1.5). Folgend werde ich den ersten Schritt der Selbstmodifikation der *Idee* zur *Natur* durch eine anerkennungstheoretische Interpretation dieses logischen Übergangs wiedergegeben, um nachzuvollziehen, aus welchen Gründen der hegelsche Naturphilosoph eine anerkennende Grundhaltung zur Natur einnimmt.

Die Interpretation des Übergangs zur Naturphilosophie erweist sich als schwierig, weil Hegel die ontologisch-fundamentale Funktion der *Grammatik* der WdL innerhalb dieser zwar hervorhebt, aber dennoch

[a]n dieser entscheidenden Stelle, die den Zugang zur Naturphilosophie eröffnen soll, [], [...], die Sprache des Hegelschen Panlogismus unvermittelt in die Sprache des Mythos um[schlägt]. In dieser Darstellung der Idee [...] klingen in der Tat altbekannte religiös-mythische Motive, klingen Vorstellungen vom Werden der geschaffenen Welt aus dem urbildlichen Sein Gottes nach. Schon bei Schelling war das Heraustreten der Ideen in die Form der Räumlichkeit und Zeitlichkeit als ein *Abfall* von ihrer eigenen Wesenheit bezeichnet worden, der auf einem ursprünglichen Akt der Freiheit beruhen sollte.¹¹⁸

¹¹⁷ Siehe dazu WdL_B, 554 f. und Düsing 1976, 289–295.

¹¹⁸ Cassirer 1920, 360.

Hegels „eher kryptische Äußerungen“ über diesen „ursprünglichen Akt der Freiheit“ sind,¹¹⁹ wie weiter oben am Vorwurf von Rickert, Schelling und Feuerbach bereits ablesbar war (siehe 7.1.4), sehr erklärungsbedürftig.¹²⁰ Der Stein des Anstoßes stellt insbesondere diese Formulierung dar:

Die absolute Freiheit der Idee aber ist, daß sie nicht bloß ins Leben übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich scheinen läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Anderseins, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen.¹²¹

Die Frage, die sich aufgrund dieser mythischen Formulierung nach Cassirer stellt, lautet: Wie kann man begründend verstehen, dass das reine Selbstbewusstsein, das das denkende Bewusstsein mit dem Begriff *Idee* (an-)erkennt, sich „entschließt, [...] sich als Natur frei aus sich zu entlassen“? In deren Beantwortung hat man mit zwei Problemen zu kämpfen:

- i) Die mythische Formulierung erinnert an den religiösen Schöpfergott, der sich aus unbegreiflichen Gründen dazu entschließt, Natur zu erschaffen. Hegels Verweise auf die christliche Trinitätslehre verstärken den Eindruck, dass die erschaffene Welt das Resultat eines Schöpfungsaktes sei (siehe auch Fußnote 63 (344)). Aus der Perspektive einer auf das Faktische sich berufenden modernen Naturerkenntnis klingt dies, wie schon Lange konstatiert, nach menschlichen „Phantasien über die Dinge“ (vergleiche Fußnote 35 (336)).
- ii) Zudem mutet der Versuch, *Natur* aus einer *Idee* abzuleiten und ihre kontingente und sich wandelnde Erscheinung einem ideellen Prinzip unterzuordnen *Naturliebhabern* wie Goethe monströs an: Warum sollte man bestimmte Momente der sinnlichen Naturerfahrung für unwesentlich erklären und in das Prokrustesbett einer logischen Fundamentalgrammatik zwingen?¹²² Die „Umbildung der Form des organischen Werdens in die Form des logischen Werdens“ erscheint dann so, „als wenn man die ewige Realität der Natur durch einen schlechten sophistischen Spaß vernichten wollte“.¹²³ Entsprechend beschließt Cassirer seine Interpretation des Übergangs wie folgt:

¹¹⁹ Cassirer 1920, 360.

¹²⁰ Siehe dazu auch Wandschneider 1990, 25 und Braitling 1991, 73 ff.

¹²¹ EnzL, § 244 (391).

¹²² Siehe Cassirer 1920, 361 und Falkenburg 1987, 145.

¹²³ Cassirer 1920, 361. Sedgwick formuliert einen ähnlichen Vorwurf: „Das Vorurteil besagt, dass Hegels System des absoluten Idealismus offensichtlich anti-realistisch

Die Ausführung von Hegels Naturphilosophie aber hat freilich gezeigt, wie diese scheinbare Wendung [...] in Wahrheit nur zu einer dialektischen Verflüchtigung des Inhalts der Natur führt: Wie die Eigengesetzlichkeit der geistigen Kulturgebiete, so geht nunmehr in noch weit höherem Maße die Eigengesetzlichkeit der Natur und der Erfahrung verloren.¹²⁴

Beiden Vorwürfen – dem der Schöpfung und dem der Logifizierung der Natur – wurde bereits weiter oben entgegengetreten. Die Naturphilosophie folgt aus der begriffslogisch explizierbaren Selbstmodifikationsbewegung der *Idee* und setzt die Denkarbeit der erfahrungsbedingten Naturwissenschaften voraus. Diese leisten bereits begriffliche Arbeit im Umgang mit der Zufälligkeit der Naturerscheinungen, indem sie die *immanenten* Gesetzmäßigkeiten erkennen. Im Grunde setzt jeder Naturwissenschaftler voraus, dass die Naturphänomene durch diese Bestimmungen, letztlich durch den Begriff, erkannt werden; dass wir durch unsere Erkenntnis dasjenige begreifen, was in der Natur lediglich *unbegrifflich* erscheint. Laut Hegel muss allerdings begriffslogisch begründet werden, dass aus der *Idee* *logisch notwendig* etwas folgt, das dieser Bedeutungsambiguität des *Naturseins* entspricht. Die begriffslogisch verfahrenende Naturphilosophie darf ihre begründungstheoretische Basis nicht in dem *factum brutum* – dass *Natur unmittelbar so und so ist* – finden, sondern muss aus dem ideellen Prinzip, das die *Grammatik* der reinen Wirklichkeitserkenntnis nach Hegel konstituiert, abgeleitet werden.¹²⁵ Die Erfahrungswissenschaften gehen im alltäglichen Forschungsprozess natürlich von dem in der alltäglichen Forschung sich beweisenden *factum brutum* aus. Die Naturphilosophie hingegen hat Hegels eigenem Anspruch gemäß zu erklären, woher sie ihren leitenden Grundbegriff bezieht und welche Präsupposition alle erfahrungsbedingten Naturwissenschaften teilen, insofern sie die Natur *begrifflich erkennen* wollen. Es geht Hegel explizit um eine begriffslogische Fundierung der Naturerkenntnis und nicht um eine genetische Erklärung der Entstehung der Natur.

7.3.4 Die Bestimmung der Natur als Leben (ad b1)

Bevor das logische Verhältnis der Begriffe *Natur* und *Idee* erörtert wird, will ich auf den Bedeutungswandel des Naturbegriffs in der naturphilosophischen Begriffsentwicklung eingehen. Es soll entgegen Hegels eigenem

Implikationen hat. Nach dieser Lesart besteht Hegels hauptsächliches Ziel darin, uns davon zu überzeugen, daß sich die Gegenstände auf der anderen Seite des Erkennens irgendwie auf dieses reduzieren.“ Sedgwick 2008, 97–98.

¹²⁴ Cassirer 1920, 362.

Vorgehen eher pragmatisch gefragt werden, welcher Naturbegriff aus der *Idee* überhaupt abgeleitet werden müsste, um einen Anschluss an die empirische Wissenschaft zu finden.

Wie im vorhergehenden Abschnitt beschrieben, wird *Natur* in den naturwissenschaftlichen Erkenntnisgrammatiken unterschiedlich gedacht. Das heißt, dass der Begriff *Natur* in der begriffslogischen Entwicklung eine *Metamorphose*, einen Bedeutungswandel, durchläuft, der im Begriffssystem *Natur* systematisch zusammenhängend vermerkt wird. Erst auf der höchsten Stufe liegt der Grundbegriff *Natur* vor, der alle vorhergehenden Begriffsbestimmungen als Bedeutungsmomente des Begriffssystems *Natur* zu erkennen erlaubt. Mit diesem *abschließenden Naturbegriff* – der teleologischen *Endbestimmung* der naturphilosophischen Denkbewegung – wird das Prinzip expliziert, das die Teilgrammatik leitet, mit der alle anderen Teilgrammatiken in einen systematischen Zusammenhang gebracht werden können. Dieses Grundprinzip des *einheitlichen Begriffs Natur*, in welchem die *Selbständigkeit der Natur* begrifflich ausgedrückt wird, sieht Hegel, wie erwähnt, im Begriff des *Lebens*.

Hegel bettet dieses Selbstbestimmungsprinzip des Begriffs *Natur* in die Selbstmodifikationsbewegung des Begriffs *Idee* ein. Die

Bewegung durch ihren Stufengang ist näher dies, daß die Idee sich als das setze, was sie an sich ist; oder, was dasselbe ist, daß sie aus ihrer Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit, welche der Tod ist, in sich gehe, um zunächst als Lebendiges zu sein, aber ferner auch diese Bestimmtheit, in welcher sie nur Leben ist, aufhebe und sich zur Existenz des Geistes hervorbringe, der die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist.¹²⁶

Zu Beginn, nach der mechanischen Teilgrammatik, wird *Natur* als *Unmittelbares, Äußerliches und Totes* gedacht und zum Ende, nach der organologischen Teilgrammatik, als *immanenter Selbstzweck und Lebendiges*, dessen Endzweck die *Hervorbringung des Geistes* ist. Genau genommen, sieht Hegel die abschließende Bestimmung der *Natur* – in ihrer Selbständigkeit den Geist anerkennend hervorzubringen – im *Gattungsprozess* verkörpert.

Am lebendigen Individuum wird der *gewaltsame Kreislauf* der *Natur* deutlich erkennbar. Im Gegensatz zum reinen Denken, das in seiner Selbstbestimmung eine geschlossene Kette von Gedankenbestimmungen

¹²⁵ „Die Existenz der *Natur* wird solchermaßen von der Absolutheit des Logischen her verstehbar und verliert dadurch den fatalen Charakter eines *factum brutum* unbekannter Herkunft.“ Wandschneider 1985, 348.

¹²⁶ *EnzN*, § 251 (36).

hervorbringt, zeichnen sich die Naturgewalten dadurch aus, dass die Naturgebilde einander hervorbringen und vernichten, um die Natur als in sich gleiche Totalität zu bewahren.¹²⁷ Der Organismus vernichtet die anderen Organismen *prima facie* zum Selbsterhalt und wird selbst von diesen zu deren Selbsterhalt vernichtet. In seinem Lebensprozess bezieht sich der jeweilige Organismus aber ebenso auf eine rein ideelle Realform: die *Gattung*, die er unter Aufopferung der eigenen körperlichen Realität mittels seiner Nachkommenschaft unmittelbar – ohne ein bewusstes Verhalten – erhält.¹²⁸ Im Begriff des Gattungslebens – im quasi-aner kennenden Bezug des organischen Individuums auf seine ideell-allgemeine Gattung

¹²⁷ Heute findet man den Gedanken der Erhaltung eines Ganzen, das durch das Werden und Vergehen von Trägerprozessen geprägt wird, ebenfalls in der modernen Physik (Energieerhaltung bei materiellen oder energetischen Veränderungen). Hegel sieht solche Kreisläufe (abgesehen von der Kreisbahn der Himmelskörper) paradigmatisch verkörpert in den chemischen und organischen Prozessen. Der Kreislauf „ist die Kurve des Verstandes, der Gleichheit setzt.“ *Enz_N*, § 270Z (94).

¹²⁸ Das heißt, dass im Gattungsprozess der gewaltsame Kreislauf der Natur durchbrochen wird, weil das lebendige Individuum in ein Anerkennungsverhältnis zu einem anderen *seiner Art* tritt: Es verhält sich zu ihm als *seinesgleichen*. Hegel nennt das „Voraussetzen einer Objektivität, welche mit ihm identisch ist, und [...], das, F. B.] Verhalten des Lebendigen zu sich selbst als einem anderen Lebendigen“ in Anlehnung an den ersten Schritt der Anerkennungsbewegung des Bewusstseins (a1, siehe 6.5.2) die „Verdopplung des Individuums“. *WdL_B*, 483; siehe auch Fußnote 76 (348). Im triebhaften Gattungsverhalten realisiert sich eine überindividuelle Einheit, die einerseits aus für sich bestehenden, im höchsten Maß selbständigen Individuen zusammengesetzt ist und deren Identität andererseits nur über den wechselseitigen Bezug dieser Individuen zueinander – durch die Vielzahl vollzogener Identifikationsprozesse – existiert. Siehe *Enz_N*, 517. „Dieser Trieb der Gattung aber kann sich nur realisieren durch Aufheben der noch gegeneinander besonderen, einzelnen [lebendigen, F. B.] Individualitäten. Zunächst insofern es diese sind, welche an sich allgemein die Spannung ihres Verlangens befriedigen und in ihre Gattungsallgemeinheit sich auflösen, so ist ihre realisierte Identität die negative Einheit der aus der Entzweiung sich in sich reflektierenden Gattung.“ *WdL_B*, 485. Das organische Individuum erlebt sich als ein konstitutiver Teil eines überindividuellen Ganzen (eines lebendigen Wir), dem es selbst im Gattungsverhalten zur objektiven Realität verhilft und es somit anerkennt. Alternativ ausgedrückt: Es negiert seine Individualität und setzt sich selbst als Mittel seiner Gattung. „In der Begattung erstirbt die Unmittelbarkeit der lebendigen Individualität; der Tod dieses Lebens ist das Hervorgehen des Geistes.“ *WdL_B*, 486. An anderer Stelle schreibt Hegel bildhafter: „Das Ziel der Natur ist, sich selbst zu töten und ihre Rinde des Unmittelbaren, Sinnlichen zu durchbrechen, sich als Phönix zu verbrennen, um aus dieser Äußerlichkeit verjüngt als Geist hervorzutreten. Die Natur ist sich ein Anderes geworden, um sich als Idee wieder zu erkennen und sich mit sich zu versöhnen. Aber es ist einseitig, den Geist so als Werden aus dem Ansich nur zum Fürsichsein kommen zu lassen.“ *Enz_N*, 538. Konkrete Beispiele finden sich in *Enz_N*, 519 f.

– verkörpert sich das Prinzip, das nach Hegel der endliche Geist im reinen Selbstbewusstsein erkennt, die anerkennende Selbstbezüglichkeit, in reziproker Weise: die *negative Selbstbezüglichkeit*. Dass das organische Individuum im Gattungsleben seine körperliche Realität zu Gunsten seiner allgemeinen Gattung negiert, kann nach Hegel nur nach einer subjekttheoretischen Grammatik, genauer: anerkennungstheoretischen Grammatik, begriffen werden.

Am Ende der Naturphilosophie tritt der eigentliche Zweck der Naturerkenntnis – „ein Bild der Natur zu geben, um diesen Proteus zu bezwingen, in dieser Äußerlichkeit nur den Spiegel unserer selbst zu finden, in der Natur einen freien Reflex des Geistes zu sehen“¹²⁹ – deutlich hervor. Im naturwissenschaftlichen Begriff des Naturphänomens *Leben* und insbesondere im Gattungsprozess erkennt der Naturphilosoph das in der WdL bestimmte (Anerkennungs-)Prinzip in „seinem unmittelbaren Dasein“¹³⁰ wieder: die unmittelbare Anerkennung des (endlichen) Konkreten (hier: des organischen Individuums) mit dem (unendlich) Allgemeinen (hier: der Gattung). Das heißt, dass im Verhalten des organischen Individuums die Grundhaltung ablesbar ist, die der Philosoph sowohl in der reinen Erkenntnis des Absoluten als auch in der Erkenntnis der Natur einnimmt. Wie man in der WdL durch den Entschluss, die reinen Denkbestimmungen frei zu denken, die *absolute Idee* als reines Selbstbewusstsein seiner selbst begreifend erkennt, erkennt man am Ende der Naturphilosophie in der Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen im Naturphänomen *Leben* das, „was er selbst in der Form des [reinen, F. B.] Selbstbewusstseins ist“.¹³¹

Also auch in der naturphilosophischen Erkenntnisweise, die ein Anderes in seiner Selbstbestimmung erkennen will, erbringt das gesamte Erkenntnisverfahren am Ende den Nachweis, dass die objektive Welterkenntnis immer auch eine *Selbsterkenntnis* der menschlichen Erkenntnistätigkeit darstellt. Metaphorisch ausgedrückt: Die Natur blickt den Menschen in der gleichen anerkennenden Grundhaltung an, wie er die Natur anblickt.¹³² Laut Hegel folgt aus diesem Gedanken, dass mit dem subjektbeziehungsweise anerkennungstheoretischen Begriff des Lebens, also mit dem Bewusstsein über die lebendige Einheit des scheinbar Unterschiedenen, sich das Selbstbewusstsein des ICHs entzündet, durch das dieses sich seinem sowohl gegenständlichen wie auch ideellen Sein bewusst wird.¹³³

¹²⁹ Enz_N, § 376Z (539).

¹³⁰ Enz_N, § 376Z (539).

¹³¹ Ringier 1820, 145.

¹³² Siehe auch 6.2.1 (ad e).

¹³³ Enz_G, § 423Z (312).

Wie betont wurde (siehe 7.2.5), nimmt Hegel in der Enz die Grundhaltung des *absoluten Wissens* (BWSG) ein. Aus deren erkenntnistheoretischer Sicht bedingt die logische Erkenntnis des reinen Selbstbewusstseins und somit die (Fundamental-)Grammatik der WdL die naturphilosophische Erkenntnis. Erst durch das logische Bedeutungsmoment der *Idee*, das *Leben*, ist es möglich, die Natur wissenschaftlich begründet als *begrifflich seiend* zu denken. Die Erkenntnis der Selbstbestimmung der Natur – sich im Gattungslieben anerkennend zu einem Ideell-Allgemeinen zu verhalten und *sich selbst* zum Geistigen zu bestimmen – bezeichnet Hegel auch als „Versöhnung des Geistes mit der Natur“ und als „wahrhaftige Befreiung von [...] ihrer Notwendigkeit“; erst dadurch erkennt der Naturphilosoph, dass die wesentlichen Grundbestimmungen der Natur Bestimmungen des begrifflichen Denkens sind, also „im Begriffe gegründet“.¹³⁴

Aber wie im Fall der begriffslogischen Entwicklung der WdL wäre es fatal (siehe 6.4), wenn die Naturphilosophie das Ziel ihrer begriffslogischen Entwicklung voraussetzen würde. Der subjekttheoretische Begriff der Natur, das *Leben*, wird erst am Ende der Naturphilosophie entwickelt. Zudem wird es einerseits als grundlegendes Prinzip des *Begriffssystems Natur* und andererseits als Wiederkehr des reinen Selbstbewusstseins im Element der Äußerlichkeit erkannt. Diese Bedeutung darf aber nicht als gehaltvoller und konkreter Begriff der naturphilosophischen Begriffsentwicklung vorausgesetzt werden und als Prüfkriterium des Entwicklungsverfahrens dienen. Denn sonst würden wir die Natur gerade nicht als eine selbstbestimmte Totalität *anerkennen*, sondern die Form ihrer Selbständigkeit beziehungsweise Selbstbestimmung von Beginn an fixieren und sie in das quasi-anthropozentrisch konzipierte Prokrustesbett zwingen, ein Mittel zur Selbsterkenntnis des reinen Selbstbewusstseins zu sein.

In der Naturphilosophie selbst muss der begriffslogische Nachweis geführt werden, in welchen Teilgrammatiken *Natur* als ein Selbständiges beziehungsweise eine selbstbestimmte Totalität zu denken ist. Diese Erkenntnis dient dann *auch* der Bewährung des reinen Selbstbewusstseins in der Naturerkenntnis. Mit Blick auf diesen wichtigen Einwand gegen die Instrumentalisierung der Naturphilosophie will ich anschließend die (uneingeschränkte) Selbständigkeit der Natur anhand einer bewusstseinstheoretischen Analyse der mechanischen und organologischen Erkenntnisgrammatik genauer charakterisieren.

¹³⁴ EnzN, § 376Z (539).

7.3.5 Die Selbständigkeit der Natur (ad b2)

Aus einer BWP bedeutet *Selbständigkeit*, ein *vorausgesetztes Anderes* in seiner *Selbständigkeit* (NaWi) – Hegel: diesen Proteus – zu erkennen.¹³⁵ In den Erkenntnisgrammatiken der mechanischen Naturwissenschaften wird die Selbständigkeit der Natur unter der Bestimmung der „Zufälligkeit“ als „äußerliche Notwendigkeit“ beziehungsweise „fremde Gewalt“ gedacht. Dove notiert in seiner Nachschrift:

So sagt z. B. der Mensch, er sei gezwungen, in so fern eine fremde Gewalt auf ihn einwirkt. In so fern er gebunden ist an eine andere, nicht existieren kann ohne das andere, so ist er der Nothwendigkeit unterthan.¹³⁶

Die Selbständigkeit *verbirgt* sich hinter der Zufälligkeit der Erscheinung. Der Naturerkennende versteht dieses Verschleiern durch unüberschaubar viele Einzelheiten als Erkenntnisproblem, das er zu lösen versucht (siehe 7.2.1), indem er in der Mannigfaltigkeit unzusammenhängender vereinzelter Begriffsbestimmungen durch seine Denkarbeit Ordnung stiftet und diese systematisierenden Bestimmungen der selbständigen Natur zuschreibt (*Systematizität_{K/H}*).¹³⁷

Der Mechaniker erkennt das selbständige Wesen *Natur* laut Hegel in allgemeinen Gesetzen (der Kräfte und der Bewegung). Diese Erklärungsweise sei ein *verstandeslogisches Subsumtionsdenken* und die *extrasubjektive Objektivität* dieser Gesetze beruhe nach Hegel darauf, dass mit ihnen alle kontingenten Bestimmungen der Naturphänomene erklärt werden können:

Ist jedoch das Allgemeine als Gesetz, Kraft, Materie bestimmt, so will man dies doch nicht für eine äußere Form und subjektive Zutat gelten lassen; sondern den Gesetzen schreibt man objektive Wirklichkeit zu, die Kräfte sind immanent, die Materie die wahrhafte Natur der Sache selbst. Ähnliches auch gibt man etwa zu bei den Gattungen, z. B. daß diese nicht so eine Zusammenstellung von Ähnlichem, eine von uns

¹³⁵ Jedes erfahrungsbedingte Erkennen teilt nach Hegel diese Prämisse, ohne zu erkennen, dass die (absolute) Differenz zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt auf einem analytischen Urteil des Vorbegriffs *Natur* beruht. Siehe dazu Enz_L, § 225 (378).

¹³⁶ Dove 1826, 168. In einer anderen Nachschrift heißt es: „Die Natur ist zufällig. Dies bezieht sich darauf, daß die Gestaltungen der Natur nach dieser Selbständigkeit erscheinen, als ob das eine existieren könnte ohne das andere. Was zufällig ist, das ist, ob anderes ist oder nicht. [...] Die bloß äußerliche Notwendigkeit ist selbst Zufälligkeit. [...] Die Zufälligkeit ist zunächst der Schein selbständiger Existenz.“ Uexküll 1822, 18 f.

¹³⁷ Vergleiche auch Cassirer 1920, 361 und Wandschneider 1985, 350.

gemachte Abstraktion seien, daß sie nicht nur Gemeinschaftliches haben, sondern das eigene innere Wesen der Gegenstände selbst seien, die Ordnungen auch nicht bloß zur Übersicht für uns seien, sondern eine Stufenleiter der Natur selbst bilden. Die Merkmale sollten ebenfalls das Allgemeine, das Substantielle der Gattung sein. Die Physik selbst sieht diese Allgemeinheiten als ihren Triumph an; man kann sogar sagen, daß sie leider nur zu sehr in diese Verallgemeinerung gehe. [...] Es ist der Mangel der Physik, daß sie zu sehr im Identischen ist; denn die Identität ist die Grundkategorie des Verstandes.¹³⁸

Aufgrund der empirischen Rückkopplung der *extrasubjektiven Objektivität* der Naturgesetze sind die empirischen Physiker aus epistemischer Sicht gezwungen, „alles erklären [zu] müssen, da ihre Bewährung nur auf den einzelnen Fällen beruht“. ¹³⁹ Die mechanische Erkenntnisgrammatik begreift die Zufälligkeit einerseits als eine konstitutive Kategorie ihres Naturbegriffs und begründet über diese, dass der gemessene Grad einer Messgröße grundsätzlich außerhalb des begründeten Verstehens im nomologischen (Diskurs-)Raum der *Realität* (NaWi) liegt (siehe 3.3). Andererseits ist man in ihrem Rahmen – wie in allen erfahrungsbedingten Wissenschaften – bestrebt, die *Zufälligkeiten wegzuarbeiten*, indem man diese mit notwendig-allgemeinen Gesetzen erklären will. Der empirische Physiker will die Kontingenz eines Naturphänomens in einem positivistischen Sinn auflösen und unter ein umfassendes Gesetz bringen. Auf das Problem, dass ein solches Vorhaben niemals einen Abschluss finden kann, wurde bereits eingegangen.¹⁴⁰

Hegel kritisiert die Naturerkenntnis im Sinn der mechanischen Erkenntnisgrammatik nicht darin, dass diese die Zufälligkeitsbestimmung der Wirklichkeit der selbständigen Natur zuschreibt, sondern dass sie diese Zuschreibung als *Ohnmacht der (menschlichen) Erkenntnis* gegenüber dem Proteus Natur interpretiert, der durch die Suche nach dem alle Erscheinungen kausal-mechanisch erklärenden Gesetz entgegneten wird. Hegel schreibt dazu:

Das Zufällige ist indes nur das Wirkliche in der einseitigen Form der Reflexion-in-Anderes oder das Wirkliche in der Bedeutung eines bloß Möglichen. Wir betrachten demgemäß das Zufällige als ein solches, welches sein oder auch nicht sein, welches so oder auch anders sein kann und dessen Sein oder Nichtsein, dessen So- oder Andersein nicht in ihm selbst, sondern in Anderem begründet ist. Dies Zufällige zu überwinden

¹³⁸ Enz_N, § 245Z (19 f.).

¹³⁹ Enz_N, § 353Z (438).

¹⁴⁰ Ich erinnere an das Problem der *Unabgeschlossenheit* der Naturerkenntnis, siehe Diskussion 3.3.

ist nun überhaupt ebenso einerseits die Aufgabe des Erkennens [...] Ob nun schon die Zufälligkeit, der bisherigen Erörterung zufolge, nur ein einseitiges Moment der Wirklichkeit und deshalb mit dieser selbst nicht zu verwechseln ist, so gebührt derselben doch, als einer Form der Idee überhaupt, auch in der gegenständlichen Welt ihr Recht. Dies gilt zunächst von der Natur, auf deren Oberfläche sozusagen die Zufälligkeit ihr freies Ergehen hat, welches dann auch als solches anzuerkennen ist, ohne die [...] Präention, darin ein nur so und nicht anders sein Können [naturgesetzliche Determination, F. B.] finden zu wollen.¹⁴¹

Darüber hinaus kritisiert Hegel insbesondere das kantische Vorgehen, die erkenntnistheoretische Übersetzung dieser ontologischen Bestimmung des Naturseins – die Natur als vom (endlichen) Bewusstsein unabhängige Instanz durch die kontingente sinnliche Wahrnehmung zu wissen – als Grenze der begründeten Vernunftkenntnis überhaupt zu interpretieren (siehe 4.1.3). Hegel hingegen behauptet, dass die spekulative Vernunftkenntnis, indem er diese Grenze der kantischen Vernunftkritik bewusstseinstheoretisch reinterpretiert und den antinomischen Vorbegriff der Natur aus ihrer reinen Selbsterkenntnis ableitet, die wesentliche ontologisch-konstitutive Bestimmung der Natur rein begrifflich erkennt (siehe 4.1.5).

Die organologische Betrachtung der aristotelischen Naturphilosophie schreibt dem Proteus Natur statt verstandeslogischer Gesetze immanente Grundprinzipien zu. Sie agiert in ihrer Erkenntnisgrundhaltung dabei nicht weniger idealistisch als die mechanische Naturwissenschaft, welche ebenso davon ausgeht, dass die Naturerscheinungen die Oberfläche einer begrifflich bestimmbaren logischen Struktur sei. Im Grunde fragt Hegel: Warum sollten nicht alle logischen Formen, die ich zur begrifflichen Erkenntnis der Natur in Anschlag bringe, ontologisch-konstitutive Momente dieser sein?

Aristoteles geht davon aus, dass dem immanenten Zweck, dem *Naturzweck_A*, die hyletischen Bestimmungen (etwa Kausalbestimmungen) der kontingenten Naturerscheinung explanatorisch und ontologisch untergeordnet sind (siehe Fußnote 1.1 (76)).¹⁴² Für das erkennende Begreifen des lebendigen Einzeldings ist das immanent gedachte Selbstbestim-

¹⁴¹ EnzL, § 145Z (284 f.). Siehe auch Cassirer 1920, 361 f. und Falkenburg 1987, 154 f.

¹⁴² Hegel interpretiert Aristoteles' Naturbegriff wie folgt: „Der Zweckbegriff, als den natürlichen Dingen innerlich, ist die einfache Bestimmtheit derselben, z. B. der Keim einer Pflanze, der der realen Möglichkeit nach alles enthält, was am Baum herauskommen soll, also als zweckmäßige Tätigkeit nur auf die Selbsterhaltung gerichtet ist. Diesen Begriff des Zwecks hat auch Aristoteles schon in der Natur erkannt, und diese Wirksamkeit nennt er die Natur eines Dinges; die wahre teleologische Betrachtung und diese ist die höchste – besteht also darin, die

mungsprinzip wesentlich, die hyletischen Bestimmungen der äußerlichen Erscheinung hingegen unwesentlich (siehe 1.3.5). Aus Hegels BWP heißt dies, ohne den Begriff des immanenten Selbstbestimmungsprinzips kann man das Lebewesen überhaupt nicht denken – diese Einzeldinge könnten, wie Descartes bemerkt, auch fremdbestimmte Automaten sein (siehe Fußnote 39 (170)). In der aristotelischen Erkenntnisgrammatik stellt es kein Problem dar, dass der *Grad der Kontingenz der Naturerscheinung* im Fall der organischen Naturgebilde sogar zunimmt, deren individuelle Erscheinungen durch die zufällige Ausbildung der Arten, Missbildungen, die fortwährende Gewaltsamkeit des Lebensprozess et cetera bedingt sind.¹⁴³

Auch der organologische Begriff *Natur* zeichnet sich dadurch aus, dass er durch die Ambiguität des *Naturseins* – begrifflich (logisch-notwendig) und nicht-begrifflich (sinnlich-kontingent) zu sein – bestimmt ist. Dennoch sieht die aristotelische Naturphilosophie ihre epistemische Aufgabe nicht darin, alle zufälligen Bestimmungen der Natur positiv aufzulösen (siehe 7.2.3 und Fußnote 35 (431)). Es charakterisiert die *List* dieser Naturbetrachtung, die Kontingenz der Naturerscheinungen als deren konstitutives Moment anzuerkennen, aber die positivistische Auflösung nicht zu einem wesentlichen Ziel der Naturerkenntnis zu machen. Vielmehr geht es in der naturphilosophischen Erkenntnis darum, die kontingenten und mannigfaltigen Bestimmungen in eine systematische Einheit zu bringen und deren *Systematizität_{K/H}* durch ein naturimmanentes Prinzip zu begreifen.

Es sei nach Hegel daher nicht die *Ohnmacht des Begriffs* als vielmehr die „Ohnmacht der Natur“, ihre eigene immanente Systematizität und deren ideelles Prinzip nicht begrifflich zusammenhängend, sondern oberflächlich durch die unendliche Mannigfaltigkeit zufälliger und einzelner Erscheinungen auszudrücken. Er konstatiert:

Das unmittelbar Konkrete nämlich ist eine Menge von Eigenschaften, die aufeinander und mehr oder weniger gleichgültig gegeneinander sind, gegen die eben darum die einfache für sich seiende Subjektivität ebenfalls gleichgültig ist und sie äußerlicher, somit zufälliger Bestimmung überläßt. Es ist die Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten und die Ausführung des Besonderen äußerer

Natur als frei in ihrer eigentümlichen Lebendigkeit zu betrachten.“ ENZ_N, § 245Z (14). An anderer Stelle: „Die lebendige Betrachtung ist diese Vielheit des Stoffes, zurückgerufen in die Einheit, in dieser Trennung die Subjektivität des Lebens, so daß das Zerfallen ins Besondere und Allgemeine aufgehoben wird. Die Lebendigkeit ist also Totalität, Selbstzweck für sich, in sich zurückkehrend.“ Ringier 1820, 7.

¹⁴³ Siehe ENZ_N, § 368 (502) und die Auslegung in Naeve 2013, 320 f.

Bestimmbarkeit auszusetzen. [...] Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen, und das Ungehörigste ist, von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeiten begreifen – und, wie es genannt worden, konstruieren, deduzieren; sogar scheint man die Aufgabe um so leichter zu machen, je geringfügiger und vereinzelter das Gebilde sei.¹⁴⁴

Die Macht der aristotelischen Erkenntnis der *Natur* besteht darin, die grundsätzliche Ambiguität des Naturseins, die die *Realitätserkenntnis* (*Neuzeit*) in die epistemologische Spannung von kausal-notwendigen Gesetzesbestimmungen und kontingent-sinnlichen Gehalten übersetzt, in widerspruchsbehafteten Begriffen auszudrücken und darin zu erhalten (siehe 1.3.6, 3.3 und 5.2.3). Der nach dem Prinzip der immanenten Selbstbestimmung gedachte Naturzweck *schließt* die in der Kontingenzbestimmung begrifflich ausgedrückte nicht-begriffliche Erscheinung des Naturseins und somit auch die *epistemologische Asymmetrie* zwischen (kausal-gesetzlicher) Notwendigkeit und Kontingenz *ein*.¹⁴⁵

Die mechanische und die aristotelische Erkenntnisgrammatik teilen demnach die Prämisse, dass die Natur eine selbstbestimmte, eine selbstständige Totalität ist und die Kategorie des *Zufalls* das *nicht-begriffliche Erscheinen* dieses Selbständig-Seienden begrifflich bestimmt. Sie unterscheiden sich allerdings in der Interpretation der Kategorie *Zufall* und somit im Verständnis des Selbständigkeitsbegriffs (siehe 7.2.1). Wesentlich für die bisherige Argumentation ist, dass die Kontingenzbestimmung eine gewisse „Verhältnislosigkeit“¹⁴⁶ zwischen den Begriffen *Idee* und *Natur* signalisiert. Nach Taylor besitzt die Natur „a reality which is not held in the lead strings of the Idea as an external source of control“ (siehe Fußnote 46 (436)). Auch in der organologischen Betrachtung, die die *Naturerscheinungen* als selbstbestimmte Einheiten denkt, wird das Natursein in der epistemologischen Asymmetrie (begrifflich-

¹⁴⁴ Enz_N, § 250 (34 f.). Siehe auch Enz_L, § 145 (285) und Cassirer 1920, 361 f.

¹⁴⁵ Hegel schätzt diese aristotelische Entdeckung überaus positiv ein: „Die Natur ist Entelechie, – was sich selbst hervorbringt.“ VGPh_{II}, 175. Der Vorteil des aristotelischen Naturbegriffs liegt für Hegel darin, dass er Natursein nach der Dialektik – der Selbstbewegung des Begriffs – auffasse. Das Natursein von Etwas beinhalte das, was Zweck in sich, Einheit mit sich selbst und Prinzip seiner Tätigkeit ist. Gerade die ontologisch-explanatorische Priorität der inneren Zweckmäßigkeit unterscheide die aristotelische Bestimmung der Natur (eines Dinges) von der neuzeitlichen. Sie stelle eine „immanente innere Zweckmäßigkeit [...], zu der er [Aristoteles] das Notwendige [causa efficiens] als eine äußere Bedingung betrachtet“ (VGPh_{II}, 174), dar.

¹⁴⁶ Darauf weist Falkenburg in Anlehnung an H. Braun hin. Vergleiche Falkenburg 1987, 142 und 149 f. (Fußnote 29).

Ebene	Unterebene
b2.3) logische Selbstbestimmung	anerkennungstheoretische Selbstbewegung des Begriffs (Formen der organischen Bewegung) b2.3.1) Differenzierung des unmittelbaren Bewusstseins (Trennung zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit) b2.3.2) Synthesis zum vermittelten Bewusstsein: b2.3.2.1) verstandeslogische Subsumtion des Anderen (Entgrenzung der Innerlichkeit und vernichtende Assimilation: zum einen des Individuums durch die Welt und zum anderen von Teilen der Welt durch das Individuum) b2.3.2.2) vernunftbestimmte Synthesis (anerkennendes Verhalten) b2.3.2.2.1) anerkennende Identifikation des Anderen unter Bewahrung der Differenz (Gattungsprozess der Individuen gleicher Art) b2.3.2.2.2) konstitutive Anerkennung eines gemeinsamen Selbstbewusstseins (der ideell-allgemeinen Gattung durch die Individuen)

Tabelle 7.1: Erweiterte Übersicht über die Schichten der Selbstbestimmung.

notwendig / nicht-begrifflich-zufällig) gedacht. Jedoch ermöglicht die organologische Bestimmung der Natur, die Kontingenzbestimmung als eine dem Begriff der *Natur immanente Alogizität* zu denken. Die *epistemologische Spannung* zwischen Logizität (begrifflicher Notwendigkeit) und Alogizität (nicht-begrifflicher beziehungsweise sinnlicher Kontingenz) drückt laut Hegel die ontologisch-konstitutive Grundbestimmung des Naturseins aus, die jede Naturerkenntnis implizit oder explizit voraussetzt.¹⁴⁷

7.3.6 Die logische Form des Verhältnisses zwischen Idee und Natur (ad b3)

Die beispielhafte Analyse der beiden naturwissenschaftlichen Erkenntnisgrammatiken zeigte, dass sie den gleichen ideellen Vorbegriff *Natur* voraussetzen: Die Natur wird als ein Ontologisch-Selbständiges gedacht,

¹⁴⁷ Man könnte mit Hegel die aristotelische Differenzierung des Selbstbestimmungsbegriffs hinsichtlich des Unterpunkts b2.3 der logos-bestimmten Selbstbestimmung fortführen (siehe Tabelle 1.3 (89)). So ließen sich alle anderen Formen der Verwirklichung auf die Anerkennungsbewegung des Bewusstseins zurückführen, siehe Tabelle 7.1.

das durch die epistemologische Spannung zwischen den Kategorien (*begrifflich ausgedrückter*) *Notwendigkeit* und (*nicht-begrifflich erscheinender*) *Kontingenz* näher charakterisiert wird. Wenn die WdL in einem Bezug zur erfahrungsbedingten Naturwissenschaft gebracht werden soll, dann muss sich dieser ideelle Vorbegriff aus der *Idee ableiten* lassen. Wäre dies der Fall, dann stehen die WdL über ihren *Vorbegriff Natur* mit der Naturphilosophie und somit das Begriffssystem *Idee* mit dem Begriffssystem *Natur* in einem *begriffslogischen Verhältnis*. Ohne solch ein begriffslogisches Verhältnis, unterstreicht Falkenburg, „ist nicht mehr einzusehen, auf welche Weise dem reinen Denken die Natur überhaupt durchsichtig sein kann“.¹⁴⁸

Hinsichtlich dieses begriffslogischen Verhältnisses möchte ich zweierlei fragen: Wie Hegels zentrale Verhältnisbestimmung *frei entlassen* zu verstehen ist und welche logische Figur das Verhältnis zwischen WdL und Naturphilosophie begrifflich ausdrückt.¹⁴⁹ Das grundsätzliche Problem bei der Beantwortung dieser Fragen besteht darin, dass eine wirklich tragfähige Rekonstruktion seitens der Hegel-Forschung noch nicht vorgelegt wurde. Es scheint ganz so, als wachse seit Schellings Kritik die Zahl der Einwände mit der Zahl der Rekonstruktionsversuche. Dies lässt sich beispielsweise am Diskurs zweier moderner Interpretationsschulen nachvollziehen: der logizistischen (etwa: Hösle und Wandschneider) und der anerkennungstheoretischen (etwa: Schulz, H. Braun und Falkenburg). Selbst sehr wohlwollende Interpreten wie Taylor kapitulieren vor dieser Herausforderung.¹⁵⁰ Vor diesem Hintergrund und in Bezug zu den beiden Fragen soll der Übergang mit Hilfe einiger tentativer Überlegungen nachgezeichnet werden:

UE1 Zu erinnern ist an die grundsätzliche philosophische Verfahrensweise, die auch für die Übergänge zwischen den Stufen der Selbstmodifikationsbewegung der *Idee* gültig bleibt: Jeder Verfahrensschritt ist begrifflich zu begründen. In der SIP stellt daher der Rückgriff auf die erfahrungsbedingte Erkenntnis (also auf Begründungen, die auf die Selbst- und Welterfahrung des BWS rekurrieren), aber auch der Vorgriff auf die Gesamtkonzeption des Systems beziehungsweise die Selbstmodifikationsbewegung der *Idee* noch keine ausreichende Begründung dar. Sie sind lediglich Prämissen der jeweiligen

¹⁴⁸ Falkenburg 1987, 145.

¹⁴⁹ Die erste Frage stellt sich Wandschneider in Wandschneider 1990, 27 hervor, die zweite Falkenburg in Falkenburg 1987, 149 f. (Fußnote 29).

¹⁵⁰ Siehe exemplarisch Falkenburg 1987, 133–157 und Wandschneider 1990 sowie Taylor 1975, 348, Fußnote 1.

Argumentationen, die im Verfahren durch die begriffslogische Entwicklung eingeholt werden müssen. Jede der drei Totalitäten Idee, Natur und Geist wird in ihrem Bedeutungsfeld in einem geschlossenen Begriffssystem und unter eigenem *Vorzeichen* entwickelt. Im jeweils vorhergehende Begriffssystem wird mit dem *abschließenden Begriff* eine Bedeutung expliziert, an der sich – laut Hegel – die Begriffsentwicklung des nachfolgenden Begriffssystem in der SIP *entzündet* und dessen Verfahrensnorm selbst ausrichtet.¹⁵¹ Die *Abschlusserkenntnis* einer eigenständigen philosophischen Teildisziplin *übergibt* also nicht nur einen gehaltvollen Begriff, sondern auch eine Orientierungsnorm, nach der die Grundhaltung des philosophischen Erkennens ausgerichtet wird.

- UE2 In der SIP muss der Übergang zur Natur gemäß der WdL, ihrem *abschließenden Begriff* nach, verstanden werden. Wir können zwar programmatisch auf die Struktur der Selbstmodifikationsbewegung der *Idee* und die noch nicht explizierten Elemente verweisen, aber durch diese Struktur nicht den Übergang zur *Natur* erklären. Eine auf ein irgendwie gehaltvoll vorbestimmtes Endziel gerichtete zweckrationale Erklärung des Übergangs im Sinn eines „subjektivistischen Produktionsidealismus“¹⁵² ist damit ausgeschlossen.
- UE3 In 7.1 wurde darauf hingewiesen, dass die WdL ein vollständig selbstgenügsames, rein-objektives Denken demonstriert, die Realphilosophie aber voraussetzende Erkenntnis ist. Hegel koppelt das spekulative Denken der Natur nicht wie Kant in den MAN an erfahrungsbedingte Begriffe zurück, sondern an die *Begriffsarbeit* in den Naturwissenschaften (siehe 7.2.3). Der Rückgriff auf die die Wirklichkeiterschließungsweisen führenden Erkenntnisgrammatiken der Naturwissenschaften, wird deshalb vorausgesetzt, weil Hegel an ihnen die ihre Theorie und Praxis (explizit oder implizit) leitenden Begriffe herauschälen will. Diese müssen durch das begriffslogische Verfahren der Naturphilosophie rekonstruiert werden (siehe 7.2.5),

¹⁵¹ Gerade in Bezug zur Entwicklung des Gesamtsystems unterstreicht Hegel diese philosophische Grundhaltung: „[D]abei ist dieser Kreis ein Kreis von Kreisen; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion-in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist. Bruchstücke dieser Kette sind die einzelnen Wissenschaften, deren jede ein Vor und ein Nach hat oder, genauer gesprochen, nur das Vor hat und in ihrem Schlusse selbst ihr Nach zeigt.“ WdL_B, 571.

¹⁵² Fulda 2003a, 132.

um zu beweisen, dass die wissenschaftlich-anerkennde Interaktion mit dem *selbständigen Akteur Natur* (siehe Fußnote 74 (184)), der sich nur in „begriffloser Weise“¹⁵³ auszudrücken vermag, durch die Grundbegriffe der WdL explanatorisch und normativ fundiert ist. Der Vorbegriff *Natur* – ein selbstbestimmtes und sich nicht-begrifflich ausdrückendes Quasi-Subjekt (Akteur) zu sein – muss an dem Begriff *Idee* expliziert werden.

- UE4 Die Erkenntnisgewissheit im reinen Selbstbewusstsein über ein sich selbst realisierendes objektives Denken beziehungsweise eine *selbstgenügsame Idee* wird durch die sukzessive begriffslogische Entwicklung aller reinen Denkbestimmungen im endlichen Geist begründet (siehe 7.3.2): Die Selbstbezüglichkeit des *objektiven Denkens* wird in horizontaler Hinsicht durch eine Kette von begriffslogischen Schlüssen expliziert, die durch die Notwendigkeit des dialektischen Prinzips zusammengehalten und erzeugt wird (*inner-systematische Objektivität*). Die Selbstgenügsamkeit des objektiven Denkens basiert auf dem von ihm erzeugten zirkulär-geschlossenen und sich selbst begründenden Begriffssystem. Die erreichte Erkenntnisgewissheit ist daher „ihrer absolut sicher und in sich ruhend“.¹⁵⁴ Die Erkenntnisgewissheit ist nicht nur die einer Mehrheitsmeinung, sondern prima facie gleich der mathematischen oder (verstandes-)logischen Erkenntnis. Die vertikale Einheit, das Wissen im reinen Selbstbewusstseins, besteht in der anerkennenden Identifikation zwischen dem endlichen Geist und der reinen Subjektivität (der Gesamtheit des Begriffssystems). Die Anerkennung der reinen Subjektivität erarbeitet sich der endliche Geist durch deren Erkenntnis sukzessive, also entlang des Verfahrens des sich selbst begründenden begriffslogischen Schließens.
- UE5 Genauer: Zu Beginn steht das Begründungsverfahren unter einer nicht-logischen Prämisse, nämlich dem subjektiven „Entschluß, rein denken zu wollen“¹⁵⁵ – die reinen Gedanken in ihrer Selbstbestimmung unter Absehung aller Realerfahrung zu erkennen. Dieser willentliche Entschluss ist ein subjektives Vorzeichen der systematischen Erkenntnis des objektiven Denkens (horizontale Einheit) und somit der Selbsterkenntnis des reinen Bewusstseins (vertikale

¹⁵³ Hösle und Wandschneider 1983, 176.

¹⁵⁴ WdLB, 573. Siehe auch Düsing 1976, 205 ff., 243, 345.

¹⁵⁵ Siehe Fußnote 11 (270).

Einheit). Die innerhalb der WdL gewonnene Erkenntnisgewissheit (UE4) führt jedoch zu der Einsicht, dass dem erlangten Wissen seiner selbst (reines Selbstbewusstsein) nicht wieder eine subjektive Totalität (ein Ich) vorausgesetzt wird. Denn die sukzessiv erarbeiteten Bestimmungen sind in ihrer systematischen Totalität der begriffliche Ausdruck des Subjekts (des *ich denke*). „Dessen vollständiges, komplexes Leistungs- und Beziehungsgefüge kann in der Theorie vielmehr *nur* als Resultat eines stufenweisen Ausbaus aus Konstitutionselementen auftreten, [...] d[en] reinen Denkhandlungen und d[en] notwendigen Beziehungen und Regeln, aus denen die [reine] Subjektivität als deren synthetische Einheit zu entwickeln ist.“¹⁵⁶ Jedes Vernunftsubjekt würde aufgrund der Notwendigkeit der vertikalen Einheit ebensolche Schlüsse ziehen und in seinem Denken das explizierte reine ICH der logischen Form nach als sein reines Selbst wissen. Insofern ist das rein begriffliche Demonstrationsverfahren unabhängig davon, welches Bewusstsein wann und wo denkt. Die WdL ist vollkommen *selbstgenügsame Selbsterkenntnis* des Selbst und des objektiven (wissenschaftlichen) Denkens zugleich.

Allein es ist dies der freie Akt des Denkens, sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich selber ist und sich hiermit seinen Gegenstand selbst erzeugt und gibt. Ferner muß der Standpunkt, welcher so als unmittelbarer erscheint, innerhalb der Wissenschaft sich zum Resultate, und zwar zu ihrem letzten machen, in welchem sie ihren Anfang wieder erreicht und in sich zurückkehrt. Auf diese Weise zeigt sich die Philosophie als ein in sich zurückgehender Kreis, der keinen Anfang im Sinne anderer Wissenschaften hat, so daß der Anfang nur eine Beziehung auf das Subjekt, als welches sich entschließen will zu philosophieren, nicht aber auf die Wissenschaft als solche hat. Oder, was dasselbe ist, der Begriff der Wissenschaft und somit der erste – und weil er der erste ist, enthält er die Trennung, daß das Denken Gegenstand für ein (gleichsam äußerliches) philosophierendes Subjekt ist – muß von der Wissenschaft selbst erfaßt werden. Dies ist sogar ihr einziger Zweck, Tun und Ziel, zum Begriffe ihres Begriffes und so zu ihrer Rückkehr und Befriedigung zu gelangen.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Düsing 1976, 345. Hervorhebung und Einfügung von F. B.

¹⁵⁷ EnzL, § 17 (63). Die entsprechende *Grundhaltung der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis*_H legt bereits die Schulung durch die PhG nahe, die als Stufenleiter zum System die Gewissheitsansprüche verschiedener Wirklichkeitserschließungsweisen destruiert (siehe 5.1.2) und das Bewusstsein des endlichen Geistes zu einem konsequenten Skeptizismus gegen alle nicht-begriffliche Erkenntnis schult. Siehe Fußnote 43 (284). In der Enz rekapituliert Hegel diese Schulung anhand der drei „dem Denken zur Objektivität gegebenen Stellungen“, siehe EnzL,

- UE6 Der damit einhergehenden Selbstrechtfertigungspflicht kommt die WdL nach (siehe 4.3.3), indem sie die produzierten Bestimmungen des begreifenden Erkennens als Bestimmungen des objektiven Denkens erkennt. Am Ende der WdL wird auch die unmittelbar intellektuell geschaute Bestimmung, an der sich das begreifende Erkennen *entzündet* (das *Sein*), als Resultat der begriffslogischen Entwicklung erkannt. Das objektive Denken (die reine Subjektivität) realisiert sich in der Denkarbeit des endlichen Geistes. Dieser ist sich aber darüber bewusst, dass er in seinem methodischen Denken „de[n] reine[n] Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält“, realisiert: In seiner logischen Struktur ist der Begriff, die reine Subjektivität, „daher die einfache Beziehung auf sich“ und darin identisch mit der unmittelbaren Bestimmung *Sein*.¹⁵⁸ Allerdings stellt die reine Subjektivität „auch erfülltes Sein“ dar, da „der sich begreifende Begriff“ begrifflich expliziert wird als eine „konkrete, ebenso schlechthin intensive Totalität“, als das ausdifferenzierte, systematisch zusammenhängende und bedeutungsvolle Begriffsfeld der *Logik*.¹⁵⁹
- UE7 Die affirmative Erkenntnisgewissheit im reinen Selbstbewusstsein besteht darin, dass alles, was *ist*, ein vom objektiven Denken Durchdrungenes und Vermitteltes ist. Alles, was Wirklichkeit beanspruchen kann – das Unmittelbare (die anfängliche Bestimmung *Sein*), das Vermittelnde (der methodische Denkakt) und das Vermittelte (der Begriff *Idee*) –, wird durch die Grammatik des objektiven Denkens konstituiert. Ein begrifflich nicht explizierbares und somit vom objektiven Denken unabhängiges Seiendes – etwa eine unbegreifliche, vom objektiven Denken vollkommen unabhängige Natur – kann nicht *seiend* oder unter sonst einer logischen Bestimmung gedacht werden. Denn sobald es wie auch immer *unmittelbar bewusst* ist, wurde es bereits von den Kategorien des objektiven Denkens durchdrungen.¹⁶⁰ Die dualistischen Ansichten – entweder, dass eine

§ 25 (91 f.). Siehe auch 5.1.2 und Wandschneider 1985, 332 f. sowie Fulda 2003a, 101.

¹⁵⁸ WdL_B, 572.

¹⁵⁹ WdL_B, 572.

¹⁶⁰ VdR_I, 113. Der endliche Geist ist sich im reinen Selbstbewusstsein gewiss, „daß der Begriff alles und seine Bewegung die allgemeine absolute Tätigkeit, die sich selbst bestimmende und selbst realisierende Bewegung ist. Die Methode ist deswegen als die ohne Einschränkung allgemeine, innerliche und äußerliche Weise und als die schlechthin unendliche Kraft anzuerkennen, welcher kein Objekt, insofern es

irgendwie alogische Natur außerhalb des *objektiven Denkens* steht und dem endlichen Geist Bedeutungsgehalte lediglich vorgibt, oder, dass der endliche Geist die Natur willkürlich erzeugt – widersprechen dieser affirmativen (idealistischen) Erkenntnisgewissheit.¹⁶¹ Eine wesentliche Erkenntnis im Zuge der epistemologischen Gewissheit am Ende der WdL lautet, dass jegliche begriffliche Bestimmung des Bewusstseins durch die Grammatik des objektiven Denkens konstituiert wird.¹⁶²

- UE8 Dadurch wird die Möglichkeit ausgeschlossen, von einem *außerlogischen* oder *logisch transzendenten Standpunkt* eine Differenzierung zwischen Denken und Sein oder Idee und Natur vorzunehmen. Es gibt aus rein logischer Sicht keine *absolutere Form* (keine *absolutere Kategorie* oder keinen *reicheren Begriff*) außerhalb der WdL. Die *Wirklichkeit_H* nach ihr zu denken, ermöglicht deren umfassendste und integrativste systematische Erkenntnis. Im systematischen Denken kommt man entgegen der Behauptung des Scholastikus (siehe 4.3.3) aus der zirkelhaften Struktur logischer (Selbst-)Begründung nicht heraus.¹⁶³ Die Natur (beziehungsweise die Realität insgesamt) wird insofern vom (absoluten) Begriff

sich als ein äußerliches, der Vernunft fernes und von ihr unabhängiges präsentiert, Widerstand leisten, gegen sie von einer besonderen Natur sein und von ihr nicht durchdrungen werden könnte.“ WdL_B, 551. Siehe ebenso Braun 1970, 58.

¹⁶¹ „Die Herleitung des Reellen aus ihm, wenn man es Herleitung nennen will, besteht zunächst wesentlich darin, daß der Begriff [...] durch die in ihm selbst gegründete Dialektik zur Realität so übergeht, daß er sie aus sich erzeugt, aber nicht, daß er zu einer fertigen, ihm gegenüber gefundenen Realität wieder zurückfällt und zu etwas, das sich als das Unwesentliche der Erscheinung kundgetan, seine Zuflucht nimmt, weil er, nachdem er sich um ein Besseres umgesehen, doch dergleichen nicht gefunden habe.“ WdL_W, 264. Hier ist Höle und Wandschneider 1983, 175, Fußnote 5 darin zuzustimmen, dass H. Braun irrt, wenn er „unterstellt, die Natur sei der Idee gegenüber ein ‚unabhängige[s] Vorliegendes und gegenständlich Präsent[e]s[.]‘“ (Braun 1970, 63) und die Kategorien der Naturphilosophie würden lediglich zufällig vorgefunden. Dies wird auch in Falkenburg 1987, 145–149 kritisiert.

¹⁶² Sobald eine Bestimmung gesetzt wird, ist der endliche Geist in diesen „Prozeß dialektischen Bestimmens hineingerissen und erfüllt ebendadurch und nur so die Bestimmung der Idee“ Höle und Wandschneider 1983, 190), sich zu einer systematischen und selbstbezüglichen Totalität zu entwickeln.

¹⁶³ Ansonsten gäbe es einen transzendentalen Meta-Standpunkt (eine Metabasis) einer logischen Perspektive, der einer begrifflich nicht einholbaren Logik unterliegen würde. Die Bestimmungen aus dieser Perspektive wären nach Hegel nicht nur *zufällig*, sondern gar *nicht denkbar*. Siehe auch Wandschneider 1985, 339–343. Es wurde mit Aristoteles darauf hingewiesen, dass ein solch abstraktes *Zugrundeliegendes* nur als Negationsbestimmung zum begrifflichen Bestimmen selbst, also im Denken selbst, erkannt werden kann, siehe Fußnote 64 (67).

erzeugt, als dass diese in ihrer Selbstbestimmung uns als nicht-begrifflicher Ausdruck dessen Kategorien *erscheint*. Es gibt kein Bewusstes (ob vermittelt oder unmittelbar), das nicht schon von der *Idee* durchdrungen wäre.¹⁶⁴

- UE9 Dennoch besteht nach Hegel ein Dilemma: Die innersystematische Objektivität des Begriffssystems befindet sich am Ende der WdL auf der Grenze zwischen *intrasubjektiver* und *extrasubjektiver Objektivität*. Obwohl „[d]ie systematische Ausführung [...] zwar selbst eine Realisation“ des *objektiven Denkens* ist und diesem extrasubjektive Objektivität zukommt (*autarke Selbstgenügsamkeit*_A, UE5), ist diese Realisation am Ende der WdL „noch logisch“ beziehungsweise nur begrifflich. Die Realisierung erfolgt im Medium des begrifflichen Denkens des konkreten Individuums, und ist „am Ende der Entwicklung der reinen Gedankenbestimmungen [...], insofern selbst noch mit einer Einseitigkeit behaftet“,¹⁶⁵ da sie „in den reinen Gedanken eingeschlossen“¹⁶⁶ verbleibt.
- UE10 Die Erkenntnisgewissheit im reinen Selbstbewusstsein weist über das Medium des begrifflichen Denkens hinaus, ohne dass sich an der Form des Objektivitätskriteriums etwas ändern würde (denn was bewusst wird, ist durch seine begrifflichen Bestimmungen gewiss und unterliegt somit der Grammatik des objektiven Denkens). Im reinen Denkkakt lotet der *tätige endliche Geist* seine (Denk-)Freiheit im begrifflichen Denken und somit die absolute Form seines Erkenntnishorizonts aus. Indem er unter der Norm der Anerkennung die Denkbestimmungen in ihrer Selbstbestimmung expliziert, begreift der endliche Geist die *Freiheit seines Denkens* in der reinen Subjektivität: des reinen ICH.¹⁶⁷ Die „absolute Freiheit“ des *objektiven Denkens* – dessen Prinzip, die reine Subjektivität, der endliche Geist sowohl als Moment seiner selbst wie auch als unabhängig von seinen mentalen Akten bestehende *Idee* begreift – stellt die Grundlage für den (logischen) Entschluss dar, die *Idee*, genauer:

¹⁶⁴ EnzL, § 20 (74 f.).

¹⁶⁵ Henrich 1971, 165. Der Mensch demonstriert „durch die Dialektik des Begriffs das einfache Fürsichsein der Idee“. EnzL, § 43 (392).

¹⁶⁶ WdLB, 572.

¹⁶⁷ „Indem im Nachdenken ebenso sehr die wahrhafte Natur zum Vorschein kommt, als dies Denken meine Tätigkeit ist, so ist jene ebenso sehr das Erzeugnis meines Geistes, und zwar als denkenden Subjekts, Meiner nach meiner einfachen Allgemeinheit, als des schlechthin bei sich seienden Ichs, – oder meiner Freiheit.“ EnzL, § 23 (80).

das begrifflich vermittelte „Moment ihrer Besonderheit“: das *Sein aller begrifflichen Bestimmungen*, „als ihren Widerschein, [...] als Natur frei aus sich zu entlassen“.¹⁶⁸

UE11 Die *entlassene Bestimmung Sein* ist am Ende der WdL in Bezug zur *Idee* vermittelt:

In der vernünftigen Erkenntnis lasse ich es frei und ‚bin‘ ohne Furcht, es zu verlieren. Es ist ein in sich Geschlossenes und Vernünftiges, dessen Freiheit für mich nichts Fruchtbares hat, da sein Wesen das meinige ist.¹⁶⁹

Die Positivität der affirmativen Erkenntnisgewissheit liegt in dem sicheren Wissen darüber, dass alles Bewusste in seiner Wirklichkeit durch das begriffslogische Verfahren erkannt werden kann (UE7). Der Übergang zur Natur erfolgt daher aus der im reinen Selbstbewusstsein erlangten Gewissheit über die Erkenntnisfreiheit des objektiven Denkens und die Einseitigkeit des Ausdrucksmediums des begrifflichen Denkens. Hegel konstatiert:

Die reine Idee, in welcher die Bestimmtheit oder Realität des Begriffes selbst zum Begriffe erhoben ist, ist vielmehr absolute Befreiung, für welche keine unmittelbare Bestimmung mehr ist, die nicht ebenso sehr gesetzt und der Begriff ist; in dieser Freiheit findet daher kein Übergang statt; das einfache Sein, zu dem sich die Idee bestimmt, bleibt ihr vollkommen durchsichtig und ist der in seiner Bestimmung bei sich selbst bleibende Begriff.¹⁷⁰

UE12 In der (affirmativen) epistemologischen Erkenntnisgewissheit folgt die uneingeschränkte Geltung der Grammatik der WdL (UE7/UE10). Wegen dieses Wissens über die Unabhängigkeit der *Idee* im reinen Selbstbewusstsein „ist die Form ihrer Bestimmtheit ebenso schlechthin frei“.¹⁷¹ Die als selbstgenügsamer Prozess gedachte *Idee* ist unabhängig vom begrifflichen Denkakt irgendeines menschlichen Individuums (U5). Durch diese Erkenntnis wandelt sich die Perspektive des rein begrifflich denkenden Bewusstseins auf die *Idee*. Der Logiker *erkennt* diese in ihrem Freisein (Eleutheria) *an*, indem es sie aus dem Ausdrucksmedium des rein begrifflichen Denkens und somit der reinen Subjektivität *frei entlässt*. Dieser *Entschluss* stellt aber zugleich den höchsten rein begrifflichen Ausdruck der

¹⁶⁸ EnzL, § 244 (393).

¹⁶⁹ Bernhardt 1820, 6. Siehe auch EnzL, § 244 (393).

¹⁷⁰ WdLB, 572.

¹⁷¹ WdLB, 573.

reinen Subjektivität dar. Es widerspräche der Bedeutung ihrer autarken Selbstgenügsamkeit, die Idee unter der Bedingung des begrifflichen Denkens einzelner Vernunftsubjekte zu denken. Als extrakategoriales beziehungsweise sich nicht-begrifflich ausdrückendes Sein gedacht, „nach dieser ihrer Einheit mit sich betrachtet, ist sie Anschauen“.¹⁷² Das *Anderssein der Idee* kann vom denkenden Bewusstsein wiederum nur ex-negativo, in Bezug zum erkannten absoluten Begriff als dessen nicht-begriffliches und anzuschauendes Erscheinen gedacht werden. Das heißt ebenso, dass ohne das *integrative Band* im Medium des begrifflichen Denkens die begrifflich explizierte Totalität *Idee auseinanderfällt* in die „absolut für sich selbst ohne Subjektivität seiende Äußerlichkeit des Raums und der Zeit“ (Natur).¹⁷³ Die *selbstbezügliche Negation* in dieser Anerkennung wird von Hegel häufig am Realphänomen der *aner kennenden Liebe* (agapē) erläutert, die er als elementaren Ausdruck wirklicher Freiheit begreift. Die logische Form der *Anerkennung* erweist sich im reinen Selbstbewusstsein als

die freie Macht; es ist es selbst und greift über sein Anderes über; aber nicht als ein Gewaltsames, sondern das vielmehr in demselben ruhig und bei sich selbst ist. Wie es die freie Macht genannt worden, so könnte es auch die freie Liebe und schrankenlose Seligkeit genannt werden, denn es ist ein Verhalten seiner zu dem Unterschiedenen nur als zu sich selbst; in demselben ist es zu sich selbst zurückgekehrt.¹⁷⁴

Zusammenfassend möchte ich hervorheben: Die im reinen Selbstbewusstsein liegende Erkenntnisgewissheit über die Eleutheria der *Idee*, die absolute Identität des (absoluten) Begriffs und der Realität, beendet einerseits das rein begriffliche Entwicklungsverfahren der WdL und eröffnet andererseits eine neue Sphäre, in der der Philosoph die zuvor begrifflich explizierte Totalität als ein *nicht-begrifflich Seiendes*, als „Alteration par excellence“¹⁷⁵ zur begrifflich realisierten *Idee* denkt beziehungsweise *anschaut*. Da die derart angeschaute *Natur* „nur nach der abstrakten Unmittelbarkeit des Seins [...] vom Bewußtsein gefaßt wird, ist sie als bloße Objektivität und äußerliches Leben“.¹⁷⁶ Im Übergang zur Natur wird also nicht die Erkenntnisgewissheit über die objektive Realität der *Idee* negiert, sondern das Medium ihrer Realisation. Die *Natur* als neue Sphäre

¹⁷² EnzL, § 244 (393).

¹⁷³ WdLB, 573.

¹⁷⁴ WdLW, 277. .

¹⁷⁵ Hoffmann 2004, 388.

¹⁷⁶ WdLB, 573.

oder Element der naturphilosophischen Entwicklung folgt nicht, weil die begriffliche Realisation der *Idee* in der WdL mangelhaft ist, die Natur irgendwie vorgefunden wird, der Philosoph sie lediglich aus Willkür setzt oder in Bezug zur irgendwie vorgegebenen Selbstmodifikationsbewegung der *Idee* denkt, sondern weil der erkennende Philosoph die *Idee* aufgrund der epistemologischen Gewissheit über ihre Eleutheria in ihrem Sein als unabhängig von seiner begrifflichen Realisation weiß. Wie die Natur wartet auch die *Idee* nicht darauf, dass wir sie begrifflich bestimmen.¹⁷⁷ Welche Schlussfolgerung kann man aus diesen Überlegungen zur Bedeutung der Wendung *frei entlassen* und zur Form des naturphilosophischen Erkenntnisverfahrens ziehen?

Das *Natursein* wird durch den Übergang als „ohne Subjektivität seiende Äußerlichkeit“¹⁷⁸ bestimmt. Das heißt, sie wird als *nicht-begriffliches* und *unmittelbares Sein* angeschaut. Durch diesen Vorbegriff des *Naturseins* ist die *Idee* nicht der unmittelbare, sondern der vermittelte Grund der Natur: Sie wird aufgrund dieses Vorbegriffs – also nicht aufgrund unseres subjektiven Erkenntnisvermögens – in ihrem Erscheinen als nur *anschaulich* bestimmt.¹⁷⁹ Die Anschaulichkeit beziehungsweise die *nicht-begriffliche Expression* muss als die irreduzible logische Bestimmung der Natur betrachtet werden. Diese bedeutet die Art und Weise, in der die *Idee* durch die Natur in ihrer Selbstbestimmung *ausgedrückt* wird.

Umgekehrt heißt dies, dass der Naturerkennende sich den Begriff der Natur erarbeiten muss, da sie diesen nicht zu *äußern* vermag (Ohnmacht der Natur, siehe 7.3.5). Ohne den synthetisierenden Grund des Begriffs werden die Bedeutungsmomente der *Idee* durch die Natur nur *dissipativ* ausgedrückt.¹⁸⁰ Das Naturseiende erscheint in absoluter „Vereinze-

¹⁷⁷ WdL_B, 573. Hegel problematisiert dies selbst: „Die Philosophie überhaupt ist die Erkenntnis der *Idee*, mit dieser kann sich die Philosophie begnügen, und es ist häufig, daß man bei dieser allgemeinen Erkenntnisweise stehen bleibt, und es scheint eine Willkür, ob man diese philosophische *Idee* auch auf die Natur anwenden wolle, so daß es als ein Belieben aussieht. Allerdings ist es richtig, daß die logische *Idee* das Allgemeine, [dagegen, F.B.] Natur, Recht, Besondere sind. Auf der anderen Seite aber ist Anwenden ein schiefes Verhältnis. Denn Anwenden folgt einer Regel, die für sich bestehe, gleichgültig sei gegen den besonderen Stoff, zu diesem hinzutrete, ob er angemessen sei der *Idee*, wo es gleichgültig sei, ob es dieser Stoff oder ein anderer Stoff sei. Die Natur aber ist nicht so eines, wozu die *Idee* hinzutritt, denn die Bestimmung der Natur liegt in der *Idee* selbst, aber es ist die *Idee*, die von sich aus zu der Gestalt, die die Natur ist, fortgeht.“ Dove 1826, 173.

¹⁷⁸ WdL_B, 573. Siehe auch Enz_G, § 247 (26).

¹⁷⁹ Hoffmann 2004, 391.

¹⁸⁰ „Die Natur ist vielmehr die *Idee* im Elemente des Außereinander, so daß sie [...]

lung gegeneinander“ als rein *zufällig* und lediglich einer ihm *äußerlichen Notwendigkeit* unterworfen.¹⁸¹ Hier zeigt sich eine Paradoxie für das Erkenntnisverfahren: Gerade weil die Naturphilosophie die Natur als *nicht-begrifflich Seiendes* anerkennt, muss sie diesem Proteus Gewalt antun, da er dadurch nur als *zufällig* und gerade nicht als selbstbestimmt, sondern als fremdbestimmt erscheint. Diese Fremdbestimmungen sollten nicht als produktive Schöpfungen des subjektiven Erkenntnisvermögens missverstanden werden, sondern als objektiv-gültige Projektionen ihres eigentlichen Bezugspunktes: der *Idee*, erkannt werden. Der Naturphilosoph denkt Natur immer vor dem Hintergrund der Idee, genauer: in der affirmativen Gewissheit des reinen Selbstbewusstseins.

„[D]ie Macht des freien Geistes“¹⁸² ist die affirmative Gewissheit im reinen Selbstbewusstsein, die nicht-begriffliche, nur zufällig erscheinende Natur in ihrer Selbstbestimmung begrifflich bestimmen zu können. Zugleich gestattet diese Gewissheit dem Naturphilosophen, die Natur in ihrer eigenen Selbstbestimmung anzuerkennen; genauer: die Natur in unterschiedlichen Teilgrammatiken auf Basis des aus der Idee abgeleiteten Vorbegriffs zu denken:

Die Natur ist zwar das Unmittelbare, – aber ebenso, als das dem Geiste Andere, nur ein Relatives und damit, als das Negative, nur ein Gesetztes. Es ist die Macht des freien Geistes, der diese Negativität aufhebt; er ist ebenso vor als nach der Natur, nicht bloß die metaphysische Idee derselben. Als der Zweck der Natur ist er eben darum vor ihr, sie ist aus ihm hervorgegangen, jedoch nicht empirisch, sondern so, daß er in ihr, die er sich voraussetzt, immer schon enthalten ist. Aber seine unendliche Freiheit läßt sie frei und stellt das Tun der Idee gegen sie als eine innere Notwendigkeit an ihr vor, wie ein freier Mensch der Welt sicher ist, daß sein Tun ihre Tätigkeit ist. Der Geist also, zunächst selbst aus dem Unmittelbaren herkommend, dann aber abstrakt sich erfassend, will sich selbst befreien, als die Natur aus sich herausbildend; dies Tun des Geistes ist die Philosophie.¹⁸³

Die Natur wird in ihrer Selbstbestimmung zugleich als Mittel gedacht: zum einen als Medium der Selbstrealisation der Idee und zum anderen als Vermittlung der affirmativen Erkenntnisgewissheit des begreifenden Erkennens. Für den Philosophen ergibt sich die (an-)treibende epistemologische Spannung, dass er mit der *Idee* ein ideelles Prinzip expliziert

die Begriffsmomente zerstreut festhält und in Realität darstellt [...].“ Enz_L, § 312 (203). Siehe auch Falkenburg 1987, 146.

¹⁸¹ Enz_L, § 248 (27).

¹⁸² Enz_N, § 376 (538 f.).

¹⁸³ Enz_N, § 376 (538 f.). Siehe auch Angehrn 1977, 444.

hat, das seine eigene Erkenntnisarbeit führt und auf deren Basis er die Wirklichkeit als selbstbestimmtes Ganzes denken kann. Die Natur als eine begriffslogische Spannung, als den „unaufgelöste[n] Widerspruch“¹⁸⁴ par excellence vorzubestimmen, ist die begriffliche Fixierung des logisch notwendigen nicht-begrifflichen Seins (*non-ens*), das aufgrund der Eleutheria der *Idee* gedacht wird.

Zugleich sieht Hegel in dieser begriffliche Fixierung den ersten Schritt dazu, die darin liegende epistemologische Spannung zwischen (begrifflichem) Denken und (nicht-begrifflichem) Sein aufzulösen. Damit ist ein immanenter Zug des naturphilosophischen Verfahrens von Beginn an determiniert. Will die Naturphilosophie die Selbstbestimmung der Natur erkennen, muss sie diese scheinbar *fremdbestimmen*, von außen begreifen. Erst an ihrem Ende, wenn der Naturphilosoph die Natur als *wahrhaft Lebendiges* denkt, zeigt sich im Begriff des Gattungsprozesses, dass die Natur *von sich aus* eine unmittelbar anschauliche Form des Prinzips der reinen Subjektivität – den selbstgenügsamen Kreislauf des Lebens als unmittelbare Vorstufe der Freiheit des Geistes – realisiert.

7.4 Die anthropologische Rückbindung der naturphilosophischen Wirklichkeitserkenntnis (ad e)

7.4.1 Zur Differenz zwischen Logik und Naturphilosophie

Mit dem Übergang Idee–Natur eröffnet sich für den Philosophen ein neues Medium seiner *systematischen Wirklichkeitserkenntnis_H*. Die Natur wird von ihm als *Idee in ihrem Anderssein* gedacht. Diese epistemologische und verhaltensnormierende Prämisse der Naturerkenntnis folgt aus den abschließenden Schlussfolgerungen im reinen Selbstbewusstsein am Ende der WdL. Zugleich wendet sich der Philosoph nunmehr als Naturphilosoph dieser neuen Sphäre wissenschaftlicher Erkenntnis vor dem *Erkenntnishorizont* der affirmativen *Erkenntnisgewissheit* im reinen Selbstbewusstsein zu: Alle Erkenntnis wird von dem idealistischen Bewusstsein durchdrungen – die Kategorien des *objektiven Denkens* konstituieren die *Wirklichkeit_H*.

Gemäß dieser Rahmenbedingungen wird der Naturphilosoph von zwei Ansprüchen *bedrängt*: Einerseits muss er einen nicht-begrifflichen, von unserer Denkarbeit unabhängigen Ausdruck der sich selbst realisierenden Totalität *Natur* erkennen. Andererseits muss er deren nicht-begriffliches

¹⁸⁴ Enz_N, § 248 (28).

Erscheinen auf eben die Kategorien des objektiven Denkens zurückführen, die in der rein begrifflichen Erkenntnis der Idee in der WdL erkannt werden (siehe 7.2.4). Das heißt, das naturphilosophische Erkenntnisverfahren muss aufgrund der begründeten Modifikation des Begriffs der *Idee* im Vergleich zum Erkenntnisverfahren der WdL an diesem neuen *Erkenntnismedium* über dessen *Vorbegriff*, dem der Natur, justiert werden.¹⁸⁵ Das Erkenntnismedium *Natur* wird durch die Ambiguität zwischen nicht-begrifflicher Erscheinung (Realausdruck) und begrifflicher Wirklichkeit (ideell-logische Bedeutung) charakterisiert (siehe 7.2.1).

Diese Neujustierung des philosophischen Erkenntnisverfahrens beruht auf dem Wechsel in der Art und Weise der Anerkennung, mit der der Naturphilosoph der realerscheinenden *Wirklichkeit_H*, der *Idee in ihrem Anderssein*, gegenübertritt.¹⁸⁶ In der WdL war es geradezu eine Voraussetzung, dass im denkenden Bewusstsein keine Differenz zwischen den Gedanken und dem Denken besteht.¹⁸⁷ Die selbstbestimmte *Natur* hingegen drückt ihre Totalität ihrem Vorbegriff nach nicht-begrifflich aus. Daraus folgt, wie gesagt, dass im Gegensatz zum reinen Denktakt des Logikers kein unmittelbares Band zwischen dem inneren Grund ihrer Totalität, dem sich selbstrealisierenden Begriff, und ihren Ausdrucksformen, den Naturphänomenen, besteht: Die materiellen und praktisch-wirkenden Realisationen erscheinen dissipativ und zufällig. Dies gilt nicht nur in Bezug zum Naturerkennenden, sondern auch zu den Naturformen untereinander.¹⁸⁸

In ihrer *äußerlich erscheinenden Selbständigkeit* beziehen sich die Naturphänomene durch äußerliche Notwendigkeit aufeinander. Jedes erscheint durch die Kraft, Macht und Gewalt der anderen fremdbestimmt

¹⁸⁵ Der Wandel der philosophischen Erkenntnis Methode mit dem Eintritt in das neue Erkenntnismedium *Natur* als Idee in ihrem Anderssein (Äußerlichkeit) wird insbesondere in Falkenburg 1987, 138, 149 betont.

¹⁸⁶ Man kann daher sagen, dass Hegel Wittgensteins These: „378. Das Wissen gründet sich am Schluß auf Anerkennung.“ (Wittgenstein 1951, 194) sicherlich unterstrichen hätte, wenn dieser die Anerkennungsbewegung als begriffslogische beziehungsweise denkende Vermittlungstätigkeit verstünde.

¹⁸⁷ Am Ende erweist sich sogar, dass die unmittelbare, intellektuell geschaute erste Bestimmung *Sein* als durch die Denktätigkeit *vermittelte* rein (begriffs-)logische Bestimmung begriffen werden kann. Gerade darin geht Hegel über Aristoteles hinaus, der die logische Form der Selbstgenügsamkeit des *Unbewegten Bewegers* lediglich nur als unmittelbares *autarkes Sein* anschaut (siehe 6.6). Der Philosoph kann jeden Begriff und somit jedes Bedeutungsmoment der *Idee* in seiner begrifflichen Denkarbeit erzeugen und in ein *Begriffssystem* integrieren.

¹⁸⁸ „In dieser Äußerlichkeit haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung gegeneinander; [...]“ Enz_N, § 248 (27).

(vergleiche Fußnote 136 (469)). Das Erscheinen dieses *äußerlichen In-Bezug-Setzens* ist, weil es ein Naturphänomen darstellt, ebenso nicht-begrifflich: ein *praktisch-vermitteltes Einwirken* im weitesten Sinn – in Form von Naturkräften, chemischen Prozessen, Nahrungskreisläufen et cetera. Erst im Gattungsprozess wird dieser gewaltsame Kreislauf des praktischen Einwirkens durchbrochen (vergleiche Fußnote 128 (466)), in welchem alles in einem äußerlichen Gegeneinander zusammenhängt, da sich der Organismus anerkennend zu seiner (überindividuellen) Gattung verhält und somit das Prinzip der reproduktiven Selbstbezüglichkeit im Andersseienden bis zu seinem Tod realisiert.

In diese sich nicht-begrifflich, sondern materiell-körperlich und praktisch-wirkend ausdrückende Natur ist der Naturerkennende zum einen mittels seines körperlich-lebendigen Naturseins *eingebunden* und zum anderen ihr aufgrund seines intelligiblen Begreifens *äußerlich gegenüberstehend*. Das naturphilosophische Erkenntnisverfahren wird daher durch ein *asymmetrisches Anerkennungsverhältnis* geprägt, weil der Naturerkennende zum einen die Natur durch seine Denkarbeit in das Medium seines Begreifens, in ein, vom Standpunkt der Natur aus gesehen, *Anderssein* übersetzt und weil er zum anderen für diese Übersetzungsarbeit die Totalität Natur aus dem *lebendigen Kontext* heraus erkennen muss.

Vor dem Hintergrund der affirmativen Erkenntnisgewissheit des reinen Selbstbewusstseins lässt sich diese *Asymmetrie* auch teleologisch fassen. Die kontingent erscheinende Natur realisiert ihr eigentliches Ziel, die Idee, *mangelhaft*. Die Naturphänomene entsprechen – wie ich Hegel bereits zitierte – ihren Begriffen nicht. Im Gegensatz zu Kant deutet Hegel die Kontingenz der Naturerscheinungen eben nicht als Folge einer mangelhaften naturphilosophischen Erkenntnis, sondern als *Ohnmacht der Natur* hinsichtlich ihrer *Realisationsweise* (siehe 7.3.5). In ihrer Selbstbestimmung realisiert sie die Idee lediglich in zersprengten einzelnen und zufälligen Erscheinungen. Das heißt, in seinem begreifenden Erkennen der Natur weiß der Naturphilosoph einerseits, dass die Natur die einzelnen Bedeutungsmomente (logische Formen) zwar in mannigfaltiger und zufälliger Ausführung (Materien, Kräften, Gattungen et cetera) realisiert, weil er die Bestimmungen des objektiven Denkens darin wiederfindet; und andererseits, dass die Selbstbestimmung der Natur nur unter Einbeziehung ihrer *nicht-begrifflichen Erscheinung* zu denken ist.

Hegels Rede vom mangelhaften Erscheinen der Idee in den Naturphänomenen spezifiziert diesen Gedanken. Die Natur entspricht in ihrer Art und Weise der Realisation (ihrer unmittelbaren Erscheinung) ihrer durch den Begriff vermittelten Wirklichkeit, eine selbstbestimmte Totalität zu

sein, nicht. Die Kontingenz wird von Hegel also als ein ontologisches Kennzeichen der Natur selbst – ihrer *Fähigkeit*, die Bestimmungen der Natur zu realisieren beziehungsweise in Erscheinung zu setzen – interpretiert.

Die interaktive Anerkennungsbewegung in der philosophischen Naturerkenntnis findet ihre Grenze in der nicht-begrifflichen Erscheinung der Natur. Die zum *begrifflichen Ausdruck*¹⁸⁹ nötige logische Form der *inneren Reflexion* sieht Hegel erst in der *zweiten Natur*, dem (Selbst-)Bewusstsein des endlichen Geistes, realisiert. Dieser ist in der Lage, die Idealität seiner Wirklichkeit und die der Naturphänomene (symbolisch) auszudrücken.¹⁹⁰ Die asymmetrische Anerkennung der Naturphilosophie lässt sich somit zweifach kennzeichnen: Die Natur wird als selbstbestimmte Totalität gedacht. Der Natur wird daher

– so jedenfalls Hegels genuinem Anspruch nach – weder ein *logisches Netz* übergeworfen noch wird sie materialiter auf Nicht- oder Übernatur reduziert, um sie auf diese Weise in das, was *an sich* und *immer schon* klar ist, einzuholen. Hegels früherer Ansatz zeigt sich vielmehr insoweit als eine Anerkennung des *Bestehens* von (freier) Natur als solcher – eine Anerkennung, die dennoch nicht einfach der Logik des Voraussetzens folgt und entsprechend einen philosophisch erkennenden Zugang zur Natur offenhält.¹⁹¹

Dieser Zugang der philosophischen Erkenntnis zur selbstbestimmten Totalität *Natur* steht im Zeichen der Asymmetrie des Anerkennungsverhältnisses zwischen *Idee* und *Natur*: Die Selbstbestimmung eines sich

¹⁸⁹ Hegel macht das Realisations- beziehungsweise Ausdrucksvermögen des denkenden Bewusstsein nicht allein am sprachlichen Vermögen fest, sondern an der symbolischen Entäußerung und Verinnerlichung. So kann das empfindende Bewusstsein seine Selbstbezüglichkeit auch in Farben, Tönen, Gerüchen, Gegenständen et cetera *symbolisieren*. Siehe Enz_G, § 401 (101).

¹⁹⁰ Diesen absoluten Idealismus des endlichen Geistes versinnbildlicht Hegel an der religiösen Grundhaltung: „Der Geist begnügt sich aber nicht damit, als endlicher Geist durch seine vorstellende Tätigkeit die Dinge in den Raum seiner Innerlichkeit zu versetzen und ihnen somit auf eine selbst noch äußerliche Weise ihre Äußerlichkeit zu nehmen, sondern als religiöses Bewußtsein dringt er durch die scheinbar absolute Selbstständigkeit der Dinge bis zu der in ihrem Inneren wirksamen, alles zusammenhaltenden, einen, unendlichen Macht Gottes hindurch und vollendet als philosophisches Denken jene Idealisierung der Dinge dadurch, daß er die bestimmte Weise erkennt, wie die ihr gemeinsames Prinzip bildende ewige Idee sich in ihnen darstellt. Durch diese Erkenntnis kommt die schon im endlichen Geiste sich betätigende idealistische Natur des Geistes zu ihrer vollendeten, konkretesten Gestalt, macht sich der Geist zu der sich selbst vollkommen erfassenden wirklichen Idee und damit zum absoluten Geiste.“ Enz_G, § 381Z (22).

¹⁹¹ Hoffmann 2003, 403.

nicht-begrifflich ausdrückenden Andersseienden, die in erster Instanz an der Kontingenz der Erscheinungen und begrifflich uneinholbaren Alogizität festgemacht wird (*Selbständigkeit (NaWi)*), kann in letzter Instanz nur mit Bezug zur Selbstbestimmung des objektiven Denkens beziehungsweise zur Selbstgenügsamkeit der reinen Subjektivität begriffen werden (*Selbständigkeit_H*).¹⁹²

Der anerkennungstheoretische Zugang zur Naturerkenntnis beruht auf der bewusstseinstheoretischen Propädeutik und auf der affirmativen Erkenntnisgewissheit im reinen Selbstbewusstsein. Hegel versucht ihn aber auch mit Hilfe einer *dialektischen Aufklärung* über den Idealismus der alltäglichen theoretischen und praktischen Verhaltensweisen zur Natur zu motivieren. Diese Aufklärung soll anhand folgender Teilfragen näher erörtert werden, um aufzuzeigen, dass der absolute Idealismus *anthropologisch verankert* ist:

- a) Zu Beginn soll die Form der menschlichen Selbst- und Welterkenntnis unter dem Vorzeichen diskutiert werden, dass die Natur sich lediglich *äußerlich* – materiell-körperlich und praktisch-einwirkend – ausdrückt. Die naturphilosophische Erkenntnis der selbstbestimmten Natur, so der Ansatz, wird von Hegel an die Methode des praktischen Erschließens zurückgebunden.
- b) Danach werden die Voraussetzungen der theoretischen Naturerkenntnis und des praktischen Naturerschließens herausgearbeitet.
- c) Anhand der naturphilosophischen Kritik dieser Voraussetzungen werden die dialektische Vermittlung und die Rückkopplung der philosophischen Naturerkenntnis an die praktische Naturerschließung nachvollzogen.
- d) Abschließend wird, wenn auch nur rudimentär, die genuine Funktion des *äußerlichen Mittels* für die praktisch fundierte Gewissheit der *Grundhaltung der philosophischen Wissenschaft_H* hervorgehoben.

¹⁹² Hoffmann beschreibt diesen anerkennungstheoretischen Zusammenhang freiheitstheoretisch: Die Natur „hat ihr unmittelbar verborgen bleibendes Prinzip doch wieder nur an der Idee; der Schritt von der Selbst- in die Fremdbestimmung ist eine Möglichkeit der Selbstbestimmung, nicht aber ist umgekehrt ein Schritt aus der Fremd- in die Selbstbestimmung möglich, ohne daß der Fremdbestimmtheit an sich schon die Autonomie vorausläge.“ Hoffmann 2004, 391.

7.4.2 Die Rückbindung der Naturerkennnis an das praktische Erschließen (ad a)

Um die erste Aufgabe zu lösen, soll das naturphilosophische Verfahren mit dem rein logischen Verfahren kontrastiert werden. Das Verfahren der WdL wurde als eine Auslotung der *Erkenntnisfreiheit_H* des Menschen interpretiert (siehe 6.6), durch die sukzessive die stillschweigenden logischen Konstitutionsbedingungen der *Wirklichkeitserkenntnis* expliziert werden (siehe 6.1). Am Ende dieses Verfahren steht das reine Selbstbewusstsein, in welchem der Logiker eine reine und absolute Subjektivität weiß und deren gehaltvolle Bestimmung in dem durch ihn selbst entwickelten Begriffssystem erkennt.

Um Hegels Vorgehen zu erläutern, kontrastiert man dieses häufig mit Kants Verfahren der transzendentaler Selbsterkenntnis. An dieser Stelle wird sich lediglich auf Hegels Schlussfolgerungen beschränkt.¹⁹³ Das in der transzendentalen Selbsterkenntnis erreichte Selbstbewusstsein ist nach Hegel laut Gadamer eine „bloße Punktualität der Gewißheit seiner selbst“,¹⁹⁴ da es seine eigene selbstbezügliche Struktur nicht begrifflich expliziert. Dadurch erscheint die subjektive Selbstbestimmung nur transzendental – rein intellektuell: Ein „bloßes Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet“. ¹⁹⁵ Es steht außerhalb der *empirischen Realität* (Hegel: der lebendigen Welt) und kann daher nach Kant sich selbst kein Gegenstand der raum-zeitlichen Erfahrung sein (ohne extrasubjektive Objektivität).¹⁹⁶

Hegel folgt trotz der Kritik, dass Kant das reine Subjekt nicht weiter expliziere und dennoch auf der Möglichkeit eines transzendentalen außerkategorialen Standpunkts beharre (siehe 4.3.3), diesem in seinem Verfahren, das reine Selbstbewusstsein des endlichen Geistes an einer rein intellektu-

¹⁹³ Hegel liest die kantische Transzendentalphilosophie auf der Suche nach Formen der bewusstseinstheoretischen Selbsterkenntnis quer und sprengt dadurch deren Voraussetzungsrahmen (siehe 4.1.3). Ausführlich dazu Düsing 1976, 110 ff. beziehungsweise Düsing 1976, 233 ff. Kant selbst äußert sich in KdV, B 134, B 316, B 420–422. Weitere Überlegungen zu den Hintergründen von Hegels Kantkritik in dieser Hinsicht werden in Gadamer 1973, 217–220 und Honneth 2008, 189 dargelegt.

¹⁹⁴ Gadamer 1973, 220.

¹⁹⁵ KdV, B 40.

¹⁹⁶ Siehe KdV, B 422 f. Gleichsam tritt es in seiner immanenten *Selbstbezüglichkeit* ebenso als Totalität auf, jedoch als eine rein formale, deren zu einem funktionalen Ganzen organisierten Elemente (Begriffe, Prinzipien und Ideen, mitunter auch die „unbestimmte Wahrnehmung“) lediglich abtrakt-allgemein sind. Das heißt, auch die Rede über die innere *Organisation* zum einheitlichen Erkenntnisvermögen ist nur der systematischen Methode der Philosophie beziehungsweise einem Eigeninteresse der Vernunft geschuldet (siehe 4.1.4 und siehe 4.1.5).

ellen prinzipiengeleiteten Erkenntnispraxis: der systematisch-apriorischen Begriffsentwicklung zu demonstrieren. Es scheint der aussichtsreichste Ansatz, um das reine Selbstbewusstsein gehaltvoll und logisch-begrifflich zu explizieren, ohne unmittelbare Erfahrungserkenntnisse oder unmittelbare intellektuelle Anschauungen als unhintergehbare Erkenntnisse vorauszusetzen.¹⁹⁷

Zur Erkenntnis des reinen Selbstbewusstseins ist dieses als *sich selbst genügende Tätigkeit* zu denken. Dieser Ansatz wird schon von Platon in seinen Überlegungen zur *Denkkunst* („ἡ περὶ τοῦς λόγους τέχνη“)¹⁹⁸ problematisiert und von Aristoteles an der *reinen Selbsterkenntnis* (energein) der (göttlichen) Vernunft paradigmatisch diskutiert (siehe 2.3.5). In der WdL demonstriert Hegel nun seine Adaption dieses Ansatzes, nach welchem das reine und spontane Denken (genauer: die Eleutheria der reinen Subjektivität) anhand der *Tätigkeit* des begriffslogischen Schließens des Logikers demonstriert und somit konkret realisiert wird. In der WdL wird das reine Denken beziehungsweise das reine Selbstbewusstsein „sich selbst zum Gegenstand; e[s] erkennt sich im Anderen, das e[s] selbst hervorgebracht hat, und e[s] weiß sich als die sich entzweieude und vergegenständlichende sowie den Gegenstand mit sich selbst identifizierende Beziehung.“¹⁹⁹ Der Logiker, der die *Tätigkeit* der Anerkennung des reinen Denkens vollführt, erkennt in der Spontanität der reinen Subjektivität seine *Erkenntnisfreiheit*_H.

Zugleich weiß der Logiker aber im reinen Selbstbewusstsein, dass diese reine Subjektivität im absoluten Sinn unabhängig von seiner spezifischen Realisation ist. Sein Denkakt ist keine notwendige Bedingung der Selbstrealisation der Totalität *Idee*. Lediglich zur Erkenntnis der reinen Subjektivität müssen seine „einfachere[n] konstituierende[n] mentale[n] Leistungen und verschiedenartige notwendige Beziehungen vorausgehen, deren synthetische Einheit erst den Begriff des reinen, sich denkenden Selbstbewußtseins oder Subjekts ergibt“.²⁰⁰ In Hegels Demonstrationsverfahren wird somit die selbstbezügliche Subjektivität nicht vorausgesetzt, sondern lediglich ein Realisationsmedium, in welchem sich diese, ihrer selbstgenügsamen Grammatik nach, ausdrücken kann. Die Einheit der

¹⁹⁷ Die ontologischen Implikationen dieses subjekttheoretischen Ansatzes Kants in Bezug zur bewusstseinstheoretischen Mediatisierung Hegels werden ausführlich in Fulda 1988 und Fulda 1999 diskutiert. Kants Begriff des Gegenstands überhaupt verweise auf einen *Urgrund* schlechthin, den Hegel eindeutig in der spontanen und produktiven Synthesisleistung der reinen Subjektivität erkenne (siehe 5.2.1).

¹⁹⁸ Platon: Phaidon, 90b.

¹⁹⁹ Düsing 1976, 241.

²⁰⁰ Düsing 1976, 345.

reinen Subjektivität lässt sich durch die Mediatisierung im *vermittelnden Denken* des endlichen Geistes im komplexen Beziehungsgefüge des *Begriffssystems* der WdL ablesen und begründet nachvollziehen.

In der Naturphilosophie will Hegel in der nicht-begrifflichen Erscheinung der Natur – in ihren materiell-körperlichen und praktisch-wirkenden äußerlichen Realisationen – die Selbstbestimmung der Natur begrifflich erkennen. Dies geschieht vor dem Hintergrund, dass im reinen Selbstbewusstsein eine begründete Gewissheit über die Realität der sich selbst begründenden absoluten Vernunft erreicht wird, „das heißt, daß das Denken gewiß ist, die Welt ‚als seine eigene Wahrheit und Gegenwart‘ [] erfahren [zu]“ können.²⁰¹ Es ist dennoch zu fragen, welche *Tätigkeiten* die Selbstbestimmung der Natur begriffologisch zu erkennen erlauben.

Hegel sieht diese *Tätigkeiten* grundsätzlich in allen *menschlichen Verhaltensweisen zur Natur*. Das heißt, aufgrund des logischen Vorbegriffs der Natur (ihrer nicht-begrifflichen Erscheinung) gilt, dass in allen menschlichen *Wirklichkeitserschließungsweisen*, in denen Natur adäquat zu diesem Vorbegriff bewusst wird, die *interaktive Anerkennungsbewegung* zwischen dem objektiven Denken und der selbstbestimmten Natur realisiert wird. Die Natur ist daher „nicht wie das logische Sein das Abstrakt-Erste und Unmittelbare, sondern wesentlich schon das in sich Vermittelte“.²⁰² Dem denkenden Bewusstsein erscheint die Natur in keiner Bewusstseinsgestalt unmittelbar, sondern mindestens unter den Bestimmungen ihres logischen Vorbegriffs: des Äußerlich- und Andersseins. Diese leitet alle *Tätigkeiten* mit Bezug zur Natur.

Um diese Überlegung näher zu erläutern, verweist Hegel darauf, dass in allen menschlichen Verhaltensweisen zur Natur das theoretische und praktische Naturbegreifen miteinander verschränkt sind. Er vollzieht dadurch eine *pragmatische Wende* der Naturphilosophien seiner Vorgänger in *idealistischer Absicht*:

- i) Die rein theoretische Naturerkenntnis wird in ihrer Grundhaltung durch den *praktischen Handlungsvollzug* belehrt. Bereits durch sein rein sinnliches Interagieren (In-Bezug-Setzen) wird sich der Mensch als *endlicher Geist* als lebendiges Individuum und ebenso der lebendigen Welt (der ersten Natur) bewusst, indem er sich in ihr *exzentrisch positioniert*.²⁰³

²⁰¹ Gadamer 1973, 219. Siehe auch PhG, 138 und Honneth 2008, 190.

²⁰² EnzN, § 254 (42).

²⁰³ Plessner fängt mit dem Begriff der *exzentrischen Positionalität* die Grenzbeziehung zwischen Körper und Geist schon auf der Ebene des Lebendigen ein:

- ii) Die naturphilosophische Belehrung erfolgt durch die meist implizit wirkenden Erkenntnisgrammatiken der praktischen Verhaltensweisen, in welchen Natur begrifflich vorbestimmt (sic!) gedacht und erschlossen wird. Die Essenz dieser Belehrung besteht darin, dass die menschliche Naturerschließung unter der normativen Führung des meist impliziten Naturdenkens erfolgt. Nach Hegel steht somit jedes Hineintasten in die Natur – ob nun implizit oder explizit – unter der ontologischen und normativen Führung des objektiven Denkens.

Im Zeichen dieser Verschränkung der theoretischen Naturerkenntnis und praktischen Naturerschließens lotet der Mensch sein Verhältnis zur Natur und darin sowohl deren Selbstbestimmung wie auch seine praktische Freiheit ihr gegenüber aus. Deshalb erweisen sich alle praktischen Interaktionen mit Naturphänomenen als Erkenntnismittel, als materiell-körperliche und praktisch-wirkende Übersetzungen des vermittelnden Denkens, durch welche der Naturerkennende im Rahmen seiner jeweiligen Erkenntnisgrammatik Natur begreifen kann.

Hegel holt in dieser Überlegung den *Idealismus* ein, der in allen Verhaltensweisen zur Natur, auch der *Grundhaltung der experimentellen Wissenschaften*, immer schon wirkt. Denn

insofern gesagt wird, daß Verstand, daß Vernunft in der gegenständlichen Welt ist, daß der Geist und die Natur allgemeine Gesetze habe, nach welchen ihr Leben und ihre Veränderungen sich machen, so wird zugegeben, daß die Denkbestimmungen ebensowohl objektiven Wert und Existenz haben.²⁰⁴

Im Organischen sind Innen und Außen voneinander getrennt, ebenso wie beide aneinander gebunden sind, da die Grenze ihnen als Teil angehörig ist. Leben ist entsprechend *Grenzrealisierung*. Allerdings versteht Plessner diesen Prozess nicht aktiv, er wendet den idealistischen Begriff des Setzens naturphilosophisch in ein *Gesetzsein*, also in eine Position, aus der sich das Lebewesen die seiner Innerlichkeit angrenzende Äußerlichkeit immer schon erschließen muss (ein Gedanke, der Heideggers *In-der-Welt-Sein* des Daseins ähnelt, siehe Heidegger 1927, 54 f. und Zimmer 2004, 33–35). Dieser Gedanke erscheint Plessner grundlegender als der hegelsche Ansatz, nach welchem das reine Selbstbewusstsein sich selbst via eines Mittels entäußert, um sich in seiner Selbstrealisation über das äußerliche Mittel durch das ihm Fremde zu korrigieren und durch den damit einhergehenden Reflexionsprozess begrifflich angereichert zu werden, um letztlich zu sich selbst zurückzukehren. Das Andere, die Natur, würde dadurch lediglich der einen agierenden subjektivierten Substanz untergeordnet. Siehe dazu Fischer 2000, 267, 273–279 und auch Fußnote 75 (348).

²⁰⁴ WdLS, 45.

Wesentlich an dieser Überlegung ist, dass die Denkarbeit, durch welche die begrifflichen Bestimmungen der *Realität_H* erarbeitet werden, an der epistemologischen Prämisse der (objektiven) Begrifflichkeit der Natur ontologisch und normativ ausgerichtet wird. Danach *ist* Natur all das, das unter dem Vorbegriff *Natur* begriffslogisch konsistent gedacht werden kann. Hegels Überlegung, auf die Präambel – alles Vernünftige ist wirklich und alles Wirkliche ist vernünftig – gebracht, geht über Kants kritischen Ansatz hinaus, die Zweckmäßigkeit der Natur als regulative Idee unserer Naturerkenntnis anzunehmen. Entsprechend unhaltbar und tollkühn wirkt sie auf erkenntniskritische Denker. „Reminiszenzen an geflügelte Pferde, Einhörner und Centauren stellen sich ein“.²⁰⁵

Einmal abgesehen von der bewusstseinstheoretischen Grundlegung und der logischen Absicherung dieser programmatischen Aussage Hegels findet sie durch die Methodik der *Anwendungsforschung_C* ungewollt Bestätigung.²⁰⁶ Wenn wir in der *modernen Grundlagenforschung_C* die grundlegenden Erkenntnisgrammatiken sehen, nach denen Natur in einer bestimmten Hinsicht gedacht wird, dann lotet die *Anwendungsforschung_C* die darin gedachte *technisch-praktische Freiheit* durch die materielle *Vergegenständlichung* dieser objektiven Gesetze aus (vergleiche 3.3), indem sie Naturphänomene aller Art (beispielsweise Biofakte, siehe Fußnote 48 (173)) erzeugt. Von der Vacanti-Maus mit einem menschlichen Ohr ist es daher kein allzu großer Schritt zu einem geflügelten Pferd oder einem Einhorn. In dieser *Plastizität der Natur* – sich vom Menschen im Zeichen des Vorbegriffs der Natur in vielerlei Bestimmungen denken und sich einer äußerlichen Fremdbestimmung aussetzen zu lassen – findet sich das

²⁰⁵ Wandschneider 1990, 29.

²⁰⁶ Vergleiche Carrier 2008 sowie Carrier 2009a und Carrier 2009b. Nach Carrier müssen für eine umfassende Naturerkenntnis – zumindest aus seiner *interaktiven Sichtweise* – die Zielsetzung der praktischen Nutzung und der theoretischen Durchdringung verschränkt werden. Mit Bezug auf die Erkenntnistheorie der modernen Wissenschaftsphilosophie bemerkt er: „Das Kaskadenmodell unterschätzt das Ausmaß von Faktizität, das typischerweise in die Aufklärung praktisch relevanter Probleme eingeht. Viele relevante Sachumstände werden nicht theoretisch eingefangen; theoretische Prinzipien reichen nur selten bis zu den Phänomenen. Umgekehrt ermöglicht häufig erst der Rückgriff auf theoretische Prinzipien eine begriffliche Strukturierung der Problemlage, die ihrerseits Voraussetzung für eine erfolgreiche empirische Bearbeitung ist. Der Emergentismus unterschätzt diese Strukturierungsleistung begrifflicher Rahmenwerke auch in den Fällen, in denen keine vollständige theoretische Klärung des Problems gelingt. Selbst die schematische Durchmusterung und das Vorgehen nach Versuch und Irrtum benötigen die vorangehende Auszeichnung relevanter Größen, um zu aussagekräftigen Befunden zu führen.“ Carrier 2009a, 54 f.

wesentliche Zeichen ihrer Ohnmacht gegenüber dem Begriff (siehe 7.3.5). Ob durch diese Einsicht in die Macht des Begriffs der uneingeschränkten Naturbeherrschung Tür und Tor geöffnet wird, möchte ich anhand der Dialektik des theoretischen und praktischen Verhaltens beantworten.

7.4.3 Theoretisches und praktisches Verhalten zur Natur (ad b)

Mit der theoretischen Naturerkenntnis und der praktischen Naturerschließung benennt Hegel zwei grundlegende Grammatiken, durch die das menschliche Verhalten zur Natur bestimmt wird. Alle menschlichen Tätigkeiten, in denen Natur dem endlichen Geist bewusst wird, lassen sich durch diese beiden Grammatiken, die wiederum in einem widersprüchlichen Verhältnis zueinander stehen, charakterisieren. Einführend lässt sich diese Dichotomie wie folgt skizzieren: Einerseits verhält sich der Mensch *theoretisch* zur Natur – beispielsweise in der Naturwissenschaft (aber auch in der ästhetischen Betrachtung). Der Naturerkennende möchte die Natur ihrer eigenen Wirklichkeit nach begrifflich-allgemein bestimmen, ohne sie dabei zu *verfälschen*. Er will wissen, was das Andere *ist*. Dies gilt laut Hegel für jede Verstandeserkenntnis:

Die allgemeine Endlichkeit des Erkennens, die in dem einen Urteil, der Voraussetzung des Gegensatzes (§ 224) liegt, gegen welche sein Tun selbst der eingelegte Widerspruch ist, bestimmt sich näher an seiner eigenen Idee dazu, daß deren Momente die Form der Verschiedenheit voneinander erhalten und, indem sie zwar vollständig sind, in das Verhältnis der Reflexion, nicht des Begriffs zueinander zu stehen kommen. Die Assimilation des Stoffes als eines Gegebenen erscheint daher als die Aufnahme desselben in die ihm zugleich äußerlich bleibenden Begriffsbestimmungen, welche ebenso in der Verschiedenheit gegeneinander auftreten. Es ist die als Verstand tätige Vernunft.²⁰⁷

Andererseits verhält sich der Mensch *praktisch* zur Natur, indem er sie nach seinen endlichen Zwecksetzungen instrumentalisiert. Genauer: Er identifiziert sie mit seinen eigenen Zweckbestimmungen, um sie als Mittel für seine Bedürfnisse zu nutzen und zu verbrauchen. Im praktischen Verhalten realisiert sich der subjektive Wille:

Während es der Intelligenz nur darum zu tun ist, die Welt so zu nehmen, wie sie ist, so geht dagegen der Wille darauf aus, die Welt erst zu dem zu machen, was sie sein soll.²⁰⁸

²⁰⁷ Enz_L, § 226 (379).

²⁰⁸ Enz_L, § 234Z (386). Hegel schreibt kurz vorher: „Ihr Trieb, sich zu realisieren, hat das umgekehrte Verhältnis gegen die Idee des Wahren und geht darauf, vielmehr

Der Widerspruch zwischen beiden Verhaltensweisen besteht also darin, dass wir zum einen annehmen, die Natur in ihrer Selbstbestimmung erkennen zu können, und zum anderen darin, dass wir annehmen, die Selbstbestimmung der Natur negieren zu können, indem wir sie unseren Zwecken unterordnen. Wir schwanken in unserem Verhalten zur Natur zwischen diesen beiden Extremen und zeigen ein „beständige[s] Hinüber- und Herüber von Verehrung zur Verachtung“,²⁰⁹ zwischen der ungeteilten, fast *knechtischen Anerkennung* ihrer mannigfaltigen Erscheinungen und der *herrischen Gleichgültigkeit* gegenüber ihrer immanenten Selbstbestimmung. Um Hegels dialektische Verknüpfung dieser beiden Grammatiken nachzuvollziehen, sollen deren Voraussetzungen herausgeschält werden.

Im rein theoretischen Verhalten unterwirft sich der Naturtheoretiker der Verhaltensnorm,

daß wir von den natürlichen Dingen zurücktreten, sie lassen, wie sie sind, und uns nach ihnen richten.²¹⁰

Damit setzt der Naturtheoretiker drei Prämissen voraus (siehe auch Fußnote 66 (441)):

- T1) Der Natur sei eine Form der Selbstbestimmung eigen, die es ihr erlaubt, ihre immanenten Zwecke expressiv zu realisieren. Die Natur wird dadurch als selbständige Totalität gedacht.
- T2) Dieses selbstbestimmte Sein (die Selbständigkeit) können wir begrifflich erkennen. Die begrifflichen Bestimmungen sind nicht nur unsere, sondern die der selbständigen Natur.
- T3) Diese begrifflichen Bestimmungen seien in den Naturerscheinungen in gewisser Weise *unmittelbar ersichtlich*. Die Naturtheoretiker favorisieren meist den Sinn des Sehens, da alle anderen Sinne – Hören, Riechen, Schmecken, Tasten – unter dem Verdacht der praktischen Zwecksetzung stehen, also die *Vermittlung* verfälschen. Nach Griesheims Nachschrift seien sie überzeugt:

Sehen ist nur der einzige eigentlich freie theoretische Sinn, man sieht den Dingen nichts ab, man zerstört sie nicht, sie brauchen

die vorgefundene Welt nach seinem Zwecke zu bestimmen. – Dieses Wollen hat einerseits die Gewißheit der Nichtigkeit des vorausgesetzten Objekts, andererseits aber setzt es als Endliches zugleich den Zweck des Guten als nur subjektive Idee und die Selbständigkeit des Objekts voraus.“ Enz_L, § 233Z (386).

²⁰⁹ Ringier 1820, 4.

²¹⁰ Enz_N, § 246Z (16).

nicht zu vergehen. Für das Auge sind die Dinge als Seiende als Dauernde.²¹¹

Alle *unmittelbaren Formen* theoretischer Erkenntnis werden explizit oder implizit von jeglicher Inzwecknahme des Erkenntnisgegenstands freigesprochen, unabhängig davon, ob es sich um die empirische Physik oder die romantische Naturschau handelt.

Im praktischen Verhalten unterwirft sich der Mensch der Verhaltensnorm, dass die Natur etwas sei,

das seine Bedeutung, seinen Zweck nicht in sich selbst hat, sondern seine Bestimmung durch uns erhält, nur Mittel ist. So hat sie die Bestimmung eines an sich Nichtigen. Ihr Sein ist ein Seelenloses – Zweck und Seele sind wir. Sie ist nur ein Dienendes.²¹²

Auf diesem „endlich-teleologischen Standpunkt“²¹³ stehen wir sowohl in unseren quasi-tierischen, sinnlich-begehrenden Verhaltensmustern wie auch in unseren *technisch-praktischen Handlungen*:

Die Willenshandlung ist die spezifisch menschliche Handlung. Im Gegensatz zu ihr sind in der unwillkürlichen Trieb- oder Impulshandlung, die ebenfalls wie die Willenshandlung einen Zustand des Bedürfnisses und Mangels zu negieren sucht, die angestrebten Gegenstände nicht als Ziel bewusst geworden: das Gefühl hat überhaupt ‚noch keine Gegenständlichkeit‘, ist ein bestimmter Zustand des Subjekts, der Trieb dagegen ist zwar gegenständlich, aber bewusstlos, der Wille schließlich ist sowohl gegenständlich als auch bewusst.²¹⁴

Dieser Standpunkt beruht seinerseits auf mindestens zwei Prämissen:

²¹¹ Griesheim 1824, 64. Hegel beleuchtet die Formen der Naturschau in der *Ästhetik* näher. Dort konstatiert er zu Goethes Naturlehre: „Von solcher Art ist die Goethesche Beschauung und Darlegung der inneren Vernünftigkeit der Natur und ihrer Erscheinungen. Mit großem Sinne trat er naiverweise mit sinnlicher Betrachtung an die Gegenstände heran und hatte zugleich die volle Ahnung ihres begriffsgemäßen Zusammenhangs.“ VdÄI, 174. Gleichwohl kritisiert Hegel die Bewusstseinsgestalt des Ansatzes Goethes in der bewusstseinstheoretischen Propädeutik, siehe PhG, 232 ff. Vergleiche auch Richter 1985, 57 ff.

²¹² Ringier 1820, 4.

²¹³ Enz_N, § 245 (13).

²¹⁴ Treptow 1971, 9. Den grundlegenden Antrieb beschreibt Hegel wie folgt: „Was zustande kommt, ist unsere Befriedigung, unser Selbstgefühl, welches gestört wurde durch einen Mangel irgendeiner Art. Die Negation meiner selbst, die im Hunger in mir ist, ist zugleich vorhanden als ein Anderes, als ich selbst bin, als ein zu Verzehrendes; mein Tun ist, diesen Gegensatz aufzuheben, indem ich dies Andere mit mir identisch setze oder durch Aufopferung des Dinges die Einheit meiner mit mir selbst wiederherstelle.“ Enz_N, § 245 (14).

- P1) Die Natur wird als etwas „Unmittelbare[s] und Äußerliche[s]“ gedacht, dem wir uns gegenüber ebenso „unmittelbar äußerlich[] und damit sinnlich[]“ verhalten.²¹⁵ Weil uns die nicht-begriffliche Erscheinung der Natur unmittelbar erscheint, verbleibt die eigentliche Selbstbestimmung der Natur dem Begriffsvermögen äußerlich. Der Glaube, „[d]ie Dinge als Erscheinungen, Schein zu nehmen“, kurz: den nicht-begrifflichen Ausdruck in zufälligen Erscheinungen selbst für *unwesentlich* zu halten, wird im „alltägliche[n] Thun der Menschen“ vorausgesetzt.²¹⁶
- P2) „[W]ir sind überzeugt, das Recht zu haben, das Natürliche zum Mittel zu nehmen“²¹⁷ und es auf das Sein als *äußerliches Mittel* zu reduzieren. Das endliche menschliche Individuum bestimmt sich selbst zum absoluten (Selbst-)Zweck, als verkörpere es in seinem *Tätigsein* die *Selbständigkeit_H* im Sinn der *Selbstgenügsamkeit_A* (*Eleutheria*). In radikaler Weise ausgedrückt, folgt aus diesem Selbstverständnis, dass das praktische Verhalten „immer auf Zerstören und Zertrümmern des Gegenstandes aus[geht], indem der Mensch seine Begierden befriedigt“.²¹⁸

7.4.4 Die dialektische Vermittlung beider Verhaltensweisen (ad c)

Hegel weist nun nach, dass die beiden diametral entgegenstehenden Verhaltensweisen in der grundlegenden Grammatik der Naturphilosophie *aufgehoben* werden können. Diese ist in den beiden die jeweilige Verhaltensweise führenden Erkenntnisgrammatiken enthalten. Später wird Heidegger die Grundüberlegung dieser dialektischen Vermittlung wie folgt formulieren:

Das ‚praktische‘ Verhalten ist nicht ‚atheoretisch‘ im Sinne der Sichtlosigkeit, und sein Unterschied gegen das theoretische Verhalten liegt nicht nur darin, daß hier betrachtet und dort gehandelt wird, und daß das Handeln, um nicht blind zu bleiben, theoretisches Erkennen anwendet, sondern das Betrachten ist so ursprünglich ein Besorgen, wie das Handeln seine Sicht hat.²¹⁹

Für Hegel steht im Vordergrund, dass das theoretische Verhalten durch die epistemologisch-normativen Prämissen des praktischen Verhaltens (die

²¹⁵ Enz_N, § 245 (13).

²¹⁶ Dove 1826, 161. Siehe auch Dove 1826, 163.

²¹⁷ Dove 1826, 161.

²¹⁸ Ringier 1820, 4.

²¹⁹ Heidegger 1927, 69.

Sicht des Handelns) belehrt und in seiner Grundhaltung korrigiert werden kann. Ich werde nun seinen Vermittlungsansatz anhand der vorgetragenen Prämissen sukzessive erläutern.

ad T1) Der Naturtheoretiker stimmt mit der hegelschen Naturphilosophie überein, dass die Natur selbstbestimmt sei. Der hegelsche Naturphilosoph übernimmt die Einsicht, dass logisch notwendigerweise eine selbstbestimmte Natur sei, vom Logiker der WdL (siehe 7.3.6). Die empirische Physik setzt rein *spekulativ* voraus, dass die Natur ein „independent actor“ sei (siehe Fußnote 74 (184)). In pragmatischer Absicht kann sie aber auf die Erfahrung verweisen, dass wir den Naturgewalten in unserem Handeln unterliegen und häufig die Gründe dafür nicht angeben können, da der Proteus *Natur* sie verbirgt (siehe Fußnote 249 (509)). Der Physiker macht die *ontologische Selbständigkeit* (NaWi) der Natur daran fest, dass sie sich in ihrem kontingenten Erscheinen den verstandeslogischen Subsumtionsbegriffen (Gattungen und Gesetzen) entzieht (siehe 7.3.5).

Ihre nicht-begriffliche Erscheinung wird zu einem wesentlichen Moment des Naturseins erklärt. Sie ist die epistemologische Textur der fundamentalen ontologischen Differenz zwischen dem sich selbst erkennenden Menschen und der sich selbst bestimmenden Natur. Die Naturphilosophie identifiziert die Selbstbestimmung der Natur hingegen mit der des (subjektiven) Begriffs, wodurch sie als ein Quasi-Subjekt anerkannt wird und nur in Bezug zum Denken erschlossen werden kann. Dies bedeutet, dass alle wesentlichen ontologischen Momente die den Naturerscheinungen immanenten Begriffsbestimmungen sind.

ad T2) Auch die Annahme der begrifflichen Bestimmbarkeit der Natur teilt der Physiker mit der Naturphilosophie. Indem sie jedoch den Erkenntnisgegenstand *Natur* in der naturwissenschaftlichen Denkarbeit in abstrakten Kategorien bestimmen und die Kluft zwischen ihrem begrifflichen Denken und der nicht-begrifflichen Erscheinungsweise der Natur aufheben, machen sie die Natur, „die ein Anderes ist als wir, zu einem Anderen, als sie ist.“²²⁰ Hegel sieht hier einen Widerspruch zur eigentlichen Zielsetzung der empirischen Physik. Denn „[d]adurch, daß wir die Dinge denken, machen wir sie zu etwas Allgemeinen; die Dinge sind aber einzelne, und der Löwe überhaupt existiert nicht.“²²¹ Wenn der Physiker

²²⁰ Enz_N, § 246Z (17).

²²¹ Enz_N, § 246Z (16). „Der Inhalt, das Vorgestellte wird in Allgemeines verwandelt, das heißt denken.“ Griesheim 1824, 69. Jedes Naturphänomen „ist aus seinem

im nicht-begrifflichen Erscheinen den wesentlichen Index der ontologischen Selbstständigkeit sieht und sich zur Aufgabe stellt, diese sinnliche Mannigfaltigkeit zu erkennen, dann übersieht er, dass seine Resultate *nur* allgemeine und abstrakte Begriffe sind, die seinem produktiven Denken entstammen – die Natur produziert solche begrifflichen Bestimmungen nicht. Hegel erklärt dazu: Die Physiker

wollen die Natur erkennen, die wirklich ist, nicht etwas, das nicht ist; statt sie nun zu lassen und sie zu nehmen, wie sie in Wahrheit ist, statt sie wahrzunehmen, machen wir etwas ganz anderes daraus: [...] Wir machen sie zu einem Subjektiven, von uns Produzierten, uns Angehörigen, und zwar uns als Menschen Eigentümlichen; denn die Naturdinge denken nicht und sind keine Vorstellungen oder Gedanken.²²²

Alle physikalischen Erkenntnisse unterliegen dieser „epistemisch-ontologische[n] Asymmetrie zwischen der Begrifflichkeit oder Allgemeinheit unseres Wissens und der Existenz des sinnlichen Einzelnen als sein intentionales Objekt“.²²³ Für Hegel gilt, dass die empirische Physik, so lange sie an der absoluten ontologischen Differenz zwischen Natur und Denken festhält, diese Asymmetrie nicht überwinden kann. Seine Naturphilosophie hingegen geht von Beginn an davon aus, dass lediglich die begrifflichen Bestimmungen Erkenntnisgewissheit beanspruchen können und wesentliche ontologische Relevanz besitzen.

ad T3) Die Physik (in Hegels empiristischer Deutung) geht einen anderen Weg, in dem sie die epistemisch-ontologische Asymmetrie zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt durch die Möglichkeit der unmittelbar-sinnlichen Naturerkenntnis überbrückt. Nach dieser empiristischen Überzeugung können in basalen Aussagen – etwa in Carnaps Protokollsätzen – „Erlebnisse, Wahrnehmungen, aber auch Gefühle“²²⁴ *unmittelbar gewiss* werden. Noch viel fundamentaler als Neurath kritisiert Hegel diese empiristische Grundüberzeugung, indem er in der bewusstseinstheoretischen Propädeutik nachweist, dass noch weitaus basalere Aussagen als die in der theoriegeladenen Erkenntnisgrammatik der (neuzeitlichen) Physik getroffenen ihren Gewissheitsanspruch nicht erfüllen. Es ist die fundamentale epistemologische Täuschung der Empiristen, dass eine unmittelbare

Raum und seiner Zeit gerückt, in unsere Zeit und unseren Raum des Gedankens herüber gegangen.“ Griesheim 1824, 65

²²² Enz_N, § 246Z (17).

²²³ Heidemann 2007, 280.

²²⁴ Carnap 1932, 437.

begriffliche Erkenntnis des Konkret-Sinnlichen möglich sei.²²⁵ Hegel erinnert damit an die wesentliche Erkenntnis der bewusstseinstheoretischen Propädeutik (siehe 5.2): Alle Erkenntnisgewissheit beruht auf der *Arbeit des vermittelnden Denkens*. Auch die sinnliche Wahrnehmung besitzt nur wahrheitsfähige Bedeutung aufgrund ihrer in der sinnlichen Interaktion reflexiv erarbeiteten Denkbestimmungen.²²⁶

ad T3') Hegel würde aber eine konstruktivistische Interpretation dieser grundlegenden Skepsis gegenüber der Möglichkeit unmittelbar-sinnlicher Erkenntnisgewissheit zurückweisen. Das heißt, dass er das Grundanliegen der Physik, mit ihren Begriffen die selbstbestimmte Natur in ihrer Wirklichkeit zu erkennen (T1/T2), ernst nimmt. Die Überzeugung, dass die begrifflichen Bestimmungen lediglich *intrasubjektive Objektivität* beanspruchen oder teilweise nur heuristische Mittel oder ganz und gar willkürlicher Art seien, bezweifelt er:²²⁷ Gerade weil die Physik diesen Erkenntnisanspruch verfolgt und dennoch an der ontologischen Priorität der zufälligen Erscheinungen festhält, ist sie verpflichtet, mit ihren Gesetzen, Gattungen et cetera jede konkrete Erscheinung, jede der an den zufälligen Erscheinungen begriffenen Bestimmungen erklären zu müssen (siehe 7.3.5). Aus dem naturphilosophischen Blickwinkel erlangt der Physiker kein Bewusstsein darüber, dass er sich mit seinen Begriffen nur auf andere begriffliche Bestimmungen bezieht. Er sieht nicht, dass die physikalische Erkenntnisgrammatik auf eine andere verweist, nämlich die der sinnlichen Wahrnehmung der Natur. Diese ist ihrerseits nur eine andere Art des begrifflichen Denkens von Natur.

ad T3'') Hegel diskutiert als alternativen Versuch der theoretischen Naturerkenntnis die romantische Naturphilosophie (insbesondere die Schellings). Diese will die epistemologisch-ontologische Asymmetrie durch eine

²²⁵ In der bewusstseinstheoretischen Propädeutik führt Hegel den Nachweis über die Täuschung dieses Gewissheitsanspruchs (siehe 5.2). Siehe auch Meyer 1990 und Ohashi 2008.

²²⁶ Schon Aristoteles betont, dass wir ein Einzelding ohne die erkenntnisconstitutive Kraft der Fundamentalprinzipien: Form, Stoff, Wirkung und Telos überhaupt nicht als ein solches denken können (siehe 1.3.2). Hegel geht diesbezüglich noch weiter: Alle objektive Gewissheit entstammt der begriffslogischen Denkarbeit des Bewusstseins.

²²⁷ „Ist jedoch das Allgemeine als Gesetz, Kraft, Materie bestimmt, so will man dies doch nicht für eine äußere Form und subjektive Zutat gelten lassen; sondern den Gesetzen schreibt man objektive Wirklichkeit zu, die Kräfte sind immanent, die Materie die wahrhafte Natur der Sache selbst.“ EnzN, § 246Z (19 f.).

unmittelbare intellektuelle Naturerkenntnis (Naturschau) überwinden. Aber indem der *genialische Naturphilosoph* sich auf das intelligible

Gefühl, sein inwendiges Orakel, beruft, ist er gegen den, der nicht übereinstimmt, fertig; er muß erklären, daß er dem weiter nichts zu sagen habe, der nicht dasselbe in sich finde und fühle; – mit anderen Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füßen.²²⁸

Diese Wurzel der Humanität sieht Hegel im begründeten begrifflichen Ausdruck der erkannten objektiven Bestimmungen. Jegliche Ansätze zu einer unmittelbar-intellektuellen und unbegründeten begrifflichen Bestimmung der nicht-begrifflich erscheinenden Natur weist er als *Exzentrizitäten der Naturphilosophie* zurück. Diese Naturphilosophen täten so, als ob es

Sonntagskinder gebe, denen Gott die wahrhafte Erkenntnis und Wissenschaft im Schläfe mitteile, oder daß der Mensch, auch ohne Sonntagskind zu sein, wenigstens durch den Glauben daran sich in solche Momente versetzen könne, wo das Innere der Natur von selbst ihm unmittelbar offenbar sei, wenn er nur sich einfallen lasse, Einfälle zu haben, d. i. seine Phantasie walten lasse, um prophetisch das Wahre auszusprechen.²²⁹

Die in der romantischen Naturphilosophie beschworene „Einheit der Intelligenz und der Anschauung [...] muß aber nicht Anfang, sondern Ziel, nicht eine unmittelbare, sondern eine hervorgebrachte Einheit sein.“²³⁰ Die Naturphilosophie kann die beschworene Einheit nur durch *Denkarbeit* erreichen. Hegel formuliert sein Programm gegen die unmittelbare Einheit von Denken und Natursein zu Beginn der Naturphilosophie:

Der Mensch aber muß [...] durch die Arbeit und Tätigkeit des Gedankens hindurchgegangen sein, um nur als Überwinder dieser Trennung seiner von der Natur zu sein, was er ist. Jene unmittelbare Einheit ist so nur abstrakte, ansichseiende Wahrheit, nicht die wirkliche Wahrheit; nicht nur der Inhalt muß das Wahre sein, sondern auch die Form. Die Auflösung des Zwiespalts muß die Gestalt haben, daß ihre Form die wissende Idee sei, und die Momente der Auflösung müssen im Bewußtsein selber nachgesucht werden.²³¹

Die Kritik richtet sich nicht gegen den sowohl in der Physik wie in der romantischen Naturphilosophie geäußerten *Opportunismus*, dass die Wirklichkeit der Natur begrifflich erkennbar beziehungsweise dem objektiven

²²⁸ PhG, 64.

²²⁹ Enz_N, § 246Z (17).

²³⁰ Enz_N, § 246Z (18).

²³¹ Enz_N, § 246Z (18).

Denken gemäß sei. Vielmehr korrigiert die Naturphilosophie die theoretische Naturerkenntnis in Bezug zur am Ende der WdL gewonnenen affirmativen Erkenntnisgewissheit, dass die selbstbestimmte Natur nur durch eine begriffslogische Entwicklung objektiv zu erkennen sei:

Die Gestalten der Natur sind nur Gestalten des Begriffs, jedoch im Elemente der Äußerlichkeit, deren Formen zwar, als die Stufen der Natur, im Begriffe gegründet sind; aber auch wo dieser sich in der Empfindung sammelt, ist er immer noch nicht das Beisichsein des Begriffes als Begriffes. Die Schwierigkeit der Naturphilosophie liegt eben darin, einmal, daß das Materielle so widerspenstig gegen die Einheit des Begriffes ist, und dann, daß ein Detail den Geist in Anspruch nimmt, das sich immer mehr häuft. Aber dessenungeachtet muß die Vernunft das Zutrauen zu sich selbst haben, daß in der Natur der Begriff zum Begriffe spricht und die wahrhafte Gestalt des Begriffes, die unter dem Außereinander der unendlich vielen Gestalten verborgen liegt, sich ihr zeigen wird.²³²

Wer allerdings die Schulung durch die bewusstseinstheoretische Propädeutik nicht durchlaufen hat oder ablehnt, dem ist dieser absolut-idealistische Standpunkt suspekt. Alternativ ausgedrückt: Wer weiterhin auf der epistemologisch-ontologischen Asymmetrie zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt beharrt, dem ist nicht ersichtlich, warum das

Allgemeine der Dinge [] nicht ein Subjektives [ist], das uns zukäme, sondern vielmehr, als ein dem transitorischen Phänomen entgegengesetztes Noumen, das Wahre, Objektive, Wirkliche der Dinge selbst, wie die Platonischen Ideen, die nicht irgendwo in der Ferne sondern als die substantiellen Gattungen in den einzelnen Dingen existieren.²³³

Diesen Zweiflern an der uneingeschränkten begrifflichen Wirklichkeit der Natur führt Hegel den *Idealismus des praktischen Verhaltens* vor Augen.

ad P1) Denn in der ersten Voraussetzung des praktischen Verhaltens wird die epistemologisch-ontologische Asymmetrie implizit thematisiert. Der Praktiker – damit bezeichne ich den technisch-praktisch Handelnden – ist sich durchaus bewusst, dass die Natur sich in ihrer Erscheinung nicht-begrifflich ausdrückt. Also hat er wie der Naturphilosoph diese epistemologische „Kluft zu überspringen“ (siehe Fußnote 44 (435)). Da er jedoch nicht die epistemologische Zielsetzung teilt, die Natur in ihrer Selbstbestimmung zu erkennen, kann er jene problemlos als ein Mittel denken, als würden die Naturdinge wie Instrumente lediglich zur Realisation seiner Zwecke geschaffen sein. Das bedeutet, dass

²³² EnzN, § 376Z (539).

²³³ EnzN, § 246Z (19).

[d]ie Schwierigkeit, d. i. die einseitige Annahme des theoretischen Bewußtseins, daß die natürlichen Dinge uns gegenüber beharrend und undurchdringlich seien, [] direkt widerlegt [wird] durch das praktische Verhalten, in welchem dieser absolut idealistische Glauben liegt, daß die einzelnen Dinge nichts an sich sind.²³⁴

Es ist dieser versteckte Idealismus aller Praktiker, der den absoluten Idealismus ohne den theoretischen Überbau des hegelschen Systems *anthropologisch rückkoppelt*.

Entsprechend plädiert Hegel für die Annahme, dass „die Natur den absoluten Endzweck nicht in ihr selbst enthält“.²³⁵ Seine gesamte Naturphilosophie denkt Natur lediglich in Rückbezug zur *Idee*. Sie stellt den innerteologischen Bezugspunkt der naturphilosophischen Begriffsentwicklung dar. Lediglich über die Selbstbestimmungsbewegung des Begriffs der Idee kann nach Hegel die Selbstbestimmung der Natur in ihrer Bedeutung erschlossen werden. Am Ende dieser Entwicklung bestätigt sich die anfängliche Vorbestimmung der Natur in der Explikation des Begriffs des Gattungslebens (siehe 7.3.4), in welchem das grundlegende Prinzip der Anerkennung, die reproduktive Selbstbezüglichkeit im Anderen, und somit eine Bedeutung des Begriffs der Idee phänomenal realisiert wird.

ad P2) Entsprechend zwiespältig bewertet Hegel die zweite Prämisse des praktischen Verhaltens. Einerseits scheint es ein unmittelbares Moment des Naturseins selbst zu sein, sich zu idealisieren. Denn wie jeder tierische Trieb, notiert Dove, so ist auch jedes menschliche „Bedürfnis, die Begierde [schlechthin, F.B.] [] der empirische Idealist“ und die gegenseitige Inzwecknahme und das „Verbrauchen ist das reellste Idealisieren der natürlichen Dinge“.²³⁶

Andererseits führt die einseitige Reflexion dieses Phänomens, genauer: die Totalisierung der Verhaltensnorm, dass das Natursein in den durch den Menschen gesetzten willkürlichen und endlichen *Zwecksetzungen* aufgeht, zu einem *idealistisch überzogenen Irrglauben*. Es ist der Irrglaube eines überzogenen *anthropozentrischen Selbstverständnisses (Neuzeit)*, dass die Befriedigung menschlicher Interessen der Endzweck der Natur sei. Hegel beschreibt die Bewusstseinsgestalt dieser menschlichen Selbstüberschätzung damit, dass

[d]ie Begierde [] die Dinge unmittelbar an[greift]. Jetzt aber reflektiert das Bewußtsein sich in sich selbst und schiebt zwischen sich und das

²³⁴ Enz_N, § 246Z (18).

²³⁵ Enz_N, § 245 (13).

²³⁶ Dove 1826, 161. Siehe auch Enz_N, § 246Z (19).

Ding das Ding selbst ein als das Zerstörende, indem es sich dadurch als die List zeigt, nicht selbst in die Dinge und ihren Kampf sich einzulassen. Die Veränderung, welche hervorgebracht werden soll, kann einerseits in der Natur des Mittels liegen; die Hauptsache ist aber der Wille des Subjekts. Diese vermittelte Zauberei ist unendlich ausgebreitet, und es ist schwer, ihre Grenzen und das, was nicht mehr in ihr liegt, zu bestimmen.²³⁷

In einem solch überzogenen praktischen Verhalten bestimmt sich der Mensch selbst „allzu idealistisch“.²³⁸ Diese Überhöhung der *Grundhaltung der Poiesis* führt in den modernen technizistischen Utopien zum Glauben an eine *vollständig beherrschbare Naturwelt (WiTec)*, als dem Inbegriff zweckdienlicher Dinge und Funktionen. Dieser basiert auf der idealistisch überhöhten *schöpferischen Selbstbestimmung des Menschen* und der darin liegenden Ignoranz gegenüber der *Selbstbestimmung der Naturgebilde*.

ad P2') In dieser idealisierenden Überhöhung wird der grundsätzliche Widerspruch des praktischen Verhaltens deutlich erkennbar. Denn bevor es das Naturseiende systematisch instrumentalisieren kann, muss es dessen immanente Bestimmungen begrifflich bestimmen. Denn ohne ein *Wissen der Gesetze, Gattungen et cetera* bleibt das praktische Handeln blind oder erweckt den Eindruck reiner Zauberei:

Das Prinzip d[ies]er Zauberei ist, daß zwischen dem Mittel und dem Erfolg der Zusammenhang nicht erkannt wird. Zauberei ist überall, wo dieser Zusammenhang nur da ist, ohne begriffen zu sein.²³⁹

Wenn das praktische Verhalten sich nicht nur auf Erfahrung oder gar Willkür berufen will, dann ist es auf die theoretische Naturerkenntnis verwiesen, nach deren *Begriffen* im praktischen Verhalten die Naturphänomene instrumentalisiert werden können. Das heißt, der Praktiker erkennt implizit die extrasubjektive Objektivität der begrifflichen Bestimmungen des Theoretikers an. Die Erkenntnisgrammatik des praktischen Verhaltens wird somit zugleich durch die grundlegende Prämisse T1, dass das Naturseiende selbstbestimmt ist, unterminiert. Nun eröffnet

²³⁷ VdR_I, 288. Hackenesch beschreibt die Grundeinsicht der Bewusstseinsgestalt der anthropologischen Selbstüberschätzung folgendermaßen: „Denn in dem Maße, in dem das Subjekt sein erkennendes Tun als einer eigenen methodischen Regelmäßigkeit, Notwendigkeit folgend begreift, begreift es sich als aktiv und bestimmend, statt daß es passiv eine [vor]gegebene Welt nur hinnimmt. Es begreift sich als ein Wesen, das Welt nach seinem Willen gestaltet.“ Drüe et al. 2000, 130.

²³⁸ Enz_N, §246Z (18).

²³⁹ VdR_I, 288.

sich ein Widerspruch zur Prämisse P1, nach der die Natur eben keine Selbstbestimmung besitzt. Die aus der naturphilosophischen Perspektive gewonnene Einsicht über den immanenten Widerspruch des praktischen Verhaltens lässt sich auch an der genuinen Funktion des äußerlichen Mittels in den praktischen Verhaltensweisen ablesen.

7.4.5 Die Vermittlungsfunktion des technisch-praktischen Mittelgebrauchs (ad d)

Hegel diskutiert die Vermittlungsfunktion des äußerlichen Mittels im praktischen Verhalten – sowohl Instrument der Selbstrealisation des (endlichen) Geistes wie auch Medium zur Erkenntnis der Selbstbestimmung der Natur zu sein – in vielen Zusammenhängen. Die exzentrische Positionierung des sinnlichen Wesens und die damit verbundene Selbst- und Welterfahrung wurden bereits diskutiert (siehe Fußnote 203 (493)). In diesem Abschnitt werde ich die Vermittlungsfunktion am technisch-praktischen Mittelgebrauch diskutieren.²⁴⁰

Die wesentliche Differenz zwischen diesem und der unmittelbaren exzentrischen Positionierung, dem triebhaften Begehren des Organismus, besteht darin, dass das denkende Bewusstsein zwischen dem immanenten Triebgefühl und der Befriedigung dieser Begierde steht. Der Mensch kontrolliert und steuert sein triebhaftes Begehren. Hegel beschreibt den Lernprozess wie folgt:

Das Lebendige hat einen Körper; die Seele bemächtigt sich desselben und hat sich darin unmittelbar objektiviert. Die menschliche Seele hat viel damit zu tun, sich ihre Leiblichkeit zum Mittel zu machen. Der Mensch muß seinen Körper gleichsam erst in Besitz nehmen, damit er das Instrument seiner Seele sei.²⁴¹

Die „gehemmte Begierde“²⁴² eröffnet dem Menschen den Spielraum, um durch die *List der Vernunft* die Naturerscheinungen als äußerliche Mittel seiner subjektiven Zweckrealisation gegeneinander auszuspielen:

Welche Kräfte die Natur auch gegen den Menschen entwickelt und losläßt, Kälte, wilde Tiere, Wasser, Feuer – er weiß Mittel gegen sie, und zwar nimmt er diese Mittel aus ihr, gebraucht sie gegen sie selbst; und die List seiner Vernunft gewährt, daß er gegen die natürlichen Mächte andere natürliche Dinge vorschiebt, diese jenen zum Aufreißern gibt und sich dahinter bewahrt und erhält.²⁴³

²⁴⁰ Eine gute Einführung zum Mittelbegriff gibt Hubig in Hubig 2002.

²⁴¹ Enz_L, § 208Z (365).

²⁴² PhG, 152.

²⁴³ Enz_N, § 245Z (14).

In der bildhaften Sprache der PhG beschreibt Hegel diesen Vermittlungszusammenhang am Begriff der *Arbeit*, die der Mensch mit einem bestimmten Bewusstsein an der Natur ausübt:

Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, [...]. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur Form desselben und zu einem Bleibenden, weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat. Diese negative Mitte oder das formierende Tun ist zugleich die Einzelheit oder das reine Fürsichsein des Bewußtseins, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbständigen Seins als seiner selbst.²⁴⁴

Der entscheidende Punkt der subjektiven Zweckrealisation ist, dass das äußerliche Mittel, indem es für kürzere oder längere Zeit als Mittel realisiert wird, zweierlei bewahrheitet: Zum einen, dass der instrumentalisierte Gegenstand dem Bewusstsein gegenüber eine Selbständigkeit besitzt (da er die ihm zugedachte Zweckbestimmung selbstbestimmt erfüllt), und zum anderen, dass das Bewusstsein in diesem instrumentalisierten Gegenstand seine eigene Realität erkennt (da es ein begriffliches Moment seiner selbst in diesem realisiert).

Zum besseren Verständnis wird diese Überlegung Hegels häufig, beispielsweise von Hubig, am aristotelischen Schema des *praktischen Syllogismus* erläutert.²⁴⁵ Folgend möchte ich die zentralen Resultate dieses Vergleichs skizzenhaft erörtert, um ein tieferes Verständnis der Vermittlungsfunktion zu ermöglichen.

Die Ausgangsthese Hegels lautet, dass im praktischen Schluss, „in welchem sich der subjektive Zweck mit der ihm äußerlichen Objektivität durch eine Mitte zusammenschließt“, erkenntlich wird, dass „die zweckmäßige Tätigkeit und [...] die unter den Zweck unmittelbar gesetzte Objektivität, das Mittel“, eine durch die Zweckbestimmung vermittelte Einheit bilden.²⁴⁶ In der erfolgreichen Realisation endlicher Zwecksetzungen wird die epistemologisch-ontologische Asymmetrie zwischen begrifflichem Denken und nicht-begrifflichem Natursein in endlichen Maßstäben aufgehoben. Wie erwähnt sieht Hegel darin die List der Vernunft, durch ein Mittel – dessen Sein sowohl begrifflich durch die Zwecksetzung bestimmt wie durch seine Äußerlichkeit natürlich erscheint – beide Seiten zusammenzuschließen. Der Praktiker überführt den angedachten Zweck

²⁴⁴ PhG, 152 f.

²⁴⁵ Vergleiche Hubig 2002, 17 f. Hegel beschreibt seine Überlegungen in der EnzL, §§ 207–212 (363–367).

²⁴⁶ EnzL, § 206 (363).

und somit einen begriffene Bedeutung durch den Mittelgebrauch in die objektive Welt.

Das zweckrealisierende Mittel erweist sich als konkreter Ausdruck der allgemeinen begrifflichen Bestimmung des endlichen Geistes. Prima facie scheint die Selbstbestimmung der Natur im objektiv instrumentalisierten Naturphänomen nicht ersichtlich. Aristoteles wertet die äußerliche Zweckbestimmung im Kunst Ding daher auch als eine *Fremdbestimmung* (siehe 1.3.4). Das Naturseiende *erscheint* „dem Zwecke als dem freien Begriffe und dadurch der Macht über dasselbe unterworfen und gemäß gemacht“. ²⁴⁷ Mit jeder erfolgreichen Zweckrealisation lotet der Mensch demnach lediglich seine technisch-praktische Freiheit aus.

Auf den zweiten Blick geht die Selbstbestimmung der Natur im technisch-praktischen Handeln jedoch nicht verloren. Dazu vergegenwärtigt man sich am besten, dass der Handwerker nach *geeigneten Mitteln* sucht (siehe 1.3.1). Die theoretische Eignungsbestimmung des Werkzeugs und -stoffs zu einem Mittel bedingt die erfolgreiche Zweckrealisation. Diese verlangt mitunter eine meist sehr gründliches Wissen über das zu instrumentalisierte Naturphänomen. Dass die technisch-praktisch Handlung auf die Naturerkenntnis verwiesen ist, kommt deutlich in gestörten Handlungsvollzügen zum Vorschein. In ihnen zeigt sich, dass die Plastizität der Natur hinsichtlich unserer Inzwecknahmen weiteren, ihr immanenten Bedingungen unterliegt. Dem Praktiker wird darin offensichtlich, „dass das Mittel eben nicht bloß rein intentionale Hervorbringung ist, sondern etwas, das äußeren Bedingungen unterliegt, die nicht disponibel“ sind. ²⁴⁸ Bekanntermaßen pointiert Hegel diesen Gedanken in folgender Formulierung:

Das Werkzeug erhält sich, während die unmittelbaren Genüsse vergehen und vergessen werden. An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußerliche Natur, wenn er auch nach seinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen ist. ²⁴⁹

Der Praktiker interpretiert die Unbeherrschbarkeit der Naturphänomene als einen objektiven Ausdruck der Selbstbestimmung der Natur. Epistemologisch gesehen bedeutet dies, dass der Praktiker den Erfolg der Zweckrealisation nicht uneingeschränkt garantieren kann. Tritt er ein, ist er immer auch zufällig. An gescheiterten Handlungsvollzügen erkennt er

²⁴⁷ EnzL, § 210 (366).

²⁴⁸ Hubig 2002, 19.

²⁴⁹ WdLB, 452.

daher, dass in dem eingesetzten Mittel der begriffliche Ausdruck des denkenden Menschen (das *zweckrationale Denken*) und der nicht-begriffliche Ausdruck der Natur (das zufällige Naturphänomen) nicht übereinstimmen. Die in allen technisch-praktische Handlungen tätige *List der Vernunft* findet also ihren Gegenspieler in der Selbstbestimmung der Natur.

Umgekehrt gilt, dass in den erfolgreichen Zweckrealisationen beide Ausdrucksweisen über das Mittel zur Einheit gebracht werden. Das heißt, dass in diesen die Einheit von Denken und Sein, die *Idee*, im Mittelgebrauch *symbolisiert* wird. Weiterhin bedeutet dies, dass wir durch die erfolgreichen Handlungsvollzüge Einblick in die immanente Begrifflichkeit der Naturerscheinungen erhalten, die wir in funktionalen Bestimmungen und letztlich in Naturgesetzen festhalten. Zugleich stehen diese praktisch bewährten Bestimmungen immer in Bezug zur Kategorie des Zufalls, da das Scheitern von bewährten Handlungsvollzügen nicht ausgeschlossen werden kann.²⁵⁰

Zusammenfassend sei vermerkt: Im erfolgreichen technisch-praktischen Handeln erkennt der Mensch einerseits seine praktische Freiheit und andererseits die immanenten (hyletischen) Bestimmungen der Natur. Dem Praktiker wird in der Praxis ersichtlich, dass das Natureseiende trotz seiner nicht-begrifflichen Erscheinung durch die innere Notwendigkeit des Begriffs bestimmt ist. Das heißt, dass „*in der Tat* das Objekt an sich der Begriff [ist], und indem derselbe, als Zweck, darin realisiert wird, so ist dies nur die Manifestation seines eigenen Innern“.²⁵¹ Dem Praktiker wird also bewusst, dass die „Objektivität“, die äußerliche Naturerscheinung, „nur eine Hülle [ist], unter welcher der Begriff verborgen liegt“,²⁵² weil im realisierten Zweck eine Einheit zwischen begrifflichem Denken und nicht-begrifflicher Naturerscheinung besteht. Diese über ein äußerliches Mittel erlangte Freiheits- und Naturerkenntnis ist allerdings von endlicher Form, da „die Endlichkeit des Zwecks darin [besteht], daß bei der Realisierung desselben das als Mittel dazu verwendete Material nur äußerlich darunter subsumiert und demselben gemäß gemacht wird“.²⁵³

Die *objektive Gültigkeit* der Zweckbestimmung und der durch sie organisierten hyletischen Bestimmungen hängt vom realen Bestehen des

²⁵⁰ Es wurde darauf hingewiesen, dass die Naturgesetze in operationale Regeln und somit in Zweck-Mittel-Relationen übertragen werden müssen, um sie experimentell rückzukoppeln, siehe Diskussion 3.3. Dort wurde gezeigt, dass die experimentelle Rückkopplung aufgrund der epistemologisch-ontologischen-Asymmetrie niemals abgeschlossen werden kann.

²⁵¹ Enz_L, § 212 (367). Hervorhebung F. B.

²⁵² Enz_L, § 212 (367).

²⁵³ Enz_L, § 212 (367).

Mittels ab. Diese unterliegen immer der Kategorie der Zufälligkeit, wenn nicht alle Bedingungen des Naturphänomens disponibel sind, das Naturphänomen nicht in allen Hinsichten beherrschbar wird. Die Erkenntnis der disponiblen Bedingungen folgt aus den naturwissenschaftlichen Erkenntnisgrammatiken (dem theoretischen Verhalten), das seinerseits wieder auf das praktische Eingreifen und die erfolgreiche Zweckrealisierung rekurriert, um objektiv gültiges Wissen zu generieren.

Aufgrund dieses zirkulären Verweisungszusammenhangs „[] können wir es [im Endlichen] nicht erleben oder sehen, daß der Zweck wahrhaft erreicht wird,“²⁵⁴ denn „[d]er erreichte Zweck ist [...] nur ein Objekt, das auch wieder Mittel oder Material für andere Zwecke ist, und so fort ins Unendliche.“²⁵⁵ Diese unendliche Oszillation zwischen verstandeslogischer Bestimmung und instrumenteller Inzwecknahme in der Dialektik wurde mit Blumenberg unter dem Begriff der *Technisierung der Lebenswelt* diskutiert (vergleiche Diskussion 3.3). Nach Hegel kann dieser *circulus vitiosus* erst durch ein anderes *Naturbewusstsein*, die naturphilosophische Anerkennung der Natur als selbstbestimmte Totalität, durchbrochen werden. Dieses beruht auf einer naturphilosophischen Schulung des Praktikers.

Der Naturphilosoph erinnert den Praktiker dazu an dessen eigene Einsicht über die Einheit zwischen seinem *zweckrationalen Denken* und dem Naturphänomen im äußerlichen Mittel. In diesen Momenten soll er erkennen, dass die *Idee* „sich ewig in der Welt [vollbringt]“ – die Einsicht soll sein, dass die Einheit zwischen den Bestimmungen des objektiven Denken und den Naturerscheinungen „schon an und für sich vollbracht ist und nicht erst auf uns zu warten braucht.“²⁵⁶ Die Natur ist neben dem begrifflichen Ausdruck im Bewusstsein der Menschen das nicht-begriffliche Ausdrucksmittel der selbstbezüglichen reinen Subjektivität. Die Natur zeigt sich in ihrer selbstbestimmten Totalität unabhängig von unserem zweckrationalen Denken, aber nicht vom objektiven Denken. In der PhG motiviert Hegel diese Perspektive auf die Natur über die sinnliche Selbsterfahrung des Bewusstseins:

Die Natur ist nämlich nicht nur diese ganz freie äußerliche Weise, in welcher als einem reinen Gegenstände das [praktische, F. B.] Bewußtsein seinen Zweck zu realisieren hätte. Dieses ist an ihm selbst wesentlich ein solches, [...] d. h. es ist selbst ein Zufälliges und Natürliches. Diese Natur, die ihm die seinige ist, ist die Sinnlichkeit, die in der Gestalt des

²⁵⁴ EnzL, § 212 (367).

²⁵⁵ EnzL, § 211 (366).

²⁵⁶ EnzL, § 212 (367).

Wollens, als Triebe und Neigungen, für sich eigene bestimmte Wesenheit oder einzelne Zwecke hat, also dem reinen Willen und seinem reinen Zwecke entgegengesetzt ist.²⁵⁷

Dass die Natur selbstbestimmt ist und ihr somit eigene Zwecke zukommen, erkennen wir *jeder für sich* an uns selbst, an unseren sinnlichen – natürlich veranlagten – Trieben, die nicht auf unseren (freien) Willen zu reduzieren sind. Das ICH erfährt sich als reales Naturwesen *unmittelbar natürliche Zwecke* verfolgend, als Einheit von willkürunabhängigen Bestimmungen und körperlicher Erscheinung. Von dieser Warte aus lässt sich die geforderte Neujustierung der naturphilosophischen Grundhaltung und somit des Bewusstseins über das menschliche Verhältnis zur Natur aus der praktischen Selbsterfahrung motivieren, welche laut Ringier verlangt,

daß ich die Natur nicht nur betrachte als ein Substantielles gegen mich, sondern ebenso als die meine und umgekehrt, daß die Natur nicht nur das Selbstlose, sondern auch das für sich seiende ist. Sie ist ebensowohl Sache des Geistes als Ungeistes, dem Geist entgegen, aber nicht ihm fremd, sondern in diesem andern besitzt er sich selbst.²⁵⁸

Die *Idee in ihrem Anderssein* – die Einheit von Denken und Sein in der Natur – ist uns eben nicht fremd, sondern fortwährend Gegenstand unserer Selbsterfahrung.

7. Fazit: Die selbstgenügsame Erkenntnis als das Ideal der Wissenschaft über Freiheit

Mit diesem Fazit werde ich den umfangreichen Hegel-Teil abschließen, weshalb es ausführlicher ausfällt als die bisherigen Fazits. Zugleich kehre ich mit dem Fazit zu Hegels These aus dem Leitzitat zurück, deren Bedeutung zu erörtern, eine der Hauptaufgaben dieses Buches darstellt. Vor dem Hintergrund der vergangenen sieben Kapitel und insbesondere mit Bezug zu den Überlegungen dieses Kapitels soll geklärt werden, was unter der Rede zu verstehen sei, dass die selbstgenügsame Wissenschaft die höchste Weise der Tätigkeit des Geistes, sein Leben in seiner Freiheit darstelle. Ein besonderer Fokus liegt dabei auf der Frage, inwiefern Hegel seinem expliziten Anspruch gerecht wird, durch das Durchlaufen des am Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis orientierten Systems

²⁵⁷ PhG, 445.

²⁵⁸ Ringier 1820, 5.

der *philosophisch-systematischen Wissenschaft_H* die Bedeutungen des Begriffsfeldes Freiheit, letztlich die Freiheit des begreifenden Erkennens, vollumfänglich auszuloten. Der Freiheitsbegriff wird adäquat zu den diskutierten Themen

- b) zum einen hinsichtlich seiner Bedeutung in der rein logischen und
- c) zum anderen hinsichtlich seiner Bedeutung in der naturphilosophischen Wirklichkeitserkenntnis nochmals pointiert definiert.
- a) Zunächst wird aber Hegels subjekttheoretische Adaption des aristotelischen Begriffs des Ideals der selbstgenügsamen Wissenschaft in ihren Grundzügen resümiert.

Die subjekttheoretische Adaption des aristotelischen Ansatzes (ad a)

Hegel adaptiert Aristoteles' Konzeption der philosophischen Wissenschaft subjekttheoretisch. Die aristotelische Argumentation hatte ich dazu wie folgt rekonstruiert:

1. Zur philosophischen Wissenschaft bedarf der Mensch der Muße: dem Existenzzustand gemäß der Idee der Mühe und Sorglosigkeit (siehe 1.2.6). Erst wenn er sich von aller Fremdbestimmung durch Natur und Sozietät befreit hat, kann er sein genuines Wesen realisieren. Die praktische Freiheit in Muße stellt nach Aristoteles eine notwendige Bedingung der Realisation der wesensgemäßen menschlichen Leistung dar (siehe 2.1.3).
2. Das wesensgemäße Ergon des Menschen besteht darin, von Natur aus nach Erkenntnis zu streben und alle Erkenntnis zu lieben. In diesem *ursprünglichen Wissenwollen*²⁵⁹ sieht Aristoteles eine anthropologische Grundbestimmung des Menschen.
3. Im Zustand der Muße erkennt der Philosoph die spezifischste menschliche Leistung nunmehr in der Erkenntnis des höchsten Wesens, des *Unbewegten Bewegers*. Dieses intelligible Wesen wird als reine Vernunfteseinblick gedacht, die durch ein autark-selbstgenügsames und fortwährendes In-sich-selbst-Ruhen spezifiziert wird (siehe 2.3.5 und siehe 6.6). Nach dieser Existenzweise strebt alles. Auch der

²⁵⁹ In Anlehnung an Jaspers 1946a, 20.

Mensch realisiert die selbstgenügsame Tätigkeit in der philosophischen Vernunftkenntnis des Kosmos und unterwirft sich somit der den Kosmos regulierenden Norm der Eleutheria.

Hegel geht es darum, diese essenzielle Bestimmung des Menschen durch wirkliches Wissen zu fundieren. Das bedeutet im Licht des idealistischen Erkenntnisideals, der *Systematizität_{K/H}*, dass die Selbsterkenntnis des Menschen und die damit verbundene Konzeption der philosophischen Wissenschaft einer systematischen Grundlegung bedürfen. Das systematische Ganze der philosophischen Wissenschaft wird nach einem sich selbst erzeugenden und sich in einzelne Bedeutungsmomente ausdifferenzierenden, somit *sich selbst begründenden Vernunftprinzip* entwickelt. Alle wissenschaftliche Wirklichkeitserkenntnis beziehungsweise jedes begründende Erkennen – aristotelisch: alle *Wirklichkeiterschließungsweisen meta logou* (siehe 2. Fazit) – werden durch die nach diesem Prinzip entwickelten objektiven Vernunftbegriffe konstituiert.

ad 1) In Kapitel 4 wurde deutlich, dass Hegel die aristotelische Konzeption der *philosophischen Wissenschaft_A* im Sinn der kantischen Erkenntniskritik rehabilitiert. Er radikalisiert das kantische Programm der reinen Vernunftkenntnis dahingehend, dass er eine vollkommen voraussetzungslose Selbsterkenntnis des Vernunftdenkens im Medium des menschlichen Bewusstseins fordert. Vor diesem Hintergrund erscheint auch die aristotelische Mußebedingung als eine von vielen *abzulegenden Voraussetzungen* der philosophischen Erkenntnis (siehe 1.2.6). Entsprechend gibt Hegel in der Einleitung zur Geschichte der Philosophie unterschiedliche Gründe an, mit jener Erkenntnis zu beginnen (siehe 6.1):

Es gehört α) eine gewisse Stufe der geistigen Bildung dazu, daß überhaupt philosophiert wird; nachdem für die Not des Lebens gesorgt ist, hat man zu philosophieren angefangen, [sagt] Aristoteles. Philosophie ist ein freies, nicht selbstsüchtiges Tun; – ein freies, [denn] die Angst der Beg[ierde] ist verschwunden; [eine] Erstarkung, Erhebung, Befestigung des Geistes in sich; – eine Art von Luxus, eben insofern Luxus diejenigen Genüsse und Beschäftigungen bezeichnet, die nicht der äußeren Notwendigkeit als solcher angehören.²⁶⁰

Den aristotelischen Mußebegriff reduziert Hegel auf einen in der Idee der Mühe- und Sorglosigkeit liegenden Gedanken: auf den (aristokratischen) Luxus, der Selbstbestimmung ohne äußerliche Zwänge nachgehen zu

²⁶⁰ Hegel 1820, 483.

können (siehe 2.4.2). Dieser Umstand ist natürlich dem philosophischen Denken förderlich, aber nicht notwendig. Eine notwendige Bedingung sieht Hegel hingegen in einer „gewisse[n] Stufe der geistigen Bildung“, die einer bestimmten Schulung des Bewusstseins bedarf. Im Alltag des Lebens kann man diese Stufe auf unterschiedlichen Wegen erreichen.

Hegels wissenschaftliche Propädeutik in dieser Hinsicht stellt die PhGDar (Kapitel 5). Diese greift Descartes' zentralen Gedanken auf, dass der Denker, wenn er sich über die Fundamente seines Wissens aufklären will, eine introspektive Tätigkeit ausüben muss, nämlich ein skeptisch geschultes „Insichgehen des Geistes“²⁶¹ (siehe 3.1.2). Hegel vermerkt dazu:

Diese Abtrennung ist, wie gesagt, die erste Bedingung und das Moment des Selbstbewußtseins, aus dessen Sammlung in sich als freiem Denken allein Entwicklung des Universums im Gedanken, d. i. Philosophie hervorgehen kann. Eben dies macht die unendliche Arbeit des Geistes aus, sich aus seinem unmittelbaren Dasein, glücklichen Naturleben in die Nacht und Einsamkeit des Selbstbewußtseins zurückzuziehen und aus dessen Kraft und Macht die von ihm abgetrennte Wirklichkeit und Anschauung denkend zu rekonstruieren.²⁶²

Der Philosoph, der das wirklichkeitskonstitutive Denken untersuchen will, muss eine bestimmte, propädeutisch motivierte Grundhaltung einnehmen. Laut Hegel bedarf es einer *systematischen Überzeugungsarbeit*, bevor der Mensch überhaupt die introspektive Tätigkeit der reinen Selbsterkenntnis des Denkens ausübt.

Der Kerngedanke dieser propädeutischen Verständigung des Bewusstseins über sich selbst lautet, dass alle Erkenntnisgewissheit aus der *Tätigkeit des denkenden Bewusstseins* resultiert. Ebenso wenig wie das praktische Wirken des Menschen in der Realität durch unmittelbare Zauberei möglich ist (siehe 7.4.4, ad P2), gibt es auch keine unmittelbare wissenschaftliche Erkenntnisgewissheit. Wir haben natürlich intuitive Einfälle, Empfindungen, Ideen, Fantasien et cetera. Wissenschaftliche Erkenntnis hingegen

[ist] wesentlich nicht bloß ein untätiges Hervorgehen [], [...], sondern Arbeit, Tätigkeit gegen ein Vorhandenes, Umbildung desselben. Der Geist geht in sich und macht sich zum Gegenstand; und die Richtung seines Denkens darauf gibt ihm mittelbar Form und Bestimmung des Gedankens.²⁶³

²⁶¹ Hegel 1820, 483.

²⁶² Hegel 1820, 505.

²⁶³ Hegel 1820, 509.

Unter welchen Umständen der Mensch sich auch immer entschließt zu philosophieren, seine Erkenntnisse resultieren aus dem sich begrifflich ausdrückenden Nachdenken, aus der *Arbeit des Begriffs an sich selbst*. Nach Hegel gibt es daher in der philosophischen Wissenschaft keineswegs einen epistemologischen Zustand der Mühe- und Sorglosigkeit.

Entsprechend wird das die Wirklichkeitserkenntnis bestimmende ideelle Prinzip, die *Idee*, in seiner Selbstgenügsamkeit (Eleutheria) prozesshaft – als sich im Anderen reproduzierende und dadurch als selbständiges Ganzes erhaltene Tätigkeit – gedacht (siehe 6.6). In der Ablehnung intuitiver Gewissheiten innerhalb der (philosophischen) Wissenschaften (also inklusive des Wissen über das Absolute) unterscheidet sich Hegel von Aristoteles (siehe 2.3.4) wie auch von dessen scholastischen Apologeten Th. v. Aquin (vergleiche Fußnote 100 (137)). Die Freiheit der philosophischen Wissenschaft beruht auf der durch begriffslogische Arbeit vollzogenen Selbsterkenntnis des menschlichen Denkens. Erst in der systematischen und selbstgenügsamen Demonstration der begrifflichen Vernunftkenntnis kann sich der Mensch gewiss sein, dass sich in dieser ein objektives selbstbestimmtes Denken ausdrückt.

Historisch gesehen hat die methodische Rückkopplung der Wirklichkeitserkenntnis an die Prozessualität des Denkens zur Folge, dass die Erkenntnisgewissheit der philosophischen Wissenschaft immer wieder von Neuem erarbeitet werden muss. Jedes Philosophem thematisiert die Wirklichkeitsbilder vorangegangener Philosopheme und ist als zeitgebundene „Philosophie das Resultat der Arbeit aller Jahrhunderte“.²⁶⁴ Epistemologisch gesehen, erbringt diese Denkarbeit, die fortwährende Selbstreflexion, ein tieferes Verständnis des *Begriffs der absoluten Idee*, letztlich des Prinzips der *reinen Subjektivität*.

In puncto der realwissenschaftlichen Erkenntnis führt die Einsicht im Anschluss an die Arbeit am Begriff zur schier unüberschaubaren Mannigfaltigkeit an begrifflichen Bestimmungen, die nach Hegel alle in der generischen Potenzialität des objektiven Denkens liegen. In puncto der reinen Erkenntnis wird mit jedem *Kreislauf des philosophischen Denkens* die konstitutive Funktion des ideellen Prinzips bestätigt. Hegel insistiert, dass alle realwissenschaftlichen Erkenntnisgrammatiken und alle philosophischen Anstrengungen der systematischen Vereinheitlichung dieser Erkenntnisse letztlich der von Hegel in der WdL exponierten Grammatik des objektiven Denkens und somit der Selbstbestimmung eines ideellen Prinzips unterliegen.

²⁶⁴ Siehe dazu Hegel 1820, 506.

ad 2) Hegel geht ebenso von einem instinktiven beziehungsweise naturbedingten Erkenntnistrieb aus (siehe 6.1), der uns dazu anhält, in der *Heterogenität* der erscheinenden Realität vernünftige Strukturen zu erkennen. Die begriffliche Explikation der vernünftigen Wirklichkeit in der philosophischen Erkenntnis ist durch diesen Trieb bedingt. Die Begründungskraft dieser Aussage wird aber im Licht der bewusstseinstheoretischen Propädeutik abgeschwächt.

Die Erkenntnis, dass der Mensch von Natur aus nach Erkenntnis strebt, folgt bereits der Selbstbezüglichkeit des begreifenden Erkennens: Wie in jeder bewussten Erkenntnis manifestiert sich auch in ihr die Selbsterkenntnis der reinen Subjektivität. Denn die Naturerkenntnis – also die Erkenntnisgrammatiken, nach denen man *Natur* und somit auch das Naturwesen Mensch denkt – ist eine über das denkende Bewusstsein vermittelte Erkenntnis (siehe 7.4.2). Die in alltagsphänomenologischer Betrachtung naheliegende Bestimmung des Menschen als von Natur aus erkenntnisliebendes Wesen unterliegt der Grammatik des objektiven Denkens und ist, wie alle Bewusstseinsinhalte, bei skeptischer Analyse kein unmittelbares Wissen über das Menschsein.

Nun besteht ein zentraler Vorzug von Aristoteles' Bestimmung des Menschen darin, dass jegliches Erkenntnisstreben als symbolischer Ausdruck der Erkenntnisliebe anerkannt wird (siehe Fußnote 4 (203)). Dieser Ansatz ermöglicht eine gewisse Liberalität gegenüber nicht-philosophischen Wirklichkeitserschließungsweisen. Erkenntnis wird nicht auf die prinzipiengeleitete Wirklichkeitserkenntnis der Wissenschaften und der Philosophie eingeschränkt. Hegels Konzeption erweist sich in diesem Punkt nicht weniger liberal. Auch er erkennt eine Vielzahl von Wirklichkeitserschließungsweisen als Gestalten des *gewissheitssuchenden Bewusstseins* an. Die PhG, die in Grundzügen in Kapitel 5 nachvollzogen wurde, führt ein sehr umfassendes Spektrum dieser Erscheinungsweisen des Erkenntnisstrebens vor. Diese unterschiedlichen *Wirklichkeitserschließungsweisen* beanspruchen nach Hegel in einer ganz spezifischen Hinsicht Erkenntnisgewissheit. Das zentrale Ergebnis dieser systematischen und multiperspektivischen Analyse aller Wirklichkeitserschließungsweisen besagt, dass alle Erkenntnisweisen zwar unterschiedliche Erscheinungsweisen des interaktiven Erkenntnisprozesses des Bewusstseins sind, aber dass der Gehalt, der mit Gewissheit beansprucht wird, sich nach skeptischer Prüfung jeweils als *nur begrifflich* erweist. Alle unmittelbaren *Gewissheitsansprüche* nicht-begrifflicher Erkenntnisweisen werden somit in der bewusstseinstheoretischen Propädeutik skeptisch destruiert. In dieser Mediatisierungsthese (siehe 4.3.5) kulminiert Hegels grundsätzliche Ansicht, dass jede Erkennt-

nistätigkeit in ihrem Bestreben nach objektiv-gültiger Erkenntnis auf die Tätigkeit des denkenden und sich begrifflich ausdrückenden Bewusstseins zurückverwiesen bleibt. Sie ist deshalb der Selbstbezüglichkeit des objektiven Denkens unterworfen. Vor der Ausführung des Systems der philosophischen Wissenschaften ist

die Philosophie darüber verständigt [...], daß ihr Inhalt kein anderer ist als der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur Welt, äußeren und inneren Welt des Bewußtseins gemachte Gehalt.²⁶⁵

ad 3) Durch die skeptische Destruktion aller unmittelbaren Erkenntnisgewissheiten wird das naive Bewusstsein, das als Gewissheit beanspruchender Dialogpartner auftritt, vom skeptischen Bewusstsein belehrt (siehe 5.1.2). Es gelangt sukzessive zur Einsicht, dass die Bemühung um Wirklichkeitserkenntnis nur dann nicht in einen Solipsismus führt, wenn unsere Vernunftkenntnis ein alle Erkenntnisse konstituierendes objektives Denken ermöglicht (*absolute Wissen (BWSG)*). Jegliche Erkenntnis sei durch dieses Denken bedingt, da die Wirklichkeit aller Erkenntnisgegenstände nur nach der Grammatik dieses objektiven Denkens gedacht werden kann. Insofern bezieht sich die (objektive) Vernunft in allen Erkenntnisweisen auf sich selbst. Nach Hegel ist dieses Bewusstsein über die Selbstbezüglichkeit des objektiven (Vernunft-)Denkens in allen Erkenntnisprozessen eine ausreichende Motivation für die eigentliche begriffslogische Explikation dessen Grammatik in der WdL (siehe 6.2.1).

Keineswegs darf diese erfahrungsbedingte Motivation als der systematische Beweis der Unhintergebarkeit des objektiven (Vernunft-)Denkens missverstanden werden, da jener die Demonstration der Selbstgenügsamkeit (*Eleutheria*) dieses Denkens verlangt. In der Demonstration muss nachgewiesen werden, dass die Bestimmungen des objektiven Denkens nach einem sich selbstgenügsamen ideellen Prinzip generiert und zugleich als unabhängig von dieser begrifflichen Explikation gewusst werden können. Sie müssen gelten, ohne dass im Rücken dieser Erkenntnisgewissheit wieder ein sich selbstgenügsames Subjekt gedacht werden muss, dessen autonomer und epistemischer Wesenszug sich der philosophisch-wissenschaftlichen Erkenntnis entziehen. Hegels Definition der Selbstgenügsamkeit (*Eleutheria*) des objektiven Vernunftdenkens lautet dann wie folgt: Das ideelle Prinzip, nach dem das systematische Begriffssystem der objektiven Vernunftbegriffe als selbstgenügsames Ganzes gewusst wird,

²⁶⁵ EnzL, § 6 (47).

wird nicht durch die Willkür des jeweils denkenden Individuums bedingt. Vielmehr spiegelt sich in dessen Denktätigkeit eine *reine Subjektivität* und somit ein objektives Denken wider, das Hegel als die Signatur des *reinen Selbst* im Individuum interpretiert.

Nicht selten und dabei der philosophischen Tradition folgend bezeichnet Hegel dieses reine Selbst in religiöser Metaphorik als das Göttliche in uns. Laut Hegel ist nicht nur ein intersubjektives Denken, *das Wir*, in der Vernunft zu finden, sondern ebenso dieses absolute Denken, der Begriff der *absoluten Idee*. Wie ich bereits hervorhob, sieht Hegel entgegen Aristoteles die Erkenntnis dieses *objektiven Denkens* nicht in der intuitiven Vernunftkenntnis, einer wie auch immer gearteten kontemplativen Schau der Idee des Absoluten (siehe Fußnote 58 (120)), sondern in der begriffslogischen Erkenntnistätigkeit der Vernunft, im *begreifenden Erkennen*, realisiert.

Ohne die methodische Erkenntnis der Selbstgenügsamkeit (Eleutheria) des objektiven Denkens durch das begreifende Erkennen – die somit eine Selbsterkenntnis der Selbstgenügsamkeit des objektiven Vernunftdenkens *im menschlichen Bewusstsein* wäre – ist eine systematische Begründung der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis nicht möglich und der absolute *Erkenntnishorizont* menschlicher Erkenntnis nicht einsichtig. Denn alle Erkenntnis, auch die Bestimmung des Menschen als erkenntnisliebendes Wesen, unterliegt den im vermittelnden Bewusstsein wirkenden und unhintergebar konstitutiven Kategorien des objektiven Denkens. Den Solipsismus-Vorwurf kann Hegel demnach nur abwehren, wenn er in einem systematischen Verfahren, der introspektiven Erkenntnis der reinen Kategorien, nachweisen kann, dass diese begrifflichen Bestimmungen unabhängige Momente eines subjekttheoretisch konzipierten selbstbezüglichen Ganzen, der reinen Subjektivität, sind.²⁶⁶ Hegels spekulativer Ansatz fußt auf der Überlegung, dass wir das objektive Denken aufgrund seiner Unhintergebarkeit in allen Erkenntnisverfahren begreifen können – auch im Modus der absoluten Selbstbestimmung: der Freiheit des Denkens. Denn „wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre“,²⁶⁷ könnte es überhaupt keine fundamentale Gültigkeit beanspruchen.

Die Freiheit im reinen Denken der Logik (ad b)

Die in Teilkapitel 6.2.1 analysierte WdL ist Hegels Demonstration der Selbsterkenntnis des *objektiven (Vernunft-)Denkens*. Die WdL stellt für

²⁶⁶ Siehe dazu auch Hegel 1801b, 213 ff.

²⁶⁷ PhG, 69.

Hegel das wissenschaftliche Paradigma des Ideals der selbstgenügsamen Erkenntnis dar. Das heißt, am wissenschaftlichen Vollzug der reinen Vernunftkenntnis demonstriert Hegel den Begriff der Selbstgenügsamkeit *par excellence*. Sie ist aus epistemologischer Sicht eine vollkommen voraussetzungslose Erkenntnistätigkeit. Das bedeutet, mit der anerkennenden Betrachtung und begriffslogischen Entwicklung des „vollständige[n], komplexe[n] Leistungs- und Beziehungsgefüge[s]“²⁶⁸ aller reinen Denkbestimmungen führt Hegel die von Aristoteles konzipierte reine Tätigkeit (siehe 2.2.4) – das um seiner selbst willen und sich selbst vollkommenen genügsame Denken – in ihrer *Eleutheria* (ἐλευθερία) explizit vor. Welches Freiheitsbewusstsein gewinnt der denkende Mensch im Verlauf dieses rein logischen Demonstrationsverfahrens?

Prima facie sind alle Begriffe der WdL vom jeweiligen Philosophen gedachte Bestimmungen. Im Zuge der begriffslogischen Entwicklung, in welcher die Bedeutungen dieser Begriffe expliziert werden, gelangt der Philosoph jedoch zur Einsicht, dass sein Denken einer von seinen willkürlichen Vorstellungen unabhängigen Grammatik unterliegt. Diese befolgt er zu Beginn des Verfahrens implizit. Durch die Explikation der einzelnen Begriffsbedeutungen erlangt er sukzessive das Bewusstsein, dass sein Denken zum einen bestimmten Reflexionsprinzipien unterliegt und zum anderen dass diese Prinzipien, wie alle anderen Bestimmungen, einem *einzig* Vernunftprinzip entspringen (siehe 4.3.1). Dieses Prinzip wurde hinsichtlich zweier Aspekte diskutiert, die ebenso zwei unterschiedliche Gestalten des Freiheitsbewusstseins offenbaren.

Zunächst wurde der Interpretationsschule nachgegangen, die dieses Prinzip als ein *autonomes operationales Prinzip* interpretiert (siehe 6.4), dessen (dialektische) Wirkung an der Begriffsexplikation der *selbstbezüglichen Negation* paradigmatisch demonstriert werden kann (siehe 6.5). Die unhintergehbare Bedingung allen begrifflichen Erkennens ist dieser Interpretation nach, dass eine Begriffsbestimmung in ihrer Selbstbestimmung in Bezug zu einer anderen Begriffsbestimmung gedacht werden muss. Das Prinzip der *reproduktiven Selbstbezüglichkeit im Anderen* – die dialektische Bezugsetzung zwischen zwei Begriffsbestimmungen – beschreibt das prozessuale Richtmaß jeder Begriffsbewegung. Es normiert die Dynamik des begrifflichen Denkens. Die Unhintergebarkeit dieses Prinzips weist auf ein objektives Denken hin, dessen fundamentallogische *Grammatik* jede vernunftgemäße Wirklichkeitserkenntnis strukturiert. Entsprechend unterliegt die menschliche Erkenntnisfreiheit dieser Grammatik.

²⁶⁸ Düsing 1976, 345.

Nicht wenige Interpreten versuchen, dieses Prinzip in einer quasi-poetischen Sichtweise als Denkschema oder -schablone zu rekonstruieren. Berechtigterweise betont dieser Ansatz, dass das begreifende Erkennen kein beliebiges Rasonieren, sondern ein methodisches Erkennen darstellt, auf dessen Erkenntnisse man intra- und extrasubjektive Objektivität beansprucht. Zu kurzfristig sind aber Schlussfolgerungen, die nahelegen, dass die dialektische Methode ähnlich der Schlussverfahren der formalen Logik zu operationalisieren sei. Unterschlagen wird an dieser Stelle, dass in den einzelnen Schlüssen innerhalb des Verfahrens ein Moment des *vernünftigen Schließens* eingeht, durch das sich das denkende Bewusstsein als ein *selbstbestimmtes Bewusstsein* auszeichnet (siehe 6.6). Während im ersten Fall nach einer entsubjektivierten reinen Operation gesucht wird, die maschinell implementiert werden könnte, wird vor allem in der Begriffslogik deutlich, dass Hegel nach den logischen Figuren des (unbedingten) vernünftigen Schließens sucht. Erst durch die subjekttheoretische Konzeption des selbstbestimmten Vernunftdenkens im Sinn der Selbstgenügsamkeit (Eleutheria) kann der Logiker die Rationalität der menschlichen Selbstbestimmung im objektiven Denken erkennen.

Genau genommen bedeutet dies, dass weder den zu erkennenden reinen Kategorien noch dem begreifenden Erkennen (des philosophischen Logikers) ein äußerliches Denkschema *aufgezwungen* wird (wie das logizistische Dialektik-Verständnis es nahelegt). Das die Grammatik des objektiven Denkens bestimmende Prinzip gewinnt seine fundamentale Tragweite nur, wenn durch dieses sowohl der genuine Gehalt der reinen Kategorien wie auch das vernünftige Begreifen des Logikers begründet begriffen werden. Ansonsten würde die reine Selbstgenügsamkeit (Eleutheria) des objektiven Vernunftdenkens durch ein im Verhältnis zu ihm extrakategoriales und nicht-begriffliches Freiheitsprinzip untergraben.

Das Prinzip der Grammatik des objektiven Denkens kann daher weder aus der strukturellen Textur des Begriffssystems – aus dem dialektischen Zusammenhang der Begriffsbestimmungen – als ein irgendwie iterativer Algorithmus extrahiert noch in einen extrakategorialen, begrifflich nicht explizierbaren Wesenszug verbannt werden. Wir können das Begriffssystem weder ohne unser Begriffsvermögen durch eine Rechenmaschine generieren lassen, noch können wir unsere *autonome Selbstbestimmung* ohne ein regelgeleitetes Begriffssystem erkennen. In der Begriffslogik wird deutlich, dass das selbstbestimmte Begriffsvermögen des Menschen (die Freiheit des analytischen Urteilens und des synthetischen Schließens) ein essenzielles Moment des begriffslogischen Schlussverfahrens ist, ohne deshalb *nur regelgeleitet* oder *nur willkürlich* zu sein. Die retrospektive

Übersicht über das Begriffssystem beweist die strukturelle Regelmäßigkeit eines sich selbst bestimmenden und in dieser Selbstbestimmung sich selbst genügenden ideellen Prinzips (siehe 7.3.2 sowie Fußnote 108 (459)).

Dieses ideelle Prinzip bestimmt das subjektive Denken nicht fremd, sondern manifestiert sich in jedem Denkkakt als dessen genuines Wesen: Der philosophische Logiker kann es in der reinen Selbst-Erkenntnis als Norm seines begriffslogischen Denkens begrifflich explizieren. Die Freiheitserkenntnis seines begründenden Vernunftdenkens gipfelt in der Einsicht, dass die Selbstbestimmung eine objektive Regelmäßigkeit, die des begriffslogischen Entwicklungsverfahrens, aufweist, die ein genuines Moment seiner selbst (seines selbstbestimmten ICH) ist. Die Objektivität des begriffslogischen Verfahrens resultiert eben nicht daraus, dass ein operationales Prinzip – unabhängig vom Erkenntnissubjekt und -objekt – in einem blinden Systematisierungseifer angewendet wird, sondern entspringt der retrospektiven Einsicht in die *innersystematische Objektivität* des begriffslogischen Verfahrens. Dieses reine Selbstbewusstsein erreicht der Logiker erst, wenn ihm aus seiner autonomen Selbstbestimmung heraus begründet ersichtlich wird, dass das zusammenhängende Ganze aller Vernunftbegriffe nach einem begrifflich explizierbaren Grundprinzip entwickelt wurde: dem Prinzip der reinen Subjektivität. Der Logiker identifiziert sich mit diesem, da er selbst in konkreter Ansehung der jeweiligen Kategorie analytisch urteilt und synthetisch schließt (vertikale Einheit, siehe 7.3). Da es aber ein erkennendes Denken sein soll, ist die prozessuale Norm des objektiven Denkens, das Prinzip der reproduktiven Selbstbezüglichkeit im Anderen, ebenso das logische Richtmaß des subjektiven Begriffsaktes des Logikers.

Durch diese sukzessive Anerkennung des objektiven Denkens als immanente Norm seines Denkens lotet der Logiker die *Erkenntnisfreiheit_H* aus. Es gibt keinen anderen Spielraum beziehungsweise *Erkenntnishorizont* des begründeten Vernunftdenkens als den, der durch die Grammatik des objektiven Denkens aufgespannt wird. Zugleich weiß er, dass die produktive Spontanität seines Denkens, die ebenso ein Moment des Schlussverfahrens ausmacht, ein bedeutungsvolles Moment dieses Erkenntnishorizonts ist. Das heißt, dass sein Denken nicht durch ein extrakategoriales Subjektivitätsprinzip gelenkt wird, das ein abstraktes imperium in imperio isolierter Autonomie erzeugt. Die Bedeutungen des Selbstbestimmungsbegriffs, etwa die *schöpferische Selbstbestimmung (Neuzeit)*, stehen demnach nicht außerhalb der Grammatik des objektiven Denkens. Die Grammatik des objektiven Denkens, so der letzte Schluss der WdL, resultiert gerade aus dem Selbstbestimmungsakt einer reinen Subjektivität, die sich selbst

in unserem Denken als uns angehöriges Sein, als unser Selbstsein, reproduziert. Das reine Selbstbewusstsein des Philosophen besteht in der Gewissheit darüber, dass diese reine Subjektivität zugleich sein reines ICH wie auch das konstitutive Prinzip aller reinen Kategorien ist, nach denen Wirklichkeit gedacht wird (siehe 7.1).

Die Freiheit im voraussetzenden Denken der Naturphilosophie (ad c)

Aufgrund der *inersystematischen Objektivität* des Vernunftdenkens weiß der Logiker im reinen Selbstbewusstsein, dass das Prinzip der reinen Subjektivität sein begriffliches Erkennen führt und nicht von dieser spezifischen Realisationsweise abhängt. Das heißt, dass „[d]as Denken [] als freies in sich gehen [muß]“, um – da das „Bewußtsein der Freiheit gesetzt [ist]“ – zu erkennen, dass seine sich im begriffslogischen Schließen abzeichnende Selbstbestimmung Ausdruck einer objektiven Subjektivität ist.²⁶⁹ Die Realisation des Prinzips der Subjektivität ist nicht das Alleinstellungsmerkmal des Menschen, sondern als begrifflich explizierbarer Grund der *philosophisch-systematischen Wirklichkeitserkenntnis_H* das sich selbst genügende Prinzip der *Wirklichkeit_H*. Da die Grammatik des objektiven Denkens unhintergebar ist (siehe 6.6), weist sie über das Medium des reinen begrifflichen Erkennens hinaus (siehe 7.3.6). In ihrer absoluten Eleutheria (der reinen Selbstgenügsamkeit) muss der Logiker die Idee ebenso als nicht-begrifflichen Ausdruck oder Realisation denken. Den nicht-begrifflichen Ausdruck der selbstbestimmten Idee – die Idee in ihrem Anderssein – bezeichnet Hegel als *Natur*.

Diese aus dem Begriff der Idee abgeleitete spezifische Ambiguität des logischen Vorbegriffs *Natur* – die Idee als Medium nicht-begrifflich auszudrücken und als selbstbestimmte Totalität nur quasi-begrifflich gedacht werden zu können – teilen die Naturbegriffe aller naturwissenschaftlichen Erkenntnisgrammatiken (siehe 7.3). Zugleich wird in der affirmativen Erkenntnisgewissheit im reinen Selbstbewusstsein deutlich, dass die nicht-begriffliche, äußerliche Erscheinung der Natur lediglich anhand der begrifflich bestimmten Bedeutungsmomente des objektiven Denkens erkannt werden kann. Die *Natur* kann nur in einem logischen Bezug zum objektiven Denken gedacht werden. Die zentrale Aufgabe der Naturphilosophie besteht deshalb in der Übersetzungsarbeit der nicht-begrifflich erscheinenden Naturphänomene in die Bestimmungen des begrifflichen Denkens (siehe 7.2.1). Folgend werde ich die Gestalten

²⁶⁹ VGPh_I, 116, Einschübe im Original.

des menschlichen Freiheitsbewusstseins in Bezug zu fünf der diskutierten Aspekte der Naturphilosophie nochmals zusammenfassen:

1. der grundlegenden affirmativen Erkenntnisgewissheit,
2. der Liberalität der naturphilosophischen Erkenntnis,
3. der Rückkopplung an die praktisch-technischen Vermittlungsprozesse zwischen Mensch und Natur,
4. des daraus folgenden einseitigen Freiheitsbewusstseins,
5. des erweiterten naturphilosophischen Freiheitsbewusstseins.

ad 1) Die affirmative Erkenntnisgewissheit, die der Philosoph in der WdL gewinnt, besteht im begriffslogisch gesicherten Wissen darüber, dass die Wirklichkeit der nicht-begrifflich erscheinenden Natur dem objektiven Denken entspricht: Das Prinzip der reinen Subjektivität (gemäß dem Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis) ist „die absolute Totalität und das immanente Wesen von Allem“.²⁷⁰ Deshalb kann die Natur in ihrer Wirklichkeit nicht nur durch objektive Vernunftbegriffe erfasst werden, sondern sie wird immer schon in den Vernunftbegriffen der fundamentalen Grammatik des objektiven Denkens gedacht. Es ist das Freiheitsmoment der affirmativen Erkenntnisgewissheit, dass die begriffslogisch erarbeiteten Naturbegriffe der Selbstbestimmung der Natur entsprechen. Unsere Naturbegriffe sind Spiegel der reinen Vernunftkenntnis und somit des objektiven Denkens. Dieser alltägliche Idealismus findet sich sowohl in allen theoretischen wie auch allen praktischen Verhaltensweisen zur Natur (siehe 7.3.6).

ad 2) Aus der epistemologischen Erkenntnisgewissheit folgt zunächst eine weitreichende wissenschaftliche Liberalität gegenüber den naturwissenschaftlichen Erkenntnisgrammatiken, nach denen *Natursein* gedacht wird. Das naturphilosophische Bewusstsein erweist sich trotz seines Systematisierungsbestrebens in hohem Maße als antireduktionistisch (siehe 7.2.5). Der Naturphilosoph kann alle naturwissenschaftlichen Erkenntnisgrammatiken in das von ihm begriffslogisch entwickelte Raster naturphilosophischer Teilgrammatiken einordnen, in denen *Natur* zwar dem logischen Vorbegriff gemäß, aber aus unterschiedlichen Perspektiven gedacht wird.

²⁷⁰ VGPh_I, 116.

Diese Liberalität umfasst sogar die genuin praktischen Wirklichkeitserschließungsweisen, in denen Natur ohne explizites Erkenntnisinteresse erschlossen wird. Die Dialektik des theoretischen und praktischen Verhaltens legt sehr plausibel nahe (siehe 7.3.2), dass im Grunde jeder interaktive Vermittlungsprozess zwischen Mensch und Natur den Begriffen des objektiven Denkens unterliegt. Auch die technisch-praktischen Tätigkeiten werden durch Naturbegriffe geführt. Nur wird in ihnen meist unhinterfragt vorausgesetzt, dass die Natur diesen gemäß sei.

ad 3) Mit Hegel könnte man die modernen Wissenschaftstechnologien – wie etwa die Biotechnologie, die die aristotelische Grenzziehung zwischen technischen Künsten und Naturwissenschaften schneidet – problemlos als naturwissenschaftliche Erkenntnisgrammatiken anerkennen. Denn aus der Dialektik des theoretischen und praktischen Verhaltens folgt, dass das praktische Eingreifen in die Natur und das theoretische Begreifen der Natur wechselseitig aufeinander verwiesen sind (siehe 7.3.2). So basiert die *Wissenschaftstechnologie* auf einer Verschränkung unterschiedlicher Erkenntnisgrammatiken, nach denen *Natur* gedacht und instrumentalisiert wird.²⁷¹ Auf der anderen Seite scheint die Verschränkung dieser teilweise sich widersprechenden Erkenntnisgrammatiken und das multidimensionale Naturbild überhaupt nur auf Basis anwendungsorientierter Forschungstätigkeit möglich zu sein.²⁷²

²⁷¹ Unter der modernen, aus Technikentwicklung und Naturforschung entstandenen *Wissenschaftstechnologie* verstehe ich den Gesamtzusammenhang aller funktionalen Tätigkeiten, mit deren Hilfe die ursprüngliche Naturwelt zur *modernen Lebenswelt* umgeformt wird. In der *Wissenschaftstechnologie* werden epistemisches und technisch-zweckrationales Denken untrennbar miteinander verschränkt. Daher wird die wissenschaftliche Forschung zunehmend als Technikentwicklung und die Technikentwicklung zunehmend als Wissenschaft gedacht. Die Wissenschaftstechnologie kann sowohl der epistemischen Primärzielsetzung der einheitlichen Wirklichkeitserkenntnis wie auch der zweckrationalen Primärzielsetzung der Herstellung gesellschaftsfunktionaler Mittel dienen. Unabhängig davon, auf welche Primärzielsetzung sie ausgerichtet wird, formt die Wissenschaftstechnologie – im Sinn von Erkennen und Erschaffen – die materielle Grundstruktur, also das Potenzial, mit dessen Hilfe die Gesellschaft ihr davon unabhängiges *Orientierungssystem* verwirklicht.

²⁷² Hacking erinnert zurecht daran: „I think that reality has more to do with what we do in the world than with what we think about it.“ Hacking 1983, 17. Die Betrachtung der Naturwissenschaften als kollektive und somit durch die normativen Strukturen der *Sozietät* bedingte praktische Tätigkeit folgt der Kritik an der positivistisch überzogenen Sichtweise auf die Wissenschaften und basiert nicht zuletzt auf *Kuhn's turn to scientific practices*. Aufgrund der Betonung der Rolle von *Werten* in der wissenschaftlichen Forschung wird Kuhn jedoch nicht selten

Dem ersten Anschein nach befördert Hegel dieses pragmatistische Verständnis der systematischen Wirklichkeitserkenntnis: Wie man die WdL als Wissenschaft zur Auslotung der menschlichen Freiheit im Medium des begrifflichen Denkens beschreiben kann (siehe 6.6), kann man auch die Naturphilosophie als Auslotung der menschlichen Freiheit im Medium der Interaktionspraxis mit der Natur verstehen. Die praktische Interaktion und nicht etwa eine verstandeslogische Subsumtionstheorie²⁷³ bildet in der modernen Wissenschaftstechnologie das einheitsstiftende Band zwischen allen Erkenntnisgrammatiken.²⁷⁴

Vor dem Hintergrund der bewusstseinstheoretischen Propädeutik steht jedoch diese pragmatistische Sichtweise unter einem idealistischen Vorzeichen. Im Sinn der begriffslogischen Begründung der Naturerkenntnis

vorgeworfen, er „glorifizierte die Subjektivität oder gar Irrationalität“ (Kuhn 1969, 197). Kuhn betont die Bedeutung der subjektiven Kategorie Wert innerhalb der Forschung aber vielmehr aus zwei Gründen: „Erstens können gemeinsame Werte wichtige Determinanten des Gruppenverhaltens sein, selbst wenn die Gruppenmitglieder sie nicht auf dieselbe Weise anwenden [als Beispiel diskutiert Kuhn die Widerspruchsfreiheit, F. B.]. [...] Zweitens kann die individuelle Verschiedenheit in der Anwendung gemeinsamer Werte eine wichtige wissenschaftliche Funktion haben. Werte müssen an den Punkten angewendet werden, wo man immer auch ein Risiko eingehen muss.“ Kuhn 1969, 197 f. Wissenschaftliche Risiken sind immer dort vorhanden, wo die wissenschaftlichen Theorien nicht oder nur begrenzt führen.

²⁷³ Gemeint sind die unterschiedlichen Ansätze der Naturwissenschaftler, Mathematiker und Wissenschaftstheoretiker im 19. und 20. Jahrhundert, ein einheitliches wissenschaftliches Wirklichkeitsbild vor dem Hintergrund einer positivistischen Metaphysik zu etablieren. Siehe Cat 2010.

²⁷⁴ Carrier 2009a, 53. An anderer Stelle: „Praktisch relevante Einsichten lassen sich nicht aus dem theoretischen Rahmen erschließen, sondern ergeben sich erst aus Anpassungen, die sich exklusiv auf Erfahrungen mit dem direkt einschlägigen Phänomenbereich stützen. Grundlagentheorien versagen bei der verlässigen Anleitung von Eingriffen in den Naturverlauf, so dass es sich empfiehlt, die betreffenden praktischen Probleme direkt anzugehen.“ Carrier 2009a, 47. Carrier positioniert diese Überlegung durch einen Vergleich zu den populäreren Modellen wissenschaftlicher Erkenntnisgenese (Emergentismus / Kaskadenmodell): „Das Kaskadenmodell unterschätzt das Ausmaß von Faktizität, das typischerweise in die Aufklärung praktisch relevanter Probleme eingeht. Viele relevante Sachumstände werden nicht theoretisch eingefangen; theoretische Prinzipien reichen nur selten bis zu den Phänomenen. Umgekehrt ermöglicht häufig erst der Rückgriff auf theoretische Prinzipien eine begriffliche Strukturierung der Problemlage, die ihrerseits Voraussetzung für eine erfolgreiche empirische Bearbeitung ist. Der Emergentismus unterschätzt diese Strukturierungsleistung begrifflicher Rahmenwerke auch in den Fällen, in denen keine vollständige theoretische Klärung des Problems gelingt. Selbst die schematische Durchmusterung und das Vorgehen nach Versuch und Irrtum benötigen die vorangehende Auszeichnung relevanter Größen, um zu aussagekräftigen Befunden zu führen.“ Carrier 2009a, 54 f.

setzt auch jedes praktische Verhalten zur Natur den begriffslogischen Vorbegriff *Natur* voraus, ein nicht-begrifflich erscheinender Ausdruck der selbstbestimmten Totalität *Idee* – und somit begrifflich bestimmbar – zu sein. Somit ist das praktisch vermittelte Freiheitsbewusstsein durch diesen Vorbegriff der Natur und somit das Freiheitsbewusstsein der affirmativen Erkenntnisgewissheit bedingt. Nur weil wir die Natur als eine nicht-begriffliche Erscheinung der selbstbestimmten Idee logisch begründet anerkennen (als Natur konstituieren), denken wir die Natur überhaupt nach unseren Begriffen und interagieren mit ihr *vernünftig*. Alle anderen Begründungsvarianten der Naturerkenntnis laufen zwangsläufig auf eine unmittelbare Erkenntnis eines irgendwie vorgefundenen Anderen hinaus (fallen deshalb der skeptischen Erkenntniskritik zum Opfer).

ad 4) Die Liberalität der hegelschen Naturphilosophie – unterschiedliche Naturbegriffe systematisch zu denken und unterschiedliche Gestalten des praktisch vermittelten Freiheitsbewusstseins zu umfassen (siehe 7.3.5) – beruht auf der *Erkenntnisfreiheit_H* der affirmativen Erkenntnisgewissheit. Von dieser Warte aus sind die physikalistischen Erkenntnisgrammatiken der Moderne nur eine Form der Naturbetrachtung. Wie alle empirischen Wissenschaften bestimmen sie die Natur als durch äußerliche-notwendige Gesetze bestimmtes und zufällig erscheinendes Ganzes (siehe Fußnote 134 (468)). Die zwischen den beiden Bedeutungsmomenten bestehende *epistemologische Spannung* wird in diesen Erkenntnisgrammatiken durch die Norm aufgelöst, alle zufälligen Erscheinungen unter die Naturgesetze bringen zu müssen (siehe 7.3.5). Dies verlangt aufgrund der empirischen Rückkopplung zwangsläufig die deterministische Prognose von beobachtbaren Erscheinungen oder die erfolgreiche Instrumentalisierung von Naturphänomenen (Naturbeherrschung).

In dieser Perspektive hängt das Freiheitsbewusstsein von der erfolgreichen Interaktion mit der Natur ab. Hegel kritisiert die unbefriedigende Unabgeschlossenheit dieser physikalischen Selbst- und Welterkenntnis.²⁷⁵ In jeder gescheiterten Interaktion verdeutlicht sich, dass sich die Natur unserer vollständigen Beherrschung entzieht und dass das allumfassende Naturgesetz, aber auch die begriffliche Bestimmung der Selbstbestimmung ein heuristisches Prinzip verbleibt. Hegel weist nach, dass eine empirisch rückgekoppelte Wissenschaft in ihrer Erkenntnisgewissheit notwendigerweise zufallsbedingt verbleibt, da die zufällige Erscheinung des

²⁷⁵ Siehe ENZ_N, 12 und Fußnote 30 (429).

Konkreten als Bedingung der objektiven Gültigkeit der Naturerkenntnis herangezogen wird (siehe 7.4.5).

Der kontingente Charakter der erfahrungsbedingten Erkenntnis ist nach Hegel jedoch keine Schwäche des Begriffsvermögens. Es ist vielmehr ein Mangel der Erkenntnisgrammatiken, ihre Erkenntnisgewissheit unter die Bedingung der zufälligen Erscheinung zu stellen. Die physikalistischen Wissenschaften produzieren nicht umsonst idealisierte Naturphänomene, um der epistemologischen Forderung nach einer *vernunftgemäßen Natur* nachkommen zu können (siehe 3.2.2). In welcher Hinsicht die jeweilige Erkenntnisgrammatik aus epistemologischer Sicht begrenzt ist, erkennt Hegel daran, welche logische Position dieser im begriffslogisch entwickelten Raster der naturphilosophischen Teilgrammatiken zugeordnet wird (siehe 7.2.5). Die Integrationsfähigkeit des Rasters der naturphilosophischen Teilgrammatiken verdeutlicht in effecto die *Plastizität* des begriffslogisch fundierten Naturbegriffs. Die physikalistische Einschränkung der Naturerkenntnis auf die physikalische Erkenntnisgrammatik ist nach Hegel vor allem aus epistemologischen Gründen nicht haltbar. Sie befriedigt unser Vernunftvermögen nicht, da sie unter dem Freiheitsniveau der affirmativen Erkenntnisgewissheit der WdL verbleibt.

ad 5) Der Mensch erreicht nach Hegel ein der affirmativen Erkenntnisgewissheit entsprechendes Freiheitsbewusstsein gegenüber der Natur erst, wenn er die Natur als selbstbestimmtes Quasi-Subjekt anerkennt. Einzig in der Erscheinung des *lebendigen Organismus* – als unmittelbare Einheit von quasi-subjektiver Selbstbestimmung und konkretem Naturgebilde – drückt die Natur ihren logischen Vorbegriff angemessen aus (siehe 7.2.1 und siehe 7.2.5). Die Organismen erscheinen dem Naturdenker als ein der reinen Subjektivität wesensverwandtes Gegenüber, da sie eine Vorstufe der autonomen Selbstbestimmung der reinen Subjektivität realisieren. Der konkrete lebendige Organismus bestimmt sich im Gattungsprozess selbst zur Allgemeinheit (seiner Gattung), um durch dieses Verhalten zugleich im unendlichen Kreislauf der Natur unterzugehen. Ob aus dieser Erkenntnis zwingend eine quasi-moralische Anerkennung der Natur folgt, bleibt wegen der grundlegenden Asymmetrie im Anerkennungsverhältnis zwischen der nicht-begrifflich erscheinenden Natur und dem begrifflich denkenden Subjekt fraglich. Allerdings lassen sich innerhalb der Naturphilosophie unterschiedliche Stufen der praktischen Anerkennung des jeweils gedachten Naturphänomens an der Form der Interaktion herausarbeiten. Die Forderung, das abstrakte Naturphänomen *Raum* moralisch

anzuerkennen, wirft deshalb mehr Fragen auf als diese Forderung in Bezug zu konkreten Organismen, dem weißen Hasen etwa, zu wiederholen (siehe 7.2.5).

Für Hegel erschließt sich das Freiheitsbewusstsein, das im Rahmen der Naturphilosophie gewonnen werden kann, durch die Arbeit am Begriff. Letztlich beschreibt er einen Erkenntnisweg, mit dessen Hilfe er das geistige Wesen des Menschen, das Hegel in der Freiheit der allgemeinen und begrifflichen Erkenntnistätigkeit sieht, mit der Natur zu *versöhnen* gedenkt. Dies geschieht nicht aus einem altruistischen Belieben, sondern folgt einer internen Forderung seines philosophischen Programms – eine philosophische Wissenschaft nach dem Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis zu konzipieren. Hegel konstatiert:

Die Einheit des Menschen mit der Natur ist ein beliebter wohlklingender Ausdruck; richtig gefaßt heißt er die Einheit des Menschen mit seiner Natur. Seine wahrhafte Natur aber ist die Freiheit, die freie Geistigkeit, das denkende Wissen des an und für sich Allgemeinen, und so bestimmt ist diese Einheit nicht eine natürliche, unmittelbare Einheit mehr. [...] Das Geistige ist dagegen nicht in unmittelbarer Einheit mit seiner Natur; es hat vielmehr, um zur Rückkehr zu sich zu gelangen, den Weg durch seine unendliche Entzweiung hindurch zu machen und erst die zustandgekommene Versöhnung zu erringen; sie ist kein Versöhntsein von Hause aus, und diese wahrhafte Einheit ist erst durch die Trennung von seiner Unmittelbarkeit zu erlangen.²⁷⁶

²⁷⁶ VdR_I, 267.

Teil IV

Schlussbetrachtung und wissenschaftlicher Anhang

Schlussbetrachtung

Das systematisch-integrative Wissenschaftsverständnis

Im Mittelpunkt dieser Untersuchung stand das philosophische Erkenntnisideal, *uneigennützig nach Weisheit zu streben*. Es galt also zu verstehen, was die Rede bedeutet, dass man die Erkenntnis und den Weg dorthin, vor allem die wissenschaftliche Erkenntnistätigkeit, *um ihrer selbst willen* liebt. Wie in der Antike betonten auch gegenwärtige Wissenschaftler, dass die Suche nach begründetem Wissen – häufig auch als *Wahrheitssuche* bezeichnet – *ein Selbstzweck* sei, dem sie alle anderen mit der Erkenntnistätigkeit verbundenen Zielsetzungen unterordnen würden. Daher sei es auch zweitrangig, ob man das generierte Wissen zur gesellschaftlichen Wohlstandssicherung nutzen oder als Einzelner durch die Tätigkeit und das Wissen öffentliche Anerkennung erhalten könne. Nicht zuletzt wegen des Mangels an systematischen Untersuchungen zu diesem Thema habe ich das *Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis* anhand der beiden philosophiegeschichtlichen Interpretationen von *Aristoteles und Hegel* untersucht.

An dieser Stelle erinnere ich an die grundlegende philosophiehistorische Annahme, die die Architektur dieser Abhandlung prägt (siehe Einleitung (23)): Jede Wissenschaftskonzeption und jedes damit verbundene Erkenntnisideal ist sowohl kontext- als auch epocheabhängig. Ein angemessenes Verständnis deren Bedeutungen verlangt daher eine ausführliche Darstellung des systematischen Kontextes und des historischen Wandels. Mit Blick auf die gegenwärtige Wissenschaftslandschaft kann kaum bezweifelt werden, dass im Zuge des historischen Wandels eine Vielzahl an alternativen *Wissenschaftskonzeptionen* entwickelt wurde und sich die damit verbundenen Erkenntnisideale vom philosophischen Erkenntnisideal *emanzipiert* haben. Eine der Leistungen des Buches besteht darin, die *ideengeschichtliche Emanzipationsbewegung des Wissenschaftsverständnisses* nachzuzeichnen. Daher wurden die beiden dem philosophischen Erkenntnisideal verpflichteten Wissenschaftskonzeptionen nicht nur auf Grundlage der Primärtexte hinsichtlich ihres *wissenschaftstheoretischen Gehalts* rekonstruiert, sondern auch in die historische Emanzipationsbewegung wissenschaftlicher Erkenntnis eingeordnet. Deren Dynamik

lässt sich durch drei *Kritikbewegungen* charakterisieren, die sich in den jeweiligen Wissenschaftskonzeptionen widerspiegeln:

- Erstens lässt sich die *neuzeitliche Wissenschaftsrevolution* – zumindest bezüglich der Aussagen der drei gewählten Protagonisten: Descartes, Galilei und Bacon – durch ihre destruktive Kritik an der damaligen dogmatischen Auslegung der aristotelischen Wissenschaftskonzeption kennzeichnen.
- Zweitens basiert die Reformulierung des aristotelischen Ansatzes durch Hegel wiederum auf seiner Kritik an den neuzeitlichen Wissenschaftskonzeptionen und deren Erkenntnisidealen.
- Drittens ist die gegenwärtige Beurteilung des hegelschen Ansatzes von der fundamentalen Skepsis gegenüber seinem Paradigma wissenschaftlicher Erkenntnis, der WdL, geprägt, da mit ihr weitreichende epistemologische und ontologische Implikationen einhergehen.

Darüber hinaus wurde in der Rekonstruktion der beiden philosophischen Wissenschaftskonzeptionen deutlich, dass Hegel die von Aristoteles verteidigte *Grundhaltung der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis_A* aufgreift, indem er *logisch reflexiv* – begrifflich analysierend sowie durch Prinzipien und Ursachen begründend – eine *integrativ-systematische Wirklichkeitserkenntnis_H* anstrebt. Wie Aristoteles sucht auch Hegel unter Rückgriff auf das philosophische Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis nach einer Theorie wissenschaftlicher Erkenntnis, mit deren Hilfe die unterschiedlichen Wissenschaftskonzeptionen und Erkenntnisideale, aber auch die Metaperspektiven auf diese in einen systematischen Zusammenhang gebracht werden können. Beide Philosophen entfalten jeweils ein *Begriffsinstrumentarium*, das einerseits eine fruchtbringende Deutung der Rede über das philosophische Erkenntnisideal gestattet und andererseits einen über die rein historische Verknüpfung hinausreichenden systematischen Zusammenhang zwischen den Erkenntnisidealen herstellt. Es war also durchaus möglich (siehe Einleitung (21), erste methodische Prämisse), auf Basis von Aristoteles' und Hegels Überlegungen ein systematisches Begriffsinstrumentarium und somit auch eine *systematisch-integrative Phänomenologie wissenschaftlicher Erkenntnis* zu entwickeln.

Meine daran anknüpfende und mit Blick auf die Untersuchungsergebnisse aufgestellte These besagt entsprechend, dass Aristoteles und Hegel mit Verweis auf das philosophische Erkenntnisideal zwei Formen der *selbstgenügsamen Erkenntnistätigkeit* konzipieren, die jeweils als

grundlegende Triangulationspunkte ihrer systematischen *Phänomenologien wissenschaftlicher Erkenntnis* dienen. Die *epochenübergreifende Gemeinsamkeit* der beiden Auslegungen des philosophischen Erkenntnisideals besteht darin, dass in ihnen eine philosophische Anthropologie mit einer inkludierend-holistischen Weltanschauung¹ verbunden wird. Die beiden Phänomenologien wissenschaftlicher Erkenntnis sind daher zugleich *Wissenschaftstopologien*, in denen die Prinzipien und Grundbegriffe der menschlichen Selbsterkenntnis und der objektivierten Welterkenntnis miteinander verknüpft werden. Aristoteles und Hegel wollen im Grunde eine *wissenschaftliche* und somit *systematisch begründete Orientierung des Menschen* in einem alle Facetten der Natur und der Kultur umfassenden Wirklichkeitsbild ermöglichen. Eine alternative Formulierung meiner These lautet daher: Aristoteles und Hegel nutzen ihre spezifischen Begriffe der selbstgenügsamen Erkenntnistätigkeit als fundamentale *Maßstäbe wissenschaftlicher Orientierung*. Diese These werde ich in der folgenden Schlussbetrachtung in zwei Hinsichten näher erörtern:

1. Zum einen werde ich mit Rückblick auf meine Zielsetzung Aristoteles' und Hegels Begriff des Ideals selbstgenügsamer Erkenntnis in ihren programmatischen Grundzügen explizieren, die in der Untersuchung exponierten Erkenntnisideale kompakt darstellen und in die erwähnte Emanzipationsbewegung wissenschaftlicher Erkenntnis einordnen.
2. Zum anderen werden ausgehend von der fundamentalen Skepsis gegenüber Hegels Interpretation des philosophischen Erkenntnisideals die Eckpunkte seiner Phänomenologie wissenschaftlicher Erkenntnis diskutiert. Letztlich soll mit Bezug zu den drei Prämissen,
 - dass der Freiheitsbegriff, genauer: dessen unterschiedliche Bedeutungen, das menschliche Selbstverständnis grundlegend konstituiert,
 - dass die durch die Analyse der *reinen selbstgenügsamen Erkenntnistätigkeit* ermittelte Bedeutung der Erkenntnisfreiheit das Richtmaß zur Auslotung des Begriffsfelds Freiheit darstellt,
 - dass mit Hilfe dieser Freiheitsbedeutungen die den jeweiligen Wissenschaftskonzeptionen immanenten Erkenntnisgrammatiken, also deren Grundbegriffe und Prinzipien, kritisch beurteilt

¹ Angelehnt an Hegels Definition in der VdÄr, 103 verstanden als das „umfassende[] Bewußtsein[] des Natürlichen, Menschlichen und Göttlichen“.

und in einen systematischen Zusammenhang gebracht werden können,

die Frage beantwortet werden: Wie kann man einen hegelianischer Ansatz – also einen kritisch an Hegels Überlegungen anknüpfenden Ansatz – unter Rückgriff auf die von Hegel herausgearbeitete Interdependenz zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und Freiheitsbewusstsein ausgestalten?

Die Emanzipationsbewegung wissenschaftlicher Erkenntnis

Im ersten Abschnitt der Schlussbetrachtung werde ich Aristoteles' und Hegels Begriff des philosophischen Erkenntnisideals anhand ihrer programmatischen Grundzügen repetieren und somit eine Übersicht über die in der Abhandlung exponierten Erkenntnisideale geben sowie diese in die erwähnte Emanzipationsbewegung wissenschaftlicher Erkenntnis einordnen.

Teil I: Aristoteles' Wissenschaftskonzeption

Wie in Teil I ausführlich erörtert, liefert *Aristoteles* mit seiner Konzeption der *philosophischen Wirklichkeitserkenntnis_A* ein *epochenübergreifendes Paradigma*, in dessen Mittelpunkt die *Erste Philosophie* und das mit ihr verbundene Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis steht. Ihr schreibt er sowohl die Erkenntnis der grundlegenden Prinzipien und Ursachen des Seienden als auch die Erkenntnis des Prinzips zu, das die ontologisch-normative Ordnung des kosmischen Ganzen dirigiert.

Aus ethisch-anthropologischer Sicht erachtet Aristoteles die Philosophie als die zur *Glückseligkeit* führende Tätigkeit und somit als das anstrebenwerteste Handlungsziel. Denn der Mensch verwirklicht seine *genuine Leistung* – die *begründend-integrative Vernunftkenntnis* –, indem er die philosophische Wissenschaft liebend vollführt.

Das erste Kriterium, nach welchem Aristoteles das Primat der philosophischen Vernunftkenntnis unter allen Homo-Epitheta exponiert, ist das *Prinzip der bürgerlichen Selbstgenügsamkeit_{A/H}* (Eleutheria). Er fragt aus einer *kulturanthropologischen Perspektive*, in welcher von allen Facetten des Menschlichen man diese vollendet vorfindet. Innerhalb der attischen Polis verkörpert die *existenzielle Unabhängigkeit* dieses Idealbild

(die Freiheit des Eleutheros). Der freie Bürger ist von allen lebensweltlichen Bedingungsgefügen enthoben. Das heißt: Er ist von den *Mühen und Sorgen* des Alltagslebens *befreit*. Der Eleutheros wählt zum *Ausdruck seiner Muße* den Vollzug einer der *selbstgenügsamen Tätigkeiten*, zu denen nicht nur das Spiel, sondern auch die philosophische Erkenntnis zählt. Entsprechend konstatiert er:

Daraus ist ersichtlich, daß wir sie nicht um irgendeines Nutzen willen suchen; sondern wie wir den Menschen frei nennen, der um seiner selbst willen, nicht um eines anderen willen ist, so nennen wir auch diese Wissenschaft als allein unter allen freie; denn sie allein ist um ihrer selbst willen.²

Aristoteles sucht aber weiterführend nach dem Grund, warum von allen selbstgenügsamen Tätigkeiten die philosophische Erkenntnis die vollendete sei.

Zur Beantwortung geht er über seine ethischen und kulturanthropologischen Betrachtungen hinaus. Die Suche nach dem vollendeten Ausdruck des selbstgenügsamen Tätigseins bedarf der Orientierung an einer *ontologischen Analyse des Kosmos* als dem allumgreifenden Ganzen. In dessen unveränderlicher Ordnung ist eine Hierarchie erkennbar, deren Ordnungsnorm im *Prinzip der ontologischen Selbstständigkeit_A* liegt. Ein Wesen wird einer Hierarchie-Stufe zugeordnet, je nachdem welche Form der *ontologischen Selbstständigkeit_A* sich in dessen phänomenaler Erscheinung ausdrückt. An der Spitze dieser Hierarchie befindet sich der *Unbewegte Bewegter*. Er *ist* laut *Aristoteles* ein vollkommen selbstgenügsamer Vernunftzustand, den der Mensch nur widersprüchlich als *Akt* begreifen kann: Die quasi-göttliche Vernunft denkt und erkennt sich zugleich. Alle Wesen streben diese *unmittelbare Einheit aus Sein und dem Akt des Selbstwissens* an. Jedoch vermag nur der Mensch sich durch die philosophisch geführte intuitive Einsicht des göttlichen Vernunftzustands dieser Einheit anzugleichen. Somit gilt die philosophische Erkenntnisform als der vollendete Ausdruck der selbstgenügsamen Tätigkeit und als das Maß menschlicher Selbständigkeit.

Aristoteles' Konzeption der philosophischen Orientierungstheorie lässt sich durch *drei Teilaufgaben* kennzeichnen:

- Ausgangspunkt ist die *Aufgabe der philosophischen Ethik*, eine zur Glückseligkeit führende Lebensweise zu finden.

² „ἀλλ' ὡσπερ ἄνθρωπος φασιν ἐλεύθερος ὁ ἑαυτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν, οὕτω καὶ αὐτῆ, μόνῃ ἐλευθέρα οὖσα τῶν ἐπιστημῶν· μόνῃ γὰρ αὐτῆ ἑαυτῆς ἕνεκὲν ἐστίν.“ MP, 982b25–b28. Übersetzung in Anlehnung an *Aristoteles* 1989, 13, 15.

- Damit verbunden ist die *anthropologische Aufgabenstellung*, das essenzielle Merkmal des Menschen zu exponieren.
- Die Suche nach dem essenziellen Merkmal der Humanität verknüpft Aristoteles mit der *kosmoontologischen Aufgabe*, die vernunftgemäße, unveränderliche und allumfassende Naturordnung (*ordo naturae*) zu erkennen. Das an der harmonischen Ordnung aller Wesen ersichtliche absolute Konstitutionsprinzip (*forma mundi*) verbindet die genuinen Homo-Epitheta: Vernunft und Selbständigkeit in einer vollendeten Einheit. Diesen *idealisierten Ausdruck der Humanität* – die *unmittelbare Einheit von Sein und Selbstwissen* – strebt jedes Wesen an.

Die *philosophische Wirklichkeitserkenntnis_A* konzipiert Aristoteles als den Versuch des begründeten Erkennens der harmonischen Einheit von Welt- und Selbsterkenntnis. Alle wissenschaftlichen Teilerkenntnisse dienen dem primären Ziel der harmonischen Wirklichkeitserkenntnis – der Erkenntnis der ontologisch-normativen Ordnung der Wirklichkeit (siehe 2.3.4). Sie ist somit eine wissenschaftlich begründete und orientierende Verortung des Individuums qua seiner Zugehörigkeit zur Gattung Mensch in das kosmische Ganze. Wobei die Verbindung zwischen Selbst- und Welterkenntnis zwei Momente zeigt: Zum einen müssen der Welt- und der Selbstbegriff durch ein und dasselbe logische Prinzip grundgelegt und gelenkt werden; zum anderen wird die Aktualisierung dieses Prinzips als Potenzial des menschlichen Vernunftvermögens gedeutet. Die Erkenntnis, dass sich dieses Prinzip in der philosophischen Erkenntnis realisiert, drückt die Gewissheit über die Wirklichkeit dieses Prinzips aus.

Jedoch darf die Realisation der philosophischen Wissenschaft nicht allein als Resultat der *Handlungsfreiheit in Muße_A* interpretiert werden. Vielmehr kann sich der Mensch seiner essenziellen Bestimmung und somit seiner Inklusion in das kosmische Ganze in letzter Instanz nicht entziehen. Im Rahmen des aristotelischen Wirklichkeitsverständnisses stehen alle auf freier Entscheidung beruhenden Tätigkeiten immer schon in einem Normierungsverhältnis zum kosmischen Prinzip, das die philosophische Reflexion innerhalb der Wirklichkeitserkenntnis lediglich freilegt. In zweiter Stufe dient die Befreiung der philosophischen Erkenntnis zur Muße der Erkenntnis der eigenen (kosmischen) Vorbestimmung. Der Mensch erscheint umso freier, je mehr er sich durch diese Vorbestimmung, die sich in der Erkenntnistätigkeit ausdrückt, in seinem Handeln leiten lassen kann.³

³ Steinvorth 1987, 18 f.

Aristoteles' Konzeption der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis darf daher nicht als individuelle oder gemeinschaftliche Orientierungssuche missverstanden werden, in deren Zentrum der neuzeitliche Freiheitsbegriff, die *schöpferische Selbstbestimmung*, steht. Der Mensch vollzieht in liebender Zuwendung – also nicht aus einem naturdeterministischen oder normativen Zwang heraus – die Handlung, durch die er in die ewige kosmische Ordnung integriert wird (siehe 2.3.5).

Die aristotelische Konzeption der *philosophischen Wissenschaft* wird durch das Spannungsverhältnis zwischen dem Begriff der menschlichen *Handlungsfreiheit in Muße_A* und der Vorbestimmung im harmonischen Ganzen des Kosmos geprägt. Mit der Realisation der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis – der von natürlichen und gesellschaftlichen Bedingungsgefügen befreiten selbstgenügsamen Erkenntnistätigkeit – realisiert der Mensch im Rahmen seines Selbstbestimmungspotenzials zugleich das den gesamten Kosmos bestimmende Prinzip der harmonischen Integration: Entsprechend wird die durch die ontologisch-normative Ordnung des Kosmos bedingte menschliche *Handlungsfreiheit* tugendhaft realisiert, wenn der Mensch in seiner vernünftigen Entscheidung den Einklang mit dem kosmischen Ganzen anstrebt, sich in dieses aus freier Entscheidung einordnet.

Teil II: Die neuzeitlichen Erkenntnisideale und Hegels Kritik

Mit Hilfe der im Teil II untersuchten Kritiken von Descartes, Galilei und Bacon am Wissenschaftsverständnis des mittelalterlichen Aristotelismus lässt sich das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis durch drei Erkenntnisideale paraphrasieren: das Ideal einer (rein) logischen Grundlegungswissenschaft, das Ideal der erfahrungsbedingten Naturerkenntnis und das Ideal der gesellschaftlichen Instrumentalisierung wissenschaftlicher Forschung. Die an ihnen entwickelten Wissenschaftskonzeptionen übernehmen jeweils Teilaufgaben von Aristoteles' philosophischer Wissenschaft.

Das erste Erkenntnisideal (Descartes) beruht auf der Kritik gegenüber der kosmoontologischen Fundierung philosophischer Erkenntnis (siehe 3.1.3). Der *skeptisch geschulte* Descartes konstatiert, dass die introspektive und rein begrifflich argumentierende Selbsterkenntnis des denkenden Menschen das unerschütterliche Fundament aller wissenschaftlichen Erkenntnis darstellt. Die dahinter stehende Überzeugung lautet: Dem menschlichen Denken wohnen unhintergehbare Prinzipien inne, die systematisch zusammenhängen. Adäquat dazu übernimmt eine *inner-*

logische Fundamentaltheorie von der Kosmoontologie die Aufgabe, die erkenntnis- und orientierungskonstitutiven Prinzipien zu ermitteln. Diese introspektiv-skeptische Umdeutung der aristotelischen *Wissenschaftskonzeption* führt zu einem neuen menschlichen Selbstverständnis. Das Selbst erscheint als ein von der *äußerlichen Naturwelt (res extensa)* isoliertes und auf sich selbst bezogenes, innerliches Wesen (eine reine abstrakte Subjektivität), das seine allgemeine Identität einzig aus dem Denkvermögen bezieht. Die Bezugsetzung der abstrakten ICH-Identität zur Naturwelt als der anderen Substanz unterliegt zudem einer generellen Skepsis. Die auf die evidente Argumentation begründete Erkenntnisfreiheit ist daher rein transzendentaler Art.⁴

Das zweite Erkenntnisideal folgt aus der Kritik an der Möglichkeit einer rein begrifflichen Naturerkenntnis. Die Ordnungsprinzipien der Naturwelt werden durch experimentelle Interaktion erschlossen und mathematisch abgebildet. Die Überzeugung greift um sich, dass es keine *rein begrifflich-argumentative Naturerkenntnis* geben kann. Die *objektive Gültigkeit* der Aussagen über die Naturwelt (Naturgesetze) muss nach Galilei experimentell abgesichert werden, weil eine rein theoretische Naturerkenntnis unterbestimmt bleibt.⁵ Die neuzeitlichen Naturwissenschaften übernehmen die reine Faktenerkenntnis von Aristoteles' naturphilosophischer Kosmoontologie und Anthropologie. Galileis kritische Anpassung der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis an die Interaktion des Wissenschaftlers mit der Naturwelt beschreibt die zentrale Bestimmung der *Grundhaltung der experimentellen Wissenschaften*, in der die äußerliche Welt auf eine *objektivierte Realität (NaWi)* reduziert und als Inbegriff mathematisierbarer Naturgesetze gedacht wird.

Mit Galileis Ideal der experimentell rückgekoppelten Naturerkenntnis gehen neben einem spezifischen Naturbegriff auch zwei Gestalten des menschlichen Selbstverständnisses einher. Erstens weiß sich der Mensch der Notwendigkeit der entsubjektivierten Natur unterlegen. Die radikale Vermeidung subjektspezifischer Kategorien – wie Wert- und Zwecksetzungen, Wünschen, Interessen et cetera –, führt zu einem Bewusstsein über die Allgegenwart der *harten Realität (NaWi)*. Deren Naturgesetzen steht das Menschliche – die willkürlichen individuellen oder kollektiven Zwecksetzungen – entgegen (siehe 3.3.3).⁶ Zweitens potenziert sich mit

⁴ Vergleiche Taylor 1975, 7–9 und Steinvorth 1987, 97 ff.

⁵ Siehe dazu die Ausführungen von Carrier in Fußnote 274 (526) und Carrier 2009b, 19–22.

⁶ Hoffmann erklärt dazu: „Hegel und der junge Schelling haben in ihren Anfängen beide von einem ‚Schrecken der objektiven Welt‘ gesprochen, unter den das sich

der Erkenntnis der *Realität* (*NaWi*), die mit der *technisch-praktischen Vermessung der Welt* verschränkt ist, das Bewusstsein über die *artistische Freiheit_B des Menschen*.⁷ Durch die objektivierte Naturerkenntnis lotet der Mensch seine praktische Handlungsfreiheit in Rückbezug zum vorgegebenen Naturseienden aus: Für den Leonardo-Menschen wird die Naturwelt *plastisch* (siehe Schlussbetrachtung (558)). Das durch die neuzeitliche Naturerkenntnis gewonnene Selbstverständnis oszilliert also zwischen dem Bewusstsein über die Beherrschung der Natur und dem unserer Unterwerfung unter die Macht der Natur(-gesetze) (siehe 7.4 und 7.4.5).

Das *dritte* Erkenntnisideal beruht auf dem Zweifel an der Orientierungsleistung der aristotelischen Ethik. Die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis natürlicher Zwecke und Normen wird zusehends – etwa durch Bacon in Frage gestellt. Die Fragen, welchem Zweck die Wissenschaften dienen und welchem genuinen Ziel die Menschen und somit auch die Wissenschaftler folgen sollten, werden in einer *sozialen Orientierungstheorie* beantwortet. Die neuen Orientierungstheorien tragen einem menschlichen Selbstverständnis Rechnung, in dessen Zentrum das an der *schöpferischen Selbstbestimmung* (*Neuzeit*) gewonnene Freiheitsbewusstsein steht. Dieses steht diametral dem Bewusstsein gegenüber, dass der Mensch den Naturgesetzen lediglich unterworfen ist. Kant pointiert diesen Gegensatz treffend:

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. [...] Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, [...].⁸

Dieses Freiheitsbewusstsein reicht über das Bewusstsein hinaus, das man am Ausleben der *artistischen Freiheit_B* gewinnt.⁹ Die Form der moralischen Selbstgesetzgebung wird von Kant derart konzipiert, „that man

nicht aus seiner Freiheit heraus verstehende Bewußtsein notwendig geknechtet ist.“ Hoffmann 2004, 16.

⁷ Vergleiche auch Blumenberg 1957, 202.

⁸ KpV, A 288 f.

⁹ Blumenberg hingegen will an der artistischen Freiheit bereits das Selbstverständnis ausmachen, das sich über die unendliche Potenzialität des menschlichen Han-

should draw his moral precepts out of his own will and not from any external source, be this God himself.“¹⁰ Der Mensch findet die Orientierung seines Menschseins – seines freien Erkennens und Handelns – nicht mehr in einer *ontologisch-normativen kosmischen Ordnung* (siehe 2.3.4), sondern an sich selbst, genauer: seinem Vermögen, sich in Worten, Taten und Dingen beständig neu zu definieren und sich in diesem *Selbstaussdruck* lediglich den eigenen Gesetzen zu unterwerfen. Zwar wird sich der Mensch einer Vorstufe dieser Autonomie an seinen technischen Fähigkeiten bewusst – nämlich in den Situationen, in denen er über die Natur triumphiert. Aber das *unendliche Ausmaß seiner Autonomie*, schlussfolgert Kant, erkennt der Mensch erst an seinem Vermögen zur moralischen Selbstgesetzgebung, die von Kant als der *genuine Ausdruck menschlicher Würde* gedeutet wird.¹¹

Insgesamt betrachtet erweist sich die Destruktion der aristotelischen Konzeption der Wirklichkeitserkenntnis, die anhand von Descartes', Galileis und Bacons Erkenntnisidealen nachvollzogen wurde, zugleich als

delns verständigt hat: „Die Ausmessung des Spielraums der artistischen Freiheit, die Entdeckung der Unendlichkeit des Möglichen gegenüber der Endlichkeit des Faktischen, die Lösung des Naturbezugs durch die historische Selbstvergegenständlichung des Kunstprozesses, innerhalb dessen sich Kunst immer wieder an und aus Kunst generiert – das sind Grundvorgänge, die nichts mehr mit der aristotelischen Formel zu tun zu haben scheinen.“ Blumenberg 1957, 202. Und an anderer Stelle: „Der Mensch blickt nicht mehr auf die Natur, den Kosmos, um seinen Rang im Seienden abzulesen, sondern auf die Dingwelt, die *sola humana arte* entstanden ist.“ Blumenberg 1957, 204. Dieser Wandel im anthropozentrischen Selbstverständnis ist so fundamental, dass den Technikern des Leonardo-Typs schlichtweg die Sprache – die Kategorien beziehungsweise die *Grammatik* zur Selbsterkenntnis ihrer artistischen Freiheit – fehlte. Blumenberg rekonstruiert das Bemühen um die Findung der rechten Sprache an Nicolaus von Cues' Dialogfigur des *Idiota*, der nicht recht weiß, wie er die von ihm geschaffenen *transnatürlichen Formen* wie Löffel, Teller et cetera begreifen soll. Siehe Blumenberg 1957, 203–209.

¹⁰ Taylor 1975, 31. Wobei Kant hier zum einen die Unabhängigkeit der Vernunft „vom Naturgesetz der Erscheinung“ im Blick hat, etwa die Motivation einer Handlung durch Triebe oder immanente Empfindungen wie Glück oder Freude, und zum anderen die logischen Bestimmungen, die nicht aus ihr selbst entstammen, etwa göttliche Bestimmungen, deren Erkenntnis er durch seine Vernunftkritik ausschließt. Folglich muss nach Kant der einzige „Bestimmungsgrund des Willens“, die „gesetzgebende Form“ sein, die in allen anwendungsbezogenen Handlungsmaximen enthalten ist. Siehe KpV, §§ 5 f. (A 51 f.). Diese Form ist *apriori verpflichtend*, also unabhängig von allen dem Willen äußerlichen Bestimmungen: „A formally necessary law, that is, one whose contradictory is self-contradictory, is binding on a rational will.“ Taylor 1975, 31. Das heißt, der einzige Beweggrund eines sich als absolut unabhängig verstehenden Vernunftsubjekts, „can only be respect for the moral law itself, that moral law which he gives to himself as rational will.“ Taylor 1975, 32.

schrittweise Ausmessung des neuen anthropozentrischen Selbstverständnisses. Neben das antike Ideal menschlichen Daseins, dem

Zustand der höchsten Einfachheit, wo unsre Bedürfnisse mit sich selbst, und mit unsern Kräften, und mit allem, womit wir in Verbindung stehen, durch die bloße Organisation der Natur, ohne unser Zutun, gegenseitig zusammenstimmen,¹²

tritt nach Hölderlin nun ein

Zustand der höchsten Bildung, wo dasselbe stattfinden würde bei unendlich vervielfältigten und verstärkten Bedürfnissen und Kräften, durch die Organisation, die wir uns selbst zu geben im Stande sind.¹³

Alle drei Denker suchen nach Möglichkeiten der theoretischen Durchdringung des anthropozentrisch orientierten Selbstverständnisses und dadurch zugleich nach einer *sinnstiftenden Grammatik des neuzeitlichen Freiheitsbewusstseins*.

Hegel greift die neuen Erkenntnisideale und die jeweiligen Aspekte des neuzeitlichen Selbstverständnisses kritisch auf und versucht, mit Blick auf den aristotelischen Ansatz eine integrativ-systematische Perspektive auf diese zu eröffnen. Wie Aristoteles verbindet auch Hegel die philosophische Anthropologie mit einer alle Facetten der Natur und der Kultur umfassenden Wirklichkeitserkenntnis. Seine Wissenschaftskonzeption zielt auf eine *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (siehe 4.3.1). Im Anschluss an das cartesische Erkenntnisideal entwirft Hegel eine *rein logische Grundlegungswissenschaft*, durch die er die Erkenntnisgrammatiken aller Fachwissenschaften nach einem zwar denkimmanenten, aber dennoch absoluten Prinzip systematisieren will. Die *Wissenschaft der philosophischen Logik* stellt Hegels paradigmatische Konzeption dieser selbstgenügsamen Erkenntnis dar (siehe 6.2).

Abweichend von Aristoteles folgt Hegel in seiner Wissenschaftskonzeption Kants subjekttheoretischer Wendung des cartesischen Erkenntnisideals. Die methodische Grundlegung der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis – egal ob Sach- oder Orientierungserkenntnis – fußt auf einer umfassenden metatheoretischen Analyse der menschlichen Denkformen:

¹¹ „Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst und dies zwar nicht um irgend eines andern praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vorteils willen, sondern aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt.“ Kant 1785, 67.

¹² Hölderlin 1794, 439.

¹³ Hölderlin 1794, 439.

- Dadurch will Hegel erstens die erkenntniskonstitutiven Denkformen der Wissenschaften rein begrifflich explizieren. Das sind die in den *fachwissenschaftlichen Erkenntnisgrammatiken* in Anschlag gebrachten *ontologischen und normativen Grundbegriffe* und *Prinzipien*. Die *Erkenntnisgrammatiken* strukturieren die Interaktionen, nach denen wir *Wirklichkeit* begreifen und gestalten (siehe 7.1.7).
- Zweitens wendet sich Hegel gegen Kants Ansatz, dass die Deduktion einer Fundamentalgrammatik am Kriterium des empirischen Gebrauchs der Denkformen ausgerichtet werden sollte (siehe 4.2.4). Für Hegel stellt die neuzeitliche Physik (das galileische Erkenntnisideal) nicht *das Paradigma wissenschaftlicher Erkenntnis* dar, sondern exemplifiziert eine von vielen gleichberechtigten fachwissenschaftlichen Erkenntnisgrammatiken. Eine Ausrichtung der metatheoretischen Analyse an dieser Erkenntnisgrammatik erscheint sowohl willkürlich als auch reduktionistisch.
- Drittens konzipiert Hegel das generische Prinzip dieser Denkfiguren als eine absolute Orientierungsnorm. Auf Basis der nach diesem Denkprinzip generierten (Fundamental-)Grammatik *organisiert* Hegel alle natur- und kulturtheoretischen Erkenntnisgrammatiken und deren Erkenntnisideale systematisch. In Bezug auf das dritte Erkenntnisideal folgt daraus, dass auch die gesellschaftlichen Orientierungstheorien anhand eines Maßstabs in einen systematischen Zusammenhang gebracht werden können.

Teil III: Hegels Wissenschaftskonzeption

Eine Eigenheit meiner Lesart von Hegels Konzeption der selbstgenügsamen Erkenntnistätigkeit besteht darin, dass ich diese unter Rückgriff auf seine *bewusstseinstheoretische Erkenntnistheorie ausdruckstheoretisch* interpretiert habe (siehe 5.2). Nach ihm gibt es keine unmittelbare wissenschaftliche Erkenntnis. Dies gilt insbesondere für den rein begrifflich arbeitenden Logiker. Jede begrifflich gehaltvolle Erkenntnis ist durch die *Relation zwischen (Erkenntnis-)Subjekt und repräsentativem Ausdruck* vermittelt – jede logische Bedeutung muss an einem methodischen Verfahren vorgeführt werden. Entsprechend lehnt Hegel auch eine präreflexive, irgendwie intuitive Einsicht des generischen Denkprinzips oder anderer Prämissen ab. Auch dieses muss methodisch: anhand eines *begriffslogischen Verfahrens* demonstriert und dadurch dessen Bedeutung begrifflich

gehaltvoll realisiert werden. Beispielsweise stellt die vom Logiker geleistete *begriffslogische Entwicklungsarbeit* zugleich einen *paradigmatischen Ausdruck des absoluten Denkprinzips* im denkenden Bewusstsein dar.

Ebenso kann *die Methode* der begriffslogischen Entwicklung laut Hegel als solche nicht vorausgesetzt werden. Wie auch die Erkenntnisinhalte der Logik – die Denkformen (logischen Figuren) – wird sie erst *im Vollzug der begriffslogischen Entwicklungsarbeit* erkannt und begrifflich expliziert. Genau genommen zeigt Hegel in einer Art Reißverschlussverfahren, dass am Ende der Logik das Prinzip der Erkenntnismethode und das Prinzip der Fundamentalgrammatik übereinstimmen. Es muss also begründet einsichtig werden, dass das herausgestellte Methodenprinzip das generische Prinzip aller abgehandelten Denkformen und das Prinzip ihrer Organisation ist. Nach Hegel erweist sich die (reine) Subjektivität selbst als das Prinzip, das er im dritten Teil der Logik (der *Begriffslogik*) anhand der teleologischen Struktur *des Begriffs* und dessen Ausrichtung auf die *Idee* analysiert. Denn nur wenn

- die *ohne Bezug auf Gegebenes erzeugten Denkbestimmungen* (die eigenständigen Teilbedeutungen des demonstrierten objektiven Denkens)
- in einen systematischen Zusammenhang gebracht werden können (die *Systematizität_{K/H}* aller Denkbestimmungen),
- dessen methodisches *Entwicklungsprinzip* zugleich das Erzeugungsprinzip der Denkbestimmungen im Besonderen darstellt und dem Denken im Allgemeinen immanent ist (als das *selbst-bestimmte Denken* beziehungsweise der *Begriff*),
- wird diese logische Mannigfaltigkeit *teleologisch* als *selbst-organisiertes* und *logisch persistentes Ganzes* begreifbar (als das *Begriffssystem_H*),
- und diese in seiner explanatorischen Kraft verstandene *Bedeutung des Begriffs* als genuine Bestimmung der allgemeinen Subjektivität verständlich (als *das Selbstwissen des ICH eines Jeden* beziehungsweise als *reines Selbstbewusstsein*).

Erst wenn das reine Selbstbewusstsein durch ein solches *begriffslogisches Verfahren* demonstriert wird, kann die Logik als *voraussetzungslos* gelten und die in ihr vorgeführte *objektive Erkenntnistätigkeit* als *sich selbst genügsam* interpretiert werden (siehe 6.6).

Der (philosophische) Logiker lotet im Vollzug der begriffslogischen Entwicklungsarbeit aber nicht nur den Spielraum eines irgendwie abstrakten Denkens aus, sondern den Spielraum der in seinem Bewusstsein wirkenden *autonomen Subjektivität*. Das generische Denkprinzip, das sich an dem selbstgenügsamen Erkenntnisakt des objektiven Denkens ablesen lässt, bedeutet sogar den *vermittelten Selbstbezug dieser autonomen Subjektivität*: Der Logiker erzeugt das (reine) Selbstbewusstsein dieser autonomen Subjektivität entlang einer methodisch entwickelten Kette von Urteilen sukzessive. In den erzeugten Denkformen *reproduziert* er die *überindividuellen Bedeutungsmomente eines objektiven Selbstbewusstseins*, dessen *innersystematische Objektivität* Hegel durch die *Systematizität_{K/H}* der Denkformen (den teleologischen Begriff ihres Zusammenhangs) und die *intrasubjektive Objektivität* durch das transparente Demonstrationsverfahren, das allerdings jeder Logiker *eigendenkend* vollführen muss, sicherstellen will. Hegel sieht darin den philosophischen Beweis für eine grundlegende Interdependenz zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und Freiheitsbewusstsein.

Darüber hinaus hegt Hegel den Anspruch, dass die logische Grammatik ebenso konstitutiv für die Realphilosophie und somit für alle fachwissenschaftlichen Erkenntnisgrammatiken der Natur- und Kulturwissenschaften sei: Die fundamentalen Kategorien besitzen *extrasubjektive Objektivität*. Um diesem Anspruch Genüge zu leisten, untersucht er an den zeitgenössischen Wissenschaften, durch welche Denkfiguren wir *Natur denken*: also praktisch eingreifen und theoretisch begreifen (siehe 7.1). In einem zweiten Schritt zeigt er, wie man die extrahierten Erkenntnisgrammatiken durch die an der Grundbestimmung der Natur entwickelten naturphilosophischen Teilgrammatiken systematisch erfassen kann.

Eine Phänomenologie wissenschaftlicher Erkenntnis

Im zweiten Abschnitt der Schlussbetrachtung werde ich in einer Art Propädeutik wichtige Präliminarien einer hegelianischen Phänomenologie wissenschaftlicher Erkenntnis erarbeiten, die als Grundlage einer systematischen Wissenschaftsphilosophie dienen. Dazu gehe ich vier Teilschritte:

- a) Zunächst verdeutliche ich zwei wesentliche Kritikpunkte an Hegels durch das philosophische Erkenntnisideal geprägten *Wissenschaftskonzeption*.

- b) Anschließend wird mit Hilfe von Mittelstraß' alternativer Wissenschaftsphänomenologie – der Differenzierung zwischen Verfügungs- und Orientierungserkenntnis – die zentrale gegenwärtige Aufgabe wissenschaftsphilosophischer Orientierung herausgestellt und die Schiefelage an Mittelstraß' Lösung dieser Aufgabe kritisiert.
- c) Mit Bezug auf Mittelstraß' Überlegungen und auf die Kritik an Hegels originären Ansatz werde ich die Position der hegelianischen Wissenschaftsphänomenologie bestimmen, indem ich deren Anker anhand der damit verbundenen epistemologisch-anthropologischen Überlegungen skizziere. Dabei wird das im Buch vor dem Hintergrund der *Interdependenz zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und Freiheitsbewusstsein* entwickelte Begriffsinstrumentarium einbezogen.
- d) Abschließend werde ich in einem diskursiven Fazit Wilholts Interpretation des „Argument[s] aus Autonomiegründen“¹⁴ heranziehen, um die hegelianische Position besser akzentuieren zu können.

ad a) Kritische Einschätzung des hegelischen Ansatzes

Die Skizze der kritischen hegelianischen Position möchte ich mit zwei Kritikpunkten an Hegels originärem Ansatz beginnen. Dazu gehe ich zunächst von einer verbindenden Gemeinsamkeit zwischen Aristoteles' und Hegels Ansatz aus: Beide Philosophen sehen die Philosophie in der Pflicht, ein absolutes Maß zur begrifflich begründeten Orientierung des Menschen zu entwickeln. Dieses Maß dient sowohl als Urteilkriterium menschlicher Erkenntnis wie auch als Norm menschlichen Handelns.

Im Gegensatz zu Aristoteles gewinnt Hegel dieses absolute Maß jedoch nicht mittels einer kosmoontologischen Erklärung. Seine *erste Einsicht* lautet, dass dieses Maß bereits in *unserem begrifflichen Denken* liegt. Das Maß philosophischer Orientierung wird also nicht mehr *von außen*: von einer vom Menschen unabhängigen kosmischen Ordnung abgeleitet, sondern *von Innen*: an *unserem Denken*. Die nach diesem absoluten Denkprinzip entwickelte und alle Denkformen umfassende Fundamentalgrammatik kann deshalb zu einer systematischen Organisation der Wissenschaften genutzt werden, weil das Fluid jeder wissenschaftlichen Erkenntnis unser begriffliches Denken ist: Das Netz der philosophischen Grammatik gleicht den Längen- und Breitengraden unserer Erkenntnislandschaften. Diese

¹⁴ Wilholt 2012, 43 ff.

Systematisierungsleistung lässt sich an Hegels Naturphilosophie sehr gut nachvollziehen, die man daher als Beispiel für eine Phänomenologie wissenschaftlicher Erkenntnis betrachten kann (siehe 7.2). Unter Rückgriff auf die in der Naturphilosophie und in Orientierung am absoluten Maß, dem *Begriff der Idee*, generierten Teilgrammatiken – die drei spezifische systematische Sets an Grundbegriffen und Prinzipien darstellen – gelingt es Hegel, die unterschiedlichen zeitgenössischen Betrachtungsweisen der Natur anhand einer phänomenologischen Analyse ihrer Erkenntnisgrammatiken in eine begrifflich strukturierte Organisation zu bringen.

Die essenzielle Kritik an dieser Einsicht kommt von epistemologischer Seite. In dieser hinterfragt und prüft man die Möglichkeit der Erkenntnis des absoluten Maßes, das Hegel als fundamentales Denkprinzip zur Entwicklung nutzt. Dem Vorwurf, dass das von Hegel demonstrierte Verfahren hinsichtlich seiner Begründungen alles andere als *lückenlos* sei, muss ich mit Blick auf die vorliegende Abhandlung in Teilen zustimmen. Vor dem Hintergrund, dass nur für einen Teil der vielen in Frage stehenden Schlüsse innerhalb der rein logischen Begriffsentwicklung annehmbare Interpretationen vorliegen, erscheint Hegels Beweis der Voraussetzungslosigkeit des *objektiven Denkens* – die wesentliche Bedingung für die fundamentale Geltung dessen Kategorien – bei genauerer Betrachtung kaum haltbar. Mir ist leider keine Rekonstruktion bekannt, die die Geschlossenheit des hegelschen Beweisgangs explizit nachweist. Ohne den fundierten Nachweis eines absoluten Denkprinzips, kann jedoch die Wahl des Maßes, nach dem man alle Erkenntnisgrammatiken und -ideale organisiert, nicht methodisch-systematisch begründet werden. Die Mehrzahl der Rekonstruktionen bewegen sich im Rahmen einer Begründungspragmatik, die mit einer Vielzahl von Analogien zur Realphilosophie (insbesondere der Natur und Sprachphilosophie) das erklärt, das sich laut Hegel aus der „Bewegung“ der Begriffe¹⁵ von selbst ergeben müsste und zwar als *Eigendynamik des objektiven Denkens*. In der Tat sollte Hegels Konzeption der selbstgenügsamen Wissenschaft eher als programmatisch betrachtet werden.

Lukrativer scheint mir indes, der *zweiten Einsicht* Hegels zu folgen: Der aristotelische Gedanke einer philosophischen Orientierungstheorie kann nur erfolgreich rehabilitiert werden, wenn der neuzeitliche Bruch zwischen objektivierten Wissenschaften und subjektivierten Orientierungstheorien überwunden werden kann. Die wichtigste daraus folgende Leitlinie für Hegels Konzeption der selbstgenügsamen Erkenntnistätigkeit lautet:

¹⁵ Knappik 2013, 173.

Dessen Denkprinzip muss konstitutiv sowohl für die wissenschaftliche Erkenntnis *als auch* für die Orientierungstheorien sein. Da die neuzeitlichen Orientierungstheorien wesentlich durch Freiheitsbegriffe gelenkt sind, muss die Fundamentalgrammatik auch die Grundbegriffe und logischen Figuren des menschlichen Freiheitsbewusstseins umfassen und die Möglichkeit bieten, diese methodisch zu einem zusammenhängenden Begriffsfeld Freiheit zu organisieren. Entsprechend versucht Hegel, nach dem Subjektivitätsprinzip – der *vermittelten* beziehungsweise *reproduktiven Selbstbestimmung_H* – alle Bedeutungsmomente des Freiheitsbegriffs zu entwickeln. Hegel behauptet also nichts anderes, als dass das innere Maß des Begriffsfelds Freiheit im Spielraum der Gründe suchenden Vernunft, genauer: am fundamentalen Denkprinzip ihrer selbstgenügsamen Erkenntnistätigkeit, erkannt werden kann (siehe 7.4.5).

Die Überzeugung, dass der Freiheitsbegriff eine *grundlegende Rolle* in Selbst- und Welterkenntnis einnimmt und in deren philosophischer Fundierung entsprechender Beachtung bedarf, teilen die Deutschen Idealisten ohne Zweifel einhellig. Das von Kant signifikant herausgestellte Auseinanderdriften zwischen objektivierten Wissenschaften und subjektivierten Orientierungstheorien setzt sich aber trotz der idealistischen Korrekturbemühungen weiterhin fort. Der wissenschaftsphilosophische Diskurs über den *Anwendungsdruck auf die Wissenschaften* verdeutlicht diese Tendenz. Er lässt die Verwunderung darüber erkennen, dass Wissenschaften in Anlehnung an das zweite (Galilei) und dritte (Bacon) neuzeitliche Erkenntnisideal auf die Erkenntnis des Faktischen reduziert werden sollen. Dabei wird nur erforscht, was von *allgemeinem Interesse* ist und *empirisch rückgekoppelt* werden kann (beispielsweise experimentelle Geschichts- und Sprachwissenschaften). Das allgemeine Interesse ist wiederum Resultat der sozialen Interaktionen von Individuen, deren Handeln – so der Tenor – auf dem modernen Freiheitsbewusstsein beruht: Nämlich die eigenen kontingenten Interessen begründet oder unbegründet zum (absoluten) Orientierungsmaß des Handelns aller Menschen setzen zu können.

Von freiheitstheoretischer Seite wird häufig kritisiert, dass Hegel dieses Freiheitsbewusstsein – letztlich die Überzeugung, dass das ICH in seiner Autonomie unhintergebar erscheint – fälschlicherweise als reine Willkür diskreditiert hätte. Sein am selbstgenügsamen Denken gewonnenes Freiheitsprinzip, die *vermittelte Selbstbezüglichkeit (Selbstbestimmung_H)*, wird dagegen als einengend oder aufgrund der Absolutheit des in uns wirkenden *objektiven Denkens* häufig als totalitär abgelehnt. Das gesamte hegelische Vorhaben – menschliche Erkenntnis- und Orientierungsbegriffe

an einer absoluten denkimmanenten Norm zu orientieren – wird vor dem Hintergrund des in der Neuzeit dominierenden Freiheitsbewusstseins als monströser Versuch gedeutet, den Menschen in das Prokrustesbett einer *obskuren Vernunftlogik* zu zwingen (siehe Fußnote 122 (463)).

ad b) Die gegenwärtige Aufgabe wissenschaftsphilosophischer Orientierung

Dennoch halte ich es für eine tiefgreifende Einsicht Hegels, auf die Verknüpfung zwischen philosophischer Orientierungstheorie und philosophischem Erkenntnisideal – dem Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis – hinzuweisen. Der Gedanke, an einem selbstgenügsamen Erkenntnisakt die Weite des Begriffsfelds Freiheit auszuloten und in dem Prinzip, das die systematische Einheit unter den Freiheitsbedeutungen ermöglicht, nicht nur das Maß einer Phänomenologie wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern auch das einer die Lebenswelt betreffenden wissenschaftlich-philosophischer Orientierung zu bestimmen, bleibt ein attraktiver, wenn gleich auch sehr ambitionierter Ansatz. In Rückbezug zur angesprochenen Kritik an Hegels idealistischem Ansatz stellen sich diesbezüglich zwei Fragen:

- Warum bedarf es gegenwärtig einer derartigen wissenschaftlich-philosophischen Orientierung?
- Wie könnte eine kritische Reformulierung des hegelschen Ansatz ausgestaltet werden?

Dass es einen Bedarf an einer wissenschaftlich-philosophischen Orientierung gibt, hatte ich bereits in der Einleitung mit Bezug zu Marquard und Mittelstraß angesprochen (siehe Fußnote 15 (6)). Beide Autoren sehen insbesondere die Geisteswissenschaften in der Pflicht, dieser gesellschaftsrelevanten Aufgabe gerecht zu werden. Folgend werde ich in gebotener Kürze Mittelstraß' Konzeption dieser Orientierungsfunktion erörtern, um in Abgrenzung dazu wichtige Aspekte des hegelschen Ansatzes herausstellen zu können. Dabei gehe ich von einer Gemeinsamkeit aus, die beide Autoren hinsichtlich ihrer Beurteilung des Verhältnisses zwischen Naturwissenschaften und Philosophie teilen: Mittelstraß gibt mit seiner wissenschaftstheoretisch fundierten Diagnose – „In der Wirklichkeit der Leonardo-Welt entwickeln sich ein Sach- und Verfügungswissen und ein Orientierungswissen auseinander.“¹⁶ – letztlich ein Beispiel für die be-

¹⁶ Mittelstraß 2001a, 75.

reits erwähnte phänomenologisch fundierte Diagnose Hegels, dass in der Neuzeit ein Bruch zwischen den objektivierten Naturwissenschaften und subjektivierten Orientierungstheorien somit auch den philosophischen Ethiken der Neuzeit entstanden sei.

Die Analyse des diagnostizierten Bruchs und die Suche nach möglichen Lösungen hat in der neuzeitlichen Philosophie eine lange Tradition. In der Diskussion über den Nutzen der philosophischen Wissenschaft für den Menschen (siehe 6.1) wurden etwa Dilthey und Weber erwähnt, die einhellig darauf hinweisen, dass die Naturwissenschaften keine *sinnstiftende Erkenntnis* generieren können (Fußnote 14 (325)). Damit meinen sie natürlich nicht, dass die *Realitätserkenntnis (Neuzeit)* kein zur Orientierung nutzbares Wissen liefere, sondern dass sie keine Antworten auf die klassischen Fragen der menschlichen Sinnsuche – „Was sollen wir tun? Wie sollen wir leben?“¹⁷ – gibt. Diltheys und Webers gemeinsamer Tenor lautet, dass die neuzeitliche Art der Naturerkenntnis in ihrer Leistung *begrenzt* sei und man lieber die Fragen stellen solle, „in welchem Sinne sie ‚keine‘ Antwort gibt, und ob sie statt dessen nicht doch vielleicht dem, der die Frage richtig stellt, etwas leisten könnte“.¹⁸ Vor allem in Webers historischer Betrachtung der sinnstiftenden Funktionen, die der wissenschaftlichen Erkenntnis im Verlauf der Geschichte zugeschrieben wurden, wird deutlich, dass diese jene nicht erfüllt: Die wissenschaftliche Erkenntnis eröffnete nie den „Weg zum wahren Sein“, „Weg zur wahren Kunst“, „Weg zur wahren Natur“, „Weg zum wahren Gott“, „Weg zum wahren Glück“.¹⁹

Webers Rat folgend werde ich folgend mit Mittelstraß die Rolle der *Realitätserkenntnis (Neuzeit)* in der *modernen Lebenswelt (Leonardo-Welt)* diskutieren. Für ihn stellt das sich im *wissenschaftstechnologischen Denken* der Moderne verwirklichende poetisch-epistemische Wesen des Menschen die entscheidende Triebkraft zur Schaffung der *Leonardo-Welt* dar.²⁰ Für Mittelstraß resultiert der Umstand, dass der Mensch in dieser

¹⁷ Weber 1917, 598.

¹⁸ Weber 1917, 598.

¹⁹ Weber 1917, 598. Aber selbst Aristoteles sieht in der selbstgenügsamen Wissenschaft nicht das Verfolgen eines solchen Eigeninteresses wie der Sinnsuche. Die Befreiung von der Bemühung um das individuelle Glück unterscheidet laut Aristoteles diese Art der Sinnsuche von der individuell-privaten im Alltag (siehe 2.1.2).

²⁰ „Wissenschaftliche und technische Rationalitäten machen den Menschen zu einem rationalen Subjekt und seine Welt zu einer rationalen Welt. Zugleich liegt in der anthropologischen Deutung des Menschen als eines epistemischen und technischen Wesens die Legitimation der modernen Welt beschlossen.“ Mittelstraß 1990, 14. „Die verschiedenen Rationalitäten dieser Welten, die Rationalität des homo sapiens

selbst geschaffenen und in weiten Zügen rationalisierten Lebenswelt zunehmend die Orientierung verliert, aus einer ernstzunehmenden Schieflage im Verhältnis zwischen der *wissenschaftstechnologischen* und der *moralisch-praktischen Rationalität*. Der angemessene Ort für eine wissenschaftliche Realisation des *Normen suchenden moralisch-praktischen Denkens* liegt nach Mittelstraß in den *Geisteswissenschaften*, die in Analogie zur babylonischen Instrumentalisierung der neuzeitlichen Naturerkenntnis als eine Produktionsstätte von begründetem Wissen über Werte und Normen konzipiert werden: Unter Einbezug des naturwissenschaftlich-technischen Wissens soll in ihnen gesellschaftlich funktionale Sinnsuche und Moralsystementwicklung betrieben werden.

Mittelstraß hebt passend zur vorliegenden Abhandlung die Differenz zwischen dieser Konzeption der geisteswissenschaftlichen und daher durchaus auch philosophischen Orientierungserkenntnis zur aristotelischen hervor. Aristoteles begreift die Naturwelt, den terrestrischen Teil des kosmischen Ganzen, als eine eigendynamische Einheit,

die sich wie ein handelndes Subjekt von vernünftigen und ökonomischen Gesichtspunkten leiten läßt, die den Menschen ernährt und ihn lehrt, ihr Können und ihre vermeintliche Weisheit nachahmend in seiner Welt zu bestehen.²¹

Die Natur mit ihrer anscheinend unveränderlichen und wiederkehrenden Dynamik bildet in der Antike das Raster, in dem die menschliche Selbstorientierung stattfindet. In ihr wird eine für die menschliche Orientierungssuche wichtige und unveränderliche Ordnungssystematik erkenntlich.

Im Gegensatz dazu steht das Verhältnis des modernen Menschen zur *Naturwelt_B*. Diese

erscheint vor allem als eine Rohstoffressource oder als der Boden, auf dem technische Kulturen bauen und in den sie ihre Abfälle stecken; sie erscheint als ein Freizeitszenarium, das die Touristikindustrie mit ihren falschen Träumen besetzt. Natur, mit anderen Worten, ist längst Teil der Leonardo-Welt geworden, darum auch Umwelt, nicht Natur im ursprünglichen Sinne, ein Teil des ‚Raumschiffs Erde‘ – in der konsequenten Sprache einer technischen Kultur.²²

Die *moderne Lebenswelt (Leonardo-Welt)* wird nicht mehr als Element einer alles integrierenden Naturwelt gedacht. Vielmehr umfasst die unter

und die Rationalität des homo faber, verbinden sich zu einer Rationalität – der Leonardo-Welt.“ Mittelstraß 1990, 17.

²¹ Mittelstraß 1990, 21.

²² Mittelstraß 1990, 21.

rationalen Gesichtspunkten geschaffene Leonardo-Welt die ursprüngliche Natur (etwa in Schutzreservaten) und transformiert diese Sprengel, in denen die terrestrische Natur ihre Eigendynamik entfalten darf, in brauchbare Teile ihres funktionalen Bestands.²³ Die sich im *wissenschaftstechnologischen Denken* ausdrückende *Grundhaltung der Poiesis* zielt letztlich auf eine *technisierte Naturwelt (WiTec)*: All dasjenige, das unter den objektivierenden Kategorien des naturwissenschaftlichen Denkens erfasst werden kann, wird in zweiter Stufe mit zweckrationalen Bestimmungen versehen und somit funktionalisierbar in Bezug zu anthropozentrischen Zielsetzungen gemacht. Nicht nur die selbständigen Naturdinge, sondern auch alle Kulturprodukte (mitunter der Mensch selbst) werden in diesem Zuge auf ihre *verfügbare Sachhaltigkeit*, ihre Zweckdienlichkeit, reduziert.

Aus der heutigen Perspektive kann die *experimentelle Wissenschaft_G*, die die Naturzusammenhänge untersucht, keine Orientierungsaufgabe mehr übernehmen, weil die in ihr erkannten Ordnungen nicht mehr als begrenzende Strukturen der menschlichen Selbstbestimmung anerkannt werden:

Die Zeiten, in denen die Philosophie ‚über die Natur‘ (περὶ φύσεως, de natura) schrieb, sind vorbei. Die Bücher der Naturphilosophie sind geschlossen. [...] Diese Entwicklung liegt nicht nur daran, daß sich das Nachdenken über die Natur in den Naturwissenschaften professionalisiert hat, sondern vor allem daran, daß im Zuge dieser Professionalisierung der ‚philosophische‘ Rekurs auf eine ‚Ordnung der Natur‘ (ordo naturae) beziehungsweise die ‚Form der Welt‘ (forma mundi) seine ehemaligen Orientierungs- und (in gesellschaftlichen Zusammenhängen) Legitimationsfunktionen verloren hat.²⁴

Die Naturwelt wird zwar als eine durchaus vom Menschen unabhängige Einheit, die durch naturgesetzliche Zusammenhänge und Kontingenz

²³ „Wohin wir in dieser Welt auch gehen, der analysierende, erkennende, bauende, wirtschaftende und verwaltende Verstand war schon da. Natürliche Welten existieren nur noch am Rande dieser Welt, und sie werden immer weniger und immer schwächer.“ Mittelstraß 2001a, 70. Wie erwähnt (Fußnote 120 (89)), nennt Heidegger diese sich im Umfang stetig vergrößernde und in der Bedeutungsgebung reduzierte Naturwelt *Bestand* – vergleichbar mit einem Buchbestand in einer Bibliothek – und hebt dadurch den Aspekt der Verfügbarkeit hervor. Siehe ebenso Heidegger 1953, 16.

²⁴ Mittelstraß 1981, 36 f. „Diese Rolle [orientierend zu wirken, F.B.] verliert die Naturphilosophie in dem Augenblick, in dem sich die Wissenschaft von der (physischen) Natur nicht länger mehr als Orientierungswissen versteht, sondern als Verfügungswissen etabliert; eine Entwicklung, die im 17. und 18. Jahrhundert hinsichtlich ihrer theoretischen Voraussetzungen möglich, im 19. Jahrhundert im Zuge der Industrialisierung wirklich wurde.“ Mittelstraß 1981, 37.

bestimmt wird, anerkannt, aber keineswegs mehr als eine unhintergehbare normative Ordnungssystematik. Entsprechend wird in der modernen Naturerkenntnis, die eine *entsubjektivierte Erkenntnistätigkeit* darstellt (siehe 3.3.3), nicht mehr nach der höchsten Zweck- und Wertbestimmung gesucht, nach der sich im aristotelischen Denken die gesamte Wirklichkeit ausrichtet (siehe 2.3.4). Der Mensch richtet sich lediglich nach der Naturwelt, um durch die Erkenntnis ihrer Gesetzmäßigkeiten, deren *Herrschaft* er nach der physikalischen Doktrin an allen Orten und zu allen Zeiten unterworfen scheint, technische Mittel zur Realisation seiner idealen Leonardo-Welt zu entwickeln.

Die naheliegende Frage, ob nicht am *wissenschaftstechnologischen Denken* selbst eine Handlungsnorm innerhalb der Leonardo-Welt gefunden werden könne, verneint Mittelstraß. Das sich in der *Grundhaltung der Technisierung* niederschlagende Denken zielt auf eine stetige Vergrößerung des dispositionalen Sachbestands der *technisierten Naturwelt (WiTec)*. Dieser der Grammatik des *wissenschaftstechnologischen Denkens* immanente Erweiterungstrieb zeigt nach Mittelstraß die Tendenz zur Maßlosigkeit, da die Grenzen des Bestands stetig überschritten werden und dadurch alles Dinghafte und alle Lebensvollzüge sukzessiv in den Bestand der Leonardo-Welt eingeordnet werden.²⁵ Die Maßlosigkeit der *wissenschaftstechnologischen Rationalität* weist auf eine Parallele zur *Unabgeschlossenheit* der neuzeitlichen *Realitätserkenntnis (Neuzeit)* hin, in der man fortwährend das Kontingente der Erfahrungserkenntnis epistemisch zu überschreiten versucht (siehe 3.3.3). Der Mensch, wenn er sich allein dem *wissenschaftstechnologischen Denken* hingibt, neigt dazu, dessen spezifischen Zweck – die einheitliche vollständige Erkenntnis einerseits und die Vergrößerung des dispositionalen Sachbestands andererseits – zu verabsolutieren. Bestimmt dieses Denken das kollektive Handeln der Moderne, dann scheint es darüber hinaus die Eigendynamik zu entfalten, sich *selbst zu entgrenzen* (wenn die auf ein Selbst bezogene reflexive Rede in Bezug zu einer *kollektiven Vernunft* überhaupt angebracht ist). Man könnte also in Anlehnung an Plessner, der die Entgrenzungstendenz als das wesentliche Kennzeichen organischer Wesen sieht und sie daher als „grenzrealisierende Körper“ kennzeichnet, von einer *grenzrealisierenden Kulturform* reden.²⁶

²⁵ „Der Fortschritt in einer Leonardo-Welt ist maßlos, d. h. ohne inneres Maß. [...] Wenn es ein inneres Maß von Wissenschaft und Technik geben sollte, dann dies, über jedes Maß hinauszugehen. Maß bedeutet hier Einschränkung, Begrenzung; wogegen sich wissenschaftliche und technische Rationalitäten gerade durch die Vorläufigkeit jeder Begrenzung definieren.“ Mittelstraß 2001a, 72.

Wie stellt sich Mittelstraß angesichts der kritischen Einschätzung des Selbstnormierungspotenzials der *wissenschaftstechnologischen Rationalität* das Verhältnis zwischen den Natur- und Orientierungswissenschaften vor? Nach ihm spiegelt sich die *technisierte Naturwelt (WiTec)* im erwähnten Verfügungswissen wider und die Zwecke und Ziele der Normensysteme im Orientierungswissen.²⁷ Das naturwissenschaftliche Verfügungswissen beinhaltet keinerlei Form der Orientierung (nicht einmal *ex negativo*), sondern steckt lediglich den Rahmen des Machbaren für das durch den Menschen geschaffene *Orientierungssystem* ab. Siep spitzt diese philosophische Sichtweise auf folgende These zu:

Die Welt, wie sie wirklich ist, lässt nur einen adäquaten Erklärungstyp und eine angemessene Sichtweise zu – die der Naturwissenschaften. [...] Wenn die äußere Welt mit Wertausdrücken bedacht wird, dann handelt es sich dabei um Projektionen aus der Welt der [privaten, F. B.] Wünsche und Einbildungen auf die materielle, nach Gesetzen geordnete und ‚exakt‘ erkennbare Welt der Naturwissenschaften. Die Technik vermittelt die subjektiven Wünsche, die möglichst nicht kollidieren sollen [...] mit den naturwissenschaftlichen Tatsachen und Ressourcen der materiellen Welt.²⁸

Die naturgesetzlichen Rahmenbedingungen werden in der *Wissenschaftstechnologie* mit technischen Zwecksetzungen (Zweckdienlichkeit) verbunden und diese im Diskurs der Orientierungswissenschaft mit Richtmaßen, die alleinig aus dem subjektiven oder intersubjektiven Diskurs folgen (Werten, Zwecken, Interessen, Wünschen et cetera).²⁹ Nach Mittelstraß wird das Maßsystem unserer Zweck- und Zielvorstellungen *von außen* durch die *moralisch-praktische Rationalität* gesetzt, welche vom Selbstbewusstsein über die *schöpferische Selbstbestimmung (Neuzeit)* durchdrungen ist. Es

²⁶ Fischer 2000, 272 f. Diese Eigenschaft überträgt Plessner unter Rückgriff auf Hegels Überlegungen in der PhG auf den ontologisch-funktionalen Begriff der *exzentrischen Positionalität* ein. Siehe 7.3 und Fußnote 203 (493).

²⁷ „Orientierungswissen ist ein Wissen um gerechtfertigte Zwecke und Ziele [...]. Orientierungswissen ist ein regulatives Wissen.“ Mittelstraß 2001a, 76.

²⁸ Siep 2004, 13.

²⁹ „Und hier ist es wichtig, sich klarzumachen, daß Informationen im strengen Sinne nicht orientieren, daß sie aber, in Form verlässlicher Informationen, zu den Voraussetzungen oder Grundlagen der Orientierung gehören. Maßgebend für diese Bestimmung ist, daß ‚Informationswissen‘ stets in erster Linie ein Faktenwissen ist, d. h. ein Wissen darüber, was der Fall ist (oder als solcher ausgegeben wird). Demgegenüber läßt sich ein Orientierungswissen als ein Zwecke- und Zielwissen definieren, d. h. als ein Wissen darüber, was (begründet) der Fall sein soll. Oder noch anders, den ‚Ort‘ eines ‚Informationswissens‘ im System des Wissens verdeutlichend, formuliert: ‚Informationswissen‘ ist Teil eines Verfügungswissens und dient dem Orientierungswissen.“ Mittelstraß 2001b, 44.

wird dadurch nicht nur auf die *Wissenschaftstechnologie*, sondern mit deren Hilfe auch auf die Naturwelt projiziert.³⁰

An Mittelstraß' Überlegungen werden zwei wichtige Probleme ersichtlich: Einerseits besitzt die *Grundhaltung der Technisierung*, die durch das Befolgen der Grammatik des *wissenschaftstechnologischen Denken* eingenommen wird, nur einen Maßstab, nämlich die Naturwelt nach den wissenschaftstechnologischen Kategorien in den Bestand des Technisch-möglichen aufzunehmen. Dieser Transformationsprozess zur Technisierung der Lebenswelt besitzt jedoch keine immanente Grenze und zeigt sich daher maßlos. Jeder wissenschaftstechnologische Wissenszuwachs erweitert den Spielraum des Machbaren. Damit vergrößert sich sowohl die Anzahl der gangbaren Wege als auch die Orientierungslast (siehe 3.3.3). Der von Mittelstraß festgestellte Orientierungsverlust erscheint in weiten Stücken als ein Verlorensein des Menschen im Spielraum des Machbaren und somit in seiner *artistischen Freiheit_B*, die im Wesentlichen durch die Weite des *naturwissenschaftlichen Erkenntnishorizonts* aufgespannt wird.

Andererseits existiert ein grundlegender Dualismus zwischen dem *wissenschaftstechnologischen Denken* und dem Denken in den *subjektivistischen Orientierungstheorien*. Obwohl Mittelstraß erkennt, dass der leistungsfähigen wissenschaftstechnologischen Entfaltung der *artistischen Freiheit_B* innerhalb der Leonardo-Welt keine adäquate Orientierungstheorie gegenübersteht, diffundiert dieser Dualismus in seine wissenschaftsphilosophische Erklärung des Problems. Von der Stoßrichtung unterscheidet sich seine Perspektive auf die zwei Erkenntnisweisen nicht von der Marquards: Beide wollen Alternativen zum negativen Image der Geistes- und Kulturwissenschaften in Snows *Zwei-Kulturen-Hypothese* entwickeln,³¹ ohne die in Snows Polemik deutlich werdende Dualität der

³⁰ „Grenzen des Fortschritts können daher auch nur selbst gesetzte oder ‚von außen‘ gesetzte ethische Grenzen sein. Zumindest in seiner ethischen Natur bleibt der Mensch das Maß der Welt.“ Mittelstraß 2001a, 72.

³¹ Siehe Fußnote 15 (6). In ihr werden die Naturwissenschaften als prometheisch und die Geisteswissenschaften als epimetheisch definiert, vergleiche Snow 1959. Das Siegel der Ruhr-Universität Bochum bleibt beispielsweise dieser Überzeugung verhaftet: Das geisteswissenschaftliche Denken wird durch Epimetheus und das naturwissenschaftliche durch Prometheus symbolisiert. Siehe <http://www.ruhr-uni-bochum.de/siegel/> (Stand: 09.06.2011). Marquard fordert im Anschluss: „Die – durch die experimentellen Wissenschaften vorangetriebene – Modernisierung verursacht lebensweltliche Verluste, zu deren Kompensation die Geisteswissenschaften beitragen.“ Marquard 1985, 102 f. Die Geisteswissenschaften beseitigen nach ihm gleich einer Hausmagd die Kollateralschäden der ungestüm-quiriligen Naturwissenschaften. Vergleiche Marquard 1985, 105 und Marquard 1979; Marquard 1987.

beiden fundamentalen rationalen Vermögen des Menschen grundlegend zu überwinden. Mittelstraß konzipiert die *Geisteswissenschaften* als eine *produktive Kulturform*, in der die *moralisch-praktische Rationalität* neue Orientierungssysteme konstruiert. Diese Orientierungssysteme sind schöpferisch vorausgreifend – die Mittelstraß'sche Orientierungstheorie soll nicht nur epimetheischen sondern auch prometheischen Charakter besitzen. Objektivität kann die geisteswissenschaftliche Erkenntnis allerdings nur gewinnen, indem sie auf das Faktenwissen der empirischen Wissenschaft zurückgreift und auf dieser Basis das *Orientierungssystem* der *Leonardo-Welt* aufbaut.³²

Die Erkenntnisse und die Schiefelage der Mittelstraß'schen Phänomenologie der wissenschaftlichen Erkenntnis lassen sich zusammenfassend wie folgt charakterisieren: Die Wissenschaftstechnologie eröffnet den wesentlichen Möglichkeitsspielraum der menschlichen Selbstverwirklichung, ohne darin objektive Orientierung zu stiften. In ihr wird nicht beansprucht, naturimmanente Zwecke und gar transhumane Werte zu erkennen. Durch die ungelöste Frage, inwiefern sich die Geisteswissenschaften produktiv auf den geschaffenen Möglichkeitsspielraum beziehen können, bleibt deren Orientierungsleistung in Mittelstraß' Phänomenologie ein Ausdruck einer sich selbst verpflichteten praktisch-moralischen Rationalität, ganz ähnlich wie die Wissenschaftstechnologie als der sachhaltig-produktive Ausdruck der wissenschaftstechnologischen Rationalität gilt. Der Zusammenhang beider Rationalitäten und der ihnen entsprechenden Erkenntnisformen bleibt aber windschief:

- Auf den ersten Blick scheint es, als ob uns die Geisteswissenschaftler und somit auch die Philosophen das schlechte Gewissen nehmen könnten, wenn wir in anderen Rollen der modernen Arbeitsteilung mit Blindheit in Orientierungsfragen geschlagen sind und daher blindlings die Umwelt verschmutzen oder zügellos am genetischen Naturenhancement basteln.³³
- Auf den zweiten Blick wird aber erkenntlich, dass Mittelstraß für das Primat des *moralisch-praktischen Denkens* argumentiert. Denn

³² Das Bewusstsein über das konstruktive Potenzial der sich firmierenden Geisteswissenschaften ist auch in 1930er Jahren virulent und veranlasst Dempf zur überschwänglichen Einschätzung, dass „dies ein Ausdruck für eine neu sich anbahnende Mitherrschaft der Philosophie im kulturellen Gesamtwerk“ (Dempf 1932, 121) sei.

³³ Vergleiche Michel 1988, 571.

die *Wissenschaftsautonomie_M* der Wissenschaftstechnologie untersteht, wenn diese der Normierung durch die produktiven Geisteswissenschaften unterworfen wird, letztlich der Grammatik des *moralisch-praktischen Denkens*, die sich in den modernen Gesellschaften laut Mittelstraß nicht zuletzt innerhalb der Geisteswissenschaften entfalten soll und in kantianischer Tradition als losgelöst vom Gesamtzusammenhang der Naturwelt betrachtet wird.

ad c) Die Position einer hegelianischen Wissenschaftsphilosophie

Ungeachtet der immanenten Schieflage in Mittelstraß' Wissenschaftsphänomenologie, bleiben das von ihm fokussierte Problem der Orientierungslosigkeit in der modernen, technisierten Lebenswelt und die in seiner Lösung dieses Problems ersichtlich werdenden epistemologischen Folgeprobleme, die Dualität zwischen den beiden wesentlichen menschlichen Erkenntnisformen und die unbegründete Priorisierung der moralisch-praktischen Rationalität, zentrale Aufgaben der gegenwärtigen Wissenschaftsphilosophie. Beide Probleme weisen auf die Dringlichkeit einer integrativen Sichtweise auf die wissenschaftliche Erkenntnis hin. An den Antworten, die man in diesen Fragen mit Hilfe der hegelschen Konzeption der philosophischen Wissenschaft erarbeiten kann, werde ich die Position einer hegelianischen Phänomenologie wissenschaftlicher Erkenntnis verankern.

Vor dem Hintergrund der thematisierten Kritik an Hegels originärem Ansatz (siehe Schlussbetrachtung (547)) bringt es an dieser Stelle nicht viel, sich auf die Möglichkeit der Erkenntnis einer absoluten Orientierungsnorm und somit einer *absoluten Erkenntnisgewissheit* einzuschwören. Vielmehr scheint es lukrativer, die beiden angesprochenen Aspekte der modernen Orientierungslosigkeit mit Rückgriff auf die anthropologisch-epistemologischen Überlegungen zu erörtern, die Hegel zur Überwindung des Auseinanderdriftens von objektivierten Wissenschaften und subjektivierten Orientierungstheorien innerhalb der Realphilosophien vorstellt (siehe 4.3.5).

Laut Hegel wird die *Realität_H* durch die Erkenntnisgrammatiken konstituiert, die die *interaktiven Anerkennungsbewegungen* der menschlichen Tätigkeiten lenken. Sein idealistischer Ansatz legt nahe, dass man anhand der Analyse der *Erkenntnisgrammatiken* die in ihnen vorhandenen Selbstverständnisse und Weltanschauungen herauschälen kann. Hegel konzipiert die *Realität_H* also unter der Prämisse, dass deren wissenschaftlicher Begriff nicht einfach auf einer gegebenen Mannigfaltigkeit von Fakten beruht, sondern aus der Mannigfaltigkeit von auf Vernunftgrün-

den basierenden und somit Erkenntnis bedingten Handlungen resultiert, die ich als *interaktive Anerkennungsbewegungen* bezeichnet habe. Zur näheren Erklärung dieses Gedankens möchte ich an die bereits zitierte Überlegung Cassirers erinnern (siehe Fußnote 119 (253)), in der er implizit Hegels Realitätsbegriff im Begriff der Lebenswelt reformuliert: Diese sei ein *plastischer Spielraum*, der einerseits aus der intellektuellen und körperlichen Arbeit des Menschen hervorgeht und andererseits den Horizont darstellt, in dessen Weite der Mensch sich selbst und die Welt verortet. Im Gedanken, dass die *Realität_H* nur durch Interaktionen, die theoretisch und praktisch dimensionierte Anerkennungsbewegungen beschreiben (siehe 4.3.3 und 4.3.5), *wissenschaftlich begreifbar* und auch *formbar* wird, liegt die erste Verankerung der hegelianischen Position.

Wenn man von diesem Anker ausgeht, wäre das in Mittelstraß' Überlegungen zum Vorschein kommende Primat des durch das Autonomiebewusstsein bestimmte *anthropozentrischen Selbstverständnisses (Neuzeit)* dadurch zu erklären, dass alle anderen *realitätskonstitutiven Erkenntnisgrammatiken* auf eine diesem Selbstverständnis entsprechende Grammatik bezogen sind. In diesem Fall müsste die *neuzeitliche Anthropozentrik* die Fundamentalgrammatik unserer Lebenswelt darstellen. Sie wäre – um es in der zitierten Metapher Hegels zu formulieren (siehe 7.1.7) – das *diamantene Netz* aus Prinzipien und Grundbegriffen, in welches in unserer Zeit alle Realitätsmomente gebracht werden müssen, nicht nur um sie daran zu beurteilen, sondern um sie für uns überhaupt verständlich zu machen. Dabei scheint es egal, in welches spezifische Maßsystem diese Fundamentalgrammatik übersetzt wird (Ökonomik, Rechts- oder Moraltheorien et cetera). In ihnen bleibt alleinig das durch das Autonomiebewusstsein bestimmte *anthropozentrische Selbstverständnis (Neuzeit)* das absolute Maß menschlicher Orientierung.

Dass die Anthropozentrik als die dominierende Orientierungsgrammatik die gegenwärtigen Maßsysteme durchdringt, ohne wirklich der Funktion einer Fundamentalgrammatik gerecht werden zu können, wurde an der Diskussion von Mittelstraß' Überlegungen vorzugsweise am spannungsreichen Verhältnis zwischen Mensch und Natur beleuchtet, das seinen Brennpunkt in der Verkürzung der Naturerkenntnis auf die Produktion von Verfügungswissen besitzt. Durch diese Fokussierung verengt sich der Blick auf die Naturwelt in ähnlicher Weise, wie es bereits an Bacons Ausführungen ersichtlich wurde (siehe 3. Fazit). Denn die objektivierete *Naturwelt_B* Bacons hat den instrumentellen Bestandscharakter, der ebenso das Endresultat der naturwissenschaftlichen Wissensproduktion charakterisieren würde.

Wie von mir schon dargelegt (siehe Schlussbetrachtung (539)) geht die Anthropozentrik der Gegenwart über das Freiheitsbewusstsein hinaus, das man an der Instrumentalisierung der bestehenden Naturwelt beziehungsweise am Ausleben der einfachen *artistischen Freiheit_B* gewinnt. Das heutige anthropozentrische Selbstverständnis besitzt seinen Dreh- und Angelpunkt in der uneingeschränkten *schöpferischen Selbstbestimmung (Neuzeit)*: Der Mensch entkoppelt sich von der Objektivität des Naturfaktischen weitgehend, indem er an den Grenzen des Machbaren allenfalls ein zu überschreitendes Maß erkennt. Ohne Weiteres kann aus einer an diesem Selbstverständnis orientierten Anthropozentrik darauf gedrungen werden, die an den Naturgesetzen abgeleiteten Grenzen des Machbaren sowohl zu unter- als auch zu überschreiten. In der Menge an divergierenden Anforderungen an die Naturwissenschaften, je nachdem ob beispielsweise nach volkswirtschaftlichen oder nach moralischen Grammatiken orientierend eingegriffen werden soll, könnten zweifelsohne Beispiele für diese Form der *anthropozentrischen Anmaßung* gefunden werden.

In der Erörterung der hegelschen Naturphilosophie bin ich bereits auf den damit verbundenen Gedanken der *Plastizität der Natur* – sich vom Menschen in unterschiedlichen Grammatiken denken und sich einer äußerlichen Fremdbestimmung aussetzen zu lassen – eingegangen (siehe 7.4.2). Davon ausgehend können weitere Anker der hegelianischen Phänomenologie der wissenschaftlichen Erkenntnis über den Umweg einer Überlegung zum Verhältnis von Mensch und Natur gewonnen werden, die Hegel in seinem Fragment zur Philosophie des (endlichen) Geistes thematisiert:

Wo er herkommt, – es ist von der Natur; wo er hingeht, – es ist zu seiner Freiheit. Was er ist, ist eben diese Bewegung selbst, von der Natur sich zu befreien. Dies ist so sehr seine Substanz selbst, daß man von ihm nicht als einem so feststehenden Subjekte sprechen darf, welches dies oder jenes tue und wirke, als ob solche Tätigkeit eine Zufälligkeit, eine Art von Zustand wäre, außer welchem es bestehe, sondern seine Tätigkeit ist seine Substantialität, die Aktuosität ist sein Sein.³⁴

Hegel verweist mit diesem Zitat auf mehrere wichtige Wesensbestimmungen. Erstens legt er nahe, dass sich in der *interaktiven Anerkennungsbewegung*, durch die die Naturwelt erschlossen wird, eine *fortwährende Erkenntnistätigkeit* ausdrückt. Diese ist keine *Art von Zustand*, sondern als *Prozess* das *substanzielle Sein* des endlichen Geistes und daher eine der wichtigen Wesensbestimmungen des Menschen. Der Ort dieses Prozesses

³⁴ Hegel 1822, 527.

ist nach Hegel das *Bewusstsein_H* als der Ausdrucksraum der Dynamik des endlichen Geistes. In dieser produktiven Erkenntnisbewegung werden die äußerliche und innerliche Welt miteinander *mediatisiert_H*, indem alle Bewusstseinsinhalte auf einen *bewusstseinsimmanenten Ausdruck* (Gefühle, Verstandesbegriffe oder Vernunftideen et cetera) gebracht werden.

Die Bestimmungen, deren systematische Einheit wir als Natur begreifen, können vor diesem Hintergrund als Resultate der vermittelnden Erkenntnisbewegung innerhalb des *Bewusstsein_H* gedeutet werden. In dieser lotet der Mensch über die *interaktiven Anerkennungsbewegungen* mit der Natur – die dazu immer schon als ein ontologisch selbständiges Anderes und in ihrer kontingenten Erscheinung als begrifflich explizierbar vorbestimmt sein muss (siehe 7.3) – sowohl die beständige Struktur der Natur, die Vielzahl ihrer Gesetze, als auch die Grenzen seiner *artistischen Freiheit_B* aus. Der von diesem Standpunkt aus formulierte zweite Anker besagt, dass die Naturwissenschaften nicht nur Lieferanten von verfügbarem Faktenwissen sind, sondern ebenso unterschiedliche *Modi einer nach außen gerichteten Orientierungserkenntnis* darstellen. Die *vermittelnde Erkenntnisbewegung* besitzt daher zwei Momente: Sie erzeugt faktisch-gehaltvolles beziehungsweise *sachhaltiges Wissen* und wirkt über dieses Wissen orientierend. Explizite Orientierung findet der Mensch an den Naturgesetzen, die er im *Umgang mit der Natur* zu beachten hat, und implizite Orientierung an den Normen, die der jeweiligen Erkenntnisgrammatik immanent sind. Seine *artistische Freiheit_B* hängt von dem Potenzial der Natur ab, im Rahmen der Naturgesetze mannigfaltig erscheinen und daher dem Menschen *Gestaltungsfreiraum* eröffnen zu können. Während die Naturgesetze unabänderliche Strukturen der Natur sind, sind die Naturscheinungen in den explizierten Grenzen der Naturgesetze plastisch formbar.

Die zweite wichtige Wesensbestimmung bezieht sich auf die am Verhältnis zwischen Mensch und Natur ersichtlich werdende Tendenz: Im Interaktionsverhältnis zur Natur strebe der Mensch danach, sich von ihr zu befreien. Das soll heißen, dass er danach strebt, sich der Bedingtheit durch die Natur zu entledigen und seinen Gestaltungsfreiraum stetig zu vergrößern und seine *artistische Freiheit_B* zu erweitern. Über die daran anschließende Frage, welches Orientierungsmaß der Mensch bei diesem Streben vor Augen hat, lässt sich anschaulich Hegels dritte wichtige Wesensbestimmung erläutern. In seinem Streben von der Natur zur Freiheit des denkenden Bewusstsein changiert der Mensch zwischen zwei Erfahrungen: zum einen der von begrenzten Freiräumen im praktischen Leben sowie im alltäglichen Empfinden, Vorstellen, Denken und Wollen

und zum anderen der der Unbegrenztheit des schöpferischen Geistes in der tätigen intellektuellen Selbstbestimmung.³⁵ Der Mensch greift in seiner Orientierungssuche – dies ist der dritte Anker der hegelianischen Position – auf die *nach innen gerichtete Orientierungserkenntnis* zurück und begreift durch sie eine Freiheitsbedeutung, die zum grundlegenden Orientierungsmaß avanciert. Nach Hegel ist die an den Freiheitsbegriffen der nach innen gerichteten Orientierungserkenntnis ausgerichtete Befreiungstendenz ein zentrales Kriterium zur Ordnung der unterschiedlichen Erkenntnisgrammatiken. Dass das *wissenschaftstechnologische Denken* zu der von Mittelstraß beschriebenen Maßlosigkeit in der Vergrößerung des Raums des Technisch-Machbaren neigt, wäre aus dieser Sicht dadurch zu erklären, dass ein über die nach innen gerichtete Orientierung gewonnener Freiheitsbegriff als regulative Norm dieses Denkens wirkt.

Den subjekttheoretischen Rahmen der beiden zuletzt genannten Wesensbestimmungen, dessen philosophiegeschichtlicher Ursprung an Descartes' Überlegungen diskutiert wurde (siehe 3.1.3) und letztlich Kants kritische Reformulierung des philosophischen Erkenntnisideals enthält, umschreibt Kant sehr treffend:

Allemal aber und ohne allen Zweifel ist es nützlich, die forschende sowohl als prüfende Vernunft in völlige Freiheit zu versetzen, damit sie ungehindert ihr eigen Interesse besorgen könne, welches eben so wohl dadurch befördert wird, daß sie ihren Einsichten Schranken setzt, als daß sie solche erweitert, und welches allemal leidet, wenn sich fremde Hände einmengen, um sie wider ihren natürlichen Gang nach erzwungenen Absichten zu lenken.³⁶

Hegel und Kant teilen das Vertrauen, dass unter Absehung aller äußerlich erfahrbaren Grenzen im reinen Denken ausnahmslos die der Erkenntnisbewegung immanenten Gesetze als Erkenntnisschranken auftreten können, da das vernünftige Bewusstsein nur solche anerkennen würde, ohne sie als aufgezwungene Fremdbestimmungen wahrzunehmen.³⁷ Die nach innen gerichtete Orientierung sucht nach denkimmanente Maßstäben, die

³⁵ Vergleiche Hegel 1822, 517.

³⁶ KdV, B 772.

³⁷ Allerdings steht für Hegel gemäß seiner Begriffsdialektik fest, dass der Mensch mit jeder Beschränkung seiner Erkenntnis zugleich deren Unbeschränktheit weiß: Das Unbegrenzte ist das Maß, auf das sich jede Form der Begrenzung bezieht. Er konstatiert: „Die Schranken der Vernunft, die Beschränktheit des Geistes sind Vorstellungen, welche ebenso für ein Letztes, ein für sich gewisses Faktum als für etwas Bekanntes und für sich Verständliches gelten. [...] ebenso ist die Schranke nicht das Letzte, sondern vielmehr, indem und weil der bewußte Mensch von der Schranke weiß und spricht, ist sie Gegenstand für ihn und er hinaus über sie.“ Hegel 1822, 529.

die *je eigene* und *fortwährende* Erkenntnisbewegung im Bewusstsein strukturieren.

Dieser Gedanke treibt keineswegs nur Logiker und Mathematiker an, sondern auch Kulturwissenschaftler. Die Ersteren beanspruchen nicht nur, die Erkenntnisfreiheit schlechthin zu realisieren, weil sie von jeglicher zur eigentlichen Erkenntnisbewegung externen Fremdbestimmung absehen, sondern die Erkenntnis von objektiven Kriterien des Denkens, die nicht durch unsere Willkür beeinflussbar sind.³⁸ Dieser Anspruch auf *intrasubjektive Objektivität* impliziert, dass die Kriterien des objektiven Denkens ihre Begründung alleinig durch die reine Erkenntnistätigkeit gewinnen und diese Begründung allen Vernunftsubjekten mit gleicher Notwendigkeit nachvollziehbar und somit allgemeingültig ist. Die Zweiten arbeiten unter der Prämisse, dass die von ihnen erkannten Strukturen insofern *plastischer Art* sind, als dass sie kulturell bedingt und somit der geschichtlichen Entwicklung von *Kulturformen* unterworfen sind. Sie resultieren aus der produktiven Interaktion zwischen Menschen und basieren auf dem Freiheitsbewusstsein, Kultur als eine zweite Natur erschaffen zu können. Während die Logiker und Mathematiker auf die notwendige Gültigkeit unserer Erkenntnisgrammatiken hinweisen, thematisieren die Kulturwissenschaftler deren Plastizität.

Mit Rückblick auf meinen eher thetischen Gedankengang zu den drei Ankeren der hegelianischen Position kann die von Mittelstraß diagnostizierte Orientierungslosigkeit als Unkenntnis gedeutet werden. Sie ist Zeichen dafür, dass die Erkenntnisgrammatik nicht expliziert wurde, die dem konkreten Kontext der Orientierungslosigkeit unterlegt ist. In diesem wirken immer schon immanente Prinzipien und Grundbegriffe, die unser Denken und Handeln orientieren oder desorientieren. Eine besondere Rolle übernimmt dabei die spezifische Freiheitsbedeutung, die sich in dem jeweiligen Selbstverständnis und der Weltanschauung abzeichnet. Denn der Mensch, so lautet die zentrale anthropologische Annahme Hegels, strebt nach Verwirklichung von Freiheit. Dieses Streben wird von dem Freiheitsbegriff geleitet, den wir an der Tätigkeit gewinnen, um nochmal auf Kant zu verweisen, in der die forschende und prüfende Vernunft ungehindert ihre eigenen Interessen besorgen könne. Die zentrale Aufgabe der wissenschaftsphilosophischen Orientierung würde demgemäß in der Explikation der zentralen Erkenntnisgrammatiken und der Freiheitsbedeutungen liegen, die die jeweiligen Selbstverständnisse und Weltanschauungen prägen.

³⁸ Siehe das Zitat Cantors in siehe Einleitung (17).

Fazit: Erkenntnisfreiheit aus Autonomiegründen (ad d)

Im abschließenden Fazit kehre ich zum Ausgangspunkt dieser Abhandlung zurück und schlage eine Antwort auf die Frage vor, was über den Zusammenhang zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und Freiheit aus der hegelianischen Position gesagt werden kann. Dazu werde ich zunächst anhand der Kerngedanken dieser Position dafür argumentieren, dass in ihr die Interdependenz von Erkenntnis und Freiheit im Vordergrund steht. Anschließend wird diese Interdependenz durch einen Vergleich zu Wilholts *Argument für eine Erkenntnisfreiheit aus Autonomiegründen* akzentuiert.

Zur Interdependenz von Erkenntnis und Freiheit

Im Gegensatz zu den originären Ambitionen Hegels (siehe 7. Fazit) wird in der skizzierten hegelianische Position nicht mehr darauf abgehoben, eine vollständige Topologie aller Formen der wissenschaftlichen Erkenntnis im Sinn einer hegelschen Enzyklopädie zu entwickeln. Diese kritische Einschränkung erwächst aus dem oben begründeten Zweifel an der Möglichkeit, dass eine alle anderen Erkenntnisgrammatiken systematisch ordnende Fundamentalgrammatik voraussetzungslos entwickelt werden kann (siehe Schlussbetrachtung (547)). Stattdessen sollen die beiden Ziele verfolgt werden, über eine Phänomenologie der wissenschaftlichen Erkenntnis deren dynamische Grundstruktur zu explizieren und auf dieser aufbauend, die unterschiedlichen Arten der wissenschaftlichen Erkenntnis zu kartieren.

Neben dem sukzessiven Aufbau einer Topologie wissenschaftlicher Erkenntnisformen geht es auch um die anthropologisch-epistemologische Frage, welcher grundsätzlicher Zusammenhang zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und unseren *Wirklichkeitsbildern* – dem Gesamtzusammenhang der mannigfaltigen Gestalten des Selbstbewusstseins und Weltanschauungen – besteht. Daher muss man den luxuriösen Standpunkt verlassen, den Hegel in der Enz einnimmt und auf dem er die *Gewissheit über ein absolutes Wissen (BWSG)*, letztlich über die begriffliche Struktur der *Wirklichkeit_H* erlangt hat (siehe 5. Fazit). Mit dem Versuch, die konstitutive Leistung der wissenschaftlichen Erkenntnis in der *modernen Lebenswelt* aufzuzeigen, wird man vielmehr in die Unwegsamkeiten der epistemologischen Aufklärung zurückgeworfen, die Hegel glaubte, mit der PhG hinter sich gelassen zu haben. In Rückbezug zu der dreifachen Verankerung der hegelianischen Position heißt dies, dass unter Aufgabe

des Primats der reinen Erkenntnistätigkeit die Erkenntnisgrammatiken aller Wissenschaftsarten analysiert und anhand der an ihnen erkennbaren Freiheitsbegriffe in einen systematischen Zusammenhang gebracht werden müssen.

Die damit einhergehende wissenschaftsphilosophische Orientierung innerhalb der Wissenschaftslandschaft basiert auf der Annahme, dass zwischen dem Begriffsfeld Freiheit und dem Spielraum der wissenschaftlichen, der nach Gründen suchenden und gebenden Vernunft ein grundlegender Zusammenhang vorhanden ist. Das bedeutet in anthropologischer Hinsicht, dass der Mensch, der sich „als eine Mitte zwischen zwei Extreme“:³⁹ der Naturwelt auf der einen und den objektiven Denkstrukturen auf der anderen Seite, gesetzt vorfindet, durch den wissenschaftlichen Bezug auf beide Seiten der Freiheit und der Begrenztheit seiner Existenz bewusst wird. In epistemologischer Hinsicht heißt dies, dass jede Art wissenschaftlicher Erkenntnis einen genuinen *Erkenntnishorizont* besitzt, dessen Weite durch die jeweilige Erkenntnisgrammatik aufgespannt wird. Die Grenzen der vielfältigen Wirklichkeitsausschnitte sind durch den Horizont der wissenschaftlichen Erkenntnisgrammatiken bestimmt, durch die wir jene erschließen. Adäquat dazu besteht die Aufgabe darin, die in diesen Erkenntnishorizonten liegenden Selbstverständnisse und Weltanschauungen begrifflich zu extrahieren und an der Relation zwischen Selbst und Welt die spezifischen Freiheitsbedeutungen abzuleiten und systematisch aufeinander zu beziehen.⁴⁰ Dabei legt die hegelianische Position nicht nur einen Zusammenhang, sondern eine Interdependenz zwischen Freiheit und Erkenntnis nahe. Deren Struktur werde ich nun durch einen Vergleich zu Wilholts *Argument für Erkenntnisfreiheit aus Autonomiegründen* herausarbeiten.

³⁹ Hegel 1822, 527

⁴⁰ Ich habe dies beispielhaft in einem Aufsatz durch eine Analyse der epistemologischen, ontologischen und normativen Prinzipien von Galileis Konzeption der Naturerkenntnis mit folgendem Ergebnis ausgeführt (Braun 2015): Die naturwissenschaftliche Methode soll der Selbstbestimmung der mathematisch begründenden Vernunft entsprechen, um jeglichen Dogmatismus und jegliche Willkür innerhalb der Wissenschaften als Ausdruck der Unfreiheit und der Unvernunft entlarven zu können. Die Restriktionen der methodischen Naturerkenntnis können also einzig aus der kritischen Selbstbegrenzung der Vernunft erwachsen. In Anbetracht der Tatsache, dass der Mensch als Naturwesen immer schon an die Natur zurückgebunden bleibt, basiert diese Disziplinierung auf der fortwährenden Interaktion mit der Natur, die sowohl als ein zum begrifflichen Diskurs Anderes und als selbständiger Akteur seitens der Naturforscher anerkannt wird. Unbeschränkte Freiheit sieht Galilei hingegen in der Mathematik: Sie erscheint als Ausdruck der *kreativ-produktiven Selbstbestimmung* des denkenden Subjekts anhand einer

Erkenntnisfreiheit aus Autonomiegründen

Wilholt entwickelt in einer systematischen Abhandlung eine Übersicht über die Begründungen der Forschungsfreiheit, aus denen einsichtig wird, dass „wissenschaftliche Forschung einen positiven Beitrag zum menschlichen Wohlergehen leisten kann“. ⁴¹ Wilholts Untersuchung bewegt sich also im Rahmen einer gesellschaftstheoretischen Begründungspragmatik, die im Wesentlichen durch die erwähnte Grammatik der neuzeitliche Anthropozentrik strukturiert wird. Das zentrale Maßkriterium zur Beurteilung der Wissenschaftsfreiheit stellt das menschliche Wohlergehen dar, womit er nicht das des Einzelnen, sondern das der Gesellschaft meint. Diese Perspektive setzt das *anthropozentrische Selbstverständnis (Neuzeit)* voraus und fragt, aus welchen Gründen und in welchem Umfang wir wissenschaftliche Forschung betreiben sollen. Auf Basis der Prämisse, dass der autonome Mensch sich für oder gegen die wissenschaftliche Erkenntnistätigkeit entscheiden kann, geht es Wilholt um die Gründe abwägende Wahl von Forschungszielen und vor allem -mitteln. Aus diesem gesellschaftstheoretischen Blickwinkel auf die *moderne Wissenschaft* entwickelt er drei Begründungsformen: die sich auf die Autonomie des Individuums berufende („private Forschungsfreiheit“), die erkenntnistheoretische („Mikroautonomie der Forscher“) und die politische („Trennung der Wissenschaften von den (anderen) politischen Gewalten“). ⁴²

Prämisse, nämlich: Die Gedankenprodukte werden durch eine auf Notwendigkeit beruhenden Methode (mathematischer Beweis) gewonnen. Sie bildet den freiheitstheoretischen Bezugspunkt der galileischen Wissenschaftskonzeption.

Dass die an reinen Erkenntnistätigkeiten gewonnenen Freiheitsbegriffe – damit ist nicht nur die am philosophischen Erkenntnisideal ausgesprochene selbstbezügliche Erkenntnistätigkeit gemeint, sondern beispielsweise auch die der Mathematik und die der modernen Logik – eine besondere Rolle in der Kartierung der wissenschaftlichen Erkenntnis spielen, legen viele Wissenschaftler und Philosophen nahe. Neben den in der Einleitung erwähnten Akteuren berufen sich auch Vertreter der Gegenwartphilosophie auf spezifische Freiheitsbedeutungen, um in ihren philosophischen Orientierungssystemen ein grundlegendes Richtmaß zu definieren. Beispielsweise versteht Brandom unter Freiheit ein dynamisches Vermögen, nämlich die „expressive Freiheit – die Fähigkeit, sich durch die Bildung neuer Mittel des Ausdrucks [...] selbst zu transformieren“ (Knappik 2013, 276). Ob es sich aus systematischen Gründen rechtfertigen lässt, diese Freiheitsbegriffe als derartige Richtmaße – etwa in der von Hegel angesprochenen Befreiungstendenz oder gar als teleologische Bezugspunkte – anzusetzen, wäre ein wichtige Frage, die es in einer Analyse dieser Erkenntnisgrammatiken zu klären gilt.

⁴¹ Wilholt 2012, 295. Mit Verweis auf Dupré (Fußnote 3) wird die gesellschaftstheoretische Thematisierung des Zusammenhangs zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und Freiheit sogar als das wichtigste Feld der Wissenschaftsphilosophie hervorgehoben.

Die hegelianische Position, die auf einem epistemologisch-anthropologischen Ansatz basiert, lässt sich in das Wilholt'sche Raster schwerlich einordnen. Denn anstatt das Bewusstsein über die je eigene Autonomie einfach vorauszusetzen, soll in ihr die Interdependenz zwischen Freiheitsbewusstsein und Erkenntnis im Allgemeinen und wissenschaftlicher Erkenntnis im Speziellen überhaupt erst exponiert werden. Dennoch lässt sich die Struktur der Interdependenz gut an Einzelargumenten der ersten beiden Begründungsformen aufzeigen.

Die Grundidee der ersten Begründungsform (Argument aus Autonomiegründen) lautet, „dass jeder seinen kognitiven Interessen weitestgehend nachkommen“ dürfe und „Richtung und Grenzen seiner Untersuchung selbst setzen“ solle, weshalb sie sich darauf beziehe, „dass dies um der eigenen persönlichen Autonomie der Forschenden willen der Fall sein sollte.“⁴³ Wilholt ist natürlich zuzustimmen, dass das Argument in dieser Form im modernen Wissenschaftsbetrieb nur beschränkte Anwendung finden kann: Sonst könnte jeder unter Berufung auf seine Autonomie auf eine Kopie des CERN bestehen oder gar auf Experimente, die die Autonomie anderer Menschen grundsätzlich beschneidet.

In der gesuchten Interdependenz geht es jedoch nicht um äußerliche Forschungsfreiheit, die in der Gewährung des (rechtlichen) Freiraums zum selbstbestimmten Forschen und die ökonomisch abgesicherte Bereitstellung der notwendigen Mittel besteht. Im Fokus der hegelianischen Perspektive ist also nicht diese neuzeitliche Adaption des aristotelischen Arguments für eine *wissenschaftliche Handlungsfreiheit in Muße_A*. Vielmehr wird fokussiert, inwiefern (wissenschaftliche) Erkenntnis und Freiheit füreinander konstitutiv sind. Das Streben nach Erkenntnis ist also nicht als „Bestandteil oder Voraussetzung menschlicher Selbstbestimmung schützenswert“,⁴⁴ sondern das menschliche Freiheitsbewusstsein ist durch Erkenntnis bedingt, wie umgekehrt Erkenntnis durch das Freiheitsbewusstsein. Diese Form der Abhängigkeit ist erkenntnistheoretischer Art und daher entsprechend aufzuschlüsseln.

Wilholt, der die erkenntnistheoretische Perspektive auf die der Sozial-epistemologie reduziert,⁴⁵ kommt in dieser Begründungsform dem Zusammenhang bereits näher. Wissenschaftliche Erkenntnis könne, pointiert er, „überhaupt nicht oder jedenfalls nicht in effizienter Weise gesucht und gefunden werden, ohne dass die Suchenden in ihren verwendeten

⁴² Wilholt 2012, 294 f.

⁴³ Wilholt 2012, 56 f.

⁴⁴ Wilholt 2012, 43.

⁴⁵ Wilholt 2012, 65.

Ansätzen und Methoden möglichst frei seien“.⁴⁶ Er greift damit ein Mantra aus dem Entstehungsmythos der *Realitätserkenntnis* (*Neuzeit*) auf, dessen Kerngedanke sich im Prozess Galileis bündelt, den Wilholt als Aufhänger seiner Diskussion benutzt: Es geht ihm darum, dass sich die wissenschaftliche Erkenntnis als die auf (wahre) Gründe ausgerichtete Erkenntnis früher oder später durchsetzt, wenn denn „die Einmischung äußerer Gewalten unterbleibe“.⁴⁷ Aber selbst wenn der Mensch sich aufgrund von sachfremden Gründen, wie der Fall Galilei zeigt, wissentlich gegen eine Erkenntnis entscheidet, setzt sich diese durch, da es der Vernunftautonomie grundsätzlich widerspricht, eine wissentlich geäußerte Unwahrheit anzuerkennen. Aber was sagt dies über die Interdependenz zwischen Freiheit und (wissenschaftlicher) Erkenntnis aus?

Dazu lohnt es, von einem weiteren Texthinweis Wiholts auszugehen. Er verweist auf einen zentralen Gedanken Kants in der idealistischen Debatte über die Interdependenz von Freiheit und Vernunft, den er Feyerabends Vorlesungsnachschrift entnimmt. Feyerabend notiert:

Wenn nur vernünftige Wesen können Zweck an sich selbst seyn, so können sie es nicht darum seyn, weil sie Vernunft, sondern weil sie Freiheit haben. Die Vernunft ist bloß ein Mittel. — Der Mensch könnte durch die Vernunft, ohne Freiheit, nach allgemeinen Gesetzen der Natur das hervorbringen, was das Thier durch Instinkt hervorbringt. [...] Die Freiheit muß, wenn sie unter Gesetzen seyn soll, sich selbst das Gesetz geben.⁴⁸

Kant will damit aus explanatorischer Sicht den Vorrang des freien Willens vor dem Vernunftvermögen begründen: Die (transzendente) Idee der Freiheit sei nicht nur oberste, sondern auch hinreichende Bedingung dafür, um den Menschen als Selbstzweck denken zu können.⁴⁹ Weiterführend klärt er über die essenzielle Interdependenz zwischen dem Bewusstsein dieser Freiheit und Vernunft auf:

Ohne Vernunft kann ein Wesen nicht Zweck an sich selbst seyn; denn es kann sich seines Daseyns nicht bewußt seyn, nicht darüber reflektieren.⁵⁰

Obwohl die Vernunftkenntnis immer bedingt ist, da es „in der Natur der menschlichen Vernunft [liegt], daß sie [...] nie etwas ohne Grund einsehen

⁴⁶ Wilholt 2012, 55 f.

⁴⁷ Wilholt 2012, 72.

⁴⁸ Feyerabend 1784, 1321 f. Vergleiche Wilholt 2012, 45.

⁴⁹ Feyerabend 1784, 1322.

⁵⁰ Feyerabend 1784, 1322.

kann“,⁵¹ kann sich der Mensch nur über ihre Leistung seiner Freiheit überhaupt bewusst werden. Kant, so könnte man aus der hegelianischen Position erörtern, schiebt das Vernunftvermögen als Mittel zwischen das deterministische Reich der Natur und das intelligible Reich der Freiheit. Er geht aber noch weiter:

Ein freihandelndes Wesen muß Vernunft haben; denn würde ich von Sinnen bloß affiziert, so würde ich von ihnen regiert.⁵²

Das heißt, wenn die Erkenntnisleistungen – Feyerabend erwähnt das Lesenlernen und das Erfinden von Künsten – lediglich nach den Regeln der Natur ablaufen würde, wären wir wie Tiere, die diese Leistungen durch ihren Naturinstinkt gesteuert hervorbringen. Die Freiheit, so zitiert Wilholt Fichtes treffende Auslegung dieses kantischen Gedankens, müsse sich also im Denken selbst äußern: in den Erkenntnisprozessen des Abwägens und Setzens von Prämissen, der Suche von Gründen et cetera. Das aufklärerische Dogma verlangt: Erst wenn wir ein Bewusstsein darüber erlangt haben, dass die Erkenntnisse *selbst erkannt* worden sind, erlangen wir darin ein Bewusstsein über dieses Selbst und somit über dessen Freiheit.

Vor dem Hintergrund der hegelschen Kritik an Kant (siehe 4. Fazit) würde aus dem Gesagten folgen, dass jede Erkenntnis ein Produkt unserer Erkenntnisarbeit darstellt. Die Vernunft ist nicht als ein Vermögen im Sinn eines neutralen Kommunikationswerkzeugs zu betrachten, sondern als ein Ausdruck unserer Freiheit, als ein nach Richtmaßen beziehungsweise Gründen suchender autonomer Mediationsprozess, durch dessen Autorschaft wir uns überhaupt erst als ein autonomes Selbst begreifen können. Die Freiheitsbedeutungen, die uns bewusst sind, sind über den Vernunftprozess vermittelte Bedeutungen. Nur weil wir über diese Vernunftprozesse zu Erkenntnissen gelangen können, wissen wir um unsere Freiheit. Erkenntnisfreiheit aus der hegelianischen Position stellt also kein äußerliches Recht dar, das wir irgendwie wählen oder ausschlagen können, sondern erweist sich als das zentrale Moment des Freiheitsbewusstseins. Was bedeutet dies für die Wissenschaften der Gegenwart?

In der Leonardo-Welt ist die wissenschaftliche Erkenntnis allgegenwärtig: Sie durchdringt nicht nur das Natürliche, als die Gesamtheit der naturwissenschaftlichen Gesetze, und das Technische, also die Produkte des *wissenschaftstechnologischen Denkens*, sondern durch kultur- und

⁵¹ Feyerabend 1784, 1321.

⁵² Feyerabend 1784, 1322.

geisteswissenschaftliche sowie psychoanalytische und neurowissenschaftliche Theorien auch die Gestalten unseres Selbstverständnisses. Die Frage nach der Gewährung der äußerlichen Forschungsfreiheit erscheint in ihr nicht mehr als eine Entscheidung darüber, ob man aufgrund eines irgendwie unmittelbar gewussten individuellen Freiheitsbewusstseins die Mittel zur Erforschung von X einfordern darf. Vielmehr ist es als eine Frage zu verstehen, ob wir die (wissenschaftlichen) Gründe, durch die das aktuelle Wissen von X und somit die autonome Vernunft in ihrer abwägenden Entscheidung bedingt ist, weiterführend aufschlüsseln. Wenn sich der Mensch durch ein wissenschaftliches Verfahren – wie es von den Vertretern des Deutschen Idealismus in unterschiedlichen Versionen vorgestellt wurden – dem Wissen über seine Autonomie versichert hat, selbst wenn er an der Autonomie seiner Vernunft als einer regulativen Idee nur glaubend festhält, wird er diese Gründe (als Bedingungen unseres Wissens) fortwährend aufzuschlüsseln versuchen. Das Bewusstsein über die Autonomie unserer Vernunftkenntnis stellt das immanente Maß und den Motor dar, der uns dazu antreibt, den Raum der (wissenschaftlichen) Gründe stetig zu vergrößern. Dieses emanzipatorische Interesse der Vernunft im Einzelnen zeichnet auch die Bewegung der kollektiven Vernunft aus, die ich an der Entwicklung der Wissenschaftskultur nachgezeichnet habe.

Glossar

Absolute (Metabegriff): Das Absolute als Metabegriff wird mindestens vierfach verwendet: a) im subjektiven Sinn als Produkt der philosophischen – schöpferisch selbstbestimmten – Erkenntnisbewegung, b) im objektiven Sinn als unabhängig von jeder menschlichen Erkenntnistätigkeit bestehende Totalität, egal ob nun gegenständlich gedacht als Inbegriff aller Dinge, dynamisch-kausal als Inbegriff aller Wirkzusammenhänge oder organologisch als lebendiges Ganzes, c) im subjekttheoretischen Sinn als sich selbst erkennendes und konstituierendes sowie das konkrete, diese Erkenntnistätigkeit ausführende Erkenntnissubjekt integrierendes absolutes Subjekt, d) im Sinn einer allumfassenden Wirklichkeit. [Seiten: 328, 331, 350, 361].

absolute Idee: Der Begriff der absoluten Idee umfasst den Gedanken der vermittelten Identität zwischen dem Absoluten und dem konkreten Erkenntnissubjekt. Sie ist zugleich der Inbegriff der dialektischen Denkbeziehung des Erkenntnissubjekts, die zweifach erscheint: im Wollen und im Erkennen. Die dialektische Denkbeziehung zeigt sowohl die produktiv schöpferische Seite des Wollens als auch die aufnehmende Seite des Erkennens. Die Gesamtheit aller Denkbestimmungen hat im Begriff der absoluten Idee ihren Zweck, nach dem deren systematischer Zusammenhang inklusive der

begrifflichen Selbsterkenntnis des Erkenntnissubjekts geordnet ist. [Seiten: 286, 306–309, 313, 315–317, 331, 333, 334, 337, 340, 342, 344, 354, 356, 358, 360, 377].

absoluter Geist: Mit dem Begriff des absoluten Geistes liegt die vollständige, begrifflich explizierte Bedeutung der Wirklichkeit (des philosophischen Universums) vor, wie sie sich aus dem Nachvollzug der Selbstrealisation der absoluten Idee in Natur und Kultur ergibt: der Bewährung der im reinen Denken gewonnenen logischen Bestimmungen in der Realität. Er ist das realisierte, sich in seiner Selbstgenügsamkeit wissende absolute Subjekt. [Seiten: 230, 233, 239, 240, 242, 262, 275, 281–283, 285, 286, 306, 317, 327, 330, 333].

absolutes Wissen (BWSG): In der Bewusstseinsgestalt des absoluten Wissens erreicht der Philosoph die Erkenntnisgewissheit darüber, dass eine vermittelte Identität zwischen Denken und Wirklichkeit nicht nur denkbar, sondern in der Konzeption der philosophisch-systematischen Wirklichkeitserkenntnis notwendigerweise vorauszusetzen und im Vollzug dieser gehaltvoll erkennbar ist. Die Wirklichkeit wird durch ein objektives Denken vollständig konstituiert. Die Grundeinsicht des in der PhG ausgeführten Skeptizismus ist, dass sich im Bewusstsein des endlichen Subjekts

dieses objektive Denken in den begrifflichen Bestimmungen ausdrückt. Es kann durch das begreifende Erkennen rein logisch und realphilosophisch als konstitutives Grundprinzip der Wirklichkeit erkannt werden. [Seiten: 239, 241, 267, 279, 281, 304, 314, 347, 352, 378, 404, 410, 468, 518, 564].

Alogizität: Die Alogizität scheint entgegen dem endlichen Geist und außerhalb seines Bewusstseins. Den Widerspruch deutet Hegel als das Indiz der Alogizität im logischen Raum der Wirklichkeitserkenntnis. Die Bestimmung der Selbständigkeit (NaWi) mit Verweis auf die Kontingenz der Natur oder die Willkür des Subjekts (beides als Unabhängigkeit vom denkenden Bewusstsein bestimmt), wird als das Indiz für eine äußerliche Alogizität genommen, da die verstandeslogische Überlegung zunächst als die alleinige Form des denkenden Bewusstseins betrachtet wird. Die immanente Alogizität als Moment der Vernunft wird in diesem Fall ausgeblendet. [Seiten: 184, 252, 274, 277, 279–286, 289–291, 293–295, 297–300, 302, 303, 308, 309, 315, 382, 474].

Anerkennungsbewegung: Die reale Manifestation der jeweiligen Freiheitsbedeutungen vermittelt sich dem Vernunftsubjekt über die praktische Wirklichkeitserschließung und theoretische Mediatisierung, kurz: die praktische und theoretische Interaktion zwischen Vernunftsubjekt und Vernunftobjekt. Diese theoretisch und praktisch dimensionierte Interaktion wird als Anerkennungsbewegung zwischen dem Selbst und dem jeweils *Anderen* bezeichnet. [Seiten: 245, 250, 331, 425, 426, 493, 558–561].

Anwendungsforschung_C: Die staatlich oder privatwirtschaftlich finanzierte Anwendungsforschung ist laut Carrier nicht an der Erkenntnis grundlegender Naturzusammenhänge sondern an praktischen Anwendungen interessiert. Die Auswahl der Forschungsziele und -inhalte orientiert sich am Nutzen für den Geldgeber. Sie ist eine sehr selektive Realitätserkenntnis, die ausgewählte Fragen der Wissenschaften beantwortet. Sie entwickelt spezialisierte Erklärungsmodelle, die einen wirkungsvollen, jedoch stark begrenzten Eingriff in die Naturwelt ermöglichen. Die lokale Begrenzung des Erklärungsanspruchs folgt aus der Tatsache, dass die generischen Prinzipien allein noch keine ausreichende Erkenntnis der kontingent erscheinenden Natur ermöglichen. [Seiten: 196, 495].

artistische Freiheit_B: Die artistische Freiheit erwächst *prima facie* aus dem Spielraum des technisch-praktisch Machbaren, das wiederum mit dem im wissenschaftstechnologischen Wissen liegenden Potenzial zum Eingriff in die Natur korreliert. Das sich darin ausdrückende Bewusstsein reicht nach Blumenberg darüber hinaus: Der neuzeitliche Mensch orientiert sich an seinen technischen Fähigkeiten und somit an der Reichweite seines Verfügungswissens. Er treibt die Naturwissenschaften an, um durch neue Erkenntnisse das Momentan-nicht-Realisierbare realisieren zu können. [Seiten: 541, 556, 560, 561].

Authentizität_{Ath}: Der Kern des ausdruckstheoretischen Freiheitsbewusstseins ist das Bewusstsein über die Authentizität der expressiven Rea-

lisation des Selbst. Das Gefühl der Authentizität stellt sich laut den Ausdruckstheoretikern ein, wenn in der reflexiven Wahrnehmung der interaktiven Selbstrealisation in den natürlichen und sozialen Bedingungsgefügen der realisierte Ausdruck als Moment des individuellen Selbst empfunden wird. Dies gilt unabhängig davon, ob die Realisation im harmonischen Einklang mit den vorgegebenen Bedingungsgefügen steht oder diese durch jene verändert werden. [Seiten: 321].

begreifendes Erkennen: Das begreifende Erkennen ist ein spekulatives Begreifen. Dessen begriffslogische Erkenntnisweise beinhaltet das positive Setzen von Denkbestimmungen sowie deren Kritik: Das skeptische Rasonieren muss die grundlegenden Begriffsbestimmungen hinsichtlich eines Erkenntnisphänomens und deren Widersprüche explizieren. Durch das begreifende Erkennen wird der äußerliche Widerspruch an einer Sache in den innerlichen Widerspruch des Begriffs vermittelt: begriffslogisch bestimmt. Es ermöglicht die systematische Erkenntnis der Grundbegriffe und Prinzipien aller Erkenntnisgrammatiken. [Seiten: 241, 271, 311, 314–316, 333, 336, 337, 341, 343, 344, 352, 354, 355, 358, 359, 362, 363, 367, 376, 378, 380, 394, 403, 404, 420, 456, 519].

Begriff: Der Begriff ist einerseits das durch das Prinzip der Systematizität geleitete tätige, begreifende Erkenntnisvermögen und andererseits die reine Subjektivität, die sich in allen Begriffsbestimmungen und Vernunftschlüssen des objektiven Denkens ausgedrückt. [Seiten: 227, 233, 313, 368–370, 402, 403, 411, 438, 446, 460, 461, 516, 545].

Begriff der Idee: Die Idee ist das sich produktiv und spontan bestimmende Subjekt-Objekt, die absolute Einheit des subjektiven Denkvermögens und der objektiven Bestimmungen. Ihre rein logische Form wird in der voraussetzungslosen Logik entwickelt und findet ihre reichhaltigste Bedeutung im Begriff der absoluten Idee als der vermittelten Einheit des objektiven und subjektiven Denkens, deren gehaltvoller, handlungsbewährter Begriff wiederum in der Realphilosophie mit dem Begriff des absoluten Geistes erkannt wird. Der Begriff der Idee ist die begriffliche Bestimmung des sich im menschlichen Bewusstsein ausdrückenden alles umfassenden Logos. [Seiten: 282, 306–311, 314, 340, 343, 358, 364, 375, 394, 400, 403, 404, 411, 420, 435, 455, 548].

Begriffssystem_H: Das Begriffssystem ist durch das begriffslogische Denken entwickelte System aller Denkbestimmungen des begreifenden Erkennens. Dessen innere Grammatik ergibt sich im Durchlaufen der rein logischen, natur- und geistesphilosophischen Bestimmungen als Resultat der begriffslogischen Vermittlung der Logizität des endlichen Geistes mit der Alogizität. Durch diese Vermittlung ist das Begriffssystem die Basis des alles umfassenden logischen Raums der Wirklichkeit und der philosophische Ausdruck der absoluten Subjektivität. Andere Wirklichkeiterschließungsweisen begreifen in ihren Erkenntnisgrammatiken jeweils Ausschnitte dieses Begriffssystems. [Seiten: 229, 244, 255, 336, 337, 339–341, 343, 350, 358, 359, 366, 369, 374, 375, 403, 410, 411, 420, 444, 446, 468, 487, 493, 545].

Bewusstsein_H: Das Bewusstsein ist der Ausdrucksraum des endlichen Geistes, also des Subjekts, das in seinem Erkennen etwas für *wahr* halten kann. Hier treten intelligible Denkbestimmungen und immanente Gefühle in die Realität_H sowie das Andere des Selbst (die Welt) in die innerliche Wahrnehmung. Es ist der sich durch die Vermittlungsfunktion zwischen Alogizität und Logizität auszeichnende *Spielraum der Vernunft* und die Grenze zwischen Selbst und Welt. Alle Bewusstseinsinhalte (Gefühle, Verstandesbegriffe oder Vernunftideen et cetera) sind in dem Sinne bewusstseinstheoretisch mediatisiert, dass sie in und durch das denkende Bewusstsein diesem erkennbar werden. [Seiten: 224, 232, 234, 252, 254, 255, 267, 269, 271–273, 276–280, 286, 289, 292, 293, 296, 297, 301, 303, 305, 317, 328, 337, 347, 352, 353, 363, 519, 561].

Bewusstseinsgestalt: Aristoteles' Begriff der Grundhaltung findet sich im hegelschen Begriff der Bewusstseinsgestalt wieder. Die Bewusstseinsgestalt wird aus einem spezifischen Set von Formbestimmungen gebildet (eine Erkenntnisgrammatik). Das sind alle epistemischen, ontologischen und normativen Annahmen, die die jeweilige Wirklichkeitserschließungsweise leiten und die je nach Art der in der Bewusstseinsgestalt wirkenden Selbstreflexion implizit oder explizit vorliegen (sie können zum Beispiel in einem Gefühl zusammenfallen). Dasjenige, das in der jeweiligen Bewusstseinsgestalt für wahr gehalten und auf das ein absoluter Gewissheitsanspruch erhoben wird, ist das epistemologische Richtmaß des Wirklichkeitsbildes dieser

Bewusstseinsgestalt (in der sinnlichen Gewissheit etwa das Gefühl). [Seiten: 267, 269, 271–277, 279–281, 285, 289, 291, 293–298, 301–306, 308, 310, 341, 367].

Bewusstseinsphänomen: Die vermittelte Einheit von logischen Formen und alogischem Inhaltmoment stellt das Bewusstseinsphänomen dar. Dieses ist keinesfalls ein nur gegebenes starres Konkretum, das einen Ausschnitt einer bewusstseinsunabhängigen Realität (NaWi) lediglich *abbildet*. Vielmehr interpretiert Hegel das Bewusstseinsphänomen als ein Resultat des dynamischen Vermittlungsprozesses in der jeweiligen Bewusstseinsgestalt, in welchem die logischen Formen anderer Bewusstseinsgestalten und das Alogische vermittelt werden. Es resultiert aus der Arbeit des denkenden Bewusstseins. [Seiten: 276, 277, 279, 290, 294–297, 300, 302].

analytisch-synthetisches Denken (Galilei / Newton): Die Denkweise der experimentellen Naturwissenschaften ist durch die resolutiv-kompositive Methode gekennzeichnet. Als paradigmatische Anwendung dieser Methode gilt das geometrische Konstruktionsverfahren, das Galilei und Newton auf die Analyse der Bewegung transferieren. Das phänomenale Ganze wird durch die Verhältnisseigenschaften erklärt, die sich anhand der integrativen Bezugsetzung der Teile ergeben. Die geometrische Konstruktionsvorschrift und das mechanische Naturgesetz sind zwei Symbolisierungen des analytisch-synthetischen Vermögens des Begriffs, die sich ihrerseits in der Konstruktion und im Experiment konkretisieren lassen. [Seiten: 7, 171, 183].

moralisch-praktisches Denken:

Im moralisch-praktischen Denken drückt sich die Normen suchende praktische Vernunft aus. Es stellt die Form menschlicher Rationalität dar, durch die der autonome Mensch nach orientierungsstiftenden Gütern sucht, um Prinzipien für sein Handeln abzuleiten. Die Quellen solcher Prinzipien sind entweder unabhängig der praktischen Vernunft und werden als vorgegeben erkannt oder in Abhängigkeit zu ihr, in dem sie in ihr selbst liegen. [Seiten: 552, 555, 557, 558].

objektives Denken: Das objektive Denken entspricht der Grammatik des (absoluten) Begriffs, die der endliche Geist in der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis durch ein begreifendes Erkennen nachvollziehen kann. Es erweist sich als objektiv (von Hegel als intrasubjektive Objektivität mit ontologischer, also extrasubjektiver Gewissheit gedeutet), weil dessen Bestimmungen unabhängig von den willkürlichen Einfällen des Erkennenden entwickelt werden können. Im begreifenden Erkennen können sie also methodisch entwickelt werden. Es konstituiert die strukturierende Logik der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis. [Seiten: 228, 244, 252, 275, 308, 315, 334, 339, 341–344, 349, 350, 352–358, 362, 363, 378, 386, 394, 395, 400, 406, 409–411, 416–418, 429, 436, 442, 443, 477, 480, 481, 486, 519, 548, 549].

skeptisches Denken: Nach Hegel besteht das skeptische Denken vor allem in dem Hinterfragen aller Gewissheitsansprüche, um deren Präsuppositionen aufzudecken. Es ist ein Teil seiner Dialektik. [Seiten: 266, 271].

technisch-praktisches Denken:

Das technisch-praktische Denken bedeutet, die im individuellen Herstellungsprozess auftretenden Gegebenheiten an der spezifischen Funktion auszurichten, die mit einem durch den Menschen gesetzten Zweck zusammenfällt. Alle Individualbestimmungen werden durch die äußerliche Funktionsbestimmung erklärt. Es ist eine zweckrationale Erklärung. Je besser der Herstellende die *vernünftige Überlegung* beherrscht, umso höher ist seine objektive Meisterschaft in der Herstellung. [Seiten: 77].

vermittelndes Denken: Das vermittelnde Denken ist eine ursprüngliche Erkenntnistätigkeit, die Hegel allen Bewusstseinsinhalten vorordnet. Dessen Wirken ist nicht immer explizit bewusst, lässt sich aber begrifflich explizieren. Es ist das zentrale Vermögen des endlichen Geistes und die Grundlage aller Erkenntnisprozesse. Im Verlauf des philosophischen Erkenntnisprozesses werden die für die jeweilige Bewusstseinsgestalt spezifischen Bewusstseinsphänomene expliziert und die Erkenntnisgewissheit der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis sukzessive in der Auseinandersetzung mit dem Alogischen entwickelt. Die praktische Vernunft ist der handlungstheoretische Begriff des vermittelnden Denkens. [Seiten: 64, 78, 83, 241, 273–276, 279, 281, 282, 286, 289, 291, 292, 294, 295, 297, 298, 300–302, 305, 307, 308, 310, 311, 367, 431, 493, 510, 511].

wissenschaftstechnologisches

Denken: Im wissenschaftstechnologischen Denken werden das neuzeitliche analytisch-synthetische und das zweckrationale Denken miteinander

verbunden. Es ist das Denken des naturwissenschaftlich ausgebildeten Technikers, des Ingenieurs, das sich vor allem in der modernen Anwendungsforschung ausdrückt, die das analytisch-synthetische Verfahren zum Erreichen expliziter Zielvorstellungen einsetzt. Dazu werden den objektiv-gültigen Kausalzusammenhängen jeweils Zweckbestimmungen zugeordnet. [Seiten: 7, 551–556, 562, 569].

Dialektik_H: Das Dialektische ist das antreibende Moment des begreifenden Erkennens. Im Rahmen der PhG beinhaltet die Dialektik ein affirmatives Setzen von Gewissheitsansprüchen sowie deren kritisches Begrenzen. In der WdL beschreibt sie eine begriffslogische Entwicklung anhand begriffsimmanenter Widersprüche. Das Dialektische an allen Begriffen ist der *Motor des begreifenden Erkennens* im Element des Denkens. [Seiten: 271, 315, 358, 359, 367].

Einzelding: Das Einzelding (*tode ti*) ist das (innerlich oder äußerlich) erfahrbare, konkrete Anwesende. Nach Aristoteles wird es als Form-Stoff-Kompositum verstanden, dessen räumliche und zeitliche Einheit nur über die Hinzunahme der Zweck- und Wirkursache verstanden werden kann. Das Wesen eines Einzeldings zu verstehen, verlangt, sein *Was-es-heißt-dieses-Einzelding-zu-sein* anhand des Vier-Ursachen-Schemas begrifflich zu bestimmen. [Seiten: 47, 66–72, 74–82, 84–86, 88, 91, 158].

empirische Realität: Die empirische Realität steht für das Zusammenkommen des subjektiven Denkens und des objektiven Seins im erfahrbaren, konkreten Anwesenden. Für

diesen Realitätsbegriff ist in modaler Hinsicht der aristotelische Begriffszusammenhang zwischen Verwirklichung und Potenzialität leitend: Die Realität umfasst die Möglichkeiten, die sich verwirklichen können. [Seiten: 185–190, 192, 195, 196, 198, 200, 288, 491].

endlicher Geist: Mit dem Begriff des endlichen Geistes spielt Hegel auf das menschliche Geistesvermögen an, das erkennt, denkt, empfindet, will etc. Dieses erfasst den absoluten Geist in den antinomischen Begriffen, die es in der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis bildet. Der endliche Geist ist die Vermittlungsinstanz aller Bewusstseinsinhalte. [Seiten: 233, 234, 247, 272–276, 279, 282–286, 288, 292, 302, 308, 310, 341, 350, 354, 367, 382, 481, 493].

Entanthropomorphisierung: Die Entanthropomorphisierung ist ein Bedeutungsmoment der Entsubjektivierungstendenz im Objektivierungsprozess der Wissenschaften. In der objektivierten Wirklichkeitserschließung der Naturwissenschaften, der Realitätserkenntnis, treten menschliche Elemente in den Hintergrund. Dies äußert sich erstens in der Entsinlichung der wissenschaftlichen Naturerfahrung. Diese beruht auf der Messung an objektiven Vergleichsmaßstäben, die innere Empfindung spielt hierbei keine Rolle. Dies äußert sich zweitens im Freiheitsverlust. In der wissenschaftlichen Tätigkeit und in dem in ihr generierten Wirklichkeitsbild bleibt zunehmend weniger Raum für die autonome Selbstbestimmung. [Seiten: 193–195, 198, 200].

Entobjektivierung: Die Entobjektivierung bedeutet die Ausblendung

äußerlich-substanzieller Kategorien in der Selbsterkenntnisbewegung des Subjekts (Zimmer: eine ontologische Dezentrierung des Subjekts). Die Selbsterkenntnisbewegung ist seit Descartes die Selbstreflexion des denkenden Bewusstseins, das im Verlauf der Entobjektivierung auf die Formen des reinen (Verstandes-)Denkens beschränkt wird. Die Entobjektivierung führt zu einem Selbstbild, das reine Identität, absoluter Selbstbezug ist, d. h. ohne Bezug zu Anderem, von ihm Unterschiedenen. [Seiten: 345, 346].

Entsubjektivierung: Die Entsubjektivierung bezeichnet einen mit der Objektivierung der Wirklichkeitskenntnis einhergehenden Prozess, durch welchen im rationalen Erkennen subjektspezifische Kategorien ausgeblendet werden. Die objektivierete Realitätserkenntnis der Neuzeit ist ein paradigmatisches Beispiel dafür. Hingegen werden in der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis, die zwischen Selbst- und Welterkenntnis vermitteln soll, subjektspezifische Kategorien konstruktiv angewendet. Die Entsubjektivierung führt zur Entanthropomorphisierung der Wirklichkeitserkenntnis und zu einem selektiven Wirklichkeitsbild. [Seiten: 191, 193, 197, 554].

Entteleologisierung des Denkens: Die Entteleologisierung der Wirklichkeitserkenntnis bezeichnet die Ausblendung teleologischer Formen des subjektiven Denkens, also der Begriffe, mit denen ein begründetes Begreifen der Phänomene der Immanenz ermöglicht wird. Diese finden sich im Wesentlichen in der Rede über selbständige Naturdinge (Naturzweck) und über die Phänomene der Kultur bzw. des

Geistes (individuelles und kollektives Bewusstsein). [Seiten: 195, 198].

Erkenntnisfreiheit_H: Die Erkenntnisfreiheit verlangt vom philosophisch Erkennenden nicht nur die Kritik des anderen, sondern auch des eigenen Denkens und Erkennens, die Hinterfragung der eigenen Perspektive und deren Voraussetzungen (Präsuppositionen und natürliche Konstituenzen). In diesem Zuge erkennt das Vernunftwesen, dass seine Erkenntnisfreiheit immer schon eine vermittelte ist, da alle Denkbestimmungen einander bedingen. Im reinen Denken erkennt es im Prinzip der reinen Subjektivität das Wesen seines Denkens und seiner Erkenntnisfreiheit. Der absolute Horizont der Erkenntnisfreiheit eröffnet sich in der affirmativen Erkenntnisgewissheit des reinen Selbstbewusstseins (mit dem Begriff der absoluten Idee). [Seiten: 255, 383, 406–410, 491, 492, 522, 527].

Erkenntnisfreiheit in Muße_A: Die Erkenntnisfreiheit im Zustand der Muße besteht in der Negation aller erkenntnisexternen Bedingungen (die durch die Natur oder die Sozietät bedingt sind). Das selbstgenügsame Erkennen ist auf sich selbst verwiesen und zugleich die Realisation des menschlichen Ergons. [Seiten: 142, 417].

Erkenntnisgewissheit: Die Erkenntnisgewissheit drückt die Erfüllung eines Gewissheitsanspruchs aus. Nach Hegel lässt sich in allen menschlichen Erkenntnisweisen das Streben nach Wirklichkeitserkenntnis (Mühen um das Wissen der Wirklichkeit) implizit oder explizit nachweisen. Man findet

in allen Gestalten des bewussten Erkennens den Anspruch auf absolute (Erkenntnis-)Gewissheit. [Seiten: 43, 84, 162, 191, 204, 224–226, 229–233, 238, 239, 244, 246, 252, 262, 266, 268, 270, 274, 275, 278, 281, 283, 284, 289, 293–295, 298, 300–305, 308–310, 340, 343, 359, 450, 451, 486, 558, 584].

Erkenntnishorizont: In einer Bewusstseinsgestalt sieht Hegel die Ausdrucksform und den Erkenntnishorizont des ein Bewusstseinsphänomen vermittelnden Denkens. Der Erkenntnishorizont lässt sich an einer spezifischen Grundhaltung (Aristoteles) oder an einem spezifischen logischen Raum (Set von explizierbaren Begriffen) ablesen. Im philosophischen Erkenntnisprozess des vermittelnden Denkens wird der Erkenntnishorizont begrifflich expliziert und somit die Grundhaltung einer Bewusstseinsgestalt erfasst. Der absolute Erkenntnishorizont eröffnet sich der Wirklichkeitserkenntnis, die sich an der Grundhaltung des absoluten Wissens (BWSG) orientiert. [Seiten: 188, 273, 295–298, 301–305, 308, 352, 428, 459, 486, 519, 522, 556, 565].

Grundlagenforschung: Die meist staatlich finanzierte Grundlagenforschung ist laut Carrier an der Erkenntnis grundlegender Naturzusammenhänge interessiert – unabhängig von gegenwärtigen gesellschaftlichen Interessenlagen. Die Auswahl der Forschungsziele und -inhalte orientiert sich an der Leitidee einer grundlegenden und einheitlichen Realitätserkenntnis, deren Prinzipien den Erkenntnisraum der modernen Wissenschaften aufspannen und Verbindungen zwischen den spezialisierten Erklärungs-

modellen der Anwendungswissenschaft herstellen. Auf ihren Ansätzen basieren die experimentellen Verfahren und die Erklärungsmodelle der Anwendungswissenschaften. [Seiten: 495].

Gefühlswelt: In jeder gefühlten Erkenntnisgewissheit verbirgt sich unbewusst das Wechselspiel zwischen Logizität und Alogizität. Spezifischer ausgedrückt: Zur Alogizität der Natur sind es die äußerlichen Sinnesempfindungen und zur Alogizität des (real existierenden) Geistes die innerlichen Gefühle. Beide Quellen führen zur Entstehung jener *Gefühlswelt*, dem Resultat des „begriffslosen Bezogenwerdens“ von Alogizität und Logizität, das eine in sich bedeutungsgeladene Einheit, aber nicht-begrifflicher Ausdruck der Wirklichkeit ist. [Seiten: 290, 292, 444].

Gewissheitsanspruch: Ein Gewissheitsanspruch bildet die epistemologische Zielsetzung jeder Wirklichkeitserkenntnis ab. Nicht alle bewussten Wirklichkeitserschließungsweisen explizieren einen Gewissheitsanspruch, besitzen diesen aber implizit. [Seiten: 10, 166, 188, 199, 204, 225, 229–232, 239, 253, 256, 261, 265, 266, 268–271, 281, 284, 296, 300–304, 306–309, 325, 334, 352, 360, 367, 371, 375, 517].

Grammatik: Jede Grammatik strukturiert den logischen Raum einer spezifischen Wirklichkeitserschließungsweise. Sie umfasst die Grundbegriffe und Prinzipien, nach denen das Bewusstsein die Wirklichkeit denkt und sich in ihr verhält. Zudem wird durch sie der jeweilige Erkenntnishorizont eröffnet und begrenzt. Jede Grammatik kann eingeübt werden.

Die allumfassende Grammatik wissenschaftlicher Wirklichkeitserkenntnis ist die des objektiven Denkens (WdL) als eine Grammatik der selbstbestimmten Natur und der Freiheit des individuellen und kollektiven Geistes. [Seiten: 228, 294, 314, 315, 345, 350, 358, 367, 382, 383, 395, 401, 406, 407, 411, 412, 416, 417, 420, 425–428, 430, 432, 434–436, 438, 439, 442–446, 448, 449, 455, 456, 459, 462, 464, 520, 542, 558, 559].

Grundhaltung der experimentellen Wissenschaften: Die experimentellen Wissenschaften (NaWi) zielen auf die Realitätserkenntnis anhand weniger Prinzipien. Das methodische Prinzip der experimentellen Rückkopplung verlangt, dass die allgemeingültigen Kausalzusammenhänge experimentell aufgewiesen werden müssen. Es ist das Gewissheitsrichtmaß über die objektive Gültigkeit einer Erkenntnis. Die naturwissenschaftliche Wirklichkeitserkenntnis wird aufgrund dieses Richtmaßes epistemologisch eingeschränkt. Die Erkenntnis von immanenten Zwecken und Werten wird abgelehnt, weil eine technisch-praktische Vergegenständlichung deren Bedeutungsgehalte nicht möglich ist (sie besitzen keine Entsprechungen in der sinnlichen Erfahrung). [Seiten: 170, 182, 183, 185, 187, 494, 540].

Grundhaltung der orientierungsstiftenden Gesellschaftspraxis_B: Die Autonomie einer Kollektivtätigkeit im Rahmen einer Gesellschaft legitimiert sich alleinig über den (funktionalen) Beitrag zur Wohlfahrt der Gesellschaft. Die humane Fortentwicklung der Gesellschaft sieht Bacon etwa im technischen Fortschritt. Eine Kollektivtätigkeit wird daher nach ihm

an ihrem Beitrag zur technischen Entwicklung bewertet. [Seiten: 1, 324, 325].

Grundhaltung der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis_A: Sie ist als logisch reflexiv (begrifflich beweisend, Prinzipien und Ursachen suchend) und harmonisch synthetisierend (Synthesis der Welt- und Selbst- zur Wirklichkeitserkenntnis) zu kennzeichnen. Der zur Muße befreite Theoretiker teilt die begründete Überzeugung, mit seiner Tätigkeit das Leitprinzip der Wirklichkeit im Augenblick der Erkenntnis zu realisieren. Es soll als Normierungsrichtmaß der kosmischen Harmonie auch als oberste Norm des menschlichen Orientierungs- und Wertesystems dienen. [Seiten: 38, 90, 142, 323, 534].

Grundhaltung der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis_H: Die philosophische Wirklichkeitserkenntnis soll es ermöglichen, dass sich der Mensch im *Ganzen der Wirklichkeit* als freies Wesen weiß. Die schöpferische Selbstbestimmung des Menschen soll im logischen Raum der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis, der durch das objektive Denken begriffslogisch entwickelt wird, verortet werden. Die philosophische Grundhaltung zielt auf die Einheit von Subjektivität und Objektivität im philosophischen Denken. Indem man alle wissenschaftlichen Wirklichkeitserschließungsweisen analysiert und deren Erkenntnisgrammatiken anhand der reinen Bestimmungen des objektiven Denkens ableitet, weist man diese Einheit nach. [Seiten: 221, 240, 242, 254, 262, 266, 271, 314, 336, 347, 349, 410, 420, 443, 458, 478, 490].

Grundhaltung der Poiesis: Der Praktiker bezieht sich in seiner Herstellungstätigkeit pragmatisch-eingreifend auf die Wirklichkeit und begreift sie in poetischen Kategorien. In seiner zweckrationalen Perspektive von einem endlich-teleologischen Standpunkt erscheint die Welt als ein Ganzes aus zweckrationalen Bezügen, deren systematischen Mittelpunkt der Mensch bildet. [Seiten: 39, 506, 553].

Grundhaltung_A: Aristoteles' Begriff der Grundhaltung besitzt eine erkenntnis- und handlungstheoretische Dimension. Beide weisen über die häufig synonym gebrauchte Bedeutung der psychischen Haltung oder Einstellung hinaus. Durch die Grundhaltung wird die Ausrichtung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses einer Tätigkeit spezifiziert. Mit Grundhaltung bezeichnet man einerseits die subjektive Einstellung zum Gegenstand des Handelns und andererseits den objektiven Grund, auf dem die Erscheinung und Erkenntnis des Gegenstands basiert. Eine Grundhaltung ist die Basis eines rationalen In-Bezug-Setzens zwischen (subjektivem) Denken und (objektivem) Sein. Sie leitet als subjektive Handlungsnorm und objektive Wesensbestimmung die Wirklichkeitserkenntnis. [Seiten: 38, 44, 45, 47, 48, 58, 73, 74, 89, 90, 96, 104, 117, 118, 137–139, 151, 162, 166, 242, 274–276, 295, 305, 308, 417, 447].

Grundhaltung der Technisierung: In allen Tätigkeiten, die durch das wissenschaftstechnologische Denken bestimmt sind, findet sich die Grundhaltung zur Technisierung der Natur und Kultur umfassenden Lebenswelt. In ihr wird das Ziel verfolgt,

die empirische Realität nach den wissenschaftstechnologischen Kategorien zum Spielraum des Technischmöglichen zu transformieren – den funktionalen Bestand zu erweitern. Dieser Transformationsprozess besitzt laut Mittelstraß die Tendenz zur Maßlosigkeit. [Seiten: 191, 197, 198, 511, 554, 556].

Handlung_A: Handlungen sind Tätigkeiten innerhalb eines Zweck-Mittel-Kontextes, deren spezifischer Ursprung der Wille des denkenden und zwecksetzenden Mensch aus freier Entscheidung ist. Der so in seiner anthropomorphen Eigenständigkeit umgrenzte Begriff stellt den Oberbegriff aller vernünftigen und selbstbestimmten Handlungen dar, die der Mensch als solcher ausübt. [Seiten: 55, 73, 74, 319].

technisch-praktische Handlung: In technisch-praktischen Handlungen wird zwischen der getroffenen Zwecksetzung und den immanenten Zwecksetzungen der für die Verwirklichung des Zwecks konstitutiven (Natur-)Dinge vermittelt. Diese Handlung geht mit einem zweckrationalen Denken einher. [Seiten: 73, 74, 76–78, 89, 169, 187, 189, 498].

Handlungsfreiheit in Muße_A: Die Handlungsfreiheit im Zustand der Muße ist gegeben, wenn alle natürlichen und gesellschaftlichen Bedingungen derart erfüllt werden, dass die Option zu einer gesellschaftlich unnützen Handlung besteht. In diesem Zustand verwirklicht der Mensch sein Vermögen zur humanen Selbstbestimmung. Die Handlungsfreiheit in Muße ist an der Idee der Mühe- und Sorglosigkeit

orientiert. [Seiten: 55, 61, 92, 117, 142, 159, 537–539, 567].

Idealisierung (Galilei): Galileis Konzeption der experimentellen Wissenschaft umschreibt eine idealisierende mathematisch-physikalische Erkenntnistätigkeit, in welcher die Momente des Naturphänomens ausgeblendet werden, die die experimentelle Vermessung erschweren und nicht mathematisch beschreibbar sind. Man muss zunächst theoretisch die das Bewegungsphänomen charakterisierenden Größen exponieren und in der Messung die Störfaktoren beseitigen oder sie begründet vernachlässigen: Die theoretische Idealisierung der Naturbegriffe korreliert mit der praktisch-technischen Idealisierung der Naturphänomene über die Normierung der Experimentiertätigkeit. Der naturgesetzliche Phänotypus muss in der Realität erarbeitet werden und ist *produzierte Natur*. [Seiten: 171, 173].

Kulturform: Kulturformen sind kollektiv vollzogene Tätigkeiten, die aufgrund der Interaktion der darin handelnden Menschen eine Eigendynamik besitzen, die weder in naturgesetzlicher noch psychologischer oder soziologischer Hinsicht vollständig auflösbar ist. [Seiten: 44, 239, 554, 557, 563].

KulturformH: Kulturformen sind für Hegel nicht nur Erzeugnisse kollektiv agierender Vernunftwesen, sondern ebenso Gestalten des *kulturellen Bewusstseins*. Sie werden systematisch in der *Philosophie des Geistes* thematisiert: zum einen als Begriffe eines objektiven Geistes (Moral-, Rechts- und Staatsphilosophie) und zum anderen als Begriffe eines absoluten Geistes

(Kunst, Religion, Philosophie). [Seiten: 239, 318, 364].

wesensgemäße Leistung (ergon): Die wesensgemäße Leistung eines Einzeldings ist die spezifische Zweckbestimmung, nach der wir *Was-es-heißt-dieses-Einzelding-zu-sein* begrifflich verstehen können. Durch diese wissen wir, was ein Einzelding *eigentlich* von selbst macht oder wofür es von uns *eigentlich* gebraucht wird. Sie leitet, wenn die Funktionsweise des Ganzen darin enthalten ist, das gesamte Sein des Anwesenden unabhängig von dessen augenblicklicher Konstitution. Die wesensgemäße Leistung des Menschen ist nach Aristoteles die Erkenntnis des in sich selbst ruhenden Kosmos. Diese basiert auf der Grundhaltung, dass dieser Kosmos durch eine die harmonische Einheit aller Wesen bedingende Idee geleitet wird. [Seiten: 63, 65, 72–74, 77, 79–81, 87, 88, 105, 118, 176, 316, 318].

Logizität: Der Begriff *Logizität* umschreibt dasjenige, das Kant (und insbesondere Hegel) als Gesamtheit der Formen der Subjektivität verstehen (bei Kant die Formen der Anschauung (Ästhetik), des Verstandes- (Logik) und des Vernunftdenkens (Dialektik); bei Hegel die Formen der objektiven und subjektiven Logik). Diese resultieren nicht aus einer psychologischen Analyse der individuellen Subjekte, sondern aus einer philosophischen Analyse der Formen des Erkenntnisvermögens (Kant) beziehungsweise des begrifflichen Denkens (Hegel). Die Explikation der Bedeutung der Logizität folgt somit aus einer Selbsterkenntnis der Erkenntnis beziehungsweise des Denkens. [Seiten: 215, 216].

Mediatisierung_H: Der Begriff der Mediatisierung umschreibt im Kontext der hegelschen Philosophie den Gedanken, dass alle Bewusstseinsinhalte spezifische Wirklichkeitserschließungsweisen ausdrücken, egal ob sie gefühlt, angeschaut oder begrifflich bestimmt werden. Die Mediatisierung spiegelt die Wirklichkeitserschließungsweise im Bewusstsein wider. Das Bewusstsein ist der intelligibele Raum aller praktischen Vermittlungsprozesse. Die Bewusstseinsgestalten sind dessen Gestaltungsformen, die auf spezifischen Grundhaltungen fußen und spezifische logische Räume eröffnen. [Seiten: 254, 256, 265, 272, 278, 285, 291, 306, 309, 336, 345, 460, 561].

moderne Lebenswelt (Leonardo-Welt): Die moderne Lebenswelt ist eine vom Menschen geschaffene Kultur-Natur, in der die ursprüngliche Naturwelt mit Hilfe der Wissenschaftstechnologie in eine Kulturwelt umgeformt wird, die zwar aufgrund des Verlustes ihrer Urwüchsigkeit weniger kontingente Züge trägt, aber eine solche Komplexität besitzt, dass der Mensch in ihr durchaus die Orientierung verliert. Ihre Grundlage bildet die technisierte Naturwelt (WiTec). Gelenkt wird sie durch ein anthropozentrisches Orientierungssystem. Die Leonardo-Welt ist durch den Dualismus zwischen funktionalisierender Bestandserkenntnis und anthropozentrischer Orientierungserkenntnis geprägt. [Seiten: 7, 53, 197, 525, 551, 552, 557, 564].

Naturzweck_A: Der Naturzweck ist eine vom Menschen unabhängige Zweckbestimmung, die dem Einzelding selbst eigen ist. Er besitzt ontologischen Gehalt. Der Mensch, der den Naturzweck

erkennen kann, sieht in diesem ein normatives Richtmaß, nach dem er die Erscheinung eines Naturdinges beurteilt. Es bestimmt dessen Begriff wesentlich. [Seiten: 79, 80, 88, 452, 471].

Natur eines Einzeldings_A: Durch den Begriff der Natur eines Einzeldings wird das Wesen, genauer: die ideelle (Kern-)Bestimmung eines Einzeldings angesprochen. Aristoteles schränkt diese Begriffsbedeutung auf eine spezifische Klasse von Einzeldingen ein: die Naturdinge. Während bei Artefakten die zentrale Formbestimmung, die Funktion, durch den Menschen bestimmt und normiert wird, zeichnen sich die Naturdinge durch die Eigenschaft aus, einen ihnen immanenten Zweck zu besitzen. Die Natur eines Einzeldings ist das ihm immanente und vom Menschen unabhängige sowie auf sich selbst beziehende und dadurch die eigene Verwirklichung normierende Richtmaß. [Seiten: 79].

Natur_H: Die Natur ist *prima facie* der Inbegriff der logischen Bestimmungen – ein systematisch strukturiertes Begriffssystem. Der Begriff Natur umfasst alle Grammatiken der Naturerkenntnis: Begonnen bei der, die in der Natur durch Notwendigkeit (der äußerlichen Gesetze) und Kontingenz (der Konkreta) bestimmt wird, bis zu der, in der Natur durch immanente Notwendigkeit und Kontingenz bestimmt wird. Auf den zweiten Blick ist die Natur ein negativer Ausdruck der Idee selbst. In der stufenweisen Entwicklung des Naturbegriffs erkennt das Bewusstsein sukzessive, dass die Bestimmungen der Naturwelt als Bestimmungen eines der Natur immanenten Begriffs begriffen

werden. Daher kann die Natur anhand der aus der Idee selbst abgeleiteten Kategorien in einer begriffslogischen Entwicklung bestimmt werden. [Seiten: 328, 437, 438, 446, 465].

Naturwelt_D: Die Naturwelt ist laut Descartes eine Außenwelt und der Inbegriff aller ausgedehnten Dinge (*res extensa*), unabhängig ob sie technischen oder natürlichen Ursprungs sind. Die Naturwelt setzt er der Innenwelt des denkenden Subjekts (*res cogitans*) entgegen. Die Naturwelt ist dem denkenden Subjekt nicht unmittelbar zugänglich, sie ist ihm äußerlich, wie umgekehrt das denkende Subjekt der Naturwelt äußerlich ist. [Seiten: 161, 164, 165, 199, 382, 540].

Naturwelt (Alltagserfahrung): In der Alltagserfahrung ist die Naturwelt durch die multiperspektivische Wirklichkeitserfahrung des subjektiven Bewusstseins gelenkt. Das Naturbild wird durch alle Wirklichkeitserschließungsweisen beeinflusst. [Seiten: 193].

Naturwelt_B: Die Naturwelt erscheint aus wissenschaftlicher Perspektive als der Inbegriff aller kausal-mechanischen Zusammenhänge und aus Bacon'schen gesellschaftspraktischer Perspektive als Mittel zur Beförderung der gesellschaftlichen Wohlfahrt. Ihre Unererschöpflichkeit ist Grundlage der bacon'schen Utopie. Aus der Naturwelt kann kein Orientierungsrichtmaß für das menschliche Handeln abgeleitet werden. [Seiten: 178, 179, 200, 552, 559].

objektivierte Naturwelt (NaWi): Die Naturwelt erscheint zwar kontingent, wird aber in den Denkformen der experimentellen Wissenschaft als

der Inbegriff aller Naturgesetze und Messgrößen bestimmt. Die Naturwelt besitzt keine ihr immanente Zweck- und Wertesystematik, da die Zweck- und Wertbegriffe keine Gegenstände einer objektiv-gültigen Erkenntnis sein könnten. [Seiten: 189, 193, 197, 423].

technisierte Naturwelt (WiTec):

Die technisierte Naturwelt ist die Gesamtheit desjenigen, was im wissenschaftstechnologischen Denken gedacht werden kann. Also desjenigen, das in erster Stufe unter den objektivierenden Kategorien des naturwissenschaftlichen Denkens gefasst sowie in zweiter Stufe mit zweckrationalen Bestimmungen versehen und somit in Bezug zu anthropozentrischen Zielsetzungen funktionalisiert werden kann. Nicht nur die selbständigen Naturdinge, sondern auch alle Artefakte werden auf ihre naturwissenschaftlich erkannte Zweckdienlichkeit reduziert. Sie sind der positiv verwertbare Bestand der Naturgesetze und deren (technischen) Vergegenständlichungen. [Seiten: 198, 506, 553–555].

objektive Gültigkeit: Ein Urteil kann nach Kant objektive Gültigkeit beanspruchen, wenn in ihm die sinnliche Erfahrung unter einen Verstandesbegriff gebracht werden kann: Zu einem Verstandesbegriff muss ein empirisches Korrelat aufgezeigt werden können. Das objektiv-gültige Urteil muss sowohl intrasubjektive wie auch extrasubjektive Objektivität besitzen, weshalb Vernunftideen nach Kant nicht objektiv-gültig sind. Objektive Gültigkeit ist nach Hegel jedoch nur eine Gestalt der Erkenntnisgewissheit, nämlich die der neuzeitlichen Realitätserkenntnis. [Seiten: 171, 190, 196,

201, 217, 228–230, 232, 266, 281, 299, 301, 310, 336, 419, 510, 540].

Objektivierung der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis:

Die logische Struktur der Wirklichkeit, die Realität, lässt sich nur über objektivierte Mittel erkennen: Die neuzeitliche Realitätserkenntnis ist eine Vermittlung zwischen logisch-mathematischer Betrachtung und technisch-praktischem Eingriff. Die Objektivierung der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis besitzt drei Signaturen: die Unabgeschlossenheit der Realitätserkenntnis, die Entsubjektivierung und die Technisierung. Die objektivierte Realitätserkenntnis kann als industriell-normierte Kollektivtätigkeit vollzogen werden. [Seiten: 182, 183, 186, 191, 193, 194, 198, 200, 238, 256, 346, 367, 406].

extrasubjektive Objektivität: Die extrasubjektive Objektivität basiert auf der Selbständigkeit (NaWi) der Erkenntnisgegenstände (klassischerweise der Naturdinge). Sie bezeichnet die Unabhängigkeit des sinnlichen Erfahrungsgehalts von den subjektiven Denkbestimmungen. Die Begründung eines Faktums (eines Messgrades) liegt in Teilen außerhalb des begründeten Verstehens im wissenschaftlichen Diskursraum. Die mit der Unabhängigkeit einhergehende Kontingenz der Messgrade ist ein Ausdruck der nicht vollständig erkennbaren Wirklichkeit. [Seiten: 184–186, 188, 216, 217, 226, 230, 249, 276, 301, 302, 417, 436, 469, 470, 546].

intrasubjektive Objektivität: Die intrasubjektive Objektivität basiert auf dem logisch notwendigen Zusam-

menhang der theoretischen Bestimmungen einer Wissenschaft. Der Begriff intrasubjektiv verweist zum einen darauf, dass die logische Gültigkeit der Verstandesformen ihre Begründung alleinig im reinen Denken des Subjekts erfährt, und zum anderen darauf, dass diese erfahrungs-transzendente Begründung allen Vernunftsubjekten nachvollziehbar ist, womit sie auch einen intersubjektiven Charakter besitzt (Allgemeingültigkeit). [Seiten: 216, 226, 227, 249, 301, 302, 411, 481, 502, 546, 563].

innersystematische Objektivität:

Der kohärente und systematische Zusammenhang der begrifflichen Bestimmungen im Sinne der dialektischen Begriffsentwicklung bürgt für die innersystematische Objektivität eines Begriffs. Die innersystematische Objektivität gewinnt maximale Gültigkeit, wenn die Kohärenz im gesamten logischen Raum, sprich für alle begrifflichen Bestimmungen gegeben ist und dem Kriterium der Systematizität genügt. Ein entsprechend geprüfter Begriff kann *Erkenntnisgewissheit* innerhalb dieses Systems von Begriffen beanspruchen. Sie ist vollständig gegeben, wenn das wissenschaftlich explizierte Begriffssystem mit der Bedeutung des Begriffs des Ganzen korrespondiert. [Seiten: 227, 229, 303–305, 310, 313, 419, 459, 477, 522, 523, 546].

Orientierungserkenntnis_B: Da die neuen (Natur-)Wissenschaften keine gesellschaftsunabhängige Zweck- und Werterkenntnis ermöglichen, bildet eine an der Religion und dem gesellschaftlichen Diskurs orientierte nicht-wissenschaftliche Orientierungserkenntnis das Zweck- und Wertesys-

tem. Auf Basis dieses Systems wird in die Wissenschaftsautonomie eingegriffen. [Seiten: 325].

Orientierungssystem: Das Orientierungssystem ist ein der menschlichen Vernunft zugängliches System an expliziten oder impliziten Denkbestimmungen, das den Menschen in seinen Handlungen leitet. Das Orientierungssystem eröffnet ein Spannungsfeld zwischen den unhintergehbaren Bestimmungen, denen der Mensch unterworfen ist, und den manipulierbaren Bestimmungen, deren Bedeutung er verändern kann. Die Verortung von Bestimmungen in dieser Topologie ist dynamisch. [Seiten: 256, 329, 525, 555–557].

philosophisch-systematische

Wirklichkeitserkenntnis_H: Siehe dazu den Eintrag zur philosophischen Wissenschaft_H. [Seiten: 221, 223, 224, 228].

philosophische Wirklichkeitserkenntnis_A: Die Wirklichkeitserkenntnis ist der Versuch des begründeten Erkennens der harmonischen Einheit von Welt- und Selbsterkenntnis. Alle gehaltvollen Teilerkenntnisse dienen der Erkenntnis der ontologisch-normativen Ordnung der Wirklichkeit. Sie ist somit eine wissenschaftlich begründete und orientierende Verortung des Individuums Mensch qua seiner Zugehörigkeit zur Gattung Mensch in das kosmische Ganze. Sie ist ebenso göttliche Selbsterkenntnis im Medium des menschlichen Denkens, die der Mensch aus Erkenntnisliebe nachvollzieht. [Seiten: 46, 132, 164, 183, 231, 266, 267, 316, 514, 536, 538, 539].

philosophische Wissenschaft_H: Hegel verbindet in seiner philosophi-

schen Wissenschaft das kantische Programm einer systematischen Grundlegung der neuzeitlichen Realitätserkenntnis und das idealistische Programm der Bestimmung der menschlichen Freiheit. Lediglich durch ein systematisches und begriffslogisches Vorgehen erreicht die philosophische Wissenschaft die wahre Erkenntnis der Wirklichkeit. Die Grundlage dazu bilden zum einen die bewusstseinstheoretische Schulung zu einem radikalen Skeptizismus gegenüber den Gewissheitsansprüchen unmittelbarer Erkenntnis (jeglicher Art) und zum anderen die Demonstration einer selbstgenügsamen, rein begrifflichen Wissenschaft. [Seiten: 31, 222, 225, 227, 228, 238–240, 242, 243, 246, 247, 250, 254, 255, 265, 269, 271, 274, 281–283, 298, 308, 312, 313, 315, 316, 326, 332, 339, 349, 352, 364, 380, 486, 513, 523, 534].

Prinzip des Widerspruchs: Siehe Eintrag zur selbstbestimmten Negation. [Seiten: 363, 365, 374, 378, 380].

logischer Raum der Wirklichkeitserkenntnis: Der logische Raum der philosophischen Wirklichkeitserkenntnis ist die bedeutungsvolle Einheit aller positiven logischen Bestimmungen und der Alogizität. Jede Bewusstseinsgestalt besitzt einen spezifischen logischen Raum, dessen grammatikalische Struktur als ein Begriffssystem im philosophischen Erkenntnisprozess expliziert werden kann. Eine einzelne logische Bestimmung besitzt keine Bedeutung, nur über die Bezüge im logischen Raum erhält sie mindestens eine Bedeutung. [Seiten: 186, 240, 250, 255, 256, 265, 273, 279–282, 284, 286, 291, 292, 295–

298, 301, 302, 305, 306, 310, 311, 313–315, 343, 352, 353, 362, 374, 410, 451].

Realform_H: Realformen sind tätigkeitsvermittelte Vernunftbegriffe, die aus der Interaktion zwischen dem denkenden Bewusstsein und dem Anderen (dem vom denkenden Bewusstsein unterschiedenen Nicht-Ideellen, das es als Anderes seiner selbst anerkennt) entstehen. Das Andere ist nicht etwas von den Realformen absolut Unterschiedenes, sondern wird durch die Realformen selbst verkörpert (Realität). In ihrem Begriff ist die Interaktionsbewegung zwischen dem Bewusstsein und dem Anderen, der Erscheinung der Realform, als ein Bestimmungsmoment enthalten. Es gibt materielle (die der Natur; asymmetrische Anerkennung) und ideelle Realformen (die des endlichen, objektiven, absoluten Geistes; symmetrische Anerkennung). [Seiten: 239, 240, 245, 255, 287, 288, 291, 292, 317, 344, 346, 348, 350, 360, 382, 412, 413, 420, 422, 423, 425–427, 432, 453].

Realität (NaWi): Der naturwissenschaftliche Realitätsbegriff umfasst den logischen Raum der physikalischen Wirklichkeitserschließung. Dieser physikalische Diskursraum erfordert eine an die Experimentiertätigkeit gekoppelte Spezifikation des allgemeineren logischen Raums, der durch alle Wirklichkeitserschließungsweisen bestimmt ist: Zum einen muss die Menge aller Elemente der Realität spezifiziert werden – sie umfasst die Qualitäten der Naturphänomene (qualitative Dimension, also Messgrößen wie Länge, Breite et cetera) und die Skalen dieser Messgrößen (quantitative Dimension,

die potentiellen Grade der Messgrößen). Weiterhin besitzt er eine spezifische (nomologische) Struktur, die den naturgesetzmäßigen Zusammenhang aller Messgrößen abbildet. Alle Elemente und die Struktur müssen direkt oder indirekt der experimentellen Vermessung zugänglich sein. [Seiten: 170, 185–190, 192, 195, 197, 272, 277, 304, 470, 540, 541].

Realität_H: Die Realität ist vordergründig die Natur und Kultur umfassende Einheit, die alle lebensweltlichen Sphären umspannt. Sie ist aus der Sicht des Bewusstseins die Welt, in der alle verkörperten (begrifflichen) Realformen verortet sind. In Bezug zur Entwicklung des Begriffssystems ist die Realphilosophie der Erkenntnisraum des begreifenden Erkennens im Medium der Äußerlichkeit (Natur) und der Rückkehr (Geist), in der die erscheinende Realität in begrifflichen Realformen begreifend erkannt wird. Die Bedeutungsmomente der Idee erweisen sich dabei als die gehaltvollen und normativen Grundbestimmungen aller Wirklichkeitserschließungen (als die Wirklichkeit der Realität). Die grundlegenden logischen Bestimmungen der philosophischen Realitätserkenntnis sind daher keine anderen als die der WdL. [Seiten: 189, 250, 273, 289, 292, 304, 310, 317, 345, 348, 407, 412, 418, 420, 495, 558, 559].

Realitätserkenntnis (Neuzeit): Die neuzeitliche Erkenntnis schränkt die begrifflich-systematische Wirklichkeitserkenntnis aufgrund der methodischen Rückkopplung ihrer Aussagen an das experimentelle Nachweisverfahren ein. Die Wirklichkeit (NaWi) ist nicht erkennbar, die em-

pirische Realität hingegen schon. Die Wirklichkeit (NaWi) fungiert dennoch als unerreichbarer *focus imaginarius* der experimentellen Wissenschaft. Die Realitätserkenntnis ist die objektivier- te wissenschaftliche Wirklichkeitser- kenntnis. [Seiten: 18, 27, 178, 188, 191–194, 198, 200, 227, 239, 240, 243, 253–256, 261, 267, 274–276, 281, 283, 291, 301, 412, 422, 423, 441, 473, 551, 554, 568].

Selbständigkeit (NaWi): Das Selbständig-Seiende ist dasjenige, das einerseits den Naturgesetzen unter- liegt und sich andererseits der Be- herrschbarkeit des Menschen ganz oder in Teilen entzieht. Es ist in seiner Existenz unabhängig vom Menschen – seiner theoretischen und praktischen Wirklichkeitserschließung. Das Selb- ständigeseiende wird also relativ zum erkennenden Bewusstsein bestimmt, es ist dem Erkenntnisvermögen als sinnlich Erfahrbares (vor-)gegeben. [Seiten: 184, 199, 251, 276, 284, 289, 291, 301, 305, 306, 423, 425, 469, 490, 500].

Selbständigkeit_A: Das Selbständig- Seiende ist laut Aristoteles das an- wesende Einzelding: der begrifflich explizierbare und individuierbare Ge- genstand der Wirklichkeitserfahrung. Das anwesende Einzelding persistiert über die Zeit und bezieht sich in seiner Verwirklichung auf seine wesensgemä- ße (Zweckbestimmung). [Seiten: 66, 88, 91, 138, 148, 183, 251, 537].

Selbständigkeit_H: Das absolut Selbständig-Seiende ist die *Idee*, deren Freiheit darin besteht, sich in ihrer Selbstbestimmung frei in das Andere ihrer selbst zu entlassen und aus die-

sem wieder zu sich selbst zurückzukeh- ren. Es ist zugleich der (menschliche) *Begriff*, der im anderen seiner selbst bei sich selbst sein kann – also in dem Beziehen auf Anderes seine Selb- ständigkeit negiert und erhält sowie in diesem Bezug sich selbst erkennt. [Seiten: 459, 465, 490, 499].

schöpferische Selbstbestimmung (Neuzeit): Die Idee der schöpferi- schen Selbstbestimmung hebt auf einen Freiheitsbegriff ab, nach wel- chem der Mensch das Vermögen be- sitzt, sich selbst neu zu bestimmen – sich über die gegebenen Bestimmun- gen der Naturwelt und Sozietät hinaus produktiv und spontan neu zu erzeu- gen. Nach ihr emanzipiert sich der ein- zelne Mensch von nicht-menschlichen – natürlichen oder kosmischen – und überindividuellen – gesellschaftlich tra- dierten – Normierungsinstanzen. Nach Hegel kann dieser Freiheitsbegriff nur konsistent in Bezug zum absoluten Geist gedacht werden. [Seiten: 17, 131, 194, 196, 228, 242, 245, 255–257, 261, 263, 308, 320, 334, 335, 337, 350, 377, 408, 506, 522, 539, 541, 555, 560].

Selbstbestimmung des Natur- dings_A: Die Selbstbestimmung des Naturdings_A bedeutet, dass dieses in seiner Selbstverwirklichung dazu in der Lage ist, in einer aktiven Tätig- keit (*ἐνέργεια*) seiner wesensgemäßen Leistung von selbst zu entsprechen. Bei lebendigen Naturwesen äußert sich dies in der materiellen Selb- sterhaltung, im Wachstum und der Reproduktion. Die Selbstbestimmung ist ein Sammelbegriff verschiedener teleologisch gefasster Vermögen. Bei lebendigen Naturdingen sind es die Seelenvermögen als Weisen der pflanz-

lichen, tierischen und menschlichen (logos-geleiteten) Selbstbestimmung. Die Selbstbestimmungsweisen werden nach dem Grad der sich in ihnen ausdrückenden Selbstgenügsamkeit differenziert. [Seiten: 64, 79–83, 87–90, 92, 104, 105, 107, 112, 114, 116, 122, 128, 131, 133, 139, 147, 149–151, 161, 176, 184, 506].

Selbstbestimmung in Muße_A: Aristoteles sieht die humane Selbstbestimmung darin vollendet, dass der Theoretiker in seiner Wissenschaftsfreiheit in Muße sich der Erkenntnis der kosmischen Harmonie widmet und mit dieser Tätigkeit seine wesensgemäße Leistung verwirklicht. Diese Selbstbestimmung zeigt den höchsten Grad an Selbstgenügsamkeit. [Seiten: 92, 143].

Selbstbestimmung_H: Der in den einzelnen Begriffen liegende Bedeutungsreichtum des Freiheitsbegriffs nimmt in der stufenartigen Entwicklung der Realphilosophie zu. Jede begrifflich erfasste Realform realisiert ein spezifisches Moment des Freiheitsbegriffs, das sich praktisch manifestiert und theoretisch explizieren lassen kann. Der Grad der Selbstbestimmung nimmt zu, umso mehr Bestimmungen und deren Beziehungen anhand des jeweiligen Begriffs zu einem systematischen Ganzen organisiert werden können. Der vollkommene Grad der Selbstbestimmung sieht Hegel in der vermittelten Selbstbezüglichkeit, durch die das Vernunftsubjekt über die praktische Interaktion mit den Realformen des Anderen sich als Subjekt begreift. [Seiten: 244, 245, 549].

selbstbezügliche Negation: Hegels spezifischen Negationsbegriff bezeich-

net Henrich als *autonome* bzw. *selbstbezügliche Negation*. *Autonom* bedeutet hier, dass die Negation *unbedingt* von einem zur Negation als Operator Verschiedenen ist: Sie ist *reine oder autarke Selbstbeziehung*. Ihre Selbstexplikationsbewegung, die Anwendung des Negationsbegriffs auf sich selbst, beschreibt den Bezug zu ihrer logischen Gegensatzbestimmung (der doppelten Negation der AL) und die Reproduktion ihrer selbstreferenziellen Struktur in dieser Gegensatzbestimmung. Diese logische Form des Selbstbezugs – das Auf-sich-selbst-Beziehen-über-das-Anderere – fungiert als das Maß aller selbstbezüglichen Bewegungen. Es ist die logische Bedingung der Freiheit des bedeutungstragenden objektiven Denkens. [Seiten: 363, 379–383, 385, 387, 388, 390–392, 395, 398, 400, 415, 424, 425, 457, 458, 483, 520].

Selbstgenügsamkeit_{A/H}: Die Selbstbestimmungsweisen werden nach dem Grad der sich in ihnen ausdrückenden Selbstgenügsamkeit differenziert. Sie drückt laut Aristoteles die Unabhängigkeit von Anderem aus. Das Idealbild dieser Selbstgenügsamkeit ist die autarke Eleutheria des Unbewegten Bewegers. Hegel modifiziert diese Bestimmung: Die Eleutheria besteht in der sich im Anderen selbst reproduzierenden und in dieser Tätigkeit erhaltenen Tätigkeit (des denkenden Erkennens). [Seiten: 41, 107, 112, 114, 116, 122, 128, 130, 148, 150, 257, 338, 353, 436, 455, 477, 481, 499, 536].

anthropozentrisches Selbstverständnis (Neuzeit): Das neuzeitliche Selbstverständnis strukturiert

die Wirklichkeitserkenntnis in einem anthropozentristischen Sinne. Die Bestimmungen der Wirklichkeit werden am Begriff der schöpferischen Selbstbestimmung (Neuzeit) gemessen. Im Verlauf der Neuzeit führt dies zur Subjektivierung aller Orientierungssysteme. Die Kritik aller überanthropozentrischen Orientierungssystematiken erfolgt immer in Bezug zum individuellen oder gesellschaftlichen Freiheitsbewusstsein, genauer: der darin konstatierten Unantastbarkeit der menschlichen Selbstbestimmung (Kriterium des Selbst). Dieses Selbstverständnis ist letztlich keine objektive Erkenntnis, sondern subjektive Selbstbestimmung. [Seiten: 242, 243, 261, 318, 320, 331, 336, 408, 505, 559, 566].

Subjektivierung der Orientierungserkenntnis: Alle orientierenden Wert- und Zweckbestimmungen müssen auf die schöpferische Selbstbestimmung (Neuzeit) und das sich daraus entwickelnde Orientierungssystem zurückgeführt werden. Orientierungswerte werden nicht mehr als unbedingte (kosmische), sondern als individuelle oder gesellschaftliche Zwecksetzungen verstanden. [Seiten: 238, 256, 331, 367, 406].

Subjektivität_H: Der Begriff der Subjektivität umfasst die in der Sphäre der Immanenz gewonnenen Bestimmungen des Selbst. Hegels Subjektbegriff ist aber auch inter- und extrasubjektiv dimensioniert. Jedoch dient die intersubjektive (quasi-dialogische) Form der reinen Subjektivität als das entscheidende Kriterium der Erkenntnisgewissheit. [Seiten: 249].

subjekttheoretischer Pluralismus: Die Vielheit aller für sich selbst

bestehenden Vernunftprinzipien soll durch das dynamisch-konstitutive Wirken eines höchsten Prinzips (des *All-Einen*) systematisch begriffen werden. Der Systematizitätsanspruch Hegels zielt auf eine systematisch-konstruktive Entwicklung aller Prinzipien in Bezug zu einem einzigen, das zwar eine absolute Stellung innehat, aber nicht exklusiv gegenüber diesen anderen wirkt. [Seiten: 238, 356, 520].

Systematizität_{K/H}: Der teleologisch konzipierte Begriff der Systematizität wird durch das Motiv bestimmt, dass der Begriff eines einheitlichen Ganzen durch ein – logisch leitendes und ontologisch konstitutives – Vernunftprinzip bestimmt wird. Dieses Vernunftprinzip verlangt die systematische Einheit durch innere Zweckmäßigkeit (Ideal der Systematizität). Die hypothetische Annahme eines Ganzen im Sinn der inneren Zweckmäßigkeit besagt, dass dieses als sich nach jenem Prinzip selbst erzeugend gedacht wird, so dass jedem Teil seine Stelle und sein Verhältnis zu den übrigen nach jenem Prinzip zuteil wird. Für Kant ist jenes ideelle Prinzip rein subjektiv, für Hegel ein ideelles und dennoch objektives Moment der Wirklichkeit. [Seiten: 192, 204, 212, 214–221, 223–225, 227, 228, 234, 237, 238, 240, 249, 254, 255, 262, 303–305, 307, 311, 313, 334, 340, 343, 353, 356, 375, 410, 419, 437, 469, 472, 514, 545, 546].

reine Tätigkeit (energein): Die reine Tätigkeit des Unbewegten Bewegers ist laut Aristoteles das Paradigma aller selbstgenügsamen Tätigkeiten. Sie ist keine Veränderung sondern ein unbedingtes Ruhen in sich selbst. Nach Hegel übt der endliche Geist in der

reinen Denktätigkeit der WdL diese selbstgenügsame Tätigkeit aus und realisiert dadurch die reine Subjektivität begrifflich. [Seiten: 54, 492].

Tätigkeit: Tätigkeit bedeutet im weitesten Sinn eine begrifflich individuierbare Art und Weise menschlichen Verhaltens. Nach Aristoteles (und Hegel) besitzt eine Tätigkeit eine spezifisch-menschliche Hauptbedeutung: Es sind Verhaltensweisen, deren Gründe in der bewussten Selbstbestimmung des Menschen zu finden sind. Die menschlichen Tätigkeiten sind durch das Bewusstsein vermittelt, aber bei weitem nicht alle begrifflich begründet, sondern ebenso gefühlsorientiert. Selbstgenügsame Tätigkeiten sind reine Tätigkeiten (siehe Schlagwort). [Seiten: 38, 44, 45, 52, 53, 56, 58, 64, 134, 159, 190, 225, 308, 426, 428, 492, 493].

Unabgeschlossenheit: Die Unabgeschlossenheit beschreibt eine Tendenz der naturwissenschaftlichen Realitätskenntnis, die Demarkationslinie zwischen Notwendigkeit und Kontingenz zu Gunsten der Notwendigkeit zu verschieben. Sie zeigt sich in der unendlichen, niemals lösbaren Aufgabe dieser Wirklichkeitserkenntnis. [Seiten: 191, 192, 197, 198, 200, 470, 554].

Unbewegter Bewegter: Der Unbewegte Bewegter ist das vollkommenste Wesen in der aristotelischen Wesenshierarchie. Dieser wird als immateriell gedacht. Die sich in ihm realisierende logische Form leitet die gesamte Struktur und Dynamik des materiellen Kosmos a) als ein verursachendes Prinzip, von welchem diese Verursachung permanent ausgeht (Liebesanalogie),

b) als ein in seinem Sein unveränderliches Wesen (der Unbewegte Bewegter indes ruht in sich selbst, da alle Bestimmungen in ihm verwirklicht sind). Diese Einheit begreift der Mensch nur als vermittelte Einheit. Er selbst kann diese unmittelbare Einheit nicht herstellen, aber in der Vernunft als Vollkommenes denken und als das höchste Gut anstreben. Dieses Streben des Menschen ist eine permanente Tätigkeit, deren Habitus Aristoteles in der (hingebenden) Liebe sieht. [Seiten: 123–128, 132, 402, 487, 513].

Vergegenständlichung: Durch die Vergegenständlichung wird das konkrete Naturobjekt zu einem wirkkausalen Symbol des begrifflich-allgemeinen Naturgesetzes. Seine Konkretetheit wird in der Klasse der normierten Naturphänomene aufgelöst, die in ihrer messbaren wirkkausalen Funktionalität dieses Naturgesetz symbolisieren. [Seiten: 195–197, 495].

Wirklichkeit: Die Wirklichkeit ist das Wahrhaft-Seiende. Was etwas in Wirklichkeit ist, hängt dabei von der Grundhaltung der Wirklichkeiterschließungsweise und dem sich darin explizierenden Denken ab. [Seiten: 48, 126, 136, 150, 157, 160, 164, 166, 170, 174–176, 178, 181, 183, 186–188, 191, 192, 247, 268, 293].

Wirklichkeit (energeia): Die Wirklichkeit (ἐνέργεια) ist laut Aristoteles das Wahrhaft-Seiende. Es ist die begrifflich-allgemeine Erfassung des erfahrbaren, konkreten (lebendigen) Anwesenden. Sie erfasst ebenso den aktiven Aktualisierungsmodus des Seienden – den Verwirklichungsprozess des Einzeldings (Herstellung, Nutzung, Bewegung (Lebensvollzüge)) –

im Gegensatz zu dessen Seinspotenzial (δύναμις). [Seiten: 44–48, 70, 71, 74, 75, 79, 80, 88, 132, 149, 160, 172, 183, 185].

Wirklichkeit (Kosmos): Aristoteles verwendet den Wirklichkeitsbegriff auch in der Bedeutung des ewig gleichbleibenden Kosmos. Er ist der Inbegriff des nach dem kosmischen Prinzip teleologisch strukturierten und anwesenden Ganzen aller Einzeldinge. Er umfasst als das aktualisierte kosmische Ganze die Einheit des Denkens und Seins aus der quasi-göttlichen Perspektive des Philosophen, der die Wirklichkeit im Sinn der harmonischen Einheit von Welt- und Selbsterkenntnis denkt. [Seiten: 39, 43, 45, 48, 51, 118, 126, 127, 136, 138, 139, 148, 150, 151, 161, 200, 228].

Wirklichkeit (NaWi): Der naturwissenschaftliche Wirklichkeitsbegriff umfasst nach Kant den logischen Raum, der in seiner Vollständigkeit nicht einsehbar ist. Objektiv-gültige Erkenntnis kann man nur über einen Ausschnitt dieser Wirklichkeit erlangen – die empirische Realität. Mit der Realität (NaWi) kann man allerdings eine an die empirische Realität rückgekoppelte logische Struktur der Wirklichkeit *vorherbestimmen*. [Seiten: 188, 278, 289].

Wirklichkeit_H: Die Wirklichkeit ist das absolute Ganze in zweifacher Sicht: Zum einen ist die Wirklichkeit das systematisch-zusammenhängende Begriffssystem, das Resultat der philosophisch-begreifenden Erkenntnisbewegung. Zum anderen ist die Wirklichkeit die Tätigkeit, die ontologisch-konstitutive Selbstbestim-

mungsbewegung der *Idee*. Die Wirklichkeit liegt im Spannungsfeld zwischen der nachvollziehenden philosophischen Erkenntnisbewegung und der produktiven und spontanen Selbstbestimmungsbewegung des absoluten Subjekt(-Objekt)s. Das die Wirklichkeit aufspannende Begriffssystem umfasst deshalb die aus dem reinen Denken der Logik entwickelten Denkbestimmungen und die Realbegriffe. [Seiten: 189, 228, 237, 240, 247, 250, 253, 256, 272–275, 279, 281, 290, 291, 296, 297, 306, 307, 309–311, 313, 315, 317, 327, 339, 344, 412, 418, 420, 439, 443, 480, 486, 487, 523, 564].

Wirklichkeitsbild: Das Wirklichkeitsbild resultiert nach Aristoteles aus einer spezifischen Grundhaltung in der Wirklichkeitserschließung. Es folgt einem bestimmten Selbst-Welt-Verhältnis, einer Perspektive, und lässt sich durch ein spezifisches Set an logischen Formen (Prinzipien und Grundbegriffen), nach Hegel: einer spezifischen Grammatik des Denkens, explizieren und an spezifischen Tätigkeiten demonstrieren. Es umfasst den Gesamtzusammenhang von Natur und Kultur sowie die damit verbundene reflexive Beziehung zum Selbstbewusstsein. [Seiten: 39, 54, 322, 327, 426, 444, 564].

Wirklichkeitserfahrung: Die Wirklichkeitserfahrung resultiert aus der Wirklichkeitserschließung. In ihr überführt der Mensch den Interaktionsprozess im Bewusstsein in ein ausdrückbares Wirklichkeitsbild. [Seiten: 49].

Wirklichkeitserkenntnis: Die Wirklichkeitserkenntnis überführt eine Wirklichkeitserschließungsweise

und deren Wirklichkeitsbild in einen systematischen Wirklichkeitsbegriff und sichert ihre Gewissheitsansprüche durch eine wissenschaftliche Methode ab. Ihr Wirklichkeitsbegriff enthält Implikation sowohl für die Selbst- als auch für die Welterkenntnis. [Seiten: 223, 235, 243, 244, 284, 318, 333, 335, 491].

Wirklichkeitserschließung_H: Die Wirklichkeitserschließung bezeichnet die praktische Seite des Vermittlungsprozesses zwischen antinomischen Gegensätzen – Logizität und Alogizität, Denken und Sein, Innen und Außenwelt et cetera –, in dem sich beide Seiten derart ausdrücken, dass diese Ausdrücke im Zuge des Vermittlungsprozesses zu Bewusstsein gebracht werden können. Die Wirklichkeit ist der Grund und das Erzeugnis dieser Interaktionsprozesse. Jede praktische Wirklichkeitserschließung ist an einer spezifischen Grundhaltung orientiert. [Seiten: 44, 49, 166, 194, 239, 240, 245, 246, 251, 253–256, 266, 269, 273, 274, 313, 315, 360, 412, 417, 430, 444, 452, 493, 514, 517].

neue Wissenschaft_B: Die Neue Wissenschaft ist laut Bacon eine gesellschaftlich organisierte kollektive Tätigkeit, die den gesellschaftlichen Wohlstand fördern soll. In ihrem Fokus steht die Erkenntnis kausalmechanischer Zusammenhänge, die technisch-praktische Eingriffe in die Naturwelt ermöglichen. Die Erkenntnis naturimmanenter Zweck- und Wertsetzungen wird ausgeblendet. Diese beide Grundprinzipien resultieren aus der epistemischen Selbstnormierung in Bezug zur Wirklichkeitserkenntnis. Dennoch untersteht die Wissenschaftsautonomie

der gesellschaftlichen Kontrolle, die sich an einem Wertesystem orientiert, das durch den politischen Diskurs und religiöse Normen gelenkt wird. [Seiten: 7, 174–176, 181, 201, 324].

moderne Wissenschaft: Die wissenschaftliche Erkenntnistätigkeit wird laut Böhme in der Kollektivtätigkeit der modernen Wissenschaft zum Beruf zur Existenzsicherung. In ihr rückt nicht nur die Funktion der individuellen Orientierungsstiftung, sondern auch die der gesellschaftlichen Wohlförderung aus dem Blick. Der Beitrag des einzelnen Wissenschaftlers geht in einen größeren sozialen Zusammenhang ein, der durch wissenschaftsexterne (meist ökonomische) Orientierungsverfahren gesteuert wird. In der modernen Gesellschaft wird wissenschaftliche Erkenntnis über ihre interne Normierung hinaus auf zwei Weisen kontrolliert: durch industriell-technische und ethisch-soziale Normen. [Seiten: 566].

experimentelle Wissenschaft_G: Die experimentelle Naturwissenschaft ist eine Konsequenz aus der neuzeitlichen Erkenntniskepsis gegenüber der rein begrifflichen Wirklichkeitserkenntnis der Antike. Die Trennung zwischen Geist und Natur verlangt eine Naturerkenntnis, die mittels der Verzahnung von theoretischem Begreifen (teleologiefreien Begreifen und mathematischen Funktionen) und technisch-praktischem Eingreifen (einer scheinbar objektiven Experimentiertätigkeit) die empirische Realität erkennt und die Wirklichkeit kritisch idealisierend erschließt. [Seiten: 166, 175, 176, 180, 182, 183, 185, 189, 190, 194–196, 199, 203, 207, 222, 232, 266, 441, 553].

Geisteswissenschaft_M: Die Geisteswissenschaft soll laut Mittelstraß als die Wissenschaft der Werte und Normen dahingehend gesellschaftlich instrumentalisiert werden, dass diese unter Einbezug des naturwissenschaftlich-technischen Wissens gesellschaftlich funktionale Werte und Zielvorstellungen generiert und zur Überwindung der Orientierungskrise in der modernen Lebenswelt beiträgt. Sie ist der Produzent einer funktionalisierbaren Orientierungserkenntnis. [Seiten: 552, 557].

Wissenschaftsautonomie_A in Muße_A: Die Autonomie der selbstgenügsamen Wissenschaft manifestiert sich laut Aristoteles einerseits in der unabhängigen Wahl der Inhalte und der Methoden sowie andererseits in der selbstbestimmten Setzung des Sinns der wissenschaftlichen Erkenntnistätigkeit. Dazu bedarf es der uneingeschränkten Muße. [Seiten: 142].

Wissenschaftsautonomie_B: Die Autonomie der neuen Wissenschaft wird nach Bacon auf die wissenschaftsintern begründete Wahl der Erkenntnisgegenstände und -ziele beschränkt. Die Rechtfertigung dieser Wahlfreiheit erwächst aus der dispositionalen Potenzialität des von ihr produzierten kausal-mechanischen Wissens, das in technische Anwendungen umgesetzt zu einem gesellschaftlichen Fortschritt führt. Garantiert die experimentelle Methode die dispositionale Anwendbarkeit des Wissens, dann – so das Erkenntnisideal – dient alle wissenschaftliche Erkenntnis der gesellschaftlichen Wohlfahrt. Aus der wissenschaftsinternen Perspektive ist die experimentelle Methode geboten, da nur sie objektiv-

gültiges Wissen über die Naturwelt ermöglicht. [Seiten: 5, 12, 181].

Wissenschaftsautonomie_M: Die Autonomie der modernen Wissenschaft wird laut Mittelstraß auf die wissenschaftsintern begründete Wahl der Erkenntnisgegenstände und -ziele beschränkt. Die Rechtfertigung dieser Wahlfreiheit erwächst aus der dispositionalen Potenzialität des von ihr produzierten Verfügungs- und Orientierungswissens, das in technische Anwendungen umgesetzt zu einem gesellschaftlichen Fortschritt führt. Sie unterliegt der Orientierung durch die Geisteswissenschaften, die eine Primärstellung vor der Wissenschaftstechnologie einnehmen, und somit der Autonomie der moralisch-praktischen Vernunft. [Seiten: 558].

Wissenschaftskonzeption: Eine Wissenschaftskonzeption ist durch eine Vielzahl programmatischer Vorsätze gekennzeichnet. Diese programmatischen Bestimmungen umfassen sowohl die methodischen wie auch inhaltlichen Rahmenbedingungen, in denen wissenschaftliche Erkenntnis erfolgen soll. Sie sind nicht immer explizit benannt, können jedoch auch an der demonstrierten Erkenntnistätigkeit abgelesen werden. Denn nur wenn die vollzogene Tätigkeit den programmatischen Prinzipien folgt, kann sie als deren Demonstration beziehungsweise Realisation gelten. [Seiten: 4, 10, 13, 15, 19, 20, 22, 24–26, 29, 30, 139, 140, 144, 157, 158, 160, 163, 166, 175, 179, 180, 182, 193, 198–200, 325, 337–339, 379, 395, 450, 533, 540, 546].

Wissenschaftstechnologie: Die Wissenschaftstechnologie (WiTec) ist

eine aus der modernen Wissenschaft und der modernen Technikentwicklung gebildete Kollektivtätigkeit, in der das epistemische, erkenntnisorientierte und das zweckrationale Denken miteinander verschränkt werden. Sie kann sowohl der modernen Idee der Realitätserkenntnis wie auch der Beförderung des technologischen Fortschritts dienen. Sie ist die aktuelle Variation des Wissenschaftsbegriffs

Bacons. [Seiten: 167, 525, 555, 556].

funktionale Zweckbestimmung:

Das technisch-praktische Denken fokussiert die Funktion eines Einzeldings in Bezug zu einem (diesem äußerlich gesetzten) Zweck, nach dem alle wesentlichen Bestimmungen des Einzeldings und deren systematische Einheit begriffen werden können. [Seiten: 77–79, 81–83, 86, 177].

Namensverzeichnis

- Achilles, 109, 110
Adorno, 343
Aineias, 109
Aischylos, 56, 59, 60
Anaxagoras, 97, 125, 311
Andronikos, 262
Aquino, 49, 137, 160
Arendt, 100–102, 166
Aristoteles, 27, 35, 37–42, 44, 45, 47–50, 52–54, 56–58, 60–73, 75–81, 83–92, 95–98, 100–116, 118–140, 142–150, 155, 158, 161, 165, 168, 171, 175–177, 179, 181, 183, 184, 187, 198, 199, 203, 204, 206, 213, 241, 247, 274, 283, 313, 316, 319, 320, 323, 324, 327, 332, 342, 344, 380, 394, 398, 402, 430, 443, 452, 471, 473, 480, 487, 492, 509, 513, 516, 517, 534, 536, 552, 599
Augustinus, 160

Bacon, 1, 3, 5, 7, 29, 144, 155, 174–182, 200, 201, 323–325, 534, 539, 541, 542, 559
Baumgarten, 206
Bekker, 599
Bloch, 232
Blumenberg, 59, 161, 197, 511, 541, 542
Bohm, 189
Born, 182, 193–195
Brandom, 566

Braun, H., 475
Bubner, 375
Bush, 7
Böhme, 177, 194

Cantor, 17, 563
Carnap, 501
Carrier, 2, 192, 196, 495, 526, 540
Carroll, 453
Cassirer, 7, 25, 166, 252, 273, 322, 463, 559
Cohen, 281
Cues, 542

d'Alembert, 235, 236
Darwin, 134
Dempff, 557
Descartes, 29, 86, 118, 142, 157, 160–162, 164–166, 170, 175, 183, 198, 199, 204, 205, 207, 209, 222, 236, 267, 345, 472, 515, 534, 539, 542, 562

Detel, 66
Diderot, 235
Dilthey, 325, 551
Dove, 439, 469, 505
Driesch, 438
Duhem, 169, 184
Dupré, 566
Düsing, 221, 238, 246, 267, 355, 356, 364, 365, 403, 404, 458

Eco, 236
Einstein, 3
Empedokles, 125

- Engelhard, 224
 Euklid, 204
- Falkenburg, 3, 7, 179, 185, 188, 303, 339, 341, 360, 365, 419, 473, 475
- Feuerbach, 140, 336, 405, 422, 463
 Feyerabend, 568
 Fichte, 287, 346, 367, 569
 Fulda, 221, 245, 317, 356, 417, 419
- Gadamer, 183, 491
 Galilei, 29, 166, 168, 170–172, 174, 178, 182–184, 190, 196, 199, 423, 441, 534, 539, 540, 542, 568
- Gigon, 109, 599
 Goethe, 194, 195, 294, 346, 384, 463, 498
 Griesheim, 497
 Grotz, 388
- Habermas, 141, 159
 Hackenesch, 338, 350, 382, 408, 506
 Hacking, 525
 Hartmann, 163, 189
 Hegel, 13, 20, 121, 131, 132, 141, 158, 159, 164–166, 178, 179, 185, 188, 189, 195, 197, 203, 204, 215, 221, 224–228, 230–244, 246, 248, 250–256, 261, 262, 265, 267–270, 272–300, 302–311, 317, 326–330, 332–335, 338–340, 342–345, 349, 351–353, 356–361, 363, 368–370, 394, 404, 438, 440, 456, 460, 466, 473, 474, 487, 491–494, 496, 498, 517, 536, 546, 555, 559, 564, 574, 581
- Heidegger, 46, 52, 89, 161, 385, 494, 499, 553
 Heidemann, 268
 Henrich, 221, 238, 365, 380, 387, 390, 400, 405, 588
- Heraklit, 39
- Herder, 194, 195, 319, 321, 322
 Hesiod, 59, 125, 191
 Hippokrates, 97
 Hoffmann, 338, 346, 490, 540
 Honneth, 384
 Houlgate, 280, 347
 Hoyningen-Huene, 167
 Hubig, 507, 508
 Humboldt, 5, 25
 Hume, 84, 165, 210
 Husserl, 44, 52, 53
 Hölderlin, 375, 543
 Hösle, 375, 475
- Isokrates, 235
- Jacobi, 366, 377
 Jaspers, 10, 15, 16
 Jowett, 113
- Kant, 18–20, 42, 43, 45, 103, 118, 121, 126, 132, 149, 156, 158, 161, 164, 165, 185, 187, 188, 191, 203, 204, 206–232, 236, 237, 240, 242–244, 246, 250, 254, 256, 267, 268, 275, 277–281, 284, 285, 296, 298, 299, 304, 307, 310, 313, 333, 339, 352, 359, 366, 369, 412, 419, 438, 440, 459, 491, 541, 542, 562, 568, 581
- Kepler, 195, 448
 Kesselring, 365
 Kopernikus, 209
 Korsgaard, 65, 71, 72, 74, 78
 Kuhn, 525
- Lange, 336, 463
 Lask, 216, 282
 Leibniz, 188, 205–207, 222, 319
 Leukipp, 124
 Link, 160
- Marquard, 6, 197, 550, 556

- Marx, 140, 405
 McDowell, 278–280, 347, 460
 McMullin, 170, 171
 Mendelssohn, 210
 Merton, 10
 Meyer, 169
 Michelet, 600
 Mittelstraß, 6, 7, 547, 550–552, 554, 555, 557

 Nagel, 256
 Natorp, 182
 Nestle, 58
 Neurath, 501
 Newton, 11, 173, 194, 448, 454
 Nietzsche, 10
 Nightingale, 101, 102, 137
 Nuzzo, 411, 422

 Ortega y Gasset, 422

 Pappos von Alexandria, 170
 Parmenides, 131, 155
 Peckhaus, 282
 Perikles, 109
 Philoponos, 124, 168, 169
 Picht, 167
 Pinder, 600
 Planck, 193, 194
 Platon, 37, 40, 41, 47, 56, 58, 61, 63–65, 74, 79, 90, 92, 96, 98, 100–102, 111, 112, 120, 124, 127, 136–138, 144, 268, 371, 492
 Plessner, 16, 347, 493, 494, 554
 Plotin, 403
 Poincaré, 1–4, 13, 14
 Pollok, 419
 Proklos, 204
 Prometheus, 57, 59
 Protagoras, 56–58, 63, 97
 Putnam, 103, 344
 Pärt, 297

 Quine, 184

 Rickert, 183, 279, 282, 422, 463
 Ringier, 512
 Ross, 98, 133
 Rousseau, 142, 322
 Russel, 398

 Scheibe, 190
 Schelling, 268, 296, 346, 375, 422, 463, 475, 502
 Schick, 375, 378, 380–382, 394
 Schiemann, 23, 52
 Schiller, 248
 Schnädelbach, 221
 Schopenhauer, 249, 268, 279, 317, 422
 Schulz, 475
 Sedgwick, 463
 Sellars, 279
 Siep, 384, 555
 Smith, 202
 Snow, 6, 556
 Sokrates, 57, 58, 241
 Spinoza, 373, 386
 Stederoth, 256
 Stekeler-Weithofer, 338, 380, 459
 Strawson, 24, 31, 454

 Taylor, 182, 292, 319, 338, 434, 436, 473, 475
 Thales, 96
 Theunissen, 304
 Thompson, 84
 Trendelenburg, 422
 Tugendhat, 78, 80, 81

 Uexküll, 440
 Ulrici, 365, 380

 Varro, 235
 Vollrath, 50

 Wahsner, 196
 Wandschneider, 338, 365, 458, 475
 Weber, 15, 52, 193, 325, 551
 Welsher, 171

Wetzel, 400

Wieland, 375

Wilholt, 547, 564–568

Windelband, 216, 234, 269

Wittgenstein, 285, 407, 487

Wolff, Ch., 206, 222, 356

Wolff, M., 76, 167, 373, 374, 450

Zenon, 287

Zermelo, 185, 357

Zimmer, 577

Siglen und Text hervorhebungen

Siglen

Aristoteles

Die angegebenen Zitate von Aristoteles folgen mit kleineren Abweichungen den Standardübersetzungen. Der zitierte altgriechische Primärtext entstammt der Gesamtausgabe von Bekker unter Beachtung der von Gigon angemerkten Neuerungen. Die hinzugezogenen Übersetzungen sind in Klammern angegeben. Die vollständigen bibliographischen Angaben sind im Literaturverzeichnis vermerkt.

- AnaPr Aristoteles: *Analytica Priora*. In: Aristotelis Opera I; (Aristotle 1985, Band 1 (Ross)).
- AnaPo Aristoteles: *Analytica Posteriora*. In: Aristotelis Opera I; (Aristotle 1985, Band 1 (Ross)).
- DeA Aristoteles: *De Anima*. In: Aristotelis Opera I; (Aristoteles 1966 (Theiler)).
- DeC Aristoteles: *De Caelo*. In: Aristotelis Opera I; (Aristotle 1985, Band 1).
- EE Aristoteles: *Ethica Eudemia*. In: Aristotelis Opera II; (Aristoteles Werke 1956 ff., Band 7 (Dirlmeier, 1962)).
- EN Aristoteles: *Ethica Nicomachea*. In: Aristotelis Opera II; (Aristoteles Werke 1956 ff., Band 6 (Dirlmeier, 1967); Aristoteles 2001 (Gigon); Aristotle 1985, Band 2 (Ross)).
- MP Aristoteles: *Metaphysica*. In: Aristotelis Opera II; (Aristotle 1985, Band 2 (Ross); Aristoteles 1989; Aristoteles 1991 (Seidl)).
- PH Aristoteles: *Physica*. In: Aristotelis Opera I; (Aristoteles 1987; Aristoteles 1988 (Zekl)).
- Pol Aristoteles: *Politica*. In: Aristotelis Opera II; (Aristoteles Werke 1956 ff., Band 9, I-IV (Schütrumpf, 1991 ff.)).
- Protr Aristoteles (1969): *Der Protreptikos des Aristoteles. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar von Ingmar Düring*. 2. Auflage. Frankfurt a. M.: Klostermann; (zweisprachig).

Hegel

Die Siglen beziehen sich auf die jeweiligen dahinter stehenden Ausgaben (meistens der Suhrkamp Taschenbuchausgabe der hegelschen Werke (TW)). Werden andere Quellen genutzt, wird dies im Fließtext mit der entsprechenden bibliographischen Angabe kenntlich gemacht.

- Enz_L Hegel, G. W. F. (1830b): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*. In: TW, Band 8.
- Enz_N Hegel, G. W. F. (1830c): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie*. In: TW, Band 9. Wenn auf die Nachschriften der Vorlesungen zur Naturphilosophie rekurriert wird, dann werden diese unter dem Namen des Verfassers und der Jahreszahl der Vorlesung im Text angegeben. Eine Ausnahme bilden die Zusätze, die Michelet anhand verschiedener Nachschriften zusammenfasste. Sie werden durch ein ‚Z‘ hinter dem Paragraphen gekennzeichnet.
- Enz_G Hegel, G. W. F. (1830a): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*. In: TW, Band 10.
- Enz bezieht sich auf die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* als gesamtes Werk.
- GPhR Hegel, G. W. F. (1821a): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: TW, Band 7.
- PhG Hegel, G. W. F. (1807): *Die Phänomenologie des Geistes*. In: TW, Band 3.
- VdÄ_I Hegel, G. W. F. (1842): *Vorlesungen über die Ästhetik I*. In: TW, Band 13.
- VGPh_I Hegel, G. W. F. (1816 ff.a): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. In: TW, Band 18.
- VGPh_{II} Hegel, G. W. F. (1816 ff.b): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. In: TW, Band 19.
- VGPh_{III} Hegel, G. W. F. (1816 ff.c): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. In: TW, Band 20.
- VGPh_{IV} Hegel, G. W. F. (1989): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 2: Griechische Philosophie. I. Thales bis Kyniker*. Herausgegeben von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. In: Hegel VL, Band 7 (Basierend auf den Nachschriften von Griesheim, Anonymos, Stieve, Löwe und Pinder).

- VdR_I Hegel, G. W. F. (1821b): *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*. In: TW, Band 16.
- WdL_S Hegel, G. W. F. (1832a): *Die Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein*. In: TW, Band 5.
- WdL_W Hegel, G. W. F. (1832b): *Die Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen*. In: TW, Band 6.
- WdL_B Hegel, G. W. F. (1816): *Die Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*. In: TW, Band 6.

Kant

Die Siglen beziehen sich auf die jeweiligen dahinter stehenden Bände der Suhrkamp Taschenbuchausgabe der kantischen Werke (WA).

- KdV Kant, I. (1787): *Kritik der reinen Vernunft*. In: WA, Band III / IV.
- KdU Kant, I. (1790): *Kritik der Urteilskraft*. In: WA, Band X.
- Prol Kant, I. (1783): *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In: WA, Band V.

Text hervorhebungen

- „Wort“ Alle Zitate stehen in doppelten Anführungszeichen.
- geneigte Schrift* Begriffe, denen im jeweiligen Kontext eine besondere Bedeutung zukommt, sind durch geneigte Schriftsetzung hervorgehoben. Die Bedeutungsdefinitionen der wichtigsten Begriffe sind im Glossar zusammengestellt.
- Subskript* Wenn die im Glossar aufgeführten Begriffe von den untersuchten Autoren unterschiedlich verwendet werden, werden diese Begriffe zur Hervorhebung der jeweiligen Bedeutung durch ein Subskript (Anfangsbuchstabe des Nachnamens) gekennzeichnet. Alle unterschiedlichen Bedeutungsdefinitionen sind im Glossar aufgeführt.

Begriff (Be-
griff) Ein geneigt gestellter Begriff mit Nachtrag in Klammern kennzeichnet eine im Glossar aufgeführte besondere Begriffsbedeutung.

Querver-
weise Querverweise innerhalb dieser Untersuchung werden meist in Klammern mit der entsprechenden Abschnittsnummer oder Fußnote (Seitenzahl in Klammern) angegeben (Beispiele: (siehe 1.3) oder (siehe Fußnote 2 (33))).

Literaturverzeichnis

- ABS (2010): *Autonomiebedürfnisse der Wissenschaft*. (URL: <http://www.fzs.de/positionen/241689.html>) – Zugriff am 30.03.2011.
- Adkins, A. (1978): *Theoria versus Praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic*. In: *Classical Philology*, 73, Nr. 4, 297–313 (URL: <http://www.jstor.org/stable/268851>), ISSN 0009837X.
- Adorno, T. W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Aischylos (1988): *Der gefesselte Prometheus*. In: *Tragödien und Fragmente (Altgriechisch-Deutsch)*. Hrsg. und übers. von Oskar Werner. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 409–485.
- Angehrn, E. (1977): *Freiheit und System bei Hegel*. Berlin: de Gruyter.
- Aquin, T.: *Sententia libri Metaphysicae. liber I a lectione I ad lectionem III*. (URL: <http://www.corpusthomicum.org/cmp0101.html>) – Zugriff am 13.04.2009.
- Aquin, T.: *Summa theologiae. secunda pars secundae partis a quaestione CLXXIX ad CLXXXII*. (URL: <http://www.corpusthomicum.org/sth3179.html>) – Zugriff am 06.04.2009.
- Arendt, H. (1960): *Vita activa oder vom tätigen Leben*. 10. Auflage. München: Piper.
- Arendt, H. (1990): *Philosophy and Politics*. In: *Social Research*, 57, Nr. 1, 73–103.
- Aristoteles (1831a): *Aristotelis Opera I. Ex recensione Immanuelis Bekkeri, editit Academia Regia Borussica. Editio Altera quam curavit Olof Gigon. Volumen primum*. Berlin: de Gruyter (1960).
- Aristoteles (1831b): *Aristotelis Opera II. Ex recensione Immanuelis Bekkeri, editit Academia Regia Borussica. Editio Altera quam curavit Olof Gigon. Volumen alterum*. Berlin: de Gruyter (1960).
- Aristoteles; Flashar, H. (Hrsg.) (1956 ff.): *Werke in deutscher Übersetzung (Aristoteles Werke)*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Aristotle; Barnes, J. (Hrsg.) (1985): *The Complete Works of Aristotle (2 volumes)*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Aristoteles: *Analytica Posteriora*. In: *Aristotelis Opera I*, 71a–100b.
- Aristoteles: *Analytica Priora*. In: *Aristotelis Opera I*, 24a–70b.
- Aristoteles: *De Anima*. In: *Aristotelis Opera I*, 402–435.
- Aristoteles: *De Caelo*. In: *Aristotelis Opera I*, 268–313.
- Aristoteles: *De Partibus Animalium*. In: *Aristotelis Opera I*, 639–698.

- Aristoteles: *Ethica Eudemia*. In: Aristotelis Opera II, 1214–1249.
- Aristoteles: *Ethica Nicomachea*. In: Aristotelis Opera II, 1094–1181.
- Aristoteles: *Metaphysica*. In: Aristotelis Opera II, 980–1093.
- Aristoteles: *Physica*. In: Aristotelis Opera I, 184–267.
- Aristoteles: *Politica*. In: Aristotelis Opera II, 1252–1342.
- Aristoteles (1966): *De Anima. Über die Seele. Übersetzt von Willy Theiler*. 2. Auflage. In: Aristoteles Werke, Band 13.
- Aristoteles (1969): *Der Protreptikos des Aristoteles. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar von Ingmar Düring*. 2. Auflage. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Aristoteles (1987): *Physik Bücher I (A) – IV (Δ), (Altgriechisch-Deutsch). Übersetzung von Hans Günther Zekl*. 1. Auflage. Hamburg: Meiner.
- Aristoteles (1988): *Physik Bücher V (E) – VIII (Θ), (Altgriechisch-Deutsch). Übersetzung von Hans Günther Zekl*. 1. Auflage. Hamburg: Meiner.
- Aristoteles (1989): *Metaphysik Bücher I (A) – VI (E), Altgriechisch-Deutsch. Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz*. 3. Auflage. Hamburg: Meiner.
- Aristoteles (1991): *Metaphysik Bücher VII (Z) – XIV (N), Altgriechisch-Deutsch. Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz*. 3. Auflage. Hamburg: Meiner.
- Aristoteles (1998): *Nikomachische Ethik VI. Herausgegeben und übersetzt von Hans-Georg Gadamer*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Aristoteles (2001): *Die Nikomachische Ethik (Altgriechisch-Deutsch). Übersetzt von Olof Gigon, neu herausgegeben von Rainer Nickel*. Düsseldorf, Zürich: Artemis und Winkler.
- Aristoteles (2005): *Politik VII/VIII. Übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf*. In: Aristoteles Werke, Band 9 (IX).
- Aristoteles (2009): *Metaphysik. Bücher VII und VIII (Altgriechisch-Deutsch). Kommentar von Wolfgang Detel*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bacon, F.; Krohn, W. (Hrsg.) (1620): *Neues Organon (2 Bände, Lateinisch-Deutsch)*. Hamburg: Meiner (1990).
- Bacon, F. (1627): *Neu-Atlantis*. Stuttgart: Reclam (2003), Übersetzung von Günther Bugge. Durchgesehen und neu hrsg. von Jürgen Klein.
- Baptist, G. (1998): *Das absolute Wissen. Zeit, Geschichte und Wissenschaft*. In: Köhler, D. und Pöggeler, O. (Hrsg.): *Klassiker Auslegen. G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie-Verlag, 243–259.
- Bauer, G. (1991): *G. Benedetti. Vordenker und Wegbereiter der galileischen Physik*. Frankfurt a. M.: Harri Deutsch.
- Beckermann, A. (2002): *Mentale Eigenschaften und mentale Substanzen – Antworten der Analytischen Philosophie auf das ‚Leib-Seele-Problem‘*. [URL: http://sammelpunkt.philo.at:8080/643/1/Alber_ww_b.pdf](http://sammelpunkt.philo.at:8080/643/1/Alber_ww_b.pdf) – Zugriff am 19.07.2012.

- Bees, R. (1999): *Das Feuer des Prometheus. Mythos des Fortschritts und des Verfalls*. In: Pankow, E. und Peters, G. (Hrsg.): *Prometheus: Mythos der Kultur*. München: Wilhelm Fink, 43–62.
- Beisbart, C. (2012): *Kants ‚mathematische Antinomie‘ (I): Anfang und räumliche Grenzen der Welt*. In: Fischer, N. (Hrsg.): *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik*. Hamburg: Meiner, 243–263.
- Bernhardy, G. (1820): *Hegel. Naturphilosophie. Die Vorlesung von 1819/20. Nachschrift von Gottfried Bernhardy. Herausgegeben von Manfred Gies*. Napoli: Bibliopolis (1982).
- Bien, G. (1971 ff.): *Praxis, praktisch. I. Antike*. In: Ritter, J. und Gründer, K. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 7 (P–Q), Basel: Schwabe, 1277–1287.
- Blaire, G. (1967): *The Meaning of Energeia and Entelecheia in Aristotle*. In: *International Philosophical Quarterly*, MR, Nr. 67, 101–117.
- Blank, A. (2001): *Der logische Aufbau von Leibniz' Metaphysik*. Berlin, New York: de Gruyter.
- Bloch, E. (1964): *Kant und Hegel oder Inwendigkeit, die Welt-Enzyklopädie überholend*. In: *Über Methode und System bei Hegel*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1970), 16–34.
- Blumenberg, H. (1951): *Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem*. In: *Studium generale: Zeitschrift für interdisziplinäre Studien*, 4, Nr. 8, 461–467.
- Blumenberg, H. (1957): *Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen*. In: Konersmann, R. (Hrsg.): *Kulturphilosophie*. Hamburg: Meiner (2009), 201–232.
- Blumenberg, H. (1962): *Die Vorbereitung der Neuzeit*. In: *Philosophische Rundschau*, 9, Nr. 2/3, 81–131.
- Blumenberg, H. (1965): *Die kopernikanische Wende*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (1996): *Lebenswelt und Technisierung unter den Aspekten der Phänomenologie*. In: *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*. Stuttgart: Reclam, 7–54.
- Bodnar, I. (2010): *Aristotle's Natural Philosophy*. In: Zalta, E. N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [URL: http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/aristotle-natphil](http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/aristotle-natphil) – Zugriff am 19.07.2011.
- Böhme, G. (1993a): *Am Ende des baconschen Zeitalters. Studien zur Wissenschaftsentwicklung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Böhme, G. (1993b): *Der normative Rahmen wissenschaftlich-technischen Handelns*. In: *Am Ende des baconschen Zeitalters. Studien zur Wissenschaftsentwicklung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 405–420.
- Bordt, M. (2006): *Aristoteles' ‚Metaphysik XII‘*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Born, M. (1922): *Die Relativitätstheorie Einsteins und ihre physikalischen Grundlagen*. Berlin: Springer.
- Braitling, P. (1991): *Hegels Subjektivitätsbegriff. Eine Analyse mit Berücksichtigung intersubjektiver Aspekte*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Braun, F. (2015): *Naturerkenntnis und Freiheitsinteresse. Eine Studie zum Freiheitsbegriff in Galileis Wissenschaftskonzeption*. In: *Philokles*, 15 (im Erscheinen) (URL: <http://www.philokles.de/philokles>).
- Braun, H. (1970): *Zur Interpretation der Hegelschen Wendung : frei entlassen*. In: *Hegel. L'esprit objectif, l'unité de l'histoire*. Lille: R. Giard, 51–64.
- Bremer, D. (1999): *Prometheus. Die Formation eines Grundmythologems*. In: Pankow, E. und Peters, G. (Hrsg.): *Prometheus: Mythos der Kultur*. München: Wilhelm Fink, 35–41.
- Broadie, S. W. (1991): *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- Buchheim, T. (1986): *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*. Hamburg: Meiner.
- Buchner, H. (1990): *Skeptizismus und Dialektik*. In: Riedel, M. (Hrsg.): *Hegel und die antike Dialektik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 227–243.
- Bulthaup, P. (1973a): *Arbeit und Wissenschaft*. In: *Zur gesellschaftlichen Funktion der Naturwissenschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 27–52.
- Bulthaup, P. (1973b): *Die Moral der Wissenschaft*. In: *Zur gesellschaftlichen Funktion der Naturwissenschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 115–139.
- Bush, V. (1945): *Science. The Endless Frontier*. (URL: <http://www.nsf.gov/od/lpa/nsf50/vbush1945.htm>) – Zugriff am 28.04.2011.
- Bykova, M. (2004): *Logik und System bei Hegel. Zum Verhältnis von Logik und Realphilosophie in Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. In: Lucas, H.-C. (Hrsg.): *Hegels enzyklopädisches System. Von der „Wissenschaft der Logik“ zur Philosophie des absoluten Geistes*. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 133–145.
- Cantor, G. (1883): *Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten. Nr. 5: Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*. In: *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*. Berlin: Springer (1932), 165–209.
- Carnap, R. (1932): *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*. In: *Erkenntnis*, 2, 432–465.
- Carrier, M. et al. (Hrsg.) (2004): *Knowledge and the World. Challenges beyond the Science Wars*. Heidelberg: Springer, The Frontiers Collection.
- Carrier, M. (2005): *Verwertungsdruck und Erkenntnisgewinn. Philosophische Reflexion angewandter Forschung*. In: *Information Philosophie*, 3, 7–19.
- Carrier, M. (2007): *Wissenschaft im Dienst am Kunden: Zum Verhältnis von Verwertungsdruck und Erkenntniserfolg*. In: Falkenburg, B. (Hrsg.): *Natur*

- *Technik – Kultur. Philosophie im interdisziplinären Dialog*. Paderborn: Mentis, 15–54.
- Carrier, M. (2008): *Wissenschaft im Griff von Wirtschaft und Politik? Kommerzialisierung, Politisierung und Erkenntnisanspruch*. In: Schavan, A. (Hrsg.): *Keine Wissenschaft für sich. Essay zur gesellschaftlichen Relevanz von Forschung*. Hamburg: Körber-Stiftung, 92–104.
- Carrier, M. (2009a): *Theoretische Durchdringung und praktische Nutzung. Zum Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in der Anwendungsforschung*. In: Dresler, M. (Hrsg.): *Wissenschaftstheorie und -praxis. Anspruch und Alltag empirischer Erkenntnisgewinnung*. Stuttgart: Hirzel, 43–56.
- Carrier, M. (2009b): *Wissenschaft im Wandel. Ziele, Maßstäbe, Nützlichkeit*. In: *Information Philosophie*, 3, 16–25.
- Carrier, M. und Mittelstraß, J. (1989): *Die Einheit der Wissenschaft*. In: *Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Jahrbuch 1988*. Berlin: De Gruyter, 93–118.
- Cassirer, E. (1998 ff.): *Ernst Cassirer. Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe (ECW). Herausgegeben von Birgit Recki*. Hamburg: Meiner, Universität Hamburg und Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cassirer, E. (1906): *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band*. In: ECW, Band 2.
- Cassirer, E. (1920): *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Dritter Band: Die nachkantischen Systeme*. In: ECW, Band 4.
- Cassirer, E. (1923): *Philosophie der symbolischen Formen. Teil 1: Zur Phänomenologie der sprachlichen Form*. In: ECW, Band 11.
- Cassirer, E. (1930): *Form und Technik*. In: ECW, Band 17, 139–183.
- Cassirer, E. (1944): *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. In: ECW, Band 23.
- Cat, J. (2010): *The Unity of Science*. In: Zalta, E. N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [URL: http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/scientific-unity](http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/scientific-unity) – Zugriff am 18.11.2011.
- Chakravartty, A. (2011): *Scientific Realism*. In: Zalta, E. N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2011 Auflage. [URL: http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/scientific-realism](http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/scientific-realism) – Zugriff am 20.07.2012.
- Chen, C.-H. (1958): *The Relation between the Terms ἐνέργεια and ἐντελέχεια in the Philosophy of Aristotle*. In: *The Classical Quarterly, New Series*, 8, Nr. 1/2, 12–17.
- Cobben, P. (2007): *Hat Hegels Subjektbegriff das 20. Jahrhundert überlebt?* In: Heidemann, D. H. und Krijnen, C. (Hrsg.): *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 309–324.

- Cosmann, P. (1999): *Protestantische Neuzeitkonstruktion. Zur Geschichte des Subjektivitätsbegriff im 19. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Cossmann, P. N. (1899): *Elemente der Empirischen Teleologie*. Stuttgart: A. Zimmer's Verlag.
- Daele, W. van den (1981): *Legitimationsprobleme der Naturerkenntnis*. In: Rapp, F. (Hrsg.): *Naturverständnis und Naturbeherrschung*. München: Wilhelm Fink Verlag, 186–210.
- Dangelmayr, S. (1979): *Die philosophische Interpretation des Theorie-Praxis-Bezugs bei Karl Marx und ihre Vorgeschichte*. Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- Dempf, E. (1932): *Kulturphilosophie*. München, Berlin.
- Descartes, R. (1637): *Von der Methode (Discours de la méthode)*. Herausgegeben von Lüder Gäbe. Hamburg: Meiner (1960).
- Descartes, R. (1641): *Meditationen (Lateinisch-Französisch-Deutsch)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (2004).
- Descartes, R. (1644): *Die Prinzipien der Philosophie. Lateinisch-Deutsch*. Hamburg: Meiner (2005).
- DFG (1998): *Vorschläge zur Sicherung guter wissenschaftlicher Praxis. Empfehlungen der Kommission „Selbstkontrolle in der Wissenschaft“*. Denkschrift. Weinheim: WILEY-VCH.
- Diels, H. (1924): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann.
- Dilthey, W. (1883): *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte (Band 1 der Gesammelten Schriften)*. Leipzig: Teubner (1914 ff.).
- Dove, H. W. (1826): *Einleitung zu Hegels Vorlesung über Naturphilosophie 1825/26 (nachgeschrieben von Heinrich Wilhelm Dove)*. In: Posch, T. (Hrsg.): *Die Natur in den Begriff übersetzen. Zu Hegels Kritik des naturwissenschaftlichen Allgemeinen*. Frankfurt a. M.: Lang (2005), 159–180.
- Drüe, H. et al. (2000): *Hegels ‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften‘: Ein Kommentar zum Systemgrundriß*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Düsing, K. (1976): *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Hegel-Studien. Beiheft 15.
- Düsing, K. (1983): *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Düsing, K. (1990): *Hegels Metaphysikkritik, dargestellt am Beispiel seiner Auseinandersetzung mit Kants Antinomienlehre*. In: Kimmerle, H. (Hrsg.): *Denken unterwegs*. Amsterdam, 109–125.
- Düsing, K. (2002): *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, Spekulation und Erfahrung 47.

- Düsing, K. (2004): *Noesis Noeseos und absoluter Geist in Hegels Bestimmung der „Philosophie“*. In: Lucas, H.-C. (Hrsg.): *Hegels enzyklopädisches System. Von der „Wissenschaft der Logik“ zur Philosophie des absoluten Geistes*. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Ebbinghaus, H.-D. (2007): *Ernst Zermelo. An Approach to his Life and Work*. Heidelberg: Springer.
- Eco, U. (1985): *Semiotik und Philosophie der Sprache*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Einstein, A. (1953): *Aus meinen späten Jahren*. 4. Auflage. Frankfurt a. M.: Ullstein (1993).
- Engelhard, K. (2007): *Hegel über Kant*. In: Heidemann, D. H. und Krijnen, C. (Hrsg.): *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 150–170.
- Falcon, A. (2011): *Aristotle on Causality*. In: Zalta, E. N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/aristotle-causality>) – Zugriff am 19.07.2011.
- Falkenburg, B. (1987): *Die Form der Materie. Zur Metaphysik der Natur bei Kant und Hegel*. Frankfurt a. M.: Athenäum-Verlag.
- Falkenburg, B. (1995): *Teilchenmetaphysik. Zur Realitätsauffassung in Wissenschaftsphilosophie und Mikrophysik*. Heidelberg, Berlin, Oxford: Spektrum.
- Falkenburg, B. (2000): *Kants Kosmologie. Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Falkenburg, B. (2004a): *Vom Wert der Wissenschaft*. In: *Die Technik – Dienerin der gesellschaftlichen Entwicklung?* Baden-Baden: Nomos, 21–27.
- Falkenburg, B. (2004b): *Wem dient Technik?* In: *Die Technik – Eine Dienerin der gesellschaftlichen Entwicklung?* Baden-Baden: Nomos, 45–180.
- Falkenburg, B. (2007): *Particle Metaphysics. A Critical Account of Subatomic Reality*. Heidelberg: Springer.
- Feyerabend, G. (1784): *Kants Naturrecht gelesen im Winterhalben Jahre 1784*. In: AA (Kant), Band 27, Abteilung 4, Hälfte 2, Teil 2, 1317–1394.
- Ficara, E. (2006): *Die Ontologie in der „Kritik der reinen Vernunft“*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fink, E. (1976): *Phronesis und Theoria*. In: *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*. Den Haag: Nijhoff, 135–158.
- Fischer, J. (2000): *Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48, Nr. 2, 265–268.
- Flage, D. E. und Bonnen, C. A. (1999): *Descartes and Method. A Search for a Method in Meditations*. London: Routledge.

- Folger-Fonfara, S. (2005): *Franziskus von Marchia: Die erste Unterscheidung einer Allgemeinen und einer besonderen Metaphysik*. In: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 16, 461–513.
- Fölsing, A. (1983): *Galileo Galilei – Prozeß ohne Ende. Eine Biographie*. München, Zürich: Piper.
- Fraassen, B. van (1980): *The Scientific Image*. Oxford University Press, USA.
- Fulda, H. F. (1965): *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Fulda, H. F. (1968): *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Fulda, H. F. (1988): *Ontologie nach Kant und Hegel*. In: Henrich, D. und Horstmann, R.-P. (Hrsg.): *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß*, 44–82.
- Fulda, H. F. (1991): *Spekulative Logik als „die eigentliche Metaphysik“*. Zu Hegels *Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses*. In: Pätzold, D. und Vanderjagt, A. (Hrsg.): *Hegels Transformation der Metaphysik*. Köln: Dinter, 9–27.
- Fulda, H. F. (1999): *Die Ontologie und ihr Schicksal in der Philosophie Hegels. Kantkritik in Fortsetzung kantischer Gedanken*. In: *Revue internationale de philosophie*, 53, 465–483.
- Fulda, H. F. (2003a): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. München: C.H. Beck.
- Fulda, H. F. (2003b): *Von der äußeren Teleologie zur inneren*. In: Koch, A. F., Oberauer, A. und Utz, K. (Hrsg.): *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der „Subjektiven Logik“*. Paderborn: Schöningh, 135–150.
- Gadamer, H.-G. (1930): *Praktisches Wissen*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 231–248 (Bd. 5: Griechische Philosophie I).
- Gadamer, H.-G. (1973): *Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins*. In: Fulda, H. F. und Henrich, D. (Hrsg.): *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998, 217–242.
- Galilei, G. (1638): *Unterredungen und mathematische Demonstrationen über zwei neue Wissenszweige, die Mechanik und die Fallgesetze betreffend. Erster bis sechster Tag*. Hrsg. von Arthur J. von Oettingen. Darmstadt (1964): Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gehlen, A. (1957): *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*. Hamburg: Rowohlt.
- Gemoll, W. (1965): *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. 9. Auflage. München: Oldenbourg.
- Gerten, M. (2001): *Wahrheit und Methode bei Descartes*. Hamburg: Meiner.
- Gil, F. J. S. (2003): *Aristoteles in der Quantenwelt*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Gill, M. L. (1992): *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*. Princeton: Princeton University Press.

- Gloy, K. (1976): *Die Kantische Theorie der Naturwissenschaft. Eine Struktur-analyse ihrer Möglichkeit, ihres Umfangs und ihrer Grenzen*. De Gruyter.
- Godin, B. (2005): *The Linear Model of Innovation. The Historical Construction of an Analytical Framework*. 385, rue Sherbrooke Est., Montreal, Canada H2X 1E3: Project on the History and Sociology of S&T Statistics (30). – Technischer Bericht (URL: http://www.csiic.ca/PDF/Godin_30.pdf) – Zugriff am 24.05.2012.
- Goethe, J. W. (1981): *Maximen und Reflexionen*. München, Werke, Hamburger Ausgabe, Band XII.
- Griesheim, K. (1824): *Vorlesung über Naturphilosophie Berlin 1823/24. Nach-schrift von K. G. J. v. Griesheim*. Frankfurt a. M.: Lang (2000).
- Groethuysen, B. (1931): *Philosophische Anthropologie*. München und Berlin: Oldenbourg.
- Grotz, S. (2009): *Negationen des Absoluten*. Hamburg: Meiner.
- Guthrie, W. (1981): *Aristotle an Encounter*. Band VI, A History of Greek Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, J. (1965): *Erkenntnis und Interesse*. In: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1969), 146–168.
- Hacking, I. (1983): *Representing and Intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hajime, T. (1925): *Lasks Logik*. In: *Sishō*, Nr. 48 (URL: <http://www.f.waseda.jp/guelberg/publikat/LasksLog.htm>) – Zugriff am 06.06.2011.
- Halbig, C. (2008): *Die Wahrheit des Gewissens*. In: Vieweg, K. und Welsch, W. (Hrsg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 489–503.
- Hartmann, N. (1965): *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 5. Auflage. Berlin: De Gruyter.
- Hegel, G. W. F. (1968 ff.): *Gesammelte Werke (GW)*. Hrsg. von der Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der DFG. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1969 ff.): *Gesamtwerk (TW)*. Auf Grundlage der „Werke“ neu editierte Ausgabe unter Redaktion von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1983 ff.): *Vorlesungen (Hegel VL)*. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte hrsg. von Mitgliedern des Hegel-Archivs in Bochum. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1800): *Grundkonzept zum Geist des Christentums*. In: TW, Band 1, 297–316.
- Hegel, G. W. F. (1801a): *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: TW, Band 2, 9–138.

- Hegel, G. W. F. (1801b): *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*. In: TW, Band 2, 213–272.
- Hegel, G. W. F. (1807): *Die Phänomenologie des Geistes*. In: TW, Band 3.
- Hegel, G. W. F. (1816): *Die Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*. In: TW, Band 6.
- Hegel, G. W. F. (1816 ff.a): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. In: TW, Band 18.
- Hegel, G. W. F. (1816 ff.b): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. In: TW, Band 19.
- Hegel, G. W. F. (1816 ff.c): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. In: TW, Band 20.
- Hegel, G. W. F. (1817): *Über Friedrich Heinrich Jacobis Werke. Dritter Band*. In: TW, Band 4, 429–461.
- Hegel, G. W. F. (1818): *Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin (Einleitung zur Enzyklopädie-Vorlesung) 22. Okt. 1818*. In: TW, Band 10, 398–417.
- Hegel, G. W. F. (1820): *Berliner Niederschrift der Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. In: TW, Band 20, 465–519.
- Hegel, G. W. F. (1821a): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: TW, Band 7.
- Hegel, G. W. F. (1821b): *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*. In: TW, Band 16.
- Hegel, G. W. F. (1822): *Fragment zur Philosophie des Geistes*. In: TW, Band 11, 517–550.
- Hegel, G. W. F.; Bonsiepen, W. und Lucas, H.-C. (Hrsg.) (1827): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. In: GW, Band 19.
- Hegel, G. W. F. (1830a): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*. In: TW, Band 10.
- Hegel, G. W. F. (1830b): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*. In: TW, Band 8.
- Hegel, G. W. F. (1830c): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie*. In: TW, Band 9.
- Hegel, G. W. F. (1832a): *Die Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein*. In: TW, Band 5.
- Hegel, G. W. F. (1832b): *Die Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen*. In: TW, Band 6.
- Hegel, G. W. F. (1842): *Vorlesungen über die Ästhetik I*. In: TW, Band 13.
- Hegel, G. W. F. (1989): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 2: Griechische Philosophie. I. Thales bis Kyniker*. Herausgegeben von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. In: Hegel VL, Band 7.

- Hegel, G. W. F. (1994): *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band I: Die Vernunft in der Geschichte*. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. 6. Auflage. Hamburg: Meiner.
- Heidegger, M. (1978 ff.): *Gesamtausgabe. I. Abteilung (Heidegger GA I): Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1927): *Sein und Zeit*. 18. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer (2001).
- Heidegger, M. (1953): *Die Frage nach der Technik*. In: Heidegger GA I, Band 7.
- Heidegger, M. (1957): *Der Satz der Identität*. In: Heidegger GA I, Band 11, 31–50.
- Heidemann, D. H. (2007): *Der Begriff des Skeptizismus*. Berlin: De Gruyter.
- Henrich, D. (1971): *Hegel im Kontext*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Henrich, D. (1976): *Hegels Grundoperation*. In: Guzzoni, U. (Hrsg.): *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*. Hamburg, 208–230.
- Henrich, D. (1978): *Hegels Logik der Reflexion*. In: Henrich, D. (Hrsg.): *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*. Bonn: Bouvier Verlag, 203–324.
- Herder, J. G. (1770): *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. In: *Werke, Band V*. Berlin, 1–158.
- Herder, J. G. (1778): *Übers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele*. In: *Werke, Band VIII*. Berlin, 165–333.
- Hesiod (1970): *Hesiod. Sämtliche Gedichte. Übersetzt und erläutert von Walter Marg*. Zürich, Stuttgart: Artemis.
- Hesiod (1978): *Theogonie*. Herausgegeben von Karl Albert. Kastellaun: A. Henn.
- Hinske, N. (1996): *Die Kritik der reinen Vernunft und der Freiraum des Glaubens. Zur Kantrezeption des Jenaer Frühkantianismus*. In: *Wissenschaftliche und Außerwissenschaftliche Denkformen. Symposium (Moskau, 4–9 April 1995)*. [URL: http://ru.philosophy.kiev.ua/iphras/library/deupaper/HINSKE2.htm](http://ru.philosophy.kiev.ua/iphras/library/deupaper/HINSKE2.htm) – Zugriff am 05.09.2007.
- Hobbes, T. (1651): *Leviathan*. New York: Oxford University Press (1998).
- Höffe, O. (2006): *Aristoteles*. 3. Auflage. München: C. H. Beck, Beck'sche Reihe Denker.
- Hoffmann, T. S. (2003): *Philosophische Physiologie. Eine Systematik des Begriffs der Natur im Spiegel der Geschichte der Philosophie*. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Hoffmann, T. S. (2004): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden: Marix.
- Hohn, H.-W. (1998): *Kognitive Strukturen und Steuerungsprobleme der Forschung. Kernphysik und Informatik im Vergleich*. Frankfurt a. M.: Campus.

- Hölderlin, F. (1794): *Fragment von Hyperion*. In: *Werke und Briefe*, hrsg. von Franz Beißner und Jochen Schmidt, Band 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1969).
- Homer (2001): *Ilias. Altgriechisch und Deutsch*. Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler.
- Honneth, A. (2008): *Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewusstsein*. In: Vieweg, K. und Welsch, W. (Hrsg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 187–204.
- Horstmann, R.-P. (1998): *Der Anhang zur transzendentalen Dialektik*. In: Willaschek, M. und Mohr, G. (Hrsg.): *Klassiker Auslegen: Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie-Verlag, 525–545.
- Hösle, V. (1988a): *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Band 1: Systementwicklung und Logik*. Hamburg: Meiner.
- Hösle, V. (1988b): *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Band 2: Philosophie der Natur und des Geistes*. Hamburg: Meiner.
- Hösle, V. und Wandschneider, D. (1983): *Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel*. In: *Hegel-Studien*, 18, 173–199.
- Houlgate, S. (2006): *Thought and Experience in Hegel and McDowell*. In: *European Journal of Philosophy*, 14, Nr. 2, 242–261.
- Hubig, C. (2002): *Mittel*. Bielefeld: Transcript.
- Hübner, K. (1996): *Aufstieg vom Mythos über den Logos zur Wissenschaft? Eine wissenschaftstheoretische Frage*. In: *In Wissenschaftliche und Außerwissenschaftliche Denkformen. Symposium (Moskau, 4.–9. April 1995)*. (URL: <http://ru.philosophy.kiev.ua/iphras/library/deupaper/HUEBNER2.htm>) – Zugriff am 05.09.2007.
- Humboldt, W. (1810): *Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*. In: Flitner, A. und Giel, K. (Hrsg.): *Werke in 5 Bänden. Band 4: Schriften zur Politik und zum Bildungswesen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1964), 255–266.
- Hume, D. (1748): *An Enquiry Concerning Human Understanding*. 2. Auflage. Indianapolis, Cambridge (1993).
- Husserl, E. (1935): *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie (Vortrag, Wien 1935)*. In: *Husserliana, Band VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff (1962), 314–350.
- Ihmig, K. N. (1989): *Hegels Deutung der Gravitation. Eine Studie zu Hegel und Newton*. Frankfurt a. M.: Athenäum.

- Ihmig, K. N. (1999): *Wissenschaftsbegriff und Systemgedanke. Hintergründe und Perspektiven von Hegels Newton-Kritik*. Leipziger Universitätsverlag.
- Ihmig, K.-N. (2003): *Die Bedeutung der Methoden der Analyse und Synthese für Newtons Programm der Mathematisierung der Natur*. In: Falkenburg, B. und Ihmig, K.-N. (Hrsg.): ‚Hypotheses non fingo‘: Newtons wissenschaftliche Methodenlehre. Band I (DFG – Fa 261/5-1). Dortmund.
- Jaeger, W. (1959): *PAIDEIA*. Band 1, 4. Auflage. Berlin: De Gruyter.
- Jaspers, K. (1946a): *Die Idee der Universität*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer (1980).
- Jaspers, K. (1946b): *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin, Heidelberg: De Gruyter (1981).
- Kant, I. (1902 ff.): *Akademieausgabe (AA); unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften*. Berlin: De Gruyter.
- Kant, I. (1964): *Werkausgabe (WA)*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kant, I. (1765): *Immanuel Kants Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre, von 1765–1766*. In: AA, Band II, 305–313.
- Kant, I. (1766): *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. In: WA, Band II, 923–989.
- Kant, I. (1783): *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In: WA, Band V.
- Kant, I. (1785): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: WA, Band VII.
- Kant, I. (1786a): *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: WA, Band VII.
- Kant, I. (1786b): *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Herausgegeben von Konstantin Pollok. Hamburg: Meiner (1997).
- Kant, I. (1787): *Kritik der reinen Vernunft*. In: WA, Band III / IV.
- Kant, I. (1790): *Kritik der Urteilskraft*. In: WA, Band X.
- Kant, I. (1798): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: WA, Band XII.
- Kant, I. (1800): *Logik*. In: WA, Band VI, 417–582.
- Kant, I. (1804): *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* In: AA, Band XX.
- Kant, I. (1821): *Vorlesungen über die Metaphysik*. Herausgegeben von K. H. L. Pöhlitz. Erfurt: Keyserische Buchhandlung.
- Karafyllis, N. C. (2003): *Das Wesen der Biofakte*. In: Karafyllis, N. C. (Hrsg.): *Biofakte*. Paderborn: Mentis, 11–26.
- Kenny, A. (1992): *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press.

- Kepler, J. (1597): *Das Weltgeheimnis (Mysterium Cosmographicum)*. Übersetzt von Max Caspar. Augsburg: Filser (1923).
- Kimmerle, H. (Hrsg.) (2004): *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Klein, H.-D. (2002): *Von der logischen Idee zur Natur in Hegels Systemkonzept*. In: Wahsner, R. und Posch, T. (Hrsg.): *Die Natur muß bewiesen werden. Zu Grundfragen der Hegelschen Naturphilosophie*. Frankfurt a. M.: Lang, 69–79.
- Knappik, F. (2013): *Im Reich der Freiheit. Hegels Theorie autonomer Vernunft*. Berlin, Boston: de Gruyter.
- Knorr-Cetina, K. (1984): *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, Theorie. Hrsg. von Dieter Henrich und Niklas Luhmann.
- Korsgaard, C. M. (2008): *Aristotle's Function Argument*. [URL: http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/AristotleFunction.pdf](http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/AristotleFunction.pdf) – Zugriff am 19.01.2010.
- Krieger, G. (2010): *Askese und Wissenschaft. Thomas von Aquin und Max Weber im Vergleich*. In: *Das Mittelalter*, 15, Nr. 1, 111–127.
- Krohn, W. (1987): *Francis Bacon*. München: C.H. Beck.
- Kuhn, T. (1969): *Postskriptum*. In: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1976), 186–221.
- Lange, F. A. (1875): *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Zweites Buch: Geschichte des Materialismus seit Kant*. Herausgegeben von Alfred Schmidt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1974).
- Leibniz, W. G. (1714): *Verunftprinzipien der Natur und der Gnade / Monadologie (Französisch/Deutsch)*. Hamburg: Meiner (1956).
- Lind, G. (1992): *Physik im Lehrbuch 1700 – 1850. Zur Geschichte der Physik und ihrer Didaktik in Deutschland*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer.
- Link, C. (1978): *Subjektivität und Wahrheit. Die Grundlegung der neuzeitlichen Metaphysik durch Descartes*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Litt, T. (1949): *Die Geschichte und das Übergeschichtliche*. Hamburg: Hausweddel-Verlag.
- Lukás, G. (1948): *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1973).
- Marquard, O. (1979): *Identität*. München: Fink.
- Marquard, O. (1985): *Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften*. In: *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart: Reclam, 98–116.
- Marquard, O. (1987): *Die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften*. In: *Universitas*, 42, Nr. 1, 18–25.
- McDowell, J. (2004): *Selbstbestimmende Subjektivität und externer Zwang*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 184–208.

- McMulluin, E. (1985): *Galilean Idealization*. In: *Studies in History and Philosophy of Science*, 16, Nr. 3, 247–273.
- Meinel, C. S. und Abegg, J. F. H. (1813): *Philosophische Enzyklopädie. Nürnberg 1812/13. Nachschriften von Christian Samuel Meinel und Julius Friedrich Heinrich Abegg*. Hrsg. von U. Rameil. In: Hegel VL, Band 15.
- Merton, R. K. (1937): *The Sociology of Knowledge*. In: *Isis*, 27, Nr. 3, 493–503 (URL: <http://www.jstor.org/stable/225155>), ISSN 00211753.
- Merton, R. K. (1949): *Social Theory and Social Structure. Toward the Codification of Theory and Research*. Glencoe: The Free Press.
- Meyer, R. W. (1990): *Dialektik der sinnlichen Gewissheit und der Anfang der Seinslogik*. In: Riedel, M. (Hrsg.): *Hegel und die antike Dialektik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 244–267.
- Michel, K. M. (1988): *Von Eulen, Engeln und Sirenen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mitscherlich, O. (2008): *Der Mensch als Geheimnis. Helmuth Plessners Theorie des „homo absconditus“*. (URL: http://www.dgphil2008.de/fileadmin/download/Sektionsbeitraege/03-1_Mitscherlich.pdf) – Zugriff am 10.05.2011.
- Mittelstraß, J. (1981): *Das Wirken der Natur. Materialien zur Geschichte des Naturbegriffs*. In: Rapp, F. (Hrsg.): *Naturverständnis und Naturbeherrschung*. München: Wilhelm Fink Verlag, 36–69.
- Mittelstraß, J. (1990): *Die Leonardo-Welt. Technologischer Fortschritt und Umwelt*. In: *Leonardo-Welt. Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung*. Frankfurt a. M. (1992): Suhrkamp, 11–31.
- Mittelstraß, J. (1992): *Leonardo-Welt. Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mittelstraß, J. (1994): *Der unheimliche Ort der Geisteswissenschaften*. In: Ziegler, H. et al. (Hrsg.): *Zweites Stuttgarter Bildungsforum - Orientierungswissen versus Verfügungswissen: Die Rolle der Geisteswissenschaften in einer technologisch orientierten Gesellschaft. Reden bei der Veranstaltung der Universität Stuttgart am 27. Juni 1994*. (URL: <http://elib.uni-stuttgart.de/opus/volltexte/1999/264/pdf/264.pdf>) – Zugriff am 20.07.2012, 30–39.
- Mittelstraß, J. (1998): *Hat Wissenschaft eine Orientierungsfunktion?* In: *Wissen und Grenzen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2001), 13–32.
- Mittelstraß, J. (2001a): *Für und wider einer Wissenschaftsethik*. In: *Wissen und Grenzen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2001), 68–88.
- Mittelstraß, J. (2001b): *Krise des Wissens? Über die Erosionen des Wissens- und Forschungsbegriffs, Wissen als Ware, Information statt Wissen und drohende Forschungs- und Wissenschaftsverbote*. In: *Wissen und Grenzen*. Suhrkamp, 33–56.

- Morandi, P. (2006): *Vom Tempel zur Fabrik: Universität und Wissenschaft im Umbruch*. In: Liebig, B. et al. (Hrsg.): *Mikrokosmos Wissenschaft. Transformation und Perspektiven*. Zürich: VDF Hochschulverlag, 37–56.
- Motroshilowa, N. W. (2008): ‚Phänomen‘, ‚Erscheinung‘, ‚Gestalt‘: Terminologische und inhaltliche Probleme von Hegels Phänomenologie des Geistes in ihrem Bezug zur Philosophie Kants. In: Hogrebe, W. (Hrsg.): *Phänomen und Analyse. Grundbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Erinnerung an Hegels Phänomenologie des Geistes (1807)*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 107–134.
- Naeve, N. (2013): *Naturteleologie bei Aristoteles, Leibniz, Kant und Hegel. Eine historisch-systematische Studie*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber.
- Nagel, T. (1989): *The View From Nowhere*. Oxford University Press.
- Nestle, W. (1940): *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart: Kröner.
- Neuser, W. (2007): *Konzeption einer Naturphilosophie: Hegel und Schelling*. In: Heidemann, D. H. und Krijnen, C. (Hrsg.): *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 191–201.
- Newman, L. (2010): *Descartes' Epistemology*. In: Zalta, E. N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/descartes-epistemology>) – Zugriff am 10.11.2010.
- Nightingale, A. W. (2004): *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nuzzo, A. (2003): *Existenz ‚im Begriff‘ und Existenz ‚außer dem Begriff‘: Die Objektivität von Hegels „subjektiver Logik“*. In: Koch, A. F. (Hrsg.): *Die Wahrheit im Begriff*. Paderborn: Schöningh, 177–187.
- Nuzzo, A. (2004): *Hegels Auffassung der Philosophie als System und die drei Schlüsse der Enzyklopädie*. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 459–480.
- Ohashi, R. (2008): *Die Tragweite des Sinnlichen*. In: Vieweg, K. und Welsch, W. (Hrsg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 115–134.
- Ortega y Gasset, J. (1923): *Die Aufgabe unserer Zeit*. In: *Gesammelte Werke, Band II*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt (1956).
- Peckhaus, V. (2000): *Kantianer oder Neukantianer? Über die Schwierigkeiten, Frege der Philosophie seiner Zeit zuzuordnen. Vortrag auf dem Frege-Kolloquium (Jena, November 1998)*. In: Gabriel, G. und Dathe, U. (Hrsg.): *Gottlob Frege – Werk und Wirkung. Mit den unveröffentlichten*

- Vorschlägen für ein Wahlgesetz von Gottlob Frege. Paderborn: Mentis, 191–209.
- Petry, M. J. (1993): *Hegel's Criticism of Newton*. London, New York: Routledge.
- Picht, G. (1989): *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Pieper, C. und Uekötter, F. (2010): *Vom Nutzen der Wissenschaft: Szenen einer prekären Beziehung*. In: Pieper, C. und Uekötter, F. (Hrsg.): *Vom Nutzen der Wissenschaft: Beiträge zu einer prekären Beziehung*. Stuttgart: Steiner, 7–14.
- Planck, M. (1908): *Die Einheit des physikalischen Weltbildes*. In: *Vorträge und Erinnerungen*. Stuttgart: Hirzel (1949), 28–51.
- Platon (1990): *Werke in 8 Bänden (Platon Werke); Altgriechisch-Deutsch*. Hrsg. von Gunther Eigler. Darmstadt: WBG.
- Platon: *Euthydemos*. In: Platon Werke, Band II, 109–219.
- Platon: *Gorgias*. In: Platon Werke, Band II, 270–503.
- Platon: *Phaidon*. In: Platon Werke, Band II, 1–207.
- Platon: *Phaidros*. In: Platon Werke, Band V, 1–193.
- Platon: *Politeia*. In: Platon Werke, Band IV.
- Platon: *Protagoras*. In: Platon Werke, Band I, 85–217.
- Platon: *Symposion*. In: Platon Werke, Band III, 209–393.
- Platon: *Theaitetos*. In: Platon Werke, Band VI, 1–217.
- Platon: *Timaios*. In: Platon Werke, Band VII, 1–210.
- Plessner, H. (1954): *Das Identitätssystem*. In: Frank, M. und Kurz, G. (Hrsg.): *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1975), 414–430.
- Poincaré, H. (1906): *Der Wert der Wissenschaft*. Leipzig: Teubner (1910).
- Pringé, H. (2007): *Critique of the Quantum Power of Judgement*. Berlin: De Gruyter.
- Putnam, H. (1981): *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press (2004).
- Richter, L. G. (1985): *Hegels begreifende Naturbetrachtung als Versöhnung der Spekulation mit der Erfahrung*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Ringier, J. R. (1820): *Vorlesungen über die Philosophie der Natur*. Berlin 1819/20. Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier. Herausgegeben von Martin Bondeli und Hoo Nam Seelmann. In: Hegel VL, Band 16.
- Ritter, J. und Gründer, K. (Hrsg.) (1971 ff.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe.
- Rödl, S. (2005): *Kategorien des Zeitlichen. Eine Untersuchung der Formen des endlichen Verstandes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rousseau, J.-J. (1762a): *Du contrat social ou Principes du droit politique*. Amsterdam: Marc-Michel Rey.

- Rousseau, J.-J. (1762b): *Emil oder Über die Erziehung*. Herausgegeben von Ludwig Schmidts. Paderborn: Schöningh (2001).
- Russel, B. (1967): *Probleme der Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Scheibe, E. (1997): *Die Reduktion physikalischer Theorien. Ein Beitrag zur Einheit der Physik. Teil I: Grundlagen und elementare Theorie*. Heidelberg: Springer.
- Scheibe, E. (2006): *Die Philosophie der Physiker*. München: C.H. Beck.
- Schick, S. (2010): *Contradictio est regula veri. Die Grundsätze des Denkens in der formalen, transzendentalen und spekulativen Logik*. Hamburg: Meiner.
- Schiemann, G. (2001): *Zum Verhältnis von Common Sense und wissenschaftlichem Naturbegriff*. In: Franz, H. et al. (Hrsg.): *Wissensgesellschaft: Transformationen im Verhältnis von Wissenschaft und Alltag*. IWT-Paper Nr.25. Bielefeld, 202–216.
- Schiemann, G. (2005): *Natur, Technik, Geist. Kontext der Natur nach Aristoteles und Descartes in lebensweltlicher und subjektiver Erfahrung*. Berlin, New York: de Gruyter.
- Schiller, F. (1795): *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*. Kommentar von Stefan Matuschek. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2009).
- Schmidt, T. (2002): *Die Logik der Reflexion. Der Schein und die Wesenheiten*. In: Schick, F. und Koch, A. F. (Hrsg.): *Klassiker Auslegen: G. W. F. Hegel. Wissenschaft der Logik*. Berlin: Akademie-Verlag, 100–117.
- Schmitz, M. (1994): *Euklids Geometrie und ihre mathematiktheoretische Grundlegung in der neuplatonischen Philosophie des Proklos*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Schnädelbach, H. (1983): *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. 6. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schnädelbach, H. (1993): *Hegels Lehre von der Wahrheit. Antrittsvorlesung an der Humboldt-Universität zu Berlin*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41, Nr. 5, 799–813.
- Schneider, W. (2001): *ΟΥΣΙΑ und ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ. Die Verflechtung von Metaphysik und Ethik bei Aristoteles*. Berlin, New York: De Gruyter.
- Schopenhauer, A. (1819): *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Züricher Ausgabe. Werke in zehn Bänden. Band 3 (Digitale Bibliothek, Band 2: 64300). Zürich: Diogenes (1977).
- Sedgwick, S. (2008): *Erkennen als ein Mittel. Hegels Kantkritik in der Einleitung der Phänomenologie*. In: Vieweg, K. und Welsch, W. (Hrsg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 95–111.
- Siep, L. (1998): *Die Bewegung des Anerkennens in Hegels Phänomenologie des Geistes*. In: Köhler, D. und Pöggeler, O. (Hrsg.): *Klassiker Auslegen*.

- G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie-Verlag, 107–127.
- Siep, L. (2004): *Konkrete Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simon, J. (1987): *Hegels idealistischer Wissenschaftsbegriff*. In: *Zur Selbstbe-gründung der Philosophie seit Kant*. Frankfurt: Klostermann, 27–49.
- Snow, C. P. (1959): *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stadler, H. (2000): *Kann man/frau Physik verstehen?* In: Arnold, M. und Fischer, R. (Hrsg.): *iff Texte, Band 6, Studium Integrale*. Wien, New York: Springer, 77–82.
- Stederoth, D. (2001): *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Steinvorth, U. (1987): *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Stekeler-Weithofer, P. (1992): *Hegels Analytische Philosophie*. München, Wien, Zürich: Schöningh.
- Stekeler-Weithofer, P. (1995): *Sinnkriterien: Die logischen Grundlagen kritischer Philosophie von Platon bis Wittgenstein*. Schöningh.
- Strawson, P. F. (1959): *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Routledge (2003).
- Suhm, C. (2005): *Wissenschaftlicher Realismus*. Heusenstamm: Ontos.
- Taylor, C. (1975): *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1991): *The Ethics of Authenticity*. Cambridge University Press.
- Theunissen (1978a): *Schein und Sein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Theunissen, M. (1978b): *Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des meta-physischen Wahrheitsbegriffs*. In: Horstmann, R.-P. (Hrsg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 324–359.
- Thompson, M. (1995): *The Representation of Life*. In: Hursthouse, R. (Hrsg.): *Virtues and Reasons*. New York.
- Treptow, E. (1971): *Theorie und Praxis bei Hegel und den Junghegelianern*. Habilitationsschrift, Ludwig-Maximilian-Universität München, (URL: http://www.philosophie.uni-muenchen.de/lehreinheiten/philosophie_5/personen/treptow/curriculum_vitae/habil_treptow.pdf) – Zugriff am 02.05.2014.
- Tschepke, F. (2006): *Wissenschaftlicher Realismus*. Dissertation, Georg-August-Universität Göttingen, (URL: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:7-webdoc-1372-5>) – Zugriff am 02.05.2014.
- Tugendhat, E. (1958): *TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*. München: Verlag Karl Alber.

- Uexküll, B. (1822): *Vorlesung über Naturphilosophie Berlin 1821/22. Nachschrift von Boris von Uexküll.* Frankfurt a. M.: Lang (2002).
- Ulrici, H. (1841): *Über Prinzip und Methode der Hegelschen Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik derselben.* Halle: Johann Friedrich Lippert.
- Vieweg, K. (2008): *Religion und absolutes Wissen. Der Übergang von der Vorstellung in den Begriff.* In: Vieweg, K. und Welsch, W. (Hrsg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 581–600.
- Vollrath, E. (1962): *Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis.* In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 16, Nr. 2, 258–284.
- Wahsner, R. (2002): *Naturwissenschaft.* Bielefeld: Transcript.
- Wahsner, R. (2004): *An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußere Natur.* In: Schneider, H. (Hrsg.): *Jahrbuch für Hegelforschung 2002/3.* Sankt Augustin: Academia, 173–195.
- Wahsner, R. und Borzeszkowski, H.-H. (2004): *Die Natur technisch denken? Zur Synthese von τέχνη und φύσις in der Newtonschen Mechanik oder das Verhältnis von praktischer und theoretischer Mechanik in Newtons Physik.* In: Klein, H. D. (Hrsg.): *Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band XXXV.* Wien: New Academic Press, 135–168.
- Wandschneider, D. (1985): *Die Absolutheit des Logischen und das Sein der Natur.* In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 39, Nr. 3, 331–351.
- Wandschneider, D. (1990): *Das Problem der Entäußerung der Idee zur Natur bei Hegel.* In: Kimmerle, H. und Lefèvre, W. (Hrsg.): *Hegel-Jahrbuch 1990.* Bochum: Germinal Verlag, 25–33.
- Wandschneider, D. (1997): *Zur Struktur dialektischer Begriffsentwicklung.* In: Wandschneider, D. (Hrsg.): *Das Problem der Dialektik.* Bonn: Bouvier Verlag, 114–163.
- Wandschneider, D. (2004): *Absolutes Wissen? Zu Hegels Projekt der Selbstbegründung einer absoluten Logik.* In: Arndt, A., Bal, K. und Ottmann, H. (Hrsg.): *Hegel-Jahrbuch 2004. Glauben und Wissen. Zweiter Teil.* Berlin: Akademie-Verlag, 90–94.
- Wandschneider, D. (2009): *Robert B. Brandoms pragmatistische Hegel-Adaption.* In: Neuser, W. (Hrsg.): *Naturwissenschaft und Methode in Hegels Naturphilosophie.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 177–193.
- Weber, M. (1906): *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik.* In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* Herausgegeben von Johannes Winckelmann. 4. Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (1973), 215–290.

- Weber, M. (1917): *Wissenschaft als Beruf*. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. 4. Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (1973), 586–613.
- Wilholt, T. (2012): *Die Freiheit der Forschung. Begründungen und Begrenzungen*. Berlin: Suhrkamp.
- Windelband, W. (1910): *Die Erneuerung des Hegelianismus*. In: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsbuchhandlung, 3–15.
- Wittgenstein, L. (1918): *Tractatus Logico-Philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung. Kritische Edition, herausgegeben von Brian McGuinness*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2001).
- Wittgenstein, L. (1951): *Über Gewißheit. (Werkausgabe, Band 8)*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1984).
- Wolf, U. (2002): *Aristoteles ‚Nikomachische Ethik‘*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wolff, M. (1978): *Geschichte der Impetustheorie: Untersuchung zum Ursprung der klassischen Mechanik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wolff, M. (1981): *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*. Königstein: Hein.
- Wolff, M. (1989): *Realitätsstufen oder Entwicklung? Hegels Realphilosophie und die Philosophie der Wissenschaften*. In: Kimmerle, H., Lefevre, W. und Meyer, R. W. (Hrsg.): *Hegel-Jahrbuch 1989*. Bochum: Germinal Verlag, 397–415.
- Zimmer, J. (2004): *Reflexion*. Bielefeld: Transcript.
- Zöllner, G. (1984): *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant*. Berlin, New York: De Gruyter.

Alle Menschen streben von Natur nach Wissen.
Dies beweist die Liebe zu den Sinneswahrnehmungen,
denn auch ohne den Nutzen werden sie um ihrer selbst willen geliebt
und vor allen anderen die Wahrnehmungen mittels der Augen.

Aristoteles: MP, 980a21–24.